Recebido em: 05/06/2017
Aceito em: 30/10/2017

REVISTA DE ARQUEOLOGIA

Volume 30 No. 2 2017 ESPECIAL: CRÍTICA FEMINISTA E ARQUEOLOGIA

ARTIGO

IDENTIDADE E SEXO:

A CONSTRUÇÃO DO GÊNERO ATRAVÉS DO CORPO NA ICONOGRAFIA MOCHE

Renata Verdun da Silva Carmo*, Denise Maria Cavalcante Gomes**

RESUMO

Este artigo apresenta reflexões sobre o modo como o gênero foi figurado na iconografia Moche. Além de representações de homens e mulheres, também foram identificados personagens – denominados aqui de seres não humanos – que não correspondiam a estes padrões tradicionais. À luz do conceito do perspectivismo ameríndio de Eduardo Viveiros de Castro (1996, 2002), estes seres puderam ser posicionados adequadamente na discussão atual sobre identidade de gênero. Nesse sentido, é fundamental entender o corpo a partir da capacidade da transformação (metamorfose) como um espaço de perspectivas, já que, nesta iconografia, a corporalidade é expressa de amplas maneiras. Um dos objetivos deste estudo, portanto, foi compreender essas novas formas de ser e repensar os tradicionais padrões fixos de gênero.

Palavras-chave: Gênero; Moche; Perspectivismo Ameríndio.

ABSTRACT

This article presents a reflection on how gender was depicted in Moche iconography. In addition to man and women representations, some personages have also been identified- called here non-human beings - that did not correspond to traditional patterns . In the light of Eduardo Viveiros de Castro´s (1996, 2002) concept of Amerindian Perspectivism, these beings can adequately be positioned within the current discussion of gender identities. In this sense, it is essential to understand bodily capacity of transformation (metamorphosis) as a space of perspectives, since in Moche iconography corporeality is manifested in a broad way. One of the aims of this study was, therefore, to understand such new "ways of being" and rethink the traditional fixed gender patterns.

Keywords: Gender; Moche; Ameridian Perspectivism.

* Mestre em Arqueologia pelo Programa de Pós-Graduação em Arqueologia (PPArq), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
** Professora do Departamento de Antropologia, Programa de Pós-Graduação em Arqueologia (PPArq), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

DOI: https://doi.org/10.24885/sab.v20i2.493

1. INTRODUÇÃO

A cultura Moche se desenvolveu no norte do Peru entre os anos de 200-850 d. C., aproximadamente, período que abrange o início e segue até meados do Horizonte Médio. Os portadores da cerâmica Moche ocuparam a costa norte do Peru, desde os vales de Piura, Lambayeque e Jequetepeque no extremo norte, até os vales de Chicama, Virú, Moche, Chao, Santa e Nepeña ao sul. Uma das principais fontes de estudo desta cultura é a sua iconografia, reproduzida em diversos tipos de suporte tais como cerâmica, metal, tecido, lítico, murais e etc. Através do realismo de suas imagens é possível observar, com grande precisão, pessoas, seres não humanos, elementos da natureza e cenas complexas em que aparecem diversos personagens participando de distintos rituais.

Como se verá mais adiante, na iconografia Moche, há uma divisão bem marcada entre as figurações de homens e mulheres, entretanto, há também uma fluidez de corpos, seres antropozoomorfos, gente que se transforma em bicho, objetos antropomorfizados, prováveis divindades, personagens esqueléticos (mortos). Alguns desses outros seres apresentam a genitália representada, além de vestimentas e ornamentos que possibilitam inferências sobre as identidades de gênero. Todos esses seres interagem entre si e com os seres humanos e, em muitas figurações, vivem como se pertencessem ao mesmo mundo.

Contudo, a maioria dos estudos sobre gênero na Costa Norte do Peru ainda se baseia no conceito binário de gênero baseado no dimorfismo sexual, não tendo em vista outras maneiras de entender o corpo, com a inclusão de novas categorias (CASTILLO, 2006, 2009; CASTILLO & HOLMQUIST, 2000; LYON, 1978; SCHER, 2012; SWENSON, 2012). Tal oposição está baseada fundamentalmente no argumento de que os gêneros são construídos a partir das experiências vivenciadas nas quais uma determinada cultura interpreta o sexo biológico. Dessa forma, o gênero pertenceria ao domínio cultural, enquanto que o sexo ao domínio natural. No entanto, diversos autores contemporâneos (BUTLER, 1990; FAUSTO-STERLLING, 2000) afirmam que o próprio sexo biológico é construído culturalmente, ou seja, o corpo "natural" já é ele mesmo um discurso, em que determinadas características biológicas predominantes são usadas para classificar os corpos em masculino ou feminino.

Dito isto, é fundamental levar em consideração que nem todas as culturas colocam em lados opostos os conceitos de natureza e cultura. Nas sociedades ameríndias não há separação entre essas esferas, mas, ao contrário, o que se observa é uma concepção relacional, segundo a qual os humanos são apenas parte de uma existência compartilhada com animais, corpos celestes, espíritos diversos, deuses e objetos, entre outras subjetividades. Recentes caracterizações antropológicas sobre as ontologias amazônicas colocaram em evidência a importância da instituição xamânica e de formas cosmológicas de grande dispersão geográfica, que apontam para as diferentes perspectivas que os seres podem assumir (VIVEIROS DE CASTRO, 1996), muitas vezes inteligíveis para o pensamento ocidental. O corpo, para muitas destas sociedades, é o lugar da perspectiva, da troca ou da transformação.

O objetivo desse artigo é repensar o binarismo de gênero na cultura Moche por meio da aproximação de sua iconografia das cosmologias amazônicas (VIVEIROS DE CASTRO 1996, 2002). Tal objetivo vincula-se à proposição de Denise Gomes (2012) sobre a existência de uma estética pré-colonial própria do continente americano, que tem por base um mesmo fundo cosmológico associado ao conceito de "perspectivismo ameríndio". Essa é uma estética materializada nos objetos rituais, particularmente nos que exibem outras subjetividades além de corpos em transformação.

2. CONTEXTO TEÓRICO: GÊNERO, SEXO E CORPO

2.1. Gênero e seu conceito nas Ciências Humanas

O conceito de gênero – nas ciências humanas – começou a ser desenvolvido e problematizado pelo movimento feminista a partir da década de 1960, com o intuito de analisar e responder às questões de desigualdade baseadas no sexo biológico dos indivíduos. Nos anos 1970, o determinismo biológico como resposta a estas diferenças foi questionado, e a desigualdade sexual passou a ser vista, de modo crescente, como resultado da construção permanente de relações de poder de uma sociedade. Na obra *Man and Woman, Boy and Girl: The Differentiation and Dimorphism of Gender Identity from Conception to Maturity*, de 1972, os sexólogos John Money e Anke Ehrhardt defendem a separação entre as categorias sexo biológico e gênero. Além disso, argumentam que há uma diferenciação entre identidade de gênero (ou seja, a que gênero um indivíduo se identifica) e papel de gênero (como esse indivíduo se expressa sua identidade). No entanto, foi a partir da década de 1990 que a crítica feminista avançou e passou a discutir o sexo como uma categoria social, a exemplo das contribuições de Anne Fausto-Sterling e Judith Butler.

Na arqueologia, somente a partir da década de 1980, tem-se os primeiros estudos trabalhando com tal temática, com os artigos pioneiros de Joan Gero, Margareth Conkey e Janet Spector. Tal como ocorreu em outras disciplinas acadêmicas, esses primeiros estudos criticavam basicamente o androcentrismo na arqueologia e punham em cheque a divisão de trabalho baseada no gênero dentro da própria disciplina (CONKEY & SPECTOR, 1998). Num segundo momento, a mulher tornou-se o eixo central das análises, houve uma preocupação em dar-lhe visibilidade no registro arqueológico e uma ressignificação de seu papel. Gradualmente, diversos autores empenharam-se também em desenvolver modelos teóricos que dessem conta de investigar o gênero no passado.

De acordo com Benjamin Alberti (2001), uma das principais críticas que se pode tecer em relação à maioria dos estudos de gênero na arqueologia é a percepção do corpo como algo natural e universal, em contraposição ao gênero como cultural. Tal crítica foi feita por diversos autores tanto na antropologia (RUBIN, 1975; STRATHERN, 1988) como na arqueologia (CONKEY & GERO, 1997; YATES, 1993). Para esses autores, a divisão binária de corpos não pode ser feita com base em características aparentemente sexuais. Nos últimos anos, contribuições importantes sobre esse tema também têm sido feitas por autores da teoria queer.

A teoria queer surgiu nos Estados Unidos no final da década de 1980, se opondo ao discurso médico ocidental ao expor as contradições que esse produzia ao ser confrontado com questões relativas ao corpo e às identidades. Seus teóricos criticam principalmente a naturalização do padrão heterossexual como norma dominante na sociedade. O termo queer - que era usado pejorativamente para designar pessoas consideradas fora do padrão sexual e de gênero, como homossexuais, travestis e transexuais – foi ressignificado, empoderado e usado para nomear um movimento de inclusão desses indivíduos na sociedade, mas mais do que isso, a importância política da teoria queer reside em sua capacidade de reconhecer identidades fluidas, que são construídas a partir da negação de categorias sexuais fixas e que se colocam de forma contra-hegemônica na sociedade contemporânea, problematizando a existência de distintos modos de vida. No âmbito da arqueologia, a partir da crítica à heteronormatividade, a teoria queer tem sido usada para subsidiar discussões acerca de temas tais como identidades, corpo, arte, representação que abrem espaço para compreender a variabilidade no passado (ALBERTI, 2013; VOSS, 2000).

Cabe salientar que o movimento feminista também se tornou muito mais plural nos últimos vinte anos, abordando, sob uma perspectiva feminista, o debate entre classe, etnia e identidade sexual. Esta abordagem pluralista se faz presente na arqueologia, na qual o gênero, em vários estudos, é articulado com questões étnico-raciais e/ou de classe, por exemplo (VERMEER, 2009).

Gênero, portanto, é um processo, não sendo estático ou adquirido. Ele é o intercruzamento de distintas variáveis como idade, classe social, etnia e sexualidade. Ademais, pode-se pensar o gênero desde uma ótica multifacetada, levando em consideração também a possibilidade de diversas masculinidades e/ou feminilidades, ou seja, diferentes formas de se vivenciar/expressar os gêneros masculino ou feminino.

2.2. Sexo, sexualidade e gênero

Nas duas últimas décadas, vários autores têm buscado analisar o caráter da identidade e da individualidade, afastando-se, desta forma, de categorias universalizantes, como as de homem e mulher, diluindo-as em múltiplas possibilidades. Conforme mencionado, desconstrói-se a ideia de naturalização tanto do gênero como do sexo. Para Judith Butler (1990), tanto o gênero como o sexo biológico são construções discursivas de poder, rompendo assim com o discurso tradicional, que institui o sexo biológico como o ponto de partida para a construção do gênero. A autora propõe uma ampliação do que o gênero pode ser, como ele pode ser apreendido e expressado pelas pessoas. Para ela, gênero é a forma por meio da qual o indivíduo vivencia sua existência no cotidiano. Thomas Laqueur (1994) também defende que o sexo biológico é culturalmente construído, ou seja, as percepções que se tem do corpo variam de cultura para cultura.

Com base na ideia ocidental de um corpo natural e universal, classificado com base no dimorfismo sexual, construiu-se também um discurso heterossexual. Em contrapartida, estudos de identidade sexual fornecem diversos exemplos de gêneros reversos ou papéis de gênero opostos, que rompem com a relação inerente entre sexo-gênero, como é o caso dos nativos americanos *two-spirit* (considerados como um "terceiro gênero"). Esses assumiam as tarefas, os gestos e a maneira de se vestir de seu oposto biológico, havia indivíduos masculinos e femininos. Eles foram documentados em 150 grupos indígenas da América do Norte, através da história oral, relatos antropológicos e fontes etno-históricas (VOSS, 2008; GILCHRIST, 1999).

Cabe ressaltar que a homossexualidade não era uma característica determinante para este "terceiro gênero", pois nem todos os *two-spirit* mantinham relações sexuais com o mesmo sexo, e nem todos os homossexuais eram *two-spirit*. Estudos mais recentes mostram que a formação dessas identidades parece mais ligada a atividades espirituais e/ou estratégias econômicas. Como se pode perceber, gênero, sexo biológico e sexualidade não necessariamente são aspectos dependentes entre si.

2.3. Corpo: espaço de subjetividades

O corpo é resultado de um conjunto de variáveis que se diferenciam no espaço e tempo, e é entendido aqui como um espaço de inscrição das relações sociais, de negociações de poder, dinâmicas de gênero e perspectivas.

Eduardo Viveiros de Castro (1979), em sua pesquisa etnográfica sobre o grupo Yawalapiti, do Alto Xingu, apresenta concepções sobre como este grupo pensava o corpo humano. Para os Yawalapiti o corpo necessitava passar por processos de fabricação, que começavam antes mesmo do nascimento do indivíduo, durante a relação sexual entre os seus genitores. O autor chama a atenção para a fabricação do corpo como uma intervenção consciente sobre a matéria, em que o corpo não consiste

num suporte para a escrita social, ele é criado "[...] desta forma, a natureza humana é literalmente fabricada, modelada pela cultura. O corpo é imaginado, em vários sentidos, pela sociedade" (1979: 41).

Outro elemento fundamental nesse "fazer" dentro da cosmologia Yawalapiti é a metamorfose. De acordo com Eduardo Viveiros de Castro (1979:41) a metamorfose "transforma os homens em animais ou espíritos". Há, portanto, dois processos: criação do corpo humano e a metamorfose (que apesar da desordem, regressão e transgressão, também é criação). Nesse processo de fabricação, há três momentos fundamentais: a concepção (acesso à vida), reclusão pubertária (capacidade de reprodução) e cerimônia dos mortos (fim da vida).

A reclusão, segundo Viveiros de Castro, também faz parte do processo de fabricação dos humanos, "como uma mudança substantiva do corpo". Durante a reclusão, os indivíduos deviam obedecer a regras rígidas (alimentares e sexuais). Os Yawalapiti acreditavam que o não cumprimento destas regras poderia trazer sérias consequências como "defeitos" físicos, feiura e avareza.

De fato, os corpos são criados ("fabricados"), assim como o gênero. Na verdade, o gênero é um dos atributos, não fixos, que formam a identidade humana. Para muitas sociedades ameríndias, o corpo não possui a forma estável como aquela concebida pelo pensamento ocidental. O corpo para estas sociedades é fluido e, por vezes, subjetivo, pois sua percepção depende sempre do outro. Nesse sentido, a performatividade do gênero, proposta por Judiht Butler (1990), pressupõe a repetição contínua de atos, sem a qual a construção de gênero não seria possível. Essa performatividade, que se aproxima da noção de *habitus* de Pierre Bourdieu ([1977] 2013), é materializada por meio de gestos, vestimentas, ornamentos e de modificações corporais, o que constrói e legitima a identidade de gênero, ao mesmo tempo que pode contestá-la.

3. METODOLOGIA DE ANÁLISE

A perspectiva metodológica adotada neste estudo considera a iconografia Moche como uma estrutura narrativa, ou seja, todos os elementos figurados estão imbuídos de simbolismo próprio, sejam eles apresentados isoladamente em algum vaso, sejam articulados com outros elementos em uma cena complexa. O objetivo desta estrutura é reconstruir (através da repetição), lembrar e/ou legitimar práticas e representações pertencentes ao imaginário coletivo de determinado período.

Neste sentido, a imagem é considerada fonte primária, e, a partir dela, é feita sua decodificação (identificação de elementos e temas iconográficos) visando alcançar, posteriormente, os outros níveis de significados mais amplos (iconológicos). E isso é possível também, de acordo com esta abordagem, através da associação de dados contextuais, ou seja, provenientes da cultura material da época.

Os achados das tumbas de Sipán e de San José de Moro são um exemplo claro de que é possível associar estudos iconográficos ao estudo dos objetos recuperados por meio de escavações sistemáticas. Em tais tumbas, os indivíduos enterrados possuíam como acompanhamento funerário os mesmos objetos identificados na iconografia, levando os arqueólogos a inferir que os personagens descritos na iconografia seriam os indivíduos enterrados. A taça encontrada em associação à mulher enterrada em uma das tumbas seria, portanto, uma unidade mínima de significação na iconografia, já que ela é comumente associada ao personagem da Sacerdotisa, combinada, também, nesse caso, com outros elementos de significação.

A metodologia de análise consistiu, portanto, em dar ênfase aos elementos mínimos de significação (análise pré-iconográfica) proposta por Erwin Panofsky (1955). Neste estudo, a investigação foi feita a partir da decodificação de imagens complexas,

buscando usar este nível de análise como uma ferramenta de identificação de estruturas de significado mais profundas, apoiado quando possível no contexto arqueológico e/ou em fontes etnográficas, como proposto por Vernon Knight (2013).

O corpus selecionado para este estudo foi organizado através de duas categorias gerais de análise: a primeira levou em consideração os aspectos morfológicos das peças analisadas, tais como forma, dimensões, cor, decoração e etc., além do contexto (quando possível)[1]. Na segunda categoria, buscou-se a análise das imagens propriamente ditas, baseadas em critérios como tema ou cena principal, formato do corpo, tipo do (s) personagem (s), gestos, traços faciais, vestimentas, ornamentos e etc.

4. GÊNERO ENTRE OS MOCHE

4.1. Homens e mulheres na iconografia Moche

De maneira geral, pode-se dizer que há dois modos de representação dos seres humanos bem definidos na iconografia Moche: homens e mulheres, ambos aparentemente construídos a partir do sexo biológico. As performances de gênero, nesse sentido, obedeceriam a um padrão baseado na aparência visual e em papéis sociais específicos. Contudo, esse dualismo aparente pôde ser revisto a partir do reconhecimento da existência de outros seres. Não se pretende com isso ignorar o dualismo, mas ampliá-lo, sugerindo a possibilidade de existência de outras categorias de análise.

Em sociedades complexas, como a Moche, por exemplo, nas quais o acesso ao poder se mostra desigual, os papéis de gênero são construídos de acordo com as interações entre os indivíduos que ocupam posições sociais e econômicas distintas. A identidade assumida por um guerreiro e um cativo, ou uma mulher com traços "sobrenaturais" e outra considerada "natural" (talvez pertencente a uma classe social mais baixa), não são as mesmas, ela obedece a um sistema social mais complexo e dinâmico, não compatível com o binarismo simplista de gênero. Nesse sentido, o entendimento de identidade de gênero ultrapassa a teoria de determinismo biológico, mostrando-se mais profundo e multifacetado. Dito em outras palavras, é sobre uma possível multiplicidade de masculinidades e feminilidades que em sociedades complexas o gênero pode ser construído, vivenciado e expresso a partir de categorias que levam em conta fatores como classe, sexo, tipos humanos, acesso a bens de valor econômico e simbólico, entre outros.

Nas peças analisadas (442) neste estudo, grande parte do percentual de personagens da amostra corresponde a homens. A figura masculina cumpria um certo número de papéis sociais, contudo, quase sempre ligados à guerra. A figura do guerreiro sozinho; em combate com outros guerreiros; interagindo com seres míticos – muitos destes masculinos; sendo despojado de seus atributos de guerreiro e transformando-se em cativo; e participando de diversas cerimônias relacionadas à guerra, predomina e abunda na iconografia Moche (CASTILLO, 2009; SCHER, 2010).

O personagem do guerreiro é identificado através de seus trajes e dos objetos que carrega, e, obviamente, através das cenas de combate. Os elementos mais característicos de seu traje são: cocar; plumas; adornos auriculares; camisas com motivos abstratos semelhantes a ondas ou escadas; tanga e saiote; protetor para as coxas; peitorais e

[1] É importante destacar que há artefatos Moche em diversos acervos museológicos e coleções privadas em várias partes do mundo. A maioria destas peças foi adquirida através da tradicional prática de *huaqueo* (saque), que posteriormente chegou aos museus através de doações; portanto, estes artefatos não possuem informação de procedência. Ainda assim, esses artefatos possuem grande potencial de pesquisa devido a sua integridade, bem como às possibilidades de associação com os contextos recuperados nas pesquisas sistemáticas em curso.

braceletes; e também pintura facial e corporal (Figura 1). Eles levam nas mãos, em geral, um escudo e um porrete (armas de proteção e enfretamento), e, em alguns casos, uma lança.

Figura 1 - Vaso alça em estribo escultórico representando um guerreiro de joelhos, segurando um porrete, ele usa uma túnica com as manchas estilizadas de felino, turbante e uma tiara com a representação de um felino. Apresenta pintura facial.
Instituição: Museu Larco. Fotografia da autora.

As imagens dos prisioneiros não variam muito. Em geral, eles aparecem sentados ou caminhando em procissão, nus e com uma corda em volta do pescoço; a maioria tem suas mãos amarradas atrás das costas. Muitos deles exibem pintura corporal e facial elaborada, e este talvez seja um dos atributos que mais os diferencie um dos outros (Figura 2).

Figura 2 - Garrafa escultórica antropomorfa com representação de prisioneiro. Instituição: Museu Huacas de Moche. Foto cedida gentilmente pela instituição.

É interessante ressaltar que há um traje mínimo como um identificador de homens: o uso exclusivo da tanga; ademais, observam-se adornos diversos na cabeça, como cocares, turbantes, tiaras (homens não são retratados em geral com a cabeça descoberta); e usam uma túnica geralmente mais curta que a das mulheres (SCHER, 2010). Nesse contexto, é pertinente comparar as figuras do guerreiro e do cativo, pois no momento de despojamento de seu traje, ou seja, no momento de transformação de

um guerreiro num cativo, acontece simultaneamente a perda da tanga, um dos principais marcadores do gênero masculino; e também a perda de seu cocar ou chapéu (que simboliza também o final do embate). Pode-se inferir, portanto, que é a mudança de status de um guerreiro para um cativo que traz intrinsicamente a perda de sua masculinidade.

O segundo grupo mais representado é o das mulheres (Figura 3). Os contextos nos quais elas aparecem são variados: observa-se mulheres em associação com crianças (amamentado, carregando); mulheres em atividade sexual; atuando como xamãs; algumas estão dando à luz; outras interagindo com seres cadavéricos e a divindade de Aia Paec; como acompanhantes de prisioneiros; e um grande número de mulheres são figuradas com traços não humanos.

Figura 3 - Vaso alça em estribo escultórico com a representação de uma mulher amamentando uma criança. Fase: II. Instituição: Museu Larco. Fotografia da autora**.**

Há basicamente três atributos gerais de identificação de mulheres. O primeiro e o mais determinante deles é o formato do corpo. O segundo é o tipo de cabelo, que pode ser solto e comprido; ou ainda o mais comum: dividido em duas tranças simples ou em tranças terminadas em cabeças de felino ou serpentes - característica principal das "Mulheres Sobrenaturais" (LYON, 1978; HOCQUENGHEM & LYON, 1980) (Figura 4). O terceiro atributo é o uso de uma túnica longa (SCHER, 2012) ou uma saia larga com um cinto envolvendo a cintura (CASTILLO & HOLMQUIST, 2000).

Figura 4 - Cântaro escultórico representando uma mulher com tranças em forma de serpente e boca com presas de felino. (Sacerdotisa). Instituição: Museu Larco. Foto da autora.

O que chama atenção entre as mulheres é o contexto e a aparência visual. De um lado, podemos observar mulheres com trajes mais simples e atuando em contextos não

necessariamente ritualísticos, como amamentação, parto, carregando crianças, etc. De outro lado, há mulheres com traços não humanos, "traços sobrenaturais" (como denominam alguns autores), que se destacam por seu traje elaborado, uso de adornos corporais (braceletes, colares, adornos auriculares, tiaras, etc.) e, principalmente, por seus traços não humanos, como as presas zoomorfas e apêndices em forma de serpente anexados tanto em seus cabelos como em sua roupa, não necessariamente os dois ao mesmo tempo. Estas personagens, que constituem outra categoria de seres, aparecem em cenas complexas de vasos pictóricos e interagindo com personagens masculinos do mais alto status, sugerindo uma posição social elevada; ou aparecem representadas sozinhas em menor número em estatuetas e em alguns vasos escultóricos (HOCQUENGHEM & LYON, 1980).

Essas mulheres com traços não humanos aparecem em cenas importantes, como a da revolta dos objetos[2] (QUILTER, 1990); do sacrifício/apresentação da taça; e em cenas de transporte marítimo: sozinhas em barcos de totora ou ainda navegando no barco com objetos e prisioneiros. No período Moche Tardio há um aumento considerável da representação desta personagem relacionado ao tema da navegação, sobretudo nos vasos de San José de Moro; neste sítio abundam figuras femininas em barcos de totora, sendo um dos temas mais retratados nesta região (Figura 5).

Figura 5 - Vaso alça em estribo pictórico com a representação de uma mulher (Sacerdotisa) no barco. Fase: Mochica Tardio. Instituição: Museu Larco. Fotografia da autora.

Sobre a cena da cerimônia do sacrifício/apresentação há uma série de personagens que foram encontrados em contextos arqueológicos, um deles é a personagem C, conhecida como a sacerdotisa (ou "mulher sobrenatural"), que foi encontrada pela

[2] O tema da revolta dos objetos diz respeito a distintos objetos que se rebelam contra os seres humanos. Esse faz parte de mitos registrados em fontes etno-históricas do Peru colonial, tendo sido representado na pintura mural e nas vasilhas cerâmicas Moche.

primeira vez em San José de Moro, no ano de 1991. Neste ano, uma grande tumba de câmara foi descoberta e com variado contexto funerário. Contudo, os objetos encontrados mais significativos foram as taças, uma de cobre e outra de cerâmica, com figuras de porretes antropomorfizados; e duas tiaras de cobre. Estes objetos, juntamente com a confirmação do sexo biológico do indivíduo principal, foram os elementos chave para que os investigadores deduzissem que a tumba pertencia à figura da Sacerdotisa. As taças encontradas são muito similares à taça levada pela personagem C nas cenas da Cerimônia do Sacrifício, assim como a tiara usada por ela (CASTILLO, 2000; 2005; 2006; CASTILLO & UCEDA, 2008; CASTILLO & REGINFO, 2008).

Outro achado significativo ocorreu no ano de 2006, no vale de Chicama, a mais de 100 km de distância de San José de Moro, uma tumba de grande complexidade e importância foi encontrada. A tumba pertencia a uma mulher de aproximadamente 25 anos, denominada pelos investigadores como Senhora ou Dama do Cao (SANCHEZ *et al.*, 2013). Em sua tumba foram encontrados diversos artefatos relacionados comumente a um guerreiro ou ao universo masculino Moche, tais como cetros, porretes, adornos auriculares, narigueiras, propulsores de dardos e lanças, diademas, coroas etc.; entretanto, também foram achados objetos relacionados à atividade têxtil, ou seja, de domínio feminino. Outra característica que chama atenção é seu excelente estado de conservação, que permitiu aos investigadores visualizar tatuagens de serpentes, aranhas, jaguares e figuras geométricas que cobriam seu antebraço, mãos e pés. Seu achado suscita questões pertinentes sobre seu papel como governante e também como guerreira, um papel até então de domínio masculino. Nesse sentido, o contexto acima permite, a partir da análise da cultura material, refletir sobre as hierarquias sociais na sociedade Moche, como essas se expressam a partir das vestimentas e da ornamentação (JOYCE, 2002), e, mais ainda, ilustra a ideia de performatividade de gênero.

4.2. Seres não humanos

A iconografia Moche é povoada de seres humanos, mas também de animais e outros seres não humanos tais como seres esqueléticos, seres antropozoomorfos, supostas divindades, objetos antropomorfizados, seres humanos em transformação. Desde essa perspectiva, é importante refletir sobre o modo como os Moche interagiam entre si e também com esses outros seres, por isso, torna-se complicado usar determinadas categorias, como a de gênero, sem uma abordagem crítica.

O que se pretende, a partir da análise da iconografia Moche, é ampliar a discussão sobre a fluidez das categorias de gênero ou mesmo a noção de múltiplas identidades de gênero, pensadas não só por meio das interações sociais, mas, também, das cosmologias, o que significa considerar estes outros "seres" que não fazem parte da lógica ocidental contemporânea, mas que existiriam no mundo Moche como sujeitos ativos. Essa aproximação é feita a partir da analogia etnográfica com as cosmologias amazônicas.

De acordo com Eduardo Viveiros de Castro (1996:115), segundo o pensamento ameríndio de vários povos do continente americano, "o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos". Dentro desta concepção, seres humanos veem outros seres humanos como tais, veem os animais como animais e espíritos como espíritos; já os animais predadores (como o jaguar, por exemplo) veem os seres humanos como animais de presa e se veem como seres humanos; por outro lado, os animais de presa veem os seres humanos como animais predadores ou como espíritos, mas se veem como seres humanos. Todos esses seres que se veem como humanos e "vivem" como humanos, ou seja, em seus habitats vivenciam os aspectos da cultura

humana; os jaguares, por exemplo, veem sua pelagem e garras como adornos, como atributos do corpo humano. Sob essa teoria ameríndia, "os animais são gente, ou se veem como pessoas" (p. 117).

Um dos aspectos mais interessantes desta visão de mundo, e que interessa a essa investigação, é a concepção do corpo como uma capa, um envoltório, ou, ainda, como uma roupa da alma. Esta "roupagem" serviria para esconder uma humanidade compartilhada entre vários seres distintos corporalmente; este corpo seria também uma forma do espírito humano se relacionar com outros espíritos humanos, partilhando de uma mesma realidade. Portanto, humanos só veem humanos quando estes usam a mesma "roupagem" que a deles. Contudo, há seres, que Eduardo Viveiros de Castro (1996, 2002) denomina de transespecíficos, que tem a capacidade ver além dos olhos de sua própria espécie, estes seres são os xamãs.

Essa "roupa", segundo o autor, seria variável, podendo ser trocada quando necessário. Essa possibilidade de "troca de roupa" é o elemento chave do processo de metamorfose, tão comum nas ontologias ameríndias, nas quais "espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais" (VIVEIROS DE CASTRO, 1996: 117). A figura do xamã, portanto, tem uma relação fundamental com a ideia de perspectivismo. Eles são os mediadores entre o mundo físico e o sobrenatural, os únicos capazes de assumir a perspectiva do outro, de transitar entre elas sem perder sua condição humana.

Apesar da distância cultural entre os Moche e as sociedades amazônicas, é possível traçar paralelos. Segundo Denise Gomes (2012), haveria no continente americano um fundo cosmológico pan-americano que se traduziria numa estética pré-colonial observada em diversos artefatos arqueológicos pertencentes a culturas geograficamente distantes. Obviamente que esta unidade cosmológica não é a mesma em todos os tempos e culturas, existindo ainda sociedades onde não se observa qualquer pertinência desse esquema conceitual. É importante ressaltar que, apesar das semelhanças sugerindo um mesmo fundo cosmológico de profundidade temporal e amplitude espacial, diferenças devem ser consideradas.

De acordo com Eduardo Viveiros de Castro (2012), o conceito de perspectivismo ameríndio possui uma expressão em etnografias de várias regiões do continente americano e também asiático. A partir dessa proposição, Denise Gomes (2012) buscou em artefatos arqueológicos pré-coloniais, provenientes de diferentes partes da América, uma associação com esse conceito, particularmente naqueles objetos que materializavam corpos em processo de metamorfose - um dos pilares da teoria perspectivista. De acordo com a autora, a iconografia destes artefatos "considerada à luz das cosmologias, representa uma via de acesso a diferentes sistemas de pensamento, que, apesar das variações de suportes materiais e soluções estéticas, expressam certa coesão de ideias." (GOMES, 2012: 135)

Em relação ao contexto arqueológico, Denise Gomes (2012: 143) mostra que na região do baixo Amazonas, urnas antropomorfas marajoara apresentam alguns seres que expressam “certas noções cosmológicas ligadas ao perspectivismo, tais como a transformação interespecífica e as diferentes perspectivas dos seres”. Já na iconografia de Santarém, foi constatado em diversos artefatos examinados pela autora, elementos associados à predação – outro pilar da teoria perspectivista; assim como homens em processo de transformação corporal. Na região andina e subandina da Colômbia, várias culturas (San Agustín, Tairona, Tierradentro, TumacolaTolita, Muisca e Sinú) exibiam em sua arte iconográfica estes mesmos elementos.

Embora a relação entre gênero e perspectivismo ameríndio seja ainda pouco elaborada na literatura etnológica, em sua etnografia sobre os Cashinawa, Cecília

McCallum (2001: 165-166) considera que essa discussão deve levar em conta a socialidade de modo mais amplo, contemplando o dualismo e as cosmologias amazônicas. Nesse sentido a autora aponta uma potencial contradição entre os novos estudos de gênero, que insistem em múltiplas posições de sujeito abertas à experimentação, enquanto de acordo com a formulação original do perspectivismo ameríndio apenas uma única posição de sujeito é possível: a humana. A diferença reside na percepção de outros corpos como diferentes. Quando a transformação corpórea ocorre, as diferenças se esvanecem e uma nova perspectiva se coloca, fazendo com que outros seres sejam vistos como iguais. Seguindo essa lógica da teoria em questão, mais do que múltiplas identidades de gênero, apenas uma única identidade humana (abstrata) poderia ser inferida, seguida de uma infinidade de "não sujeitos" sem gênero.

Cecília McCallum (2001:166) questiona a ideia de existência de não sujeitos desprovidos de gênero. Para ela, a etnografia Cashinawa indica que os corpos da maioria das espécies são ativos e portadores de gênero (ex. animais femininos e masculinos). Essa diferença de gênero está localizada na diferença corpórea criada por toda a Amazônia, que se expressa como um componente da organização dual. E eis que aqui se estabelece um elo entre a noção de multiplicidade de posições de gênero e as identidades, uma vez que na prática a multiplicidade é inerente à natureza e também um efeito da percepção de outros corpos. Assim sendo, segundo a autora, é possível postular a existência de masculinidades e feminilidades alternativas nos corpos dos animais, de guerreiros ou xamãs que foram transformados em jaguar ou ainda de espíritos de mortos etc.

A partir dessas considerações, a ideia da fluidez de corpos que a teoria do perspectivismo traz também se coloca como um elemento importante na compreensão de uma possível "multiplicidade de gêneros" na iconografia Moche. Assim sendo, através da transformação, seja de um xamã ou de um humano que se torna um espírito, por exemplo, é possível passar de um tipo de masculinidade ou feminilidade para outro, o que significa romper com a noção de fixidez de gêneros.

Na iconografia Moche do mundo dos mortos, as figurações de seres esqueléticos exibem personagens do gênero masculino e feminino, alguns com representação da genitália (Figura 6) e, além disso, figurados em idade infantil (GOLTE, 2009). Nesse sentido, pode-se propor que a masculinidade ou feminilidade poderia ser vivenciada de outra maneira, pois se dá por um outro tipo de "corpo", ou seja, um outro tipo de ser; eles não são mais humanos, mas espíritos, contudo, espíritos com gênero.

Figura 6 - Vaso alça em estribo representando um personagem esquelético e uma mulher, que o masturba. Instituição: MNAAHP. Fotografia da autora.

Já nas imagens de objetos animados, por exemplo, observa-se que tais objetos muitas vezes são concebidos de modo fluído e relacional, de acordo com a associação de uso por homens ou mulheres. Panóplias são mostradas como guerreiros, que, por sua vez, são quase sempre pessoas do gênero masculino; agulhas (um objeto de atividades têxteis, é uma atividade comumente associada ao universo feminino) são figuradas algumas vezes como uma mescla de agulha e serpente (um animal associado ao

feminino), ademais estas agulhas antropomorfizadas, em cenas como a rebelião dos objetos, parecem estar sob o comando da sacerdotisa (Figura 7).

Figura 7 - Vaso alça em estribo pictórico com a representação de uma agulha antropomorfa segurando um guerreiro pelo apêndice de seu turbante e entregando-o à personagem da Sacerdotisa. Instituição: Museu Larco. Fotografia da autora.

Anne Marie Hocquenghem (1977:124) observa que na iconografia Moche algumas cenas do mundo figuradas de modo realista são vistas em paralelo ao mundo mítico e que, através de cerimônias e rituais xamânicos, esses dois mundos entravam em contato: "aos personagens humanos correspondem, quase sempre, os personagens míticos que os substituem nas mesmas funções, o que significa a existência de dois mundos diferentes. Isso que distingue estes dois mundos é, de um lado, os homens, as plantas, os animais e os objetos comuns, e do outro, os seres antropomorfos, fitomorfos, e objetos animados". Apesar de realidades distintas, estes mundos paralelos poderiam constituir, sob a ótica de uma outra ontologia, seres não humanos vivendo como humanos em seus habitats, pois, na verdade, eles seriam gente em sua essência.

Na iconografia Moche se identifica também uma série de personagens antropozoomorfos, em que mais uma vez a ideia de fluidez de corpos aparece em conformidade com estas representações. Cabe salientar que, na maioria das vezes, esses personagens também possuem identidade de gênero. Muitos deles estão associados ao contexto da guerra, figurando como guerreiros, no qual aparecem, por exemplo, como uma combinação de humano e de animais predadores, como o jaguar, o que parece ser uma associação metafórica ao esquema de predação.

Como mencionado anteriormente, segundo a teoria perspectivista, os xamãs seriam as únicas pessoas capazes de transitar entre dois mundos distintos, sem perder sua humanidade. Na iconografia Moche, os xamãs são caracterizados pelo uso associado de alguns elementos como o uso de uma túnica comprida, cocar ou capa, manta, colar e adorno auricular (*orejeras*); e quase todos eles carregam em uma das mãos

um chocalho e, por vezes, uma pequena bolsa ou algumas sementes (provavelmente psicoativas). Além disso, alguns vasos o retratam em estado de transe.

Um tipo de vaso chamou a atenção na investigação. Nele se observa a figura de um ser antropozoomorfo que é esteticamente muito similar à figura do xamã comumente representado em outros vasos (Figura 8). Esse ser, com asas e traços faciais de morcego, segura dois objetos com as mãos, que parecem ser um chocalho e uma pequena bolsa – como mencionado anteriormente, um dos principais atributos dos xamãs é o uso destes objetos. Estes artefatos sugerem que esses seres poderiam ser xamãs metamorfoseados. A capacidade de metamorfosear corpos está relacionada com a própria ideia de corporeidade, da ausência de fixação das formas, como já salientado. Por outro lado, em San José de Moro, a figura do morcego em seu estado natural ou antropomorfizado é bastante recorrente. Entre as tumbas examinadas, por exemplo, há uma grande quantidade de figuras de morcegos.

Figura 8 - Vaso escultórico representando personagem antropozoomorfo (morcego). Instituição: PASJM. Foto cedida gentilmente pela instituição.

5. CONCLUSÕES FINAIS

Com o decorrer das análises iconográficas, observou-se personagens cujas figurações que não se adequavam aos padrões de gênero tradicionais. Com base nisso, esses personagens entraram em uma categoria denominada seres não humanos (seres antropozoomorfos, objetos antropomorfizados, divindades, personagens esqueléticos, seres humanos em processo de metamorfose) e serviram de base para as reflexões sobre o conceito de gênero.

Ademais, exemplos fornecidos pelo contexto arqueológico mostraram que nesta sociedade nem sempre se cumpria a expectativa de um papel social comumente

associado a determinado gênero, como é o caso da Dama ou Senhora do Cao. Esta mulher, que possivelmente pertencia à elite Moche, foi enterrada com artefatos associados à guerra – um domínio exclusivamente masculino, como foi ressaltado anteriormente – o que parece apontar para uma possível flexibilidade dos papéis de gênero nessa sociedade, ao menos entre as elites Moche. Pode-se supor, inclusive, que essa personagem pode ter assumido não somente aspectos do universo masculino, como também do feminino, já que morreu de complicações de parto (SANCHEZ *et al*., 2013).

Outro exemplo provém das tumbas das Sacerdotisas, de San José de Moro, mulheres, provavelmente pertencentes às elites Moche, que foram enterradas em tumbas de grande complexidade e riqueza. Além disso, a iconografia exibe diversas imagens de mulheres ligadas também ao poder religioso, ao controle do "sobrenatural". Pode-se concluir, portanto, que, apesar de serem menos retratadas iconograficamente que os homens - principalmente pela temática da guerra -, essas mulheres não parecem assumir um papel de submissão nessa sociedade. Aliás, é importante salientar que as relações entre gêneros podem assumir diversas nuances de poder, e não necessariamente devem estar fixadas em extremos, ora em relações de igualdade, ora em posições opostas. Em uma sociedade, há um variado número de atividades sociais, e, dependendo de qual seja, pode haver um predomínio de um gênero sobre o outro, sem que isso signifique um domínio total, em todas as esferas.

Em relação aos homens, pode-se concluir que, de fato, a guerra era o espaço de preferência a partir do qual se construía o espaço masculino. Os guerreiros que aparecem em todas as cenas iconográficas vinculadas ao combate são retratados com trajes complexos e figuram sozinhos e imponentes em diversos vasos escultóricos, muitos de excelente qualidade estética. No entanto, quando esses guerreiros perdem o combate e passam para a categoria de cativos, perdem também seus principais atributos de masculinidade.

Por fim, a classe denominada aqui de "seres não humanos", apresenta-se como o aspecto inovador deste estudo, pois, a partir do emprego do conceito de perspectivismo ameríndio (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, 2002), foi possível reconhecer outras formas de alteridades, anteriormente classificadas de modo genérico como expressões "sobrenaturais". Nesse estudo, os objetos antropomorfizados, os seres esqueléticos, os seres antropozoomorfizados, as possíveis divindades e os humanos em transformação são vistos como pessoas ativas, que interagem no mundo Moche com os seres humanos e os animais. Como consequência, além de uma ontologia distinta da Ocidental, observa-se a ampliação das categorias que permitem pensar as diferentes formas de performatividade de gênero na arqueologia Moche. Isso é muito significativo, pois a grande maioria de trabalhos sobre gênero acerca dessa cultura ainda se debruça em teorias antropológicas originárias do mundo anglo-saxônico.

AGRADECIMENTOS

Esse artigo é resultado das pesquisas desenvolvidas pela primeira autora como parte de sua dissertação de mestrado, defendida no PPGarq, Museu Nacional, UFRJ, com o apoio de uma bolsa da Capes. Agradecemos à Loredana Ribeiro pelo convite para participarmos do dossiê temático "Crítica Feminista e Arqueologia Brasileira". Somos gratas às sugestões e comentários valiosos de dois pareceristas anônimos. Por fim, um agradecimento especial a Luis Muro pela leitura e revisão dos primeiros escritos deste artigo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBERTI, Benjamin. 2013. Queer Prehistory: Bodies, Performativity and Matter. In: BOLGER, Diane (Ed.), A Companion to Gender Prehistory. London, John Willey & Sons Inc, pp. 86-107.

ALBERTI, Benjamin. 2001. De género a cuerpo: una reconceptualización y sus implicaciones para la interpretación arqueológica. Intersecciones en Antropología, 2: 61-72.

BOURDIEU, Pierre. [1977] 2013. The Outline of a Theory of Practice. Cambridge: Cambridge University Press. 248pp.

BUTLER, Judith. 1990. Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity. New York, Routledge. 172pp.

CASTILLO B., Luis, J. 2000. Los rituales mochica de la muerte. In: MAKOWSKY, K.; et al (Eds.) Los Dioses del Antiguo Perú. Colección Arte y Tesoros del Perú. Lima, Banco de Crédito del Perú, pp. 103-135.

CASTILLO B., Luis, J. 2006. Las Señoras de San José de Moro: rituales funerarios de mujeres de elite en la costa norte del Perú. Disponível em: http://sanjosedemoro.pucp.edu.pe/descargas/articulos/SenorasMoro.pdf

CASTILLO B., Luis, J. La gesta del guerrero. 2009. Disponível em: http://sanjosedemoro.pucp.edu.pe/descargas/articulos/La_gesta_del_guerrero.pdf.

CASTILLO B., Luis, J. 2012. San José de Moro y el Fin de los Mochicas en el Valle de Jequetepeque, Costa Norte del Perú. Tese de doutorado, Los Angeles, Universidade da California. 904pp.

CASTILLO B., L. J; DONNAN, C. B. 1994. Los Mochica del Norte y los Mochica del Sur, una perspectiva desde el valle del Jequetepeque. In: MAKOWSKI, K. (ed.). Vicús (Colección Arte y Tesoros del Perú). Lima, Banco de Crédito del Perú, pp. 142-181.

CASTILLO B., Luis J; HOLMQUIST, Ulla S. 2000. Mujeres y poder en la sociedad mochica tardía. In: HENRÍQUEZ, Narda (ed.). El hechizo de las imágenes: estatus social, género y etnicidad en la historia peruana. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 13-34.

CASTILLO B., L. J; UCEDA, Santiago. 2008. The Mochicas. In: SILVERMAN, H., ISBELL, I. (eds.). Handbook of South American Archaeology. New York, Blackwell Press, pp. 707-730.

CASTILLO, Luis J; RENGIFO CHUNGA, Carlos E. 2008. Identidades funerarias femeninas y poder ideológico en las sociedades Mochicas. In: MAKOWSKI, K. (compilador) Los señores de los reinos de la luna. Colección de Arte y Tesoros del Perú. Banco de Crédito del Perú. Lima, pp. 1-34.

CASTILLO B., Luis, J. 2006. Las Señoras de San José de Moro: rituales funerarios de mujeres de elite en la costa norte del Perú. 2006. Disponível em: http://sanjosedemoro.pucp.edu.pe/descargas/articulos/SenorasMoro.pdf

CONKEY, Margareth; GERO, Joan M. 1997. Programme to Practice: Gendered, Feminism in Archaeology. Annual Review of Anthropology, 26: 411-437.

CONKEY, Margareth. W; SPECTOR, Janet D. 1998. Archaeology and the study of gender: a introduction. In: HAYS-GILPIN, Kelley; WHITLEY, David S. (eds.). Reader in gender archaeology. London, Routledge, pp. 11-45.

FAUSTO-STERLING, Anne. 2000. Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality. New York, Basic Books, 473pp.

GILCHRIST, Roberta. 1999. Gender and archaeology: contesting the past. London, Routledge, 208pp.

GOLTE, Jürgen. 2009. Moche cosmología y sociedad: una interpretación iconográfica. Lima, CBC, IEP. 473pp.

GOMES, Denise Maria Cavalcante. 2012. O perspectivismo ameríndio e a ideia de uma estética americana. Boletim do Museu Paranaense Emílio Goeldi, Ciências Humanas, 7 (1): 133-159.

HOCQUENGHEM, Anne Marie. 1977. Les Representations de Chamans dans l'Iconographie Mochica. Ñawpa Pacha, 15: 123-132.

HOCQUENGHEM, Anne Marie. 1977. Un "Vase Portrait" de Femme Mochica. Ñawpa Pacha, 15: 117-122.

HOCQUENGHEM, Anne Marie. 1987. Iconografía Mochica. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

HOCQUENGHEM, Anne Marie; LYON, Patricia J. 1980. A Class of Anthropomorphic Supernatural Females in Moche Iconography. ÑawpaPacha, 18: 27-48.

JOYCE, Rosemary. 2002. Beauty, sexuality, body ornamentation, and gender in ancient Mesoamerica. In: NELSON, Sarah M.; ROSEN-AYALON, Myriam (eds.). Pursuit of gender: worldwide archaeological approaches. Walnut Creek, Altamira Press, pp. 81-91.

KNIGHT, Vernon J. 2013. Iconographic Method in New Prehistory. Cambridge, Cambridge University Press, 2013. 214pp.

LAQUEUR, Thomas. 1994. La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud. Madrid, Ediciones Cátedra, S. A. 413pp.

LYON, Patricia J. 1978. Female supernaturals in ancient Peru. ÑawpaPacha, pp. 95-148.

MONEY, John & EHRHARDT, Anke A. 1972. Man and Woman, Boy and Girl: The Differentiation and Dimorphism of Gender Identity from Conception to Maturity. Baltimore, Johns Hopkins University Press. 327pp.

McCALLUM, Cecília. 2001. Gender and Sociality in Amazonia: How Real People Are Made. Oxford, Berg. 224pp.

NELSON, Sarah M. 2004. Gender in Archaeology: analyzing power and prestigie. Walnut Creek, Altamira Press. 232pp.

PANOFSKY, Erwin. 1995. Meaning in the visual arts. Chicago, University of Chicago Press. 384pp.

QUILTER, Jeffrey. 1990. The Moche Revolt of the Objects. Latin American Antiquity, 1:42-65.

RUBIN, G. 1975. The traffic in women: notes on the "political economy" of sex. In: REITER, R. (ed.). Toward an Anthropology of Women. New York, Monthly Review Press, pp. 110-126.

SÁNCHEZ, Victor; et al. 2013. Estudio microquímico mediante meb-eds (análisis de energia dispersiva por Rayos X) del pigmento utilizado en el tatuaje de la Señora de Cao. Revista Archaeobios, 7: 17pp.

SCHER, Sarahh. 2010. Clothing Power: Hierarchies of Gender Difference and Ambiguity in Moche Ceramic Representations of Human Dress. Tese de Doutorado. Atlanta, Emory University. 877 pp.

SCHER, Sarahh.. 2012. Markers of Masculinity: Phallic Representation in Moche Art. Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines, 41 (2): 169-196.

STRATHERN, M. 1988. The Gender of the Gift. Oxford, University of California Press. 437pp.

SWENSON, E. 2012. Warfare, gender, and sacrifice in Jequetepeque, Peru. Latin American Antiquity 23(2): 167–193.

VERMEER, Andrea C. 2009. Men–Women and Children: Gender and the Structuring of Historical Archaeology. In: Majewski, T.; Gaimster, D. (eds.). International Handbook of Historical Archaeology. New York, Springer, pp. 319-331.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1979. A fabricação do corpo na sociedade Xinguana. Boletim do Museu Nacional, Série Antropologia, 32: 40-49.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. Mana 2. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 2 (2): 115-144.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. A Inconstância da Alma Selvagem. São Paulo, Cosac & Naif. 552pp.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2012. Cosmological Perspectives in Amazonia and Elsewhere. HAU Masterclass Series, v. 1. Manchester, University of Manchester.

VOSS, Barbara. 2000. Feminisms, Queer Theory, and the Archaeological Study of Past Sexualities. World Archaeology, Queer Archaeologies, 32 (2): 180-192.

VOSS, Barbara. 2008. Sexuality studies in archaeology. Annual Review of Anthropology, Palo Alto, 37: 317-336.

YATES, Tim. 1993. Frameworks for an Archaeology of the Body. In: TILLEY, Christopher, Interpretive Archaeology. Oxford, Berg, pp. 31-72.