REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 34 No. 1 Janeiro – Abril 2021

ARTIGO

O FALO NOS ESPAÇOS PÚBLICOS DE RIO GRANDE, RS, BRASIL: FALOCENTRISMO E A MASCULINIDADE HEGEMÔNICA

Shay de los Santos Rodríguez*, Fábio Ortiz Goulart**

RESUMO

O que se pretende neste trabalho é discutir as representações e simbologias atreladas ao falo que estão presentes na arquitetura dos espaços públicos do município de Rio Grande, RS, assim como os significados atribuídos a essas materialidades e ao próprio pênis em uma sociedade pautada pelo falocentrismo. Foram feitas análises das representações fálicas em fotografias. Para tanto, utilizaremos como via de interpretação a Arqueologia sob uma perspectiva *Queer*, por ser capaz de nos informar, nos dizer sobre como a sociedade constrói um modelo hegemônico de masculinidade e como o discurso falocêntrico compõe as materialidades no espaço urbano.

Palavras-chave: Arqueologia *Queer*; masculinidade; falocentrismo.

* Bacharel em Arqueologia pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Mestrando em Educação também pela FURG. E-mail: shayleninrodriguez@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3713-1544>.

** Discente do curso de bacharel em Arqueologia pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG). E-mail: fabioortiz@furg.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3312-6040>.

THE PHALLUS IN PUBLIC SPACES OF RIO GRANDE, RS, BRAZIL: FALOCENTRISM AND THE HEGEMONIC MASCULINITY

ABSTRACT

This text aims to discuss the representations and the symbology of the phallus in the architecture of the public spaces of Rio Grande, RS, as well as the meanings assigned to these materialities and the penis in a society ruled by phallocentrism. The phallic representations were analyzed in photographs of phallic structures. In order to do this, we will use Archaeology as way of interpretation under a queer perspective, because they are capable to inform us, to tell us about how society has built one model of hegemonic masculinity and how the phallocentric discourse composes the materialities in urban space.

Keywords: Queer Archaeology; masculinity; phallocentrism.

EL FALO EN LOS ESPACIOS PÚBLICOS DE RIO GRANDE, RS, BRASIL: FALOCENTRISMO Y LA MASCULINIDAD HEGEMÓNICA

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es discutir las representaciones y simbologías vinculadas al falo que están presentes en la arquitectura en los espacios públicos de la ciudad de Río Grande, RS, así como los significados atribuidos a estas materialidades y al pene en una sociedad basada en el falocentrismo. Se realizaron análisis de representaciones fálicas en fotografías de las estructuras falocéntricas. Para eso, utilizaremos la Arqueología como una forma de interpretación desde una perspectiva *Queer*, ya que puede informarnos, contarnos sobre cómo la sociedad construye un molde de masculinidad hegemónica y cómo el discurso falocéntrico compone materialidades en el espacio urbano.

Palabras clave: Arqueología *Queer*; masculinidad; falocentrismo.

PALAVRAS INICIAIS

O pênis, como órgão, é, em termos gerais, a principal parte anatômica utilizada para o prazer dito masculino. Ou, pelo menos, era assim que o órgão era visto. Hoje se entende que os prazeres podem ser múltiplos e ter origem em qualquer parte do corpo, ou seja, não só o pênis é parte erógena do corpo masculino, ou melhor, do corpo cisgênero com pênis. A discussão aqui apresentada não busca falar de prazer, mas sim do falo. Mas não só dele, falaremos também dos significados atribuídos a ele na sociedade contemporânea, assim como as representações dele na paisagem do município de Rio Grande, município localizado no sul do estado do Rio Grande do Sul, Brasil. Para isso, utilizamos como *corpora* da análise as representações imagéticas e arquiteturais encontradas no município em questão, representadas por meio de fotografias.

De Los Santos Rodriguez (2019) coloca que ser masculino e ser homem na sociedade contemporânea, em uma visão hegemônica, passa por alguns critérios, como ter barba, ter pênis, ter cabelos curtos, ter voz grossa, sentar de pernas abertas, ser agressivo etc. Ou seja, uma masculinidade vinculada à virilidade, cujo aspecto, ou melhor, requisito principal, é ter um pênis. Daí surgiu a ideia de pensarmos como as representações fálicas estão preenchendo a cidade. E perante nossos corpos, são imagens que se tornam sufocantes e gritantes, pois as percebemos enquanto símbolos de forte conotação fálica através do formato e desenhos do pênis.

Vivemos em um mundo cis-heteronormativo que, por consequência, tem a cis-heterossexualidade como um discurso natural, como norma. Ela, a partir desse discurso naturalizante, não se trata de uma sexualidade construída, assim como as outras sexualidades são percebidas pelas pessoas, ela é a norma, ou seja, o normal. Dessa forma, a sociedade funciona por meio de códigos, condutas e normas de gênero, sexo e sexualidade predominantes. A predominância é vivida na ordem binária: homem-masculino-heterossexual-com-pênis e mulher-feminino-heterossexual-com-vulva. A corporalidade que é privilegiada e visível no cotidiano urbano e das cidades é a corporalidade cisgênera (pessoas que estão de acordo com o gênero atribuído no nascimento: nasceu com pênis lhe foi atribuída a categoria de homem, nasceu com vulva lhe foi atribuída a categoria de mulher) e heteronormativa, ou seja, heterossexualidade como norma.

Acreditamos que a Arqueologia, por estudar as culturas humanas por meio das materialidades, das coisas materiais, pode oferecer uma forma de interpretação das representações fálicas presentes em vários locais da cidade, como prédios, escolas, universidade, praças e banheiros públicos. A Arqueologia a qual nos propusemos a aceitar é uma que entende que o seu papel não é só científico, mas também político, principalmente se entendermos que político quer dizer poder, e esse é um dos possíveis significados para o termo Arqueologia de acordo com Funari (2015). Baudelaire afirma que a Arqueologia tem

um enorme potencial para estudar as relações de poder em sociedades humanas, principalmente quando pensamos um mundo repleto de coisas humanas e não humanas que se atravessam a todo momento, nas situações mais banais do cotidiano (BAUDELAIRE, 2019, p. 10).

Além do mais, já há algum tempo que a arqueologia deixou de ser vista como uma ciência pautada na escavação e no estudo do passado, mas também incluiu em seu arcabouço de estudos as materialidades contemporâneas, uma vez que para Bruneau e Balut a ciência arqueológica estuda as materialidades e as sociedades que as fabricaram, independentemente de suas temporalidades (BRUNEAU; BALUT, 1997).

Portanto, estudar as representações fálicas na paisagem contemporânea – sendo essa constituída historicamente por meio dos agentes sociais que perpassam a cidade e a preenchem de significados por meio de seus relatos, visões de mundo, e mesmo as materialidades como prédios, desenhos, gravuras, postes, etc. – é viável, a partir do ponto de vista da Arqueologia. Sendo assim o nosso objetivo não é outro se não indagar se masculinidade está representada na paisagem urbana. Que masculinidade é essa que está nos prédios, nas ruas, nas construções? De que maneira essa masculinidade reflete a masculinidade?

PROLEGÔMENOS A ESSE TRABALHO

Esta escrita, e o que será abordado aqui, contém experiências e percepções em uma época anterior à pandemia ocasionada pela COVID-19, para sermos mais exatos, teve início no ano de 2019. Para Pellini (2010, p. 7), o que percebemos é determinado também pelo que fazemos, pelo que somos capazes de fazer ou pelo que estamos preparados para fazer. E o que vemos, enxergamos e sentimos é criado e também determinado pelo o que fazemos e pelo que somos capazes de realizar. Aqui, nós nos propusemos a questionar o nosso entorno e o que nos foi dado como certo.

Entendemos que os nossos corpos estão em um contínuo processo de coisificação, estamos entrelaçades¹ uns nos outros por fios vitais que nos unem (INGOLD, 2012, p. 28). O corpo é uma coisa, pois tudo que ele toca, que interage, que constrói, que encontra, que observa, que olha, que vivencia, é um processo de “aconteceres” (INGOLD, 2012). Para Ingold (2012), temos uma relação corpórea, uma relação coisificada com as materialidades e com as não-humanidades. Para Tilley (2014, p. 49), o mundo não existe independente de nós, nem somos nós seus criadores, pois é a relação que temos com o meio que faz com que ele e nós sejamos possíveis e, por esse motivo, é errôneo realizarmos separações entre o que é natural e cultural, pois tudo está enredado no corpo social.

Segundo Pellini (2010, p. 8), a percepção vem e escapa a nossa mente criando outra imagem, tornando-se memória, e toda percepção é atravessada pelas nossas escolhas. Eis o relato de um dos autores desse texto sobre a fotografia (Figura 3) que o tocou:

Em uma tarde ensolarada no centro da cidade de Rio Grande, tinha acabado de sair do mercado, peguei meu celular para saber das horas, enquanto caminhava rumo à saída do estacionamento do mercado, e vi que estava quase na hora de passar o próximo ônibus que me levaria até a minha casa. Então apressei o passo, pois sou tipo de pessoa que gosta de sentar na janela, e para garantir meu espaço teria que me apressar de fato. Perto do ponto de ônibus há uma esquina, antes para ser mais exato, vislumbrei uma pichação de uma representação que, a meu ver, seria de conotação fálica, ou melhor, um pênis. Era um pênis pichado na parede de uma casa de cor cinza (casa sem tinta) que aparentava até então ser uma casa inabitada. Por um instante eu desacelerei o meu passo enquanto meu pescoço se alinhava para o lado direito, onde se encontrava o pênis pichado na parede. Mas logo em seguida me lembrei do horário do ônibus que já estava se aproximando e apertei o passo para chegar o mais rápido possível no ponto de ônibus. Quando cheguei no ponto, o ônibus já estava lá, corri, entrei na fila e quando entrei no ônibus, por muita sorte, consegui lugar na janela. Ufa! Peguei meus fones de ouvido para escutar música, enquanto ficava olhando a paisagem através da janela. E, por um momento, me vi pensando no pênis pichado, refleti sobre o porquê que alguém picharia um pênis em uma parede, quem seria esse alguém, quais eram as intenções com esse ato. E será que era mesmo uma representação fálica? Era um pênis? Pensei do porquê uma pichação de

---

¹ Uso da linguagem com flexão de gênero (também chamada de linguagem não-binária ou neutra) através das letras “E” ou “U” para abarcar mais identidades e expressões de gênero para além da binariedade (ser homem ou mulher/masculino ou feminino).

um pênis tinha me afetado. E me afetou, porque busco, através da minha vida e das pesquisas, problematizar as coisas ditas como certas e dadas. Quem possui um pênis? Só homens nascem com pênis, possuem ou querem ter um pênis? As genitálias representam as pessoas? Quando outras pessoas se depararam com a pichação do pênis na parede de uma casa de esquina cinza, elas têm a noção dada como certa, que o que está representado naquela parede é um pênis e só quem tem pênis são homens? Ligariam a imagem do pênis com a imagem do homem? O pênis é um símbolo da masculinidade? Representa as masculinidades e os homens? Acredito que ainda hoje, a prática arqueológica, o olhar arqueológico, não pode tomar todas as materialidades e as coisas representadas nos espaços sociais, os registros estudados e achados como deterministas. Já hoje, os gêneros, o sexo, as sexualidades, já estão consolidadas por um viés binário cis-heteronormativo. Por que não questionar ainda hoje tudo o que nos cerca? Porém, confesso que todas essas questões permeiam no meu corpo, um corpo de um homem trans, que ao nascer foi designado como mulher e ao longo da vida se identificou com o gênero masculino, como homem. Depois de algum tempo, eu e Fábio conversamos sobre a escrita de um artigo sobre as representações fálicas na cidade de Rio Grande e eu lhe contei sobre o pênis pichado. Voltei no lugar onde tinha visto o pênis e tirei uma foto.

O relato nos faz pensar sobre tudo aquilo que vemos no dia a dia e sobre o quanto acreditamos nas coisas que vemos, acreditamos naquilo que o corpo social nos oferta. Para Pellini (2010, p. 8), é necessário tornar variante as nossas visões sobre as essências que estão acrescidas de acidentes enganosos. Segundo Pellini, Merleau-Ponty (*apud* PELLINI, 2010, p. 8) acreditava, ao mesmo tempo, que a percepção não é apenas individual, ela tem um caráter social, isso porque não vivemos sós no mundo. Para Pellini (2010, p. 9), pela percepção, formam-se imagens que têm significados diferentes para quem as capta, dependendo de sua cultura, tempo histórico, situação psicológica, emocional, etc.

Ainda de acordo com Pellini (2010, p. 14), as abordagens fenomenológicas têm auxiliado na desconstrução das abordagens dualistas, produto do racionalismo cartesiano. Tal desconstrução facilita a reconsideração da natureza do materialismo e da relação entre as pessoas e o mundo material. O material não é inanimado, ele nos afeta e nos torna quem somos. Pellini (2015) aborda de modo sarcástico que a Arqueologia Sensorial não é ciência (se pensar pela visão oitocentista de ciência) e sim um modo de vida, um estilo de vida questionador e inquieto.

Arqueologia Sensorial não tenta trazer de volta as emoções sentidas. A Arqueologia Sensorial não tenta saber ou reproduzir, por exemplo, o gosto da carne ou do pão no Egito Antigo, o som das harpas na Grécia Clássica ou o cheio do perfume do incenso que era utilizado nas cerimônias religiosas na Basílica de Santa Sofia no século VI em Constantinopla. O que a Arqueologia Sensorial tenta entender é como o paladar do pão ou da carne, o som da harpa e o cheiro do incenso, nestes exemplos, estruturavam realidades de mundo específicas, ou seja, como, através dos sentidos, realidades, identidades e memórias eram criadas (PELLINI, 2015, p. 3).

Conforme Pellini (2015), a Arqueologia Sensorial é a mais básica das Arqueologias, pois somos seres encorpados e, desse modo, toda experiência do cotidiano é uma experiência sensorial, que capta as informações através dos sentidos. As nossas relações com as coisas se dão pelo corpo e pelo que sentimos com ele. Apresentamos uma relação sensorial com as coisas e com as materialidades ao nosso redor.

É com o nosso corpo, a partir dos sentidos, que interpretamos, sentimos e apreendemos o mundo, isso é a “carne” à qual Hamilakis (2015) se refere, ou seja, a nossa existência material (incluindo-se aí o corpo e outras materialidades) perpassa o universo dos sentidos. Nós sentimos com o corpo e esse faz uso dos nossos sentidos para realizar a decodificação das mensagens, tudo isso a nível estritamente fisiológico. Porém, essas

mensagens só fazem sentido para nós a partir das experiências às quais fomos submetidos. Isso quer dizer que a relação entre o nosso aparato sensorial, que tem o corpo como principal via de acesso ao mundo, passa também pelas experiências subjetivas dos sujeitos.

Dentre os sentidos, destacamos a visão. Não que acreditemos que a visão seja um sentido privilegiado e o mais correto, mas sim porque através dela nos deparamos com as imagens nas paisagens que vislumbramos na cidade de Rio Grande. E, através do nosso olhar, pudemos capturar as fotografias e registrá-las no texto com as provocações feitas por Pellini (2015, p. 7), de que “será mesmo que as imagens capturadas por nós são apenas imagens? E o autor nos alerta “Cuidado, pois, podemos estar levando para casa algo mais do que apenas imagens!!!”. De fato, não são apenas imagens, são registros que nos proporcionam, através de aproximações, relações sensoriais e visões repletas de problematizações.

Para Preciado (2014), os órgãos sexuais não existem em si, pois são produtos de uma tecnologia que os inscreveram como naturais, sendo essa naturalidade a heterossexualidade. Ainda para o autor, a arquitetura é política, pois é a arquitetura que estrutura as nossas práticas e as qualifica como privadas ou públicas, institucionais ou domésticas, sociais ou íntimas. A arquitetura atua em nossos corpos, a arquitetura do corpo é política (PRECIADO, 2014, p. 31).

Para pensar uma crítica das masculinidades, em especial das masculinidades hegemônicas, buscamos apoio no conceito de Desconstrução do filósofo Jacques Derrida. O termo Desconstrução pode ser entendido como uma crítica das oposições binárias ou hierárquicas que organizam nosso mundo (CULLER, 1999). A Desconstrução critica o pensamento ocidental organizado de modo cartesiano, como as separações entre: natureza/cultura, corpo/mente, presença/ausência, homem/mulher. Assim, o ato de efetuar a Desconstrução nas oposições binárias, mostra que elas não são naturais, mas sim construções.

Para Connell e Messerschmidt (2013), a masculinidade hegemônica se difere de outras masculinidades, mais especificamente das masculinidades subordinadas. Vale salientar que a masculinidade hegemônica não pode ser vista como normal, pois ela foi construída para que na modernidade ela se tornasse natural. De acordo com Connell e Messerschmidt (2013), apenas uma minoria talvez essa masculinidade hegemônica, porém, de fato ela é normativa, pois carrega um modelo de masculinidade dita como certa e inquestionável, no momento em que posiciona todos os homens a seguir esse modelo e a legitimarem.

No final dos anos 1980 e começos dos anos 1990, para Connell e Messerschmidt (2013, p. 245), as pesquisas sobre masculinidades estavam se estruturando como um campo acadêmico. Problematizar as masculinidades no campo da Arqueologia, através da perspectiva da teoria se faz importante para desconstruí-las, pois segundo Connell e Messerschmidt (2013, p. 261) as masculinidades que não são hegemônicas podem confrontar, mas não conseguem impactar a masculinidade hegemônica.

Segundo Connell (1995, p. 188), de modo formal, a masculinidade é uma configuração de prática em torno da posição dos homens na estrutura das relações de gênero e, na questão de gênero, as práticas sociais são endereçadas aos nossos corpos. Sendo assim, as masculinidades são corporificadas, sem deixar de serem sociais (CONNELL, 1995, p. 189)

No pensamento de Dowson (1998: 84), a Arqueologia *Queer* não envolve somente fugir de construções essencialistas e normativas, ou da heterossexualidade compulsória², como também busca criticar a normativa do discurso arqueológico. Para Dowson (1998), devemos ter um olhar mais cuidadoso na prática arqueológica, um olhar problematizador sobre os pressupostos cis-heterossexistas vigentes em nossa sociedade.

Nós argumentamos que não se pode realizar pesquisas de campo na Arqueologia com os olhos do presente/hoje/agora quando se trata de estudos sobre o passado distante/recuado. Pois as noções de gênero, sexo e sexualidades, são concepções modernas, que inicialmente foram pensadas com mais afinco e com finalidade de normalização (tornar normal na sociedade) em meados do século XVIII e inícios do século XIX (ver PRECIADO, 2011, p. 12-13; 2014).

Para Gonzáles-Ruibal (2012, p. 108), o fazer arqueológico é político, não existe um lugar de neutralidade. Podemos construir nossos discursos científicos de fato, desde que busquemos desconstruir os outros lugares, especificamente aqueles lugares que se dizem neutros.

No pensamento de Gonzáles-Ruibal (2012, p. 113), no que refere ao registro arqueológico, o importante é buscar a realização de noções guiadas por problematizações teóricas e usar a teoria constantemente para criar novas interpretações, outras maneiras de olhar, ver e enxergar.

E o sexo é natural? Para Butler (2017), o sexo é, assim como o gênero, uma construção. Não é a Biologia que os determina, mas sim a cultura. Os limites da análise discursiva do gênero, segundo Butler (2017), presumem e determinam por antecedência as possibilidades das configurações imagináveis e realizáveis do gênero na cultura. Esses limites sempre se afirmam conforme os termos de um discurso cultural hegemônico, com base nas estruturas binárias que se manifestam como a linguagem racional e universal (BUTLER, 2017, p. 30-1). Nós performamos o gênero no nosso dia a dia, nos vestimos, agimos e fazemos o gênero. Dessa forma, o gênero foi/é tratado como uma interpretação cultural do sexo, traduzido como uma inscrição do sexo nas relações sociais.

De acordo com Laqueur (2001), durante milhares de anos acreditava-se no Isomorfismo, a ideia de corpo único ou do sexo único. Portanto, os corpos ditos femininos e masculinos eram tomados como um só, mas as mulheres seriam os homens do avesso ou invertidos, logo, imperfeitas. O Isomorfismo esteve em vigor até o século XIX. Logo seria suplantado pelo Dimorfismo, cuja ideia é baseada na concepção de que existem dois. Porém o sexo foi naturalizado a partir do século XIX. Laqueur (2001) nos mostra que não apenas o gênero é uma encenação, como o sexo também é. Além disso, mostra que a divisão entre os corpos é uma invenção humana recente. Tanto o sexo, quanto o gênero e o corpo são puras e meras construções nossas.

No contexto do Brasil, a teoria *Queer* chegou nos anos 90 através de Judith Butler, com o seu livro “Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade”, que trouxe uma nova visão do conceito de gênero. Butler (2017, p. 21) já dizia que se alguém “é” uma mulher, isso certamente não é tudo o que esse alguém é, pois o gênero nem sempre se construiu de modo consistente nos diferentes contextos históricos e também porque o gênero é interseccional, relaciona-se com as questões de raça, de etnia, de classe, de sexo, território e de todas as identidades construídas discursivamente. Nos estudos *Queer*, o gênero é performativo, pois não é simplesmente construído, a sua existência produz efeitos na realidade. As masculinidades não são dadas, têm que ser performadas a todo momento. O gênero não é simplesmente construído, o gênero é performativo, pois somos

---

² Heterossexualidade como a única sexualidade dita correta e natural da humanidade, ver o texto de Adrienne Rich (2010) intitulado de “Heterossexualidade Compulsória e Existência Lésbica.

o que somos através das nossas ações no meio social. Ser homem não é a questão, mas sim as encenações constantes de ser homem. Nesse sentido, o gênero é um processo de repetição constante.

O gênero não deve ser construído como uma identidade estável ou um locus de ação do qual decorrem vários atos; em vez disso, o gênero é uma identidade tenuemente constituída no tempo, instituído num espaço externo por meio de uma repetição estilizada de atos. O efeito do gênero se produz pela estilização do corpo e deve ser entendido, consequentemente, como a forma corriqueira pela qual os gestos, movimentos e estilos corporais de vários tipos constituem a ilusão de um eu permanente marcado pelo gênero (BUTLER, 2017, p. 242).

Nossos atos constroem nossos gêneros através da repetição de atos do que é ser mulher e do que é ser homem. Para Butler (2017), o gênero é performativo, pois nosso gênero produz uma série de efeitos. E dizer que o gênero é performativo é dizer que ninguém pertence a um gênero desde sempre.

Com Connell (1995, p. 186) vimos que houve uma consciência paulatinamente crescente sobre a possibilidade de mudança nas relações de gênero, e essa consciência só veio à tona nos Movimentos de Liberação das Mulheres, de Liberação dos Gays e de Liberação dos Homens, nos anos 70. Para Connell (1995, p. 187), a mudança de pensamento sobre o gênero, conquistada pelos movimentos dos anos 70, já não pode ser revertida. Bento (2015, p. 82) argumenta que os primeiros estudos sobre masculinidade têm se iniciado em 1970, porém apenas na segunda metade da década de 1980 que o tema é construído de maneira mais consistente. Contudo, foi preciso revisar as interpelações dos estudos de gênero, pelo fato de referirem-se aos estudos da mulher. Estudar o gênero não é somente abordar as corporalidades ditas femininas, mas também abordar as corporalidades ditas masculinas, pois essas também precisam ser devidamente questionadas e problematizadas. É recente o ato de colocar em dúvida o “papel do homem”, pois esse sempre foi visto como “natural” e “estático”, sem nunca, em hipótese alguma questionar o seu gênero e o seu corpo. Para Bento (2015), os estudos sobre masculinidades múltiplas estão viabilizando outras formas de expressar a masculinidade que está longe do modelo de hegemonia.

Segundo Louro (1997, p. 48), os homens que se distanciam do modelo de hegemonia masculinista, são considerados *diferentes*, são representados como o *outro* e, corriqueiramente, experimentam práticas de discriminação ou subordinação. Posto isso, Connell (2003) já tinha estipulado outros três tipos de masculinidades, além da hegemônica: 1) a subordinada: relação de subordinação no âmbito da sexualidade de homens heterossexuais para com homens homossexuais/bissexuais/pansexuais e etc.; 2) a cúmplice: mesmo que uma pequena parcela dos homens usufrua de fato da masculinidade hegemônica, a cumplicidade funciona porque alguns se apropriam dos interesses da hegemonia; 3) a marginalizada: composta por homens que não são brancos, como o exemplo das masculinidades negras, que por conta de sua raça, atributos físicos, pela cor, são vistos como inferiores e muitas vezes ocorre o processo de exclusão.

ARQUITETURA DO CORPO E NO CORPO

A partir do exposto anteriormente, podemos destacar que este trabalho só foi possível de ser realizado com a concepção de que o nosso corpo é político e que ele produz significados que estão além de sua biologia, incluindo-se aí as relações entre nossos corpos e as coisas em nossa volta, bem como as relações que outras pessoas estabelecem em relação aos corpos alheios.

Segundo Tilley (2014, p. 22), o corpo próprio é uma forma de ver e sentir o mundo e é, também, a maneira pela qual a pessoa vem a conhecer e expressar as imagens e as impressões. Entendemos que a arquitetura é do corpo, pois, conforme Tilley (2014, p. 22), o corpo propicia conhecer e entender os espaços, lugares e paisagens, pelo fato de o corpo ser o responsável pela construção desses. Assim sendo, Tilley (2014, p. 25) afirma que “com o corpo, nós aprendemos o que é perto, o que é longe, aquilo está em cima, aquilo está em baixo, etc., a linha do horizonte: os limites de nossa visão”. Só podemos conhecer os nossos corpos, experienciando-os e, para Tilley (2014), também podemos conhecê-lo de fora. Além disso, Tilley (2014, p. 27) aborda que o corpo tem seis dimensões básicas e concretas: acima/abaixo, frente/atrás e esquerda/direita. Porém, o autor/a autora salienta que as dimensões não se limitam apenas ao corpo, como também o conectam ao mundo, sendo sempre concatenas e variantes. Segundo Zarankin (2012, p. 20), essas dimensões corporais condicionam a nossa interação com o mundo através do nosso corpo, e as disposições das coisas e das pessoas no espaço influenciam a nossa percepção.

Para Zarankin (2012), a arquitetura dá existência aos reais elementos e posturas próprias do corpo humano. Assim sendo, o corpo humano se reflete na arquitetura, que por sua vez, se faz no corpo (ZARANKIN, 2012, p. 21). Conforme Zarankin (2012), as paredes não só são enunciações ou indicam a existência de algo de nossas vidas, como também as organizam, ou como quiserem, formam bases. “As paredes são corpos que regulam outros corpos” (ZARANKIN, 2012, p. 21).

Zarankin (2012, p. 19) acredita que uma “arqueologia do cotidiano” tem potencial para agir e buscar reflexões acerca de concepções e fundamentos que compõem o corpo social. E as representações imagéticas, que serão analisadas por nós, cabem como o conceito de comunicação não-verbal que, segundo Zarankin (2012, p. 22), pode ser entendido como uma técnica de “comunicação por meio de envio e recepção de mensagens sem palavras”.

Os lugares, as paisagens e as materialidades fazem parte das nossas corporalidades. E nas palavras de Tilley (2014, p. 33), “lugares pertencem aos nossos corpos, e nossos corpos pertencem a esses lugares”. Os sentimentos e as sensações que obtemos do mundo parecem sempre estar de modo parcial, pois experimentamos as coisas em nossa volta a partir pontos de vistas distintos conforme as nossas singularidades. A partir do ponto/lugar que ocupamos no espaço social é que apreendemos e criamos relações com o mundo, isso quer dizer que a percepção que temos do mundo depende de qual lugar ocupamos nele (BOURDIEU, 2004), e isso não é diferente com as materialidades.

Para Tilley (2014, p. 34), “o corpo está aberto ao mundo ainda que haja coisas escondidas ou fora de seu alcance, pois a ação de perceber envolve uma relação entre o visível e o invisível”. Portanto, salientamos que as análises que serão colocadas aqui são com base em nossas vivências e saberes com o mundo das coisas e sentidas com o nosso corpo. Essa é a nossa visão de uma pequena parte da arquitetura de Rio Grande, sob uma crítica *Queer* da Arqueologia e sob questionamentos acerca da masculinidade e do falocentrismo.

Conforme Tilley (2014, p. 49), nós não somos os criadores do mundo e o mundo nem possui existência sem nós, pois é a interação que torna tudo possível, que torna possível a existência do mundo e de nós mesmos. Para Tilley (2014, p. 50), as paisagens são meios de socialização e saber, uma vez que conhecer uma paisagem é obter compreensão de quem somos, como seguiremos em frente e quais lugares nos pertencem. Hamilakis (2015) afirma que é através da afetividade – sentido de ser afetado – que as interações sensoriais ganham sentido. Nesse sentido, eu sou um corpo e tenho um corpo, logo sou alguém e algo, e a paisagem se beneficia nessa relação, pois é nela que “imprimimos” o nosso corpo, da mesma forma essa paisagem nos imprime a partir das

interações que criamos com ela. Portanto, olhar para esses elementos que compõem essa paisagem, cheia de elementos fálicos, nos permite perceber à qual lugar pertencemos, qual ponto ocupamos no espaço social (BOURDIEU, 2004), e o que é necessário para nos adequarmos a um mundo pautado por determinada concepção do que é ser masculino. Por outro lado, as manifestações contra hegemônicas podem atuar de maneira a favorecer as masculinidades marginais, um exemplo dessas manifestações são as pichações. Essas práticas contra hegemônicas, relacionadas à ilegalidade do pichador, reafirma, de acordo com Souza, um caráter subversivo da própria prática pichadora, no sentido de ser tecida a própria “existência como afirmação de pertencimento a determinada região da cidade, a identificação de grupos e a territorialidade” (SOUZA, 2013, p. 141). Nesse sentido, as masculinidades estão inscritas na própria pichação, a partir de elementos fálicos, em especial o pênis.

De antemão, Cortés (2008) afirma que a arquitetura é a representação do que a cultura produz. Diante disso, Cortés (2008, p. 145) cita Bachelard que diz que “toda valorização é vertical”, ou seja, a verticalidade é associada como atribuição de dominação e superioridade. A construção dos espaços masculinos na arquitetura pode ser percebida a partir da observação de grandes arcos que adornam as fachadas de prédios, dos obeliscos dispostos pelo espaço urbano, bem como das pichações com seus pênis exageradamente enormes.

Será que a cidade é um lugar para todos os corpos? Ou é privilégio de corpos com pênis e hegemonicamente normativos no âmbito de gênero, sexo e sexualidade?³

O LUGAR DA MASCULINIDADE

Bourdieu (2010) afirma que a força da ordem dita masculina acontece pelo fato de dispensar justificações, pois a ordem masculina sustenta-se a todo custo com neutralidade. Assim, Bourdieu (2010, p. 18) diz que a ordem social opera como uma grandiosa tecnologia simbólica que procura legitimar a dominação masculina sobre a qual se estrutura (é o caso das distribuições dos espaços em relações aos gêneros, onde o público é liberado ao masculino e o privado reservado ao feminino). Assim, Bourdieu (2010) explica que a força *sui generis* da sociodicéia dita masculina estabelece-se pelo fato de concentrar dois aspectos: “ela legitima uma relação de dominação inscrevendo-a em uma natureza biológica que é, por sua vez, ela própria uma construção social naturalizada” (BOURDIEU, 2010, p. 33).

Para Cortés (2008, p. 123), a cidade torna-se possível através de sua distribuição geográfica, uma ordem e organização de convivência, e salienta que a corporeidade é social, sexual e discursivamente produzida. Assim, para Cortés (2008), o espaço citadino possui limitações, hierarquias, valorizações, transformações e aspectos que influenciam no modo como cada pessoa experencia o espaço e como enxerga as outras pessoas. Portanto, o espaço não pode ser visto de forma banalizada, o espaço não é um pano de fundo onde algumas coisas acontecem, mas sim um arranjo de atos, de condutas, da agência e dos discursos das mais variadas esferas da sociedade. Desse modo, conforme Cortés (2008, p. 124), o espaço urbano não é estático, mas sim dinâmico. É o lugar onde se constroem identidades. Além disso, tanto as pessoas quanto os espaços possuem um gênero, assim como tanto as relações sociais quanto as espaciais se engendram mutuamente.

---

³ Alargando esse questionamento para outras categorias analíticas, como raça e classe, podemos pensar que essa questão se aplica a estes outros corpos, para além do gênero, sexo e sexualidade? De certo é uma questão pertinente, porém o presente texto buscar debater as questões que advêm dos estudos *Queer*, não desmerecendo os estudos de raça e classe.

A cidade, portanto, é como um amontoado somático de identidades que, segundo Cortés (2008, p. 124), se somam, se confrontam ou vivem de maneira mais ou menos isolada umas das outras. Porém, Cortés (2008) salienta que a arquitetura convencional conservou de maneira retraída a sexualidade do espaço, mantendo-o estéril.

E, como mencionado antes, vivenciamos os lugares através do corpo. Os espaços, as paisagens, tudo em nossa volta age de modo unificado e mútuo, e o corpo, assim como o espaço urbano, não é inerte e não pode ser representado apenas pelo seu exterior. Usamos o corpo para viver socialmente, ele é a nossa particularidade e pessoalidade. Através dele, construímos identidades e estratégias que usamos para dar sentido aos espaços, lugares, paisagens, materialidades. Essa identidade é o elemento básico à construção do corpo (CORTÉS, 2008, p. 124). Contudo, o corpo é além de uma estrutura somática, é também um portador de significados e símbolos. Nesse sentido, o corpo deve ser visto como o primeiro lugar da experiência social, o lugar onde a vida social se transforma em uma experiência vivida, “assim, a representação do corpo é uma espécie de código que deve ser lido ou entendido como uma tentativa de responder à busca de identidade” (CORTÉS, 2008, p. 124). Para Cortés (2008), o corpo precisa ser percebido como um tipo de código, no sentido de estabelecer-nos no mundo e ajudar a compreender quem somos. Sendo assim, como um signo econômico, espacial e cultural, o corpo funciona como uma condução que define e fixa os papéis e ações de gênero. Desse modo, a arquitetura e o espaço urbano manifestam ideias e valores relacionados à dominação, à hierarquia social, à obediência, à subordinação, à sexualidade, à exclusão ou à inclusão.

Seguindo com nosso tema, Cortés (2008) afirma que o corpo também é criado psiquicamente (além do social, cultural e político), assim, o imaginário perfeito para o corpo do homem, incessantemente, foi a ação. Por esse fato, um dos grandes temores é em relação a passividade, na qual incide o desaparecimento dos privilégios, ou seja, o medo de se tornar uma mulher, ou ser considerado “menos homem”. Para Cortés (2008), a idealização da atividade, da qualidade de ser ativo, protege o homem da submissão social, o protege do espaço dito feminino. Se o homem não domina, será dominado e, sendo dominado, poderá correr o risco de vir a ser feminino e, assim, perder a sua dita masculinidade.

Como a representação do corpo em sociedade está enredada com o espaço, e o espaço não é inerte e estabelece relações no âmbito de gênero, a representação do corpo do homem (cis) não pode ser vista como uma mera imagem, porém contém um dispositivo especial que a conecta aos conceitos de poder e de moralidade social, da mesma forma que a converte em uma espécie de medida dos costumes culturais de um momento histórico (CORTÉS, 2008, p. 125-126). A nossa visão de mundo é direcionada por um viés patriarcal, por um sistema da ordem binária de gênero que privilegia a categoria de ser-homem-cis-branco-heterossexual, e esse, por sua vez, exhibe a figura de realizador. Assim, o corpo dito masculino é representado no espaço social como um lugar de poder. Para Cortés (2008), não existe corpo natural, mas uma estrutura dotada de significações que são particulares de cada momento histórico. E, ainda nesse momento no qual estamos vivendo, o lugar de privilégio é o corpo do “homem”.

Portanto, onde uma cultura é dominada pela dita masculinidade, Cortés (2008) cita Aaron Betsky, para quem

o imaginário do corpo masculino está em qualquer lugar, da construção fálica dos arranha-céus às construções ‘musculares’ de nossos órgãos públicos. Os papéis do Homem e seu poder se fazem reais por meio da arquitetura (CORTÉS, 2008, p. 132 *apud* BETSKY, 1995, p. XII).

Sendo o corpo do “homem” o lugar de privilégio materializado na arquitetura, segundo Cortés (2008), os homens transformam os seus interesses em interesses da sociedade, e apresentam o espaço como se fosse neutro e sem corpo. Além disso, rejeitam os corpos que não compactuam com seus interesses, ou com a maneira como compreendem a sexualidade, o gênero, o sexo. Mas Cortés (2008) enfatiza que sendo a arquitetura e os gêneros produtos da cultura que se estabelecem em determinado momento histórico, estão sempre sujeitos a mudanças. Hoje os espaços públicos e privados ainda são dominados majoritariamente por homens, com isso, toda a sociedade se organiza ao modelo hegemônico da masculinidade de governar. Segundo Cortés (2008, p. 135-136), o homem viril se apossa controlando e vigiando o espaço urbano e define dois aspectos: o primeiro de definir o espaço dito feminino como passivo, imóvel e de quietude; e o segundo de tornar invisíveis outras manifestações de sexualidade e de gênero, para dessexualizar e descorporificar a cidade. Desse modo, insinua-se a existência de um só corpo, de uma só sexualidade e de um só gênero. Segundo Cortés (2008), a identidade masculina como lugar de privilégio é incessantemente construída e reproduzida no espaço.

A masculinidade como conhecemos atualmente, como a associamos, não pode ser vista como natural, pois se trata de uma plena construção da nossa cultura, que ainda hoje é carregada de conjuntos deterministas e essencialistas do gênero, sexualidade e sexo. Ainda hoje a masculinidade, tal qual performada por homens cisgêneros e heterossexuais, é tida como a expressão de gênero normativa. A masculinidade e a feminilidade são performatizadas, são reproduzidas no cotidiano, são produto da cultura. Segundo Butler (2017, p. 69), fartas disposições culturais do gênero constituem a zona do “real” e assim alicerçam a hegemonia mediante uma autonaturalização apta e bem-sucedida. Para Butler (2017), o gênero é uma repetição do corpo, ambos configurações que se repetem por meio de uma instrumentação que regula de maneira rígida uma estética unificadora. Halberstam (2008, p. 52) aborda que a feminilidade e a masculinidade só se convertem na norma através dos corpos heterossexuais, brancos e de classe média. Para Bourdieu (2010, p. 67), a virilidade é uma ideia de proeminência relacional criada diante dos outros homens, para os outros homens e contra a feminilidade, mediante uma fobia do dito feminino construída, em primeiro lugar, no seu interior.

Connell (2003, p. 109) aborda que o gênero é um dos moldes no qual se mantém a prática social, e essa prática afeta incessantemente os corpos e o que eles fazem. Assim, Connell (2003, p. 110) afirma que as masculinidades e feminilidades são como projetos de gênero, projetos que estruturam a dinâmica social. Portanto,

A masculinidade hegemônica não é um tipo de personalidade fixa, sempre igual em todas as partes. É mais sobre a masculinidade que ocupa a posição hegemônica em um modelo dado das relações de gênero, posição que é sempre discutível (CONNELL, 2003, p. 116).

O FALO E O PÊNIS: UM MUNDO PAUTADO NO FALOCENTRISMO

Para um melhor entendimento do que vamos explorar neste trabalho, é interessante uma explanação das diferenças entre pênis e falo. Bonfim (2014) diz que Freud usou a nomenclatura “pênis” ou o termo “fálico” para se referir ao falo, porém ele afirma que não refere os órgãos genitais. Assim, na visão de Freud, segundo Bonfim (2014), o pênis não é estruturado como o modelo edificador da sexualidade humana, mas sim, como a representação psíquica imaginária e simbólica construída a partir dessa região corporal do “homem” (BONFIM, 2014, p. 158). Sendo assim, o falo não é o pênis. É curioso ele ter se referido ao órgão genital dito masculino, pois a interpretação que se dá a esse conceito

não é referida diretamente ao pênis. Para Freud, a inveja do pênis quer dizer que o que a “mulher” deseja é o falo simbólico.

A afirmação de Freud de que a “anatomia é o destino” veio à tona no começo do século XX, momento em que as divisões entre o masculino e feminino estavam bem demarcadas e naturalizadas em comparação aos dias de hoje. Segundo a teoria anatômica de Freud, o pênis é tido como um órgão universal, mas só os meninos permanecem com ele ao nascer, já as meninas, o perdem. Freud denomina de complexo de castração a percepção da diferença sexual, desencadeando uma “angústia de castração nos meninos, pelo medo de serem privados do órgão, e nas meninas pela perda já efetivada” (POLI, 2007, p. 12). Para Freud, a sexualidade adulta é definida pela distinção masculino/feminino. Assim, o falo não faz parte da racionalidade “monossexual, que não admite diferença, nem outro sexo; enquanto o pênis pode ser inserido no domínio da sexualidade adulta, onde pode encontrar o feminino” (GALLOP, 2001, p. 279). A diferença entre o falo e o pênis é que o falo corresponde à fase da sexualidade infantil e o pênis é parte da sexualidade adulta.

O falo, para Lacan, é um conceito linguístico, o discurso é falocêntrico. Portanto, conforme Gallop (2001), ter um falo significaria estar no centro do discurso, gerar significado, possuir o domínio da linguagem, ter controle e não se conformar com o outro. Segundo Gallop (2001), os conceitos lacanianos entendem que o falocentrismo não é o mesmo que o androcentrismo, pois o falo não é um pênis - o que não significa recusar que existe de fato uma associação entre o falo e o pênis - e “os homens não têm a posse do falo mais do que as mulheres” (GALLOP, 2001, p. 281).

A representação fálica, conforme Bonfim (2014), era bem comum nas sociedades romanas, egípcias, gregas e etruscas antigas, onde as simbologias do falo podiam ser encontradas em joias, paredes, sinos, máscaras e tigelas. O falo representava o pênis ereto, porém as significações nem sempre tinham um sentido único, ou seja, poderiam ver o falo como um objeto poderoso, perpetuador da vida de todas as espécies do planeta e neutralizador das coisas ruins (BONFIM, 2014, p. 159).

Segundo Gallop (2001), o pênis é o que os homens (cigêneros) têm e as mulheres não têm, já o falo é o acessório do poder que ambos não têm. Porém, conforme Gallop (2001), enquanto a atribuição do poder for um falo que só pode ter significado por alusão a um pênis ereto, ou então sendo confundido com um pênis, assim, essa confusão manterá que os homens gozem de poder e as mulheres não.

Lacan (1998, p. 690-691) diz que, no viés freudiano, o falo não é uma fantasia, um objeto, e nem muito menos o pênis ou o clitóris, o falo é um significante que está destinado a significar. A presença e a ausência do falo, segundo Lacan (1995), implica na distinção no âmbito simbólico entre os sexos, ou seja, define a diferença entre ser homem e ser mulher, respectivamente. Mas Lacan (1995) salienta que a mulher não tem o falo de modo simbólico, pois não ter o falo “é dele participar a título de ausência, logo, é tê-lo de alguma forma” (LACAN, 1995, p. 155). Isso porque Lacan (1995, p. 181) explica que o objeto que falta é o falo.

Assim, Brennan (1997, p. 12) afirma que falo é a marca da falta, em geral, da diferença e, em particular, da diferença sexual. Segundo Brennan (1997, p. 13), algumas feministas influenciadas por Lacan enfatizaram que ambos os sexos podem ocupar o lugar masculino e do feminino, pois se alteram e se deslocam: ninguém de fato possui o falo. Porém, o vínculo entre o falo e o pênis existe e persiste. Segundo Butler (2017), “ser” o falo é ser o “significante”, ou seja, é ser o objeto, o outro de um desejo masculino (no viés heterossexual). Para Butler (2017, p. 85), Lacan sugere nitidamente que o poder se efetua pela posição feminina de não ter o falo e pela masculina de o ter. Assim, conforme

Butler (2017, p. 86), a ordem simbólica origina o saber cultural mediante as disposições reciprocamente excludentes dos homens de “ter” o falo e das mulheres de “ser” o falo.

Vale destacar o forte interesse na diferenciação entre falo e pênis de Gallop (2001), pois, segundo ela, existe uma extrema desorganização na separação entre falo e pênis por parte de pessoas que estudam Lacan. A autora destaca que não pretende escapar dessa mesma confusão ou desorganização, pois acredita que é um efeito da dificuldade, em âmbito histórico, “de pensar um masculino que não seja fálico, um masculino que possa acoplar-se ao feminino” (GALLOP, 2001, p. 281). Gallop (2001) sugere que é uma urgência necessária pensar em um masculino, em uma sexualidade, que não seja fálica, que não possua o falo.

O falo funciona no sentido de estruturas simbólicas. O falo não é o pênis, não é uma parte do corpo, mas sim uma ideia presente no campo do simbólico. O pênis pode ser ocultado, já o simbolismo fálico está sempre visível e presente. O pênis é um órgão genital que foi atribuído ao longo tempo como sendo de caráter intrínseco ao “homem”. Muitas pessoas podem possuir o pênis, mas nem todas as pessoas que tem pênis, tem o falo. Homens hegemônicos – ou seja, aqueles cuja masculinidade se enquadra na dita masculinidade hegemônica – possuem, por conta do privilégio a eles imposto, o falo. Homens negros, gays ou trans (pessoas que não estão de acordo com o gênero e/ou sexo que lhe foram atribuídos ao nascer) não possuem o falo, mesmo possuindo um pênis. Mulheres trans, mesmo nascendo com pênis ou permanecendo com um, não possuem o falo, pois as mulheres, em si, são o próprio falo. O falo pode ser qualquer coisa, desde que tenha um teor de poder em atribuição. Carros, dinheiro, um cargo superior, uma casa enorme, prestígio, *status* social, privilégios e etc, podem ser falo. Não só o pênis pode ser falocêntrico, mas muitas coisas que querem remeter a um poder e que são representadas na sua maioria por homens, com formatos semelhantes ao de um pênis. Pois, ainda hoje, de todos os falocentrismos que existem, o pênis do homem hegemônico é de longe o mais representado.

ARQUEOLOGIA *QUEER*: ALÉM DA BINARIEDADE

Em 1990, Tereza De Lauretis passou a trabalhar com a chamada Teoria *Queer*. Essa teoria foi, na década de 1980, ganhando espaço no campo feminista a partir das reflexões de Gloria Anzaldúa. Segundo Louro (2001, p. 546), a palavra *Queer* pode ser traduzida por “estranho, talvez ridículo, excêntrico, raro, extraordinário”, também se constituiu como maneira pejorativa para nomear gays e lésbicas. Os estudos *Queer*, para Colling (2018, p. 25), foram uma ideia positiva de transformar a conotação negativa do termo. E, portanto, militantes e pessoas estudiosas da teoria, passaram a entendê-lo e vivenciá-lo como uma prática de vida, colocada contra as normatividades socialmente aceitas: contra a heteronormatividade. Conforme Lauretis (2019), a sua ideia para a construção da teoria *Queer* era a de começar com um diálogo crítico entre lésbicas e homens gays sobre sexualidade e seus respectivos históricos sexuais. A teoria *Queer* tinha a possibilidade de desenhar outro horizonte discursivo, outra maneira de pensar o aspecto sexual. Depois de 20 anos, Lauretis (2019, p. 399) já não está mais certa da compatibilidade entre a forma e como os estudos *Queer* começaram, ou os caminhos que os estudos atuais estão tomando. Atualmente, os estudos possuem uma diversidade enorme.

Segundo Miskolci (2007, p. 02), pesquisadores *Queer* se basearam nas obras de Michel Foucault, principalmente no livro *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber* (1976). Assim, o objetivo de pesquisa era o processo da sexualidade e o desejo na esquematização dos relacionamentos sociais. Assim, para Miskolci (2007), a Teoria *Queer* “atua como uma crítica sem sujeito (*subjectless*)” (MISKOLCI, 2007, p. 11).

Ferreira e Funari (2009) afirmaram que a arqueologia nos últimos anos tornou-se também uma prática periférica. Hoje a ciência arqueológica não é espaço reservado só para a elite (colonialismo). Hartemann (2019) diz que ainda hoje o discurso médico-científico moderno atua como um dispositivo normativo binário, ou seja, faz isso ao ato de definir a legitimidade do gênero através do sexo no âmbito biológico: macho/fêmea corresponde a homem/mulher, e essas configurações são o suposto “natural”. Assim, afirmando o natural, exclui todas as outras corporalidades que não se encaixam ou não correspondem a essa normativa. A arqueologia, que legitima as normas binárias de gênero e sexo através de pesquisas e estudos, contribui para a invisibilidade das múltiplas identidades corporais e das múltiplas existências, além de visibilizar a ordem social de gênero, ou melhor, de dar visibilidade e crédito para a norma cis e heteronormativa.

Gontijo e Schaan (2017, p. 57) ressaltam que a arqueologia pode ter um papel imprescindível para desestabilizar as bases da ordem social atuante. Sene (2017, p. 164) afirma que, com os avanços dos estudos multidisciplinares de gênero, se mostra notório que o binarismo de gênero como paradigma de interpretação não é mais cabível como sendo “verdadeiro”, muito menos o mais apropriado para o campo arqueológico, pelo fato de não fazer jus a todas as performances existentes. Porém, segundo Sene (2017), apesar dos estudos de gênero na arqueologia problematizarem questionamentos no âmbito das relações de gênero, de sexo e de sexualidades, as masculinidades e os homens estão sendo postos em discussão muito recentemente, destacando que também fazem parte dos processos de construção. Pois, ainda hoje é forte o argumento de que a masculinidade não tem que ser discutida.

Como modelo imposto sobre a reconstrução da vida, o “*Man-the-Hunter*”, que segundo Wichers (2017, p. 40) seria o caso mais escancarado de androcentrismo, onde o homem é colocado em atividades de subsistência, entendidas como mais importantes, como a caça e manter a segurança do grupo. Esse modelo traz características marcantes na construção da identidade masculina, atributos como força, atividade, agressividade, virilidade etc, são considerados atributos masculinos, inatos dos homens. Através de interpretações e modelos como esse, foi (e ainda persiste) construída e reforçada pela arqueologia a imagem de homem como o provedor e aquele que é responsável pelo núcleo familiar.

Desse modo, nossa metodologia é baseada em análises da representação de símbolos fálicos na Cidade de Rio Grande - RS, - que serão mostradas neste trabalho em forma de registros fotográficos - sejam essas representações em forma de desenhos e pichações, esculturas, prédios arquitetônicos ou até mesmo de paisagem. Como já salientamos anteriormente, o pênis não é a única representação fálica existente, mas sim a mais representada, é a que mais tem poder em comparação às outras simbologias falocêntricas. Utilizamos a arquitetura, pois ela é uma tecnologia de poder e, por ser criada e projetada por seres-humanos, ela é “carregada de sentido e intenção” (ZARANKIN, 2001, p. 2).

Para além disso, problematizamos a ideia de espaços neutros e arquiteturas neutras. Não há neutralidade onde percebemos que o poder é hegemonicamente masculino, no sentido heteronormativo, em todos os ambientes que nos rodeiam. A arquitetura fálica condiz com todas as representações - com intencionalidade ou não - que simbolizam o formato do pênis, mas na verdade buscam a simbologia do falo. Com isso, realizamos algumas fotografias pela cidade (que podem ser vistas no tópico a seguir) com a finalidade de mostrar as representações fálicas. Segundo Mauad (1996), os textos visuais, assim como a fotografia, são resultados de um jogo de expressão e conteúdo que envolvem, indispensavelmente, três formantes: a autoria (quem escreve); o texto propriamente dito; e os leitores, pois cada um desses três componentes compõe um resultado final. Não permanecemos inertes perante uma fotografia, são múltiplos os elementos analisados

nela que estimulam a nossa imaginação e problematizações acerca do assunto em questionamento. Conforme Mauad (1996), a fotografia comunica através de mensagens não verbais, cujo signo constitutivo é a imagem. Ou seja, a fotografia é uma forma de escrita e leitura, é uma comunicação na qual o resultado final é a imagem, e através das imagens podemos instigar interpretações.

ARQUITETURA FALOCÊNTRICA: CRÍTICA E INTERPRETAÇÃO FOTOGRÁFICA

O falo, na maior parte das estruturas aqui citadas, é simbolizado pelo pênis em estado ereto, porém nem todos os pênis possuem o falo, pois falo é diferente de pênis, como discutido no tópico anterior. Segundo Cortés (2008), o falo é um signo da cultura, uma representação criada pela mente e que todos os homens desejam. O falo é uma ideia. A simbologia do falo é sempre almejada, enquanto a parte do corpo, nesse caso o pênis, pode permanecer escondida. A superioridade absoluta que possui o falo corresponde à habilidade de “penetrar” a extensão simbólica que materializa a dita plena masculinidade. O exagero das construções arquitetônicas que estão inseridas nos espaços públicos, talvez faça jus ao que Freud um dia escreveu: “a presença obsessiva do falo só fazia evidenciar o medo de sua possível castração” (CORTÉS, 2008, p. 155).

Binda Heiserová (2014, p. 25) apresenta uma visão de que existe uma refinada ligação entre o gênero e os elementos arquitetônicos, pois de fato a arquitetura vertical é vinculada ao celestial, divino e masculino, assim como as linhas retas e claras, enquanto os elementos horizontais e curvos são vinculados com o feminino. Segundo Binda Heiserová (2014), “os homens” erguem edificações grandiosas, como os arranha-céus, os obeliscos, ruas longas e retas. Assim, essas construções operam de modo velado, beirando ao invisível, por estarem perfeitamente incorporadas à nossa volta. Desse modo, segundo Binda Heiserová (2014, p. 26), a ordem masculina se apresenta como uma “ordem neutra”, sendo neutra, não é possível ser discutida, pois é a única possível, e está a serviço do espaço urbano social.

A arquitetura tem um importante papel como linguagem, como representação codificada que configura e impõe uma ordem social. A arquitetura sempre representa algo mais que ela mesma e é idêntica ao espaço da representação (BINDA HEISEROVÁ, 2014, p. 27)⁴.

Del Hoyo e Vazquez Hoys (1996) citam E. Montero, dizendo que o culto ao falo teria bases religiosas e teve na antiguidade um duplo emprego, como um poderoso instrumento contra o mau olhar e um elemento profilático⁵ e apotropaico⁶. Antigamente, “eram usadas distintas estátuas e pinturas nas paredes e nos muros de Priapo” com seu falo desproporcional (DEL HOYO; VAZQUEZ HOYS, 1996, p. 445) e essas estátuas e representações fálicas eram colocadas nas entradas ou nos centros de jardins e hortas, para que protegessem os cultivos.

Mas quem é Priapo? Era filho de Afrodite (deusa da beleza) e Dionísio (deus do vinho). Hera (protetora do casamento e das mulheres), com temor da beleza que poderia ter a criança de tais deuses, tocou o ventre de Afrodite e assim Priapo nasceu feio e disforme, com chifres, orelhas enormes, com cauda e pés de bode e um pênis grande e descomunal. Com isso, Afrodite o abandona, mas logo o deus é encontrado e protegido por pastores. Em consequência, Priapo, que era um deus bondoso, passou a ser adorado como um deus da fertilidade, que protege as hortas, os jardins, lares e animais. Por conta

⁴ Tradução de Shay de los Santos Rodriguez.

⁵ De prevenir, prevenção, preventivo.

⁶ Possui o poder de afastar influências negativas e maléficas.

disso, eram exibidos pênis de diversas formas em muitas moradias, como amuleto de sorte e fartura.

O falo foi também venerado, segundo Del Hoyo e Vazquez Hoys (1996), como a personificação do deus *Fascinus*, cujo culto era confinado as vestimentas romanas e que tinha como missões afastar a inveja e o mau olhado, produzir a germinação das plantas secas e favorecer o nascimento de mulheres estéreis. Contudo, percebemos dois aspectos bem visíveis na significação do falo: a fertilidade e a sorte contra o mau presságio.

As representações fálicas na arquitetura romana antiga, segundo Del Hoyo e Vazquez Hoys (1996, p. 448), aparecem entalhadas em sílicas pertencentes a muralhas, pontes, aquedutos, etc, e sempre em lugares bem visíveis, o que indica uma intencionalidade de não querer esconder essas representações, para que ficassem a mostra (Figura 1). Uma imagem com a finalidade de apresentar falos inscritos em um arco nos cativou, não por conta de ter símbolos fálicos, mas porque percebemos que o formato e a construção do arco em si já é fálico.

Figura 1 – “Falos apotropaicos no primeiro arco central do aqueduto dos Milagres, Mérida” (DEL HOYO; VAZQUEZ HOYS, 1996, p. 456).

Longe de devaneios, não estamos dizendo que a origem das construções de arcos é fálica, mas sim que a forma das construções constituídas de arcos toma um teor fálico. Um dos legados culturais que os etruscos deixaram para a arquitetura romana, foi o uso de arcos e de abóbadas. Segundo Santos (2014), na era romana os arcos eram predominantemente circulares e, na idade média, surgiu o estilo gótico, os arcos passaram a ser corriqueiramente ogivais. O uso de arcos ogivais é geralmente visto em igrejas, porém o formato do arco ogival lembra-nos mais uma vagina. Partindo do princípio que a vagina é pertencente aos corpos ditos femininos e que os corpos

femininos não possuem o falo, porque são o próprio falo, pois são corpos de poder masculino, o arco ogival torna-se fálico. O arco de Tito (81 d.c.), Panteão (120 d.c.), Basílica de Constantinopla (315 d.c.) e o Coliseu de Roma (75 a.c.) são exemplos de arquiteturas romanas que adquiriram uma conotação fálica por representarem uma grandeza material, uma ideia de força, de funcionalidade, de beleza e, o mais essencial, por serem construídas por homens e para homens.

Os obeliscos são uma outra arquitetura que, segundo Labib Habachi (*apud* SARAIVA, 2007, p. 23) são os “*arranha-céus do passado*”, também são representações fálicas. Segundo Binda Heiserová (2014), o obelisco é em si um monólito (que se trata de uma peça esculpida de uma pedra singular) que, quando localizada verticalmente, forma um quadrado em sua base e diminui gradualmente em sua altitude, terminando como uma extremidade aguda, criando um formato fálico. O primeiro surgimento de um obelisco, conforme Binda Heiserová (2014), ocorreu no Egito Antigo e, originalmente, a maioria dos obeliscos foi colocada em pares sobre pedestais, em frente aos portais dos templos. O fato dos obeliscos terem sido construídos a partir de um único bloco, para Binda Heiserová (2014, p. 39, 40), não foi acidental, independente do seu profundo significado, foi um gesto de obediência aos deuses egípcios e uma maneira de lembrar sobre o poder exercido do Faraó na Terra. Porém, com as movimentações e saqueamentos dos obeliscos do país de origem para outros lugares, o seu contexto também foi mudado e assim modificado. Binda Heiserová (2014) afirma que a mudança de contexto geográfico, social e cultural tem algumas consequências muito significativas. Como por exemplo os romanos, que atribuíram uma nova significação ao obelisco, que podia ser utilizado pelo imperador Romano, mas qualquer outra pessoa poderia dar-lhe um significado diferente. Um exemplo de obelisco transportado pelos romanos do Egito é o famoso obelisco que se localiza na praça de São Pedro, no Vaticano, um monumento que marca a provável localidade onde São Pedro foi martirizado. O obelisco apresenta a alegoria de “que o Cristianismo se enquadra nos meandros da religiosidade fálica, ou seja, na crença em um Deus tipicamente masculino e centralizador” (RODRIGUES, 2012, p. 21). Na Figura 2, há um obelisco localizado em uma das principais avenidas do município do Rio Grande, o mesmo trata-se de um monumento grandioso.

Assim, de modo resumido, conforme Binda Heiserová (2014, p. 44), o obelisco surgiu como “um elemento arquitetônico de comemoração no Egito Antigo, que representava um enorme e poderoso pênis ereto”. Assim, qualquer obelisco do mundo ocidental pode ser associado com alguma forma de demonstração de um poder específico – como na Figura 2, a seguir, há um obelisco encontrado em Rio Grande, cujo mito da cidade está representado materialmente⁷. E, segundo Binda Heiserová (2014, p. 57), no século XX, as cidades ocidentais e as pessoas colocadas no poder, em sua grande maioria masculinas, tentaram converter o obelisco em um elemento de vantagem.

Desde que os gregos converteram a representação do corpo “masculino” em um símbolo, e este se converteu em uma ferramenta simbólica, e para Cortés (2004, p. 60) esse símbolo encarna “três aspectos fundamentais da vida social: o poder, a rigidez e a invulnerabilidade”. Assim, para Binda Heiserová (2014, p. 58), o obelisco representa esses aspectos como uma analogia do pênis, a qual referencia a virilidade e as construções de gêneros.

---

⁷ Rio Grande é geralmente identificado como uma cidade portuguesa, porém essa perspectiva relega às margens todas as populações que compõem o tecido social da localidade. Excluindo, as populações negras, indígenas, alemães, italianos, que estão materialmente e historicamente representadas no município.

Figura 2 – Fotografia retirada do Obelisco à Colônia Portuguesa localizado na Av. Portugal, centro, Rio Grande – RS. Foto: Autores (2019).

Por toda parte há coisas que lembram o pênis, isso porque, como mencionado antes, construímos um mundo centrado no pênis. Porém, no mundo em que vivemos, existem o determinismo biológico de gênero e o sexismo, resultando a divisão clássica dos corpos: pessoas com pênis e pessoas sem pênis. Essas pessoas com pênis são denominadas de homens (cis, brancos e heterossexuais) e esses homens se sentem até hoje os donos do mundo. Assim, objetos como armas, carros, foguetes, charutos, arranha-céus e afins, segundo Paley (2001), são geralmente coisas ditas “de homens”, eles sentem-se confortáveis cercados por esses objetos e os veem como símbolos de poder, assim como o pênis. As praças e centros públicos são recheados dessas materialidades.

Partindo, então, para as representações no município de Rio Grande, vemos que é entendido como uma cidade masculina cis-heteronormativa, pois corresponde a masculinidade hegemônica, e possui em sua paisagem elementos fálicos que estes distribuídos não estão somente na arquitetura dos prédios do município, mas também nas representações imagéticas postas nas paredes e portas de prédios. Partiremos, então, para a descrição e possível análise das imagens tomadas no município.

A Figura 3 ilustra que o pênis é tido não somente como um órgão para o prazer, mas também como uma marca, como um cartão de visitas, ou melhor, como uma placa informando que o local é de posse ou frequentado por homens, um espaço fortemente marcado - simbolicamente - pelo falo. Essa relação entre pênis e falo é extremamente marcada. A imagem foi tomada em uma rua de grande circulação do município e em uma das paredes foi pichado um pênis, simples em sua composição, mas complexo em seu significado. A rua é um dos espaços dotados de símbolos para aqueles que utilizam-na como espaço, as representações demarcam lugares onde o poder e o discurso falocêntrico se materializam.

Figura 3 – Fotografia retirada de uma pichação de um pênis na R. Luis Lorea, centro de Rio Grande – RS. Foto: Autores (2019).

Para além das representações imagéticas, ou seja, desenhos e pichações, há ainda um outro conjunto de materialidades que possuem representações fálicas na sua constituição: a arquitetura. Nas Figuras 4, 5 e 6 temos prédios públicos que trazem nos arcos de suas portas e janelas representações fálicas, todos eles localizam-se no centro do município e não são os únicos a possuírem representações fálicas, são somente uma pequena amostra da quantidade de símbolos fálicos presentes lá. A fotografia da Figura 4 é o detalhe das janelas do prédio da Associação de Caridade Santa Casa do Rio Grande, hospital que ainda hoje realiza atendimentos à população. A construção data de 1835 e, originalmente, possuía uma cúpula na porção frontal da construção.

Figura 4 – Fotografia retirada da Associação de Caridade Santa Casa do Rio Grande, na R. General Osório, centro, Rio Grande – RS. Foto: Autores (2019).

As Figuras 4 e 6 apresentam prédios cujos arcos estão em forma circular, já os arcos dos prédios presentes na Figura 5 possuem forma ogival. A primeira aproxima-se de um pênis, pois é possível associar a porção superior à glândula do pênis, enquanto a segunda forma se assemelha, como dito no início deste tópico, à vagina (e que por ser parte dos corpos ditos femininos, que não possuem o falo, pois são o falo, também são arcos fálicos, a partir da ideia de que o poder sobre os corpos femininos também é exercido pelos

homens cisgêneros). Para além de representar falos em suas arquiteturas, não só a forma desses arcos, mas também a altura deles nos indica a exaltação do pênis, enquanto símbolos que refletem o poder de um grupo dominante.

Figura 5 – Fotografia retirada na R. Marechal Floriano, centro de Rio Grande – RS.
Foto: Autores (2019).

O prédio da Figura 6 é o local onde atualmente funciona a Prefeitura Municipal do Rio Grande e foi fundado em 1824 pelo comerciante Joaquim Rasgado. Inicialmente, a construção servia de moradia para a família de Rasgado na porção superior do prédio e no térreo funcionava um comércio. A construção foi vendida posteriormente para o Comendador Antônio da Silva Ferreira Tigre, sendo negociada com a Intendência Municipal, no final do século XIX. O prédio que possuía feições coloniais passou, após a aquisição pela Intendência, a ter feições neoclássicas (SITE INSTITUCIONCAL PMRG, 2005).

Figura 6 – Fotografia retirada da Receita Federal do Brasil na R. Marechal Floriano, centro, Rio Grande – RS. Foto: Autores (2019).

Saindo um pouco dos prédios, olhamos para baixo e nos deparamos com muitos pisos riquissimamente decorados e observamos que os falos também estão presentes nessas materialidades. Na Figura 7, observamos um piso exterior no qual âncoras estão representadas, e na Figura 8 há também um piso exterior, onde existem figuras abstratas, porém o que chama atenção é um dos símbolos que pode fazer referência ao pênis, sendo essa figura semelhante ao símbolo de paus dos baralhos de cartas. O interessante nesses dois pisos é que ambos os objetos que eles estão representando são do universo dito masculino: a âncora, enquanto característica de uma profissão dominada por homens; e o outro, um símbolo associado ao jogo de cartas, que leva o nome “paus”, cuja origem pode fazer referência a porretes, objeto dito do universo masculino, e que evoca agressividade, que é um dos critérios para estar dentro da masculinidade hegemônica (DE LOS SANTOS RODRIGUEZ, 2019).

Figura 7 – Fotografia retirada da calçada da Receita federal do Brasil na R. Marechal Floriano, centro, Rio Grande - RS. Foto: Autores (2019).

Figura. 8 – Fotografia retirada da calçada da Receita federal do Brasil na R. Marechal Floriano, centro, Rio Grande - RS. Foto: Autores (2019).

PARA FINALIZAR, ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Para finalizar, gostaríamos de dizer algumas últimas palavras. As masculinidades são histórica e socialmente construídas e as materialidades, enquanto parte constituinte dos seres-humanos, possuem um papel ativo no que diz respeito às construções de identidades e formas de conviver em sociedade. Nesse sentido, trazer à tona essas representações do pênis na cidade faz com que repensemos de que forma as masculinidades são construídas e assimiladas na contemporaneidade, pois além do discurso falado e escrito, o discurso inscrito nas materialidades pode informar determinados aspectos de uma sociedade a partir não do que foi dito por ela, mas daquilo que foi produzido e que nem sempre foi conscientemente concebido. Nesse sentido, talvez a pessoa que pichou o pênis na parede (cf. Figura 3) não estivesse pensando no quanto o discurso falocêntrico, o discurso da superioridade cis-heteronormativa, estava impregnado em sua forma de viver em sociedade e de construir a sua própria identidade, ou, por outro lado, a pessoa que pichou estava sobre total consciência de que o pênis desenhado indicava que aquele local, a rua, é um espaço masculino.

PALAVRAS FINAIS

Corporalidades que não possuem visibilidade nos espaços urbanos, na arquitetura, nas cidades, são corporalidades que resistem ao sistema heteronormativo e colonial de gênero. É de extrema importância que se façam discussões e problematizações sobre a masculinidade, sobre o papel reservado e preservado ao “homem”. Não existe apenas uma masculinidade, mas sim, múltiplas e distintas umas das outras, porém, no decorrer da história, o privilégio em todos os espaços econômicos, sociais, políticos e arquitetônicos, sempre foi da masculinidade hegemônica, em outras palavras: do homem-branco-cis-heterossexual. Acreditamos que com a arqueologia, mais especificamente com a arqueologia *Queer*, é possível transformar as bases normativas de gênero, sexo e sexualidade, tanto no âmbito de pesquisas sobre o passado quanto de pesquisas recentes e, também, futuras. Questionar o mundo em nossa volta, as coisas que nos rodeiam, pode ser um bom começo para desestruturar os alicerces impregnados pelas normas de gênero e entender que todas as performances, todas as representações e corporalidades são autênticas e bem-vindas em todos os espaços.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAUDELAIRE, Violet Alex Anzini. Olhares gritantes. In: GOULART, Fábio Ortiz. *Anais da IX Semana Acadêmica de Arqueologia*. Rio Grande: FURG, 2019. p. 10-12.
- BENTO, Berenice. *Homem não tece a dor: queixas e perplexidades masculinas*. 2. ed. Natal: EDUFRN, 2015.
- BINDA HEISEROVÁ, Silvia. *El obelisco como falo simbólico: reflexión crítica sobre el falocentrismo*. 2014. Dissertação de mestrado - Universidad Politecnica de Valencia, València. 2014.
- BOURDIEU, Pierre. Espaço social e poder simbólico. In: BOURDIEU, Pierre. *Coisas ditas*. São Paulo, Brasiliense, 2004. p. 150-168.
- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. 9ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. 2010.
- BONFIM, Flávia Gaze. Perspectivas sobre o escrito lacaniano: "a significação do falo". *Analytica*, v. 3, n.5, p. 157-182, 2014.
- BRENNAN, Teresa (org). *Para além do fato: uma crítica a Lacan do ponto de vista da mulher*. Rio de Janeiro: Record; Rosa dos Tempos, 1997.
- BRUNEAU, Philippe; BALUT, Pierre-Yves. Chapitre II: Qu'est-ce que l'archéologie: le débarras du choix. In: BRUNEAU, P.; BALUT, P. Y, *Artistique et archéologie*. Paris : Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1997. p.35-45.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 13ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- COLLING, Leandro. *Gênero e sexualidade na atualidade*. Salvador: UFBA, 2018.
- CONNELL, R. W. *Masculinidades*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.
- CONNELL, R. W. Políticas da masculinidade. *Educação & Realidade*, v.20, n.2, p. 185-206, 1995.
- CONNELL, R. W.; MESSERSCHMIDT, James W. Masculinidade hegemônica: repensando o conceito. *Rev. Estud. Fem.*, v.21, n.1, p.241-282, 2013.
- CONNELL, Raewyn; PEARSE, Rebecca. *Gênero: uma perspectiva global*. São Paulo: Editora nVersos, 2015.
- CORTÉS, José Miguel G. *Políticas do Espaço: arquitetura, gênero e controle social*. São Paulo: Editora Senac, 2008.
- CULLER, Jonathan. *Teoria literária: uma introdução*. São Paulo: Beca Produções Culturais Ltda, 1999.
- DEL HOYO, Javier; VAZQUEZ HOYS, Ana Maria. Clasificación funcional y formal de amuletos fálicos en Hispania. *Espacio, tiempo y forma*, n.9, p. 441-466, 1996.
- DOWSON, Thomas A. Homossexualidade, teoria queer e arqueologia. *Cota Zero*, n.14, p.81-87, 1998.
- FERREIRA, Lúcio Menezes; FUNARI, Pedro Paulo Abreu. Arqueologia como prática política. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi, Ciênc. hum.*, v.4, n.1, p.9-12, 2009.
- FUNARI, Pedro Paulo Abreu. *Arqueologia*. 3ª ed. Contexto: São Paulo, 2015.
- GALLOP, Jane. Além do falo. *Cadernos Pagu*, n.16, p.267-287, 2001.
- GONTIJO, Fabiano de S.; SCHAAN, Denise P. Sexualidade e Teoria Queer: apontamentos para a Arqueologia e para a Antropologia brasileiras. *Revista de Arqueologia*, v.30, n.2, p.51-70, 2017.
- GONZÁLES-RUIBAL, Alfredo. Hacia otra arqueología: diez propuestas. In: *Complutum*, v. 23, n. 2, p. 103-116, 2012.
- HALBERSTAM, Judith. *Masculinidad femenina*. Barcelona: Egales, 2008.
- HAMILAKIS, Yannis. Arqueología y sensorialidad. Hacia una ontología de afectos e flujos.

- Vestígios*, v. 9, n. 1, p. 28-53, 2015.
- HARTEMANN, Gabby. Nem ela, nem ele: por uma arqueologia (trans*) além do binário. *Revista de Arqueologia Pública*, v.13, n.1, p.99-115, 2019.
- INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes antropológicos*, v.18, n.37, p.25-44, 2012.
- LAQUEUR, Thomas Walter. *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- LOURO, Guacira Lopes. *Gênero, sexualidade e educação: Uma perspectiva pós-estruturalista*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- MAUAD, Ana Maria. Através da imagem: fotografia e história interfaces. *Tempo*, v. 1, n. 2, p. 73-98, 1996.
- MISKOLCI, R. A Teoria Queer e a questão das diferenças: por uma analítica da normalização. In: 16º Congresso de Leitura do Brasil, Campinas. *Anais[...]*. Campinas: UNICAMP, 2007.
- LACAN, Jacques. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- LACAN, Jacques. *O seminário: livro 4: a relação de objeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- LAURETIS, Teresa de. Teoria Queer, 20 anos depois: identidade, sexualidade e política. In: HOLLANDA, Heloíse Buarque de. *Pensamento Feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Ed. Bazar do Tempo, 2019. p. 397-410.
- LOURO, Guacira Lopes. Teoria Queer: uma política pós-identitária para a educação. *Revista Estudos Feministas*, v.9, n.2, p.541-553, 2001.
- PALEY, Maggie. *O livro do pênis*. Conrad Editora do Brasil: São Paulo, 2001.
- PELLINI, José R. Arqueologia com Sentidos. Uma Introdução à Arqueologia Sensorial. *Revista de Arqueologia Pública*, v. 9, n. 4, p. 1-12, 2015.
- PELLINI, José. R. Mudando o coração, a mente e as Calças. A Arqueologia Sensorial. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, n. 20, p. 1-17, 2010.
- POLI, Maria Cristina. *Feminino/Masculino: psicanálise passo a passo*. Editora Zahar: São Paulo, 2007.
- PRECIADO, Paul Beatriz. Multidões queer: notas para uma política dos "anormais". *Rev. Estud. Fem.*, v. 19, n. 1, p. 11-20, 2011.
- PRECIADO, Paul Beatriz. *Manifesto contrassexual*. São Paulo: n-1 edições, 2014.
- RICH, Adrienne. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. *Revista Bagoas*, n. 5, p. 17-44, 2010.
- RODRIGUES, Marcel Henrique. Uma teoria sobre a simbologia na Praça de São Pedro, no Vaticano, arquitetada por Gian Lorenzo Bernini. *Percursos Acadêmicos*, v. 2, n. 4, p. 8-25, 2012.
- SANTOS, Jorge Miguel Marques dos. Estudo construtivo e estrutural de abóbodas alentejanas. 2014. Dissertação de mestrado - Universidade de Lisboa, Lisboa. 2014.
- DE LOS SANTOS RODRIGUEZ, Shay. *SE EU COMPREI, ENTÃO É MEU!:* coisas do cotidiano e do prazer sexual para além da heteronormatividade. Rio Grande: CLP, 2019.
- SARAIVA, Márcia Raquel de Brito. Pinduricalhos da memória: usos e abusos dos obeliscos no Brasil (séculos XIX, XX e XXI). 2007. Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 2007.
- SENE, Glaucia Malerba. Pela materialidade dos gêneros: repensando dicotomias, sexualidades e identidades. *Revista de Arqueologia*, v. 30, n. 2, p. 162-175, 2017.
- SITE INSTITUCIONAL DA PMRG. 2005. *Prédio da Prefeitura volta a ser cartão-postal da cidade*.

Disponível em:

<http://www.riogrande.rs.gov.br/consulta/index.php/noticias/detalhes+a4851,,predio-da-prefeitura-volta-a-ser-cartao-postal-da-cidade.html#.XtZ0AjpKjIU>. Acesso em: 02 jun. 2020.

SOUZA, Rafael de Abreu e. Pixações sob a ótica da arqueologia urbana. *Revista de Arqueologia Pública*, v.7, n.2, p.135-156, 2013.

WICHES, Camila A. de Moraes. Narrativas arqueológicas e museológicas sob rasura: provocações feministas. *Revista de Arqueologia*, v. 30, n. 2, p. 35-50, 2017.

TILLEY, Chris. Do corpo ao lugar à paisagem: uma perspectiva fenomenológica. *Vestígios*, v. 8, n. 1, p.24-62, 2014.

ZARANKIN, Andrés. Corpos congelados: uma leitura metafórica de paredes e muros em Belo Horizonte, MG. In: MACEDO, Jackeline de; ANDRADE, Rubens de; TERRA, Carlos (orgs.). *Arqueologia na paisagem: novos valores, dilemas e instrumentais*. Rio de Janeiro: Rio Books, 2012. p.18-33.

ZARANKIN, Andrés. *Paredes que domesticam: arqueologia da arquitetura escolar capitalista: o caso de Buenos Aires*. Tese de doutorado - Universidade Estadual de Campinas, Campinas. 2001.