



ISSN: 2358-0844  
n. 18, v. 1  
out.2022-dez.2022  
p. 81-115

# Gêneros do Istmo: entre Méxicos, mulheres e *muxes*

(*Isthmus genders: between Mexicos, women, and muxes*)

(*Géneros del Istmo: entre Méxicos, mujeres y muxes*)

Pâmela Keiti Baena<sup>1</sup>  
Rita de Cássia Lana<sup>2</sup>

**RESUMO:** Em Juchitán de Zaragoza, cidade mexicana da região do Istmo de Tehuantepec, há o que se convencionou chamar de ‘terceiro gênero’, as *muxes*. Com o objetivo de discutir a possibilidade de existência de um espaço de gênero não binário em sociedades não-ocidentais, colocou-se a questão: o que as *muxes* podem informar sobre a possibilidade de se pensar sob uma perspectiva de gênero menos binarista? Para isso, tomou-se como base teórico-metodológica a concepção de Henri Lefebvre sobre a produção do espaço e suas três dimensões conceituais: a prática espacial; as representações do espaço; e os espaços de representação. Por meio de uma reconstituição historiográfica do espaço geográfico, da condição das mulheres e da construção da identidade *muxe*, concluiu-se que o espaço produzido pelos corpos *muxes* é um espaço diferencial que resiste às imposições coloniais, negocia com os discursos das mídias, dialoga com os espaços acadêmicos e emerge como questionamento às forças que tentam ocultá-los.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Muxe. Muxeidad. México. Terceiro gênero. Não binário.*

**Abstract:** In Juchitán de Zaragoza, a Mexican city in the Isthmus of Tehuantepec region, there is what is conventionally called the ‘third gender’, the *muxes*. To discuss the possibility of the existence of a non-binary gender space in non-Western societies, the question was posed: what can *muxes* inform about the possibility of thinking from a less binary gender perspective? For this, the theoretical-methodological basis was taken from Henri Lefebvre’s conception of the production of space and its three conceptual dimensions: spatial practice; the representations of space; and the spaces of representation. From a historiographical reconstitution of the geographic space, the condition of women and the construction of the *muxe* identity, it was concluded that the space produced by *muxes*’ bodies is a differential space that resists colonial impositions, negotiates with the discourses of the media, dialogues with academic spaces and emerges as a questioning of the forces that try to hide them.

**Keywords:** *Muxe. Muxeidad. Mexico. Third gender. Non binary.*

**Resumen:** En Juchitán de Zaragoza, ciudad mexicana en la región del Istmo de Tehuantepec, existe lo que convencionalmente se denomina el ‘tercer género’, las *muxes*. Para discutir la posibilidad de la existencia de un espacio de género no binario en sociedades no occidentales, se planteó la pregunta: ¿Qué pueden informar las *muxes* sobre la posibilidad de pensar desde una perspectiva de género menos binaria? Para ello, se tomó como base teórico-metodológica la concepción de Henri Lefebvre sobre la producción del espacio y sus tres dimensiones conceptuales: la práctica espacial; las representaciones del espacio; y los espacios de representación. A partir de una reconstitución historiográfica del espacio geográfico, la condición de la mujer y la construcción de la identidad *muxe*, se concluyó que el espacio producido por los cuerpos *muxe* es un espacio diferencial que resiste las imposiciones coloniales, negocia con los discursos de los medios, dialoga con los espacios académicos y emerge como un cuestionamiento a las fuerzas que tratan de ocultarlos.

**Palabras clave:** *Muxe. Muxeidad. México. Tercer género. No binario.*

1 Mestre em Estudos da Condição Humana pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), campus Sorocaba, graduada em Geografia pela UFSCar e em História pela Universidade de Sorocaba (Uniso). E-mail: pamelabaena@hotmail.com

2 Docente e pesquisadora do Departamento de Geografia, Turismo e Humanidades (DGTH) e do Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGGeo) da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), campus Sorocaba. Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo (USP), tem pós-doutorado em estudos latino-americanos junto à Universidad Nacional Autónoma de México (Unam). E-mail: lanarc@ufscar.br



Artigo licenciado sob forma de uma licença Creative Commons [Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). (CC BY-NC 4.0)

Recebido em 29/06/2022  
Aceito em 10/10/2022

## 1 Apresentação

O espaço compreendido pela imaginação não pode ficar sendo o espaço indiferente abandonado à medida e reflexão do geômetra. É vivido. E é vivido não em sua positividade, mas com todas as parcialidades da imaginação. (BACHELARD, 1984, p. 196)

A cidade Juchitán de Zaragoza, ocupada por população de origem indígena, predominantemente zapoteca<sup>3</sup>, possui de especificidade o que se convencionou designar ao referir-se à região de ‘terceiro gênero’ mexicano. Historicamente denominado *muxe* – também com as grafias *muxhe* e *mushe* – esse gênero refere-se a indivíduos nascidos com o sexo biológico masculino, mas que, de alguma forma, não se submetem às funções sociais direcionadas aos homens. Autoafirmam-se enquanto *muxe* em alguma fase de suas vidas ou, por vezes, recebem uma educação familiar para assumir essa função e se prestar às atividades de cuidados quando chega a velhice dos pais. Frente à comunidade, seus comportamentos costumam ser considerados aceitáveis, bem como sua sexualidade, sendo as práticas sexuais rituais entre *muxes* e homens consideradas não como expressão de homossexualidade<sup>4</sup>, mas como parte integrante da norma de iniciação sexual masculina. Podem transitar entre os universos feminino e masculino, adotando ou não as vestimentas femininas em seu cotidiano.

Bastante discutido nas mídias, seja sendo tratado como excepcionalidade, seja como exemplo contra as discriminações, ou ainda pelo apelo visual que sua estética colorida incita, o caso das *muxes* passou a despontar nos estudos teóricos de gênero como uma alternativa latino-americana à binaridade de gênero. Predominam as produções em espanhol, como os trabalhos de Flores Martos (2010) e Urbiola Solís, Vázquez García e Macías González (2016). Pontuam essa discussão ainda alguns trabalhos publicados em inglês, abordando a relação da *muxeidad* com a homossexualidade e os movimentos de liberação sexual, como o de Domínguez-Ruvalcaba (2009). Poucos são os escritos em português ou por brasileiros, com destaque para as pesquisadoras Barbosa (2013; 2016) e Bagiotto-Botton (2017). O caso passou a ganhar visibilidade, também, pelos mais distintos veículos de informação, como em fotografias, entrevistas, reportagens e documentários; por exemplo, os documentários *Muxes: Auténticas, intrépidas y buscadoras de peligro* (2005),

3 Com sua origem remontando a 700 a.C., a civilização zapoteca ocupou a Mesoamérica na região sul do México situada entre o istmo de Tehuantepec e o litoral de Acapulco, estabelecendo-se no atual estado de Oaxaca. Autodenominavam-se Binnizá (binni, gente; zá, nuvem, cujo significado é ‘gente que vem das nuvens’). Suas relações históricas serão desenvolvidas no decorrer do texto. (REINA, 2019)

4 Utiliza-se neste texto designações como homossexualidade, heterossexualidade, LGBTQIA+, cisgeneridade e outros termos que são próprios de uma cosmovisão ocidental, embora surja a dúvida de se, em alguma medida, ocorre uma inadequação referente à visão de mundo à qual pertencem as etnias indígenas no território mexicano; este seria um tema complexo que requereria uma abordagem dedicada em outro momento. Ao mesmo tempo, os zapotecas não são uma sociedade isolada e apresentam diversas formas de contato – e mesmo hibridização – com as construções sociais ocidentais, inclusive marcadores de gêneros e sexualidades, conforme discutiu Stefanie Graul (2019).



dirigido por Alejandra Islas, e *La Utopía De La Mariposa* (2019), dirigido por José Miguel Jaime Crespo.

Apesar de existirem conteúdos que se preocupam legitimamente em mostrar uma visão mais fidedigna do que encontram na cidade, como é o caso dos dois documentários citados acima, é comum encontrar nos materiais de cunho jornalístico uma perspectiva sensacionalista a respeito das *muxes*, como relata a pesquisadora Luanna Barbosa (2016) a partir de suas observações em campo. Construiu-se todo um imaginário em torno das figuras das *muxes*, muito por conta dessa disseminação midiática com alto grau de distorção da realidade que ocorre na cidade, para fins de entretenimento do público que tem acesso a esses materiais.

Dentre essas imagens elaboradas e que se desenvolveram em diversos estudos específicos, encontram-se as afirmações de que as *muxes* seriam uma versão local da homossexualidade, de que a sociedade seria essencialmente matriarcal desde sua origem e de que Juchitán seria um “paraíso *queer*” (BARBOSA, 2016, p. 7). Essa associação com uma imagem de paraíso e com a excentricidade não é, entretanto, recente; já se dizia isso a respeito das mulheres desta mesma cidade, um discurso construído com base na sexualização da cultura de origem da Zapoteca por conta da suposta ‘sensualidade’ das mulheres indígenas (FLORES MARTOS, 2010; REINA, 2019).

Dentre as concepções de gênero de sociedades que fogem ao padrão ocidental, há as que historicamente tendem a admitir em seu interior expressões não heteronormativas. É o caso de grupos que reconhecem a existência de um ‘terceiro gênero’, de espaços de não determinação de gênero ou de transição entre um e outro, sendo possível que sujeitos atuem em papéis distintos do que o grupo determina para seu sexo biológico. Ou seja, desvinculam o gênero do sexo e da sexualidade. Partindo do pressuposto de que as relações entre gêneros<sup>5</sup> e suas respectivas funções sociais atribuídas – diz-se atribuição porque não são naturais, mas sim produzidas seja por uma convenção socialmente instituída, seja pela submissão a um poder ou poderes estabelecidos – e que se alteram na dinâmica do tempo-espaço supõe-se que, coexistindo em um mesmo período temporal, as concepções de gênero poderiam distinguir-se entre si a partir do espaço que ocupam e em que ocorrem. Simultaneamente, a compreensão coletiva de gênero pode distinguir-se a depender da perspectiva do espaço, não necessariamente apenas no sentido de localização, mas

5 Relações de gênero são aqui entendidas como “as relações entre homens e mulheres socialmente determinados, assim como as definições de masculino e feminino e as atribuições de papéis sexuais – enfim, tudo o que envolve a questão de gênero”. (PINSKY, 2012, p. 11) Como afirma Carla Pinsky (2012, p. 11), “falar em gênero é uma forma de enfatizar o caráter social e, portanto, histórico, das concepções baseadas nas percepções das diferenças sexuais”. Desenvolvendo o histórico dessas relações, o livro *História das relações de gênero*, de Peter N. Stearns (2012, p. 15), “trata de interações entre definições de masculino e feminino, e dos papéis designados para homens e mulheres, de um lado, e dos encontros entre culturas diferentes, de outro”.



também no espaço relacional. Pretende-se observar, pois, de que forma isso ocorre tomando o problema do contato intercultural.

Para entender como isso se opera numa perspectiva geográfica, pensou-se a relação entre os sujeitos e a produção do espaço, considerando tanto a materialidade do corpo humano como seus aspectos simbólicos, conforme discutido por Joseli Maria Silva, Marcio Jose Ornat e Alides Baptista Chimin Junior (2019), inspirados em proposta de Henri Lefebvre (2013), sobre as três dimensões conceituais de espaço: a prática espacial; as representações do espaço; e os espaços de representação. O que faz Lefebvre é propor três elementos distintos e, ao mesmo tempo, interconectados em uma relação dialética, mas sem o objetivo de que haja qualquer superação dos elementos ou ‘suprassunção’, uma vez que aplicando a análise aos processos históricos nem sempre ocorreria a superação de uma problemática, mas sim a coexistência de contradições no espaço. (SCHMID, 2012)

Aplicando o esquema à análise tridimensional da produção do espaço, os conceitos se apresentam da seguinte maneira: a prática espacial refere-se à dimensão material da realidade e às relações sociais que dela decorrem, associadas à vida cotidiana e ao empirismo da vida em seus âmbitos público e privado; as representações do espaço, por sua vez, definem-se pela produção de discursos, elaboração de informações e produção de conhecimento sobre o espaço, com destaque para a produção de teorizações científicas, descrições e formas de racionalização por representações em geral; e espaços de representação abarcam o nível do simbólico presente no espacial vivido pelos sujeitos do e no espaço, chamados de habitantes e usuários deste, onde estaria presente a arte e o processo de significação dos símbolos sobrepostos ao que é material, pertencentes a um conjunto de símbolos socialmente legíveis. Respectivamente, cada um desses conceitos equivale ao percebido, ao concebido e ao vivido.

São muitas as perspectivas abordadas e análises produzidas sobre esta parcela da população que se identifica por *muxe*. Algumas, inclusive, por vezes se contradizem ou apresentam informações incompatíveis; outras vezes dialogam entre si e concordam sobre a especificidade a tal ponto de constituir um ‘terceiro’ gênero. Considerando que agem na construção de espaços de representação, o que as *muxes* podem informar sobre a possibilidade de se pensar sob uma perspectiva de gênero menos binarista? Para compreender as nuances que perpassam as existências dos sujeitos *muxes*, faz-se necessário reconstituir as condições histórico-espaciais em que se inserem:

Compreender as *muxes* implica compreender de maneira mais ampla e profunda a cidade de Juchitán, a região do Istmo, a cultura zapoteca ou binnizaa, a língua zapoteca ou didxazaa, o intrincado sistema de festas da região, que inclui principalmente as velas, o valor da reciprocidade ou guendaliza, a importância do comércio e o vínculo da



comunidade para o grupo étnico binnizaa. (BARBOSA, 2013, p. 1, tradução nossa)<sup>6</sup>

Nesse sentido, para compreender como esses elementos se entrelaçam na cultura zapoteca, segue-se uma divisão entre três tópicos temáticos: primeiramente as características histórico-geográficas do istmo para situar a localização desta cultura como um ponto de intersecção com outras culturas, local de trânsito entre a América do Sul e América do Norte; em seguida, são levantadas algumas reflexões a respeito da característica matriarcal desta cultura, contextualizando o papel das mulheres frente a essa sociedade; e, por fim, apresentam-se algumas problematizações a respeito da condição de ser muxe e a recém-elaborada identidade em meio à busca pela legitimidade enquanto um gênero frente à comunidade LGBTQIA+<sup>7</sup>.

## 2 Representações de espaço: características histórico-geográficas de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México

A interação social entre as pessoas tem sido historicamente regulada por gênero e identidade sexual. Estes são sistemas relacionais que variaram de acordo com as coordenadas sociais, econômicas ou culturais de cada época e de cada espaço específico. (GÓMEZ SUÁREZ; MIANO BORUSSO, 2006, p. 166, tradução nossa)<sup>8</sup>

Na esteira das críticas sobre os conceitos que se pretendem universais para análise e explicação da realidade, estudiosos de distintas áreas resolveram voltar-se para os contextos em que essas universalidades falham em se aplicar e apresenta-se uma outra forma de organização e compreensão da realidade, a qual demanda um olhar atento e reflexivo. É o caso dos trabalhos que se voltam para a investigação da região do Istmo de Tehuantepec, região onde está localizada a Heroica Ciudad de Juchitán de Zaragoza, cidade pertencente ao estado de Oaxaca, no México. (BARBOSA, 2013) Para Gómez Suárez e Miano Borusso (2006, p. 166, tradução nossa) esta região é “(...) um dos territórios singulares onde os laços sociais e, portanto, as relações entre sexo e gênero são excepcionais”.<sup>9</sup>

6 “Comprender a las muxes implica comprender de manera más amplia y profunda la ciudad de Juchitán, la región istmeña, la cultura zapoteca o *binnizaa*, la lengua zapoteca o *didxazaa*, el intrincado sistema de fiestas de la región, que incluye principalmente las velas, el valor de la reciprocidad o *guendaliza*, la importancia del comercio y del vínculo comunitario para la etnia *binnizaa*”. (BARBOSA, 2013, p. 1)

7 Sigla para *lesbian, gay, bisexual, transgender, queer, intersex, asexual* (lésbicas, gays, bissexuais, trans [transgêneros, transexuais e travestis], *queer*, intersexuais e assexuais), uma das mais abrangentes da atualidade que é utilizada principalmente pelos movimentos ativistas para englobar uma gama de diversidade de orientação sexual, identidade de gênero, expressão de gênero e sexos biológicos não-binários. As noções de gêneros e sexualidades ocidentais são tomadas como ponto de referência por se tratar de categorias que se expandem pelos instrumentos da globalização e que estão presentes no território mexicano, principalmente na Cidade do México, capital que exerce constante influência e circulação de fluxos com a região de Oaxaca. Ver definições dos termos em LGBTQIA (2022).

8 “La interacción social entre las personas ha estado históricamente regulada por el género y la identidad sexual. Se trata de sistemas relacionales que han variado según las coordenadas sociales, económicas o culturales de cada época y de cada espacio concretos”. (GÓMEZ SUÁREZ; MIANO BORUSSO, 2006, p. 166)

9 “uno de los territorios singulares donde los vínculos sociales y, por ende, las relaciones entre sexo y género son excepcionales”. (GÓMEZ SUÁREZ; MIANO BORUSSO, 2006, p. 166)



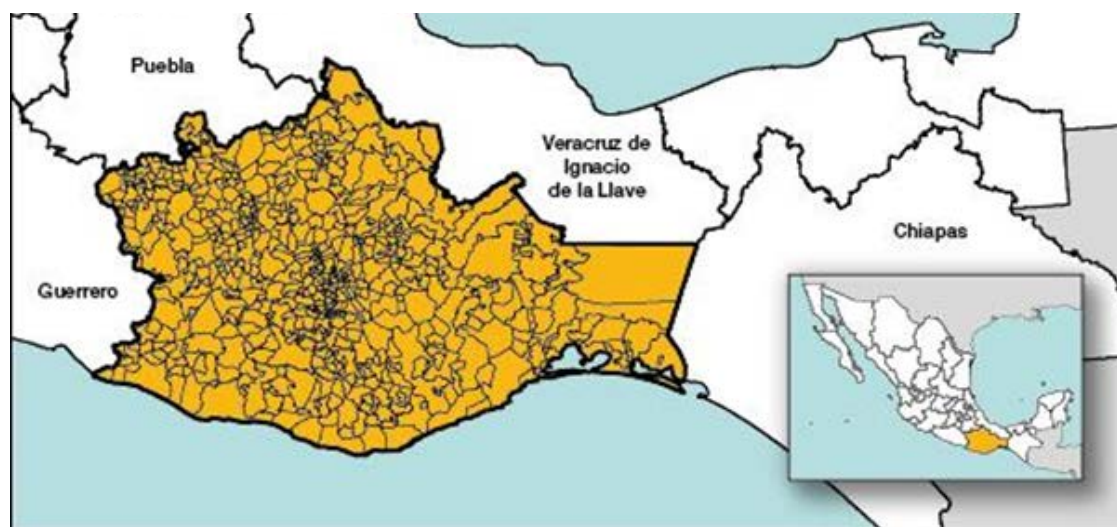


Quanto aos seus aspectos geográficos físico-naturais, o Istmo de Tehuantepec é uma área estreita do continente americano entre o Oceano Pacífico e o Oceano Atlântico. Parte de seu relevo é formado por planícies e parte por cadeias montanhosas. Embora a separação oficial seja distinta, este istmo é a fronteira geográfica entre a América do Norte e a América Central. Essa distinção geográfica é referente à estrutura interna da Terra, onde ocorre o encontro entre as placas tectônicas continentais, Placa Norte-Americana e a Placa do Caribe e, ao sul, o encontro com a placa oceânica chamada Placa de Cocos. Constitui-se de relevo acidentado e propensão para a ocorrência de fenômenos naturais causados por agentes endógenos.

A divisão político-administrativa separa a região em duas, como se descreve abaixo, e é graficamente apresentado nas Figuras 1 e 2.

Toda a parte estreita da República Mexicana é chamada de Istmo de Tehuantepec, mas na realidade é composta de duas porções político-administrativas: uma no sul do estado de Oaxaca, também chamada de Istmo de Tehuantepec, em vez de ser chamada Istmo oaxaqueño; e a outra ao norte, que corresponde ao estado de Veracruz, conhecido como região de Sotavento, mas que às vezes também é chamado de Istmo de Veracruz. A área de estudo é diversificada em ecossistemas, grupos étnicos e planos de desenvolvimento. (REINA, 2019, tradução nossa)<sup>10</sup>

Figura 1 - Mapa da unidade federativa do Livre e Soberano Estado de Oaxaca e suas divisões municipais. Em detalhe, sua localização no México

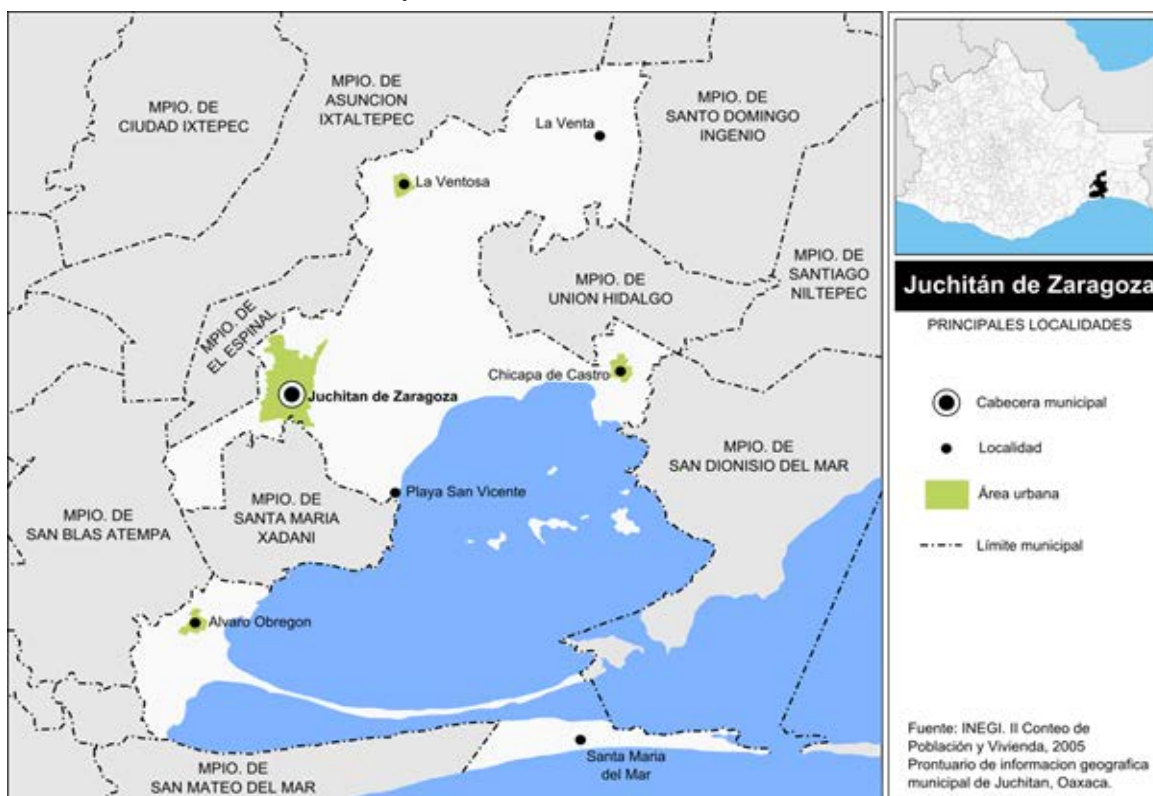


Fonte: Inegi (2020).

10 “Se denomina Istmo de Tehuantepec a toda la porción estrecha de la República Mexicana, pero en realidad está conformada por dos porciones político-administrativas: una al sur del estado de Oaxaca, a la que también se le denomina Istmo de Tehuantepec, en vez de llamarse Istmo oaxaqueño; y la otra al norte, que corresponde al estado de Veracruz, conocida como región del Sotavento, pero a la que en ocasiones igualmente se le denomina Istmo veracruzano. El área de estudio es diversa en ecossistemas, en grupos étnicos y en planes de desarrollo”. (REINA, 2019)



Figura 2 - Mapa das principais localidades do município de Juchitán de Zaragoza. Em detalhe, sua localização no estado de Oaxaca, México, 2005



Fonte: Inegi (2010).

O Livre e Soberano Estado de Oaxaca, porção oeste da região do Istmo de Tehuantepec, localiza-se ao sul do país, onde sua fronteira se delimita pelo encontro com o Oceano Pacífico. Seu relevo montanhoso, chamado de Escudo Mixteco – ou *Zempoaltépetl*, que significa ‘as vinte montanhas’ em idioma *náuatle* – é composto pelo encontro das três serras, resultantes de antiga atividade vulcânica: Sierra Madre Oriental, a Sierra Madre del Sur e a Sierra Atravesada. Na porção leste do estado de Oaxaca, Distrito de Juchitán, localiza-se o município da Heroica Ciudad de Juchitán de Zaragoza.

Além de ser considerada uma região por suas características físicas-geográficas, também o é por suas características culturais. Segundo dados do Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2020), o estado de Oaxaca conta com uma população de 4.132.148 pessoas. Desse total, o município de Juchitán abriga 113.570 pessoas, segundo censo de 2020 feito também pelo Inegi. No que concerne à diversidade cultural, a região é formada por diferentes grupos étnicos: zapotecas, *mixes*, *huaves* e *zoques*. Atualmente, o grupo de origem indígena que mais sobressai em números populacionais e de predominância cultural é o dos zapotecas. (LÓPEZ; LÓPEZ, 2018)

A população original era de indígenas zapotecas que remontaria a cerca de 2500 anos,



cuja proveniência é desconhecida. Sabe-se que seus mitos de origem envolvem a ideia de que os zapotecas surgiram das árvores, das rochas e dos jaguares, itens que fazem parte da iconografia mesoamericana, e chegaram a possuir um império anterior à presença espanhola. Os registros históricos documentais do processo de formação da região datam do século XVI e seus primeiros contatos com a colonização. Desde o início do avanço da conquista espanhola encabeçada por Hernán Cortés, o Istmo de Tehuantepec foi valorizado enquanto espaço de intermediação.

Entretanto, logo que se tornou independente do domínio espanhol, o recém-criado Estados Unidos Mexicanos viu-se frente à necessidade de expandir sua população. Devido às suas características físico-naturais com áreas montanhosas, desérticas e locais desfavoráveis para a agricultura, os projetos de ocupação territorial não obtiveram êxito imediato. Passou por um difícil processo de povoação, com a má distribuição acompanhada de um alto índice de mortalidade provocado por um histórico de enfermidades, fome, desastres naturais, guerras e dificuldades para o estabelecimento da agricultura. (REINA, 2019)

Ao mesmo tempo em que apresentou dificuldades para a permanência da população, a região se consolidou como importante local de passagem, rota de trânsito comercial entre os estados mexicanos e comunicação da América do Norte, principalmente Estados Unidos, com a América Central. Destacou-se pela possibilidade de navegação entre os oceanos Atlântico e Pacífico com um hipotético canal de acesso hidroviário. A região de cruzamento conectaria, assim, caminhos por terras e mares; isso levou a uma série de empreendimentos dos liberais mexicanos para colonização da região no final do século XIX: privatização da terra e investimentos estrangeiros para a industrialização são alguns deles. Como se tratava de uma região de interesse para o trânsito comercial no século XIX, terrenos baldios foram destinados para a construção de duas ferrovias chamadas Ferrocarril Interoceánico de México e Ferrocarril Transístmico de Tehuantepec ou Ferroístmico, responsáveis pelo transporte de mercadorias:

Esse projeto transístmico de interesse comercial internacional teve um grande impacto na região. A partir da construção da ferrovia, foi registrada a maior taxa de desapropriação de terras habitadas e cultivadas, tanto para o assentamento da linha quanto para as estações; novas cidades foram fundadas em torno das estações ferroviárias; a imigração foi incentivada tanto de trabalhadores para abrir brechas e a colocar dormentes, como profissionais e comerciantes; todos os tipos de serviços foram aumentados e o comércio foi impulsionado. (REINA, 1999, p. 8, tradução nossa)<sup>11</sup>

Nesse período de desenvolvimento do país e mesmo na referida etapa da construção das

<sup>11</sup> “Este proyecto transístmico de interés comercial internacional tuvo un gran impacto sobre la región. A partir de la construcción del ferrocarril, se registró el mayor índice de expropiación de terrenos habitados y cultivados tanto para el tendido de la línea, como de las estaciones; se fundaron nuevos poblados en torno a las estaciones del ferrocarril; se fomentó la inmigración tanto de trabajadores para abrir brechas y poner dormentes, como profesionistas y comerciantes; se incrementaron toda clase de servicios, y se dinamizó el comercio”. (REINA, 1999, p. 8)





ferrovias, os povos indígenas, principalmente os zapotecas, trabalharam massivamente. A situação geral do país impulsionou a saída dos homens de suas casas e a atuação nos feitos do Estado, como beneficiários e trabalhadores de seu desenvolvimento, e contra ele, em meio às guerras para manutenção de seus territórios. As mulheres obtiveram destaque na organização familiar e na manutenção da cultura simbólica e material zapotecas. Houve, nesse sentido, um processo de ‘zapotequização’ da sociedade mexicana istmenha, com a presença dos estrangeiros que se incorporaram à cultura indígena e fortaleceram a sociedade zapoteca, para usufruir também dos ‘privilégios’ que obtiveram com o desenvolvimento e a consolidação econômica devido à ferrovia.

Os zapotecas do Istmo de Tehuantepec, embora representem um caso singular e dominante nas relações interétnicas da região, também e como a maior parte das minorias étnicas do mundo, mantiveram relações assimétricas ou desiguais com a sociedade nacional. No entanto, eles estavam sujeitos aos ‘benefícios’ do projeto de modernização, especialmente no final do século XIX, quando a ferrovia Tehuantepec foi construída e o Estado mexicano foi consolidado. Nesta circunstância, o grupo enriqueceu e, apesar de uma forte estratificação interna, os zapotecas retrabalharam uma cultura majestosa na qual suas mulheres desempenhavam um papel muito importante, como ‘chefes de família’ e possuidoras de um capital social ao serem as reprodutoras de uma cultura de prestígio. Nesse sentido, foi necessário recorrer aos estudos e teorias das relações de gênero para tentar explicar o papel econômico e social que as mulheres desempenhavam quando os (seus) homens estavam presentes na região (primeiras três décadas do século XIX), durante sua ausência devido à partida para lutar pelas terras, por um território ou pela nação (década de 1940) e quando, diante da morte ou ausência de homens, foram substituídos por estrangeiros, aos quais integraram social, economicamente e culturalmente no final do século XIX. E como essas mulheres e homens zapotecas geraram relações de complementaridade? (REINA, 2019, tradução nossa)<sup>12</sup>

Nesta direção, a zapotequização se referiria, segundo o conceito utilizado pela historiadora Leticia Reina (2019), a uma assimilação reelaborada da cultura europeia pela indígena; teria ocorrido também por meio das relações de gênero em função da incorporação dos pequenos comerciantes estrangeiros na sociedade e do estabelecimento de casamentos entre as mulheres nativas com esses imigrantes europeus, diante da ausência de parceiros indígenas disponíveis. O alto índice de mortalidade causado pelas epidemias e as constantes baixas populacionais pela migração masculina deram à sociedade os contornos que ficaram conhecidos por ‘matriarcais’, devido à resistência cultural das mulheres (REINA, 2019).

12 “Los zapotecas del Istmo de Tehuantepec, aunque representan un caso singular y dominante en las relaciones interétnicas de la región, también y al igual que el grueso de las minorías étnicas del mundo, mantuvieron relaciones asimétricas o desiguales con la sociedad nacional. No obstante, fueron sujetos de los ‘beneficios’ del proyecto modernizador, sobre todo hacia fines del siglo XIX, cuando se construyó el ferrocarril de Tehuantepec y se consolidó el Estado mexicano. A instancias de esta situación, el grupo se enriqueció y, a pesar de que se generó una fuerte estratificación interna, los zapotecas reelaboraron una cultura majestuosa en la que sus mujeres desempeñaron un papel muy importante, como ‘jefas de hogar’ y portadoras de un capital social al ser las reproductoras de una cultura de prestigio. En este sentido fue necesario acudir a los estudios y a las teorías de las relaciones de género para tratar de explicar el papel económico y social que jugaron las mujeres cuando los (sus) hombres estaban presentes en la región (primeras tres décadas del siglo XIX), durante su ausencia por causa de su salida para luchar por las tierras, por un territorio o por la nación (la década de los cuarenta) y cuando ante la muerte o ausencia de hombres éstos fueron sustituidos por extranjeros, a los que integraron social, económica y culturalmente a fines del siglo XIX. ¿Y cómo estas mujeres y hombres zapotecas generaron relaciones de complementariedad?” (REINA, 2019)



Quanto à economia, a região desenvolveu-se fortemente em torno do comércio: esse processo é ainda visível pela importância atribuída às relações derivadas das atividades comerciais, presentes até mesmo em seu vocabulário e em suas dinâmicas de festas e comemorações. Com esse crescimento, o grupo dos zapotecas passou a exercer poder político, econômico e cultural sobre os demais grupos étnicos. (REINA, 2019)

Considerando que identidades não são entidades preexistentes, mas um conjunto de elementos historicamente em construção, seria possível dizer que a conformação do que atualmente se entende por identidade zapoteca partiu da associação de um conjunto de elementos: a origem guerreira dos antepassados zapotecas que fundaram Tehuantepec; o estabelecimento do grupo original Aos Quatro Ventos, ou melhor, no entrecruzamento dos caminhos transcontinental e transistmico; o fato de que a nobreza fundadora foi produto da mestiçagem; a forma como não se submeteram às conquistas dos astecas, dos espanhóis e mesmo à própria dominação mexicana; bem como à importância das mulheres como mantenedoras, reprodutoras e continuadoras da sociedade zapoteca como um todo. (REINA, 2019)

### 3 Prática espacial: Juchitán, a cidade das mulheres

No Istmo, o espaço físico e social parece estar completamente ocupado pelas mulheres: mulheres opulentas, de porte orgulhoso, cabeças erguidas, olhos altivos, muitas vezes mais retas que os homens, uma atitude de segurança em relação aos outros e à vida, uma liberdade e facilidade de movimentos, corpos vívidos sem constrição ou vergonha e, pelo contrário, vestidos com roupas chamativas, com profusão de cores e flores, exibindo barrigas salientes, símbolos de fertilidade, corpos se que impõem à vista e permeiam o espaço, as vozes altas e claras, deliciando-se com a fala zapoteca, um aspecto de força e autoconfiança, uma incrível falta de inibição de comportamentos. As mulheres andam eretas e dignas, sem pressa jamais. Na vida, tudo tem seu espaço e seu tempo. Dar e receber, trocar, comprar e vender, essas são as tarefas das mulheres, que são confiadas a meninas desde tenra idade. (REINA, 2019, tradução nossa)<sup>13</sup>

Para poder compreender como as *muxes* se encaixam na sociedade juchiteca, é preciso entender como funciona a dinâmica social da perspectiva de gêneros, assim como conhecer os estereótipos reproduzidos para ambos, mas, principalmente, as mitologias que se emaranham aos dados históricos sobre a posição das mulheres nessa sociedade. Socializadas na infância enquanto meninos, como as *muxes* podem ocupar espaços transicionando para o gênero feminino ou ainda permanecendo entre os gêneros, transitando entre as nuances das masculinidades e feminilidades

13 “En el Istmo, el espacio físico y social parece estar completamente ocupado por las mujeres: mujeres opulentas, de porte orgulloso, la cabeza bien levantada, la mirada altiva, a menudo más derecha que la de los hombres, una actitud de seguridad frente a los otros y a la vida, una libertad y soltura de movimientos, cuerpos vívidos sin constricciones ni vergüenza y, al contrario, ataviados con vestimentas llamativas con profusión de colores y flores, exhibiendo vientres abultados, símbolos de fertilidad, cuerpos que se imponen a la vista y permean el espacio, las voces fuertes y claras, deleitándose en hablar zapotecas, un aspecto de fuerza y seguridad en sí mismas, una falta asombrosa de inhibición en los comportamientos. Las mujeres caminan erguidas y dignas, sin precipitarse jamás. En la vida todo tiene su espacio y su tiempo. Dar y recibir, intercambiar, comprar y vender, éstas son las tareas de las mujeres, que desde temprana edad se confían a las muchachas”. (REINA, 2019)



para criar o que é próprio de ser *muxe*, assim também acabam incorporando elementos do sistema de gênero da sociedade juchiteca; adota-se a figura feminina conhecida – com toda sua carga histórica e imagética – para servir de parâmetro para a (re)elaboração de sua própria identidade de gênero e estabelecimento de sua relação com a feminilidade. Portanto, faz-se relevante conhecer mais sobre essas mulheres que servem de modelo à performance feminina para o grupo social das *muxes*.

Existem contradições entre os distintos autores que mencionam a figura feminina e sua importância em Juchitán. No geral, os textos apontam que a mulher tem um papel importante para a cidade, afirmando, por vezes, a existência de um matriarcado que seria a continuidade de uma herança zapoteca pré-hispânica. Associado a isso, agregou-se a produção de um constructo acerca da região do istmo e de suas mulheres como sedutoras, marcadas por sua beleza, trajes típicos e liberdade sexual. “As referências às mulheres zapotecas do Istmo como ‘amazonas matriarcais primitivas’ e exoticamente belas datam do século XVI, quando os primeiros cronistas destacam a elegância, força, sexualidade indomável e belo exotismo dessas mulheres”. (GÓMEZ SUÁREZ; MIANO BORUSSO, 2006, p. 167, tradução nossa)<sup>14</sup>

Esta visão está associada a uma erotização dos indígenas: “Um erótico em que os corpos dos nativos – inicialmente de suas mulheres – mostram uma sexualidade desinibida diante dos outros e onde os corpos ocidentais parecem tornar-se outros – encontram uma espécie de ‘libertação’ – no Istmo de Tehuantepec” (FLORES MARTOS, 2010, p. 6, tradução nossa)<sup>15</sup> A construção desse imaginário idílico e exótico, em contraste com as restrições morais impostas no mundo ocidental, inspirou os trabalhos de distintos artistas mexicanos que se tornaram responsáveis por construir a imagem do México independente para o restante do mundo. Entre esses artistas, pode-se citar que foram:

Frida Kahlo, Tina Modotti, Diego Rivera, Miguel Covarrubias, Elena Poniatowska, Graciela Iturbide, etc., que perceberam a mulher juchiteca do Istmo como símbolo do empoderamento feminino e se imbuíram com sua estética e plasticidade especiais para realizar suas obras literárias, pictóricas ou fotográficas. (GÓMEZ SUÁREZ; MIANO BORUSSO, 2008, p. 167, tradução nossa)<sup>16</sup>

14 “Las referencias a las mujeres zapotecas del Istmo como amazonas matriarcales primitivas y exoticamente hermosas se remonta al siglo XVI, cuando los primeros cronistas destacan la elegancia, la fuerza, la indomable sexualidad y el bello exotismo de estas mujeres”. (GÓMEZ SUÁREZ; MIANO BORUSSO, 2006, p. 167)

15 “Una erótica donde los cuerpos de los nativos – inicialmente de sus mujeres – muestran una sexualidad desinhibida ante los otros y donde los cuerpos occidentales parecen volverse otros – encuentran una suerte de ‘liberación’ – en el Istmo de Tehuantepec”. (FLORES MARTOS, 2010, p. 6)

16 “Frida Kahlo, Tina Modotti, Diego Rivera, Miguel Covarrubias, Elena Poniatowska, Graciela Iturbide, etc., quienes han percibido a la mujer juchiteca del Istmo como el símbolo del empowerment femenino y se han imbuído en su especial estética y plasticidad para realizar sus obras literarias, pictóricas o fotográficas”. (GÓMEZ SUÁREZ; MIANO BORUSSO, 2006, p. 167)



Outros autores, tal como defende Leticia Reina (2019) – que também faz coro à ‘sensibilidade’ das mulheres, porém aborda sua condição de maneira crítica –, mencionam esse destaque feminino como fenômeno mais recente localizado no século XIX, com as mulheres tomando a dianteira devido à ausência de homens para manutenção da subsistência do lar. “A estrutura familiar de Juchitán, em meados do século XIX, era composta principalmente por mulheres viúvas ou ‘solteiras’ (sem marido) e com uma média de quatro filhos” (REINA, 2019, tradução nossa)<sup>17</sup>, tendo os homens se retirado para combater em guerras civis no período e deixando-as – até então, mulheres que se viam em situação doméstica, porém atuantes no acompanhamento e apoio do trabalho dos homens da família no campo, segundo constava em sua tradição – sem outra alternativa senão assumir o controle da situação para manterem a si mesmas, suas crianças, seus idosos e garantir a permanência da comunidade como um todo.

Sobre essa relação de gêneros, Leticia Reina (2019) escreve contextualizando os papéis sociais atribuídos aos homens juchitecos que os levavam à migração ou à mortalidade, e as tarefas de subsistência que se apresentavam às mulheres:

O caráter guerreiro dos zapotecas, especialmente nesta parte oriental do Istmo, os levou não apenas a uma longa luta por seus recursos naturais e autonomia, mas também se tornaram famosos entre os altos escalões da milícia federal por sua coragem. Assim, sempre que o Exército mexicano precisava de ‘contingentes de sangue’, eles faziam um recrutamento em Juchitán. Se aos números dos homens mortos nas guerras internas, nas intervenções americanas e francesas e no longo período da rebelião zapoteca de 1839-1853, adicionamos os dos homens ausentes por serem *arrieros* [comerciantes de animais de carga] ou comerciantes extrarregionais, verifica-se que faltavam homens em idade reprodutiva e, portanto, o modelo de família ‘nuclear’ foi ‘quebrado’. Ou seja, mulheres sem marido e com alguns filhos para sustentar. Era uma situação imposta à mulher juchiteca e, para sobreviver, ela teve que trabalhar em empregos remunerados. Em direção ao porfiriato, a construção da Ferrovia de Tehuantepec gerou demanda por muita mão-de-obra. A que trabalhava na colocação da ferrovia correspondia a uma força masculina trazida do exterior, mas a necessária para os serviços da cidade era coberta pela população feminina de Juchitán. Assim, as mulheres zapotecas foram integradas à vida econômica, pagas e reconhecidas nos censos, além de todo o trabalho doméstico. (REINA, 2019, tradução nossa)<sup>18</sup>

Ou seja, foi por esse espírito de liderança que as mulheres juchitecas ficaram conhecidas,

17 “La estructura familiar de Juchitán, a mediados del siglo XIX, estaba formada mayoritariamente por mujeres viudas o ‘solas’ (ausencia de marido) y con un promedio de cuatro hijos”. (REINA, 2019)

18 “El carácter aguerrido de los zapotecas, sobre todo en esta parte oriental del Istmo, los llevó no sólo a una larga lucha por sus recursos naturales y por su autonomía, sino además se hicieron famosos entre los altos jerarcas de la milicia federal por su valor. De manera que siempre que el Ejército Mexicano tenía necesidad de ‘contingentes de sangre’, hacían una leva en Juchitán. Si a las cifras de los hombres muertos en las guerras intestinas, en las intervenciones estadounidense y francesa y en el largo periodo de la rebelión zapoteca de 1839-1853 les agregamos aquellas de los hombres ausentes porque eran *arrieros* o comerciantes extrarregionales, resulta que faltaban hombres en edad reproductiva y por tanto el modelo familiar ‘nuclear’ se encontraba ‘descompuesto’. Es decir, mujeres sin marido y con algunos hijos que mantener. Esta fue una situación que se le impuso a la mujer juchiteca y para sobrevivir tuvo que trabajar en labores remuneradas. Hacia el porfiriato, la construcción del Ferrocarril de Tehuantepec generó la demanda de mucha mano de obra. La que laboró en el tendido de la vía férrea correspondió a fuerza masculina traída de ultramar, pero aquella que se necesitó para los servicios de la ciudad se cubrió con la población femenina de Juchitán. Así, las mujeres zapotecas se integraron a la vida económica, remunerada y reconocida en los censos, amén de todas las labores domésticas”. (REINA, 2019)



a altivez e postura firme de uma negociadora, características presentes inclusive na iconografia amplamente reproduzida. Isso ocorre, por exemplo, com as imagens da fotógrafa já citada Graciela Iturbide, que tem como uma de suas produções mais importantes o retrato de uma mulher juchiteca que recebeu o título *Nuestra Señora de las Iguanas* (Figura 3). A mulher fotografada de baixo para cima sustenta, sobre a cabeça, seis iguanas vivas, tal como uma coroa de répteis. O título da obra remete a Nossa Senhora, conforme a tradição de representações da Virgem Maria. No entanto, a Nossa Senhora das Iguanas é de ancestralidade indígena; seu olhar altivo e sua postura indicam posição de poder. A despeito dessa explicação, se a posição social das mulheres não seria devido a uma tradição indígena continuada até a contemporaneidade, tampouco se atribui à conquista do poder de decisão por meio exclusivo de lutas das próprias mulheres. Seria, antes, uma imposição das condições e das necessidades dentre as poucas opções que lhes restaram.

Figura 3 - Nuestra Señora de las Iguanas, Graciela Iturbide, Juchitán, México, 1979



Fonte: Iturbide (1979).





Alguns autores, por outro lado, apesar de não negarem a grande influência das mulheres na vida econômica juchiteca, dizem que sua atuação limita-se a isso, não tendo as mulheres poderio de fato sobre a vida pública para além das atividades de comércio. Assim, as esferas públicas de decisões estariam aquém do alcance das influências das mulheres, permanecendo a vida política um campo de decisão masculina:

(...) embora as leis fundamentais em vigor no México durante o século XIX nunca tenham expressamente estabelecido qualquer diferença entre os mexicanos, com base no sexo ao qual elas correspondem, a verdade é que havia sido uma consideração política e legalmente aceita de que a cidadania e, portanto, o direito de votar nas eleições para renovar os detentores dos poderes executivo e legislativo federal correspondia exclusivamente a homens, mas não a mulheres (LÓPEZ; LÓPEZ, 2018, p. 48, tradução nossa)<sup>19</sup>

O mesmo consideram a socióloga Águeda Gómez Suárez e a antropóloga Marinella Miano Borusso ao observarem que, apesar do destaque econômico-social, as mulheres se encontram em situação de subordinação em outros cinco espaços bastante expressivos:

O controle social da ‘sexualidade’ das mulheres é maior que o dos homens, a moralidade sexual é mais permissiva para os homens, e as *nguiu* são menos aceitas que os *muxe*. No ‘lar’, também são desenvolvidas práticas que sobrecarregam as mulheres com maiores responsabilidades que os homens. A subordinação também é percebida na diferenciação do processo de ‘socialização primária por gênero’, onde, na infância, o menino desfruta de mais liberdade e a menina deve se ajustar a certas obrigações e responsabilidades. Os espaços formais de poder político são restritos para as mulheres, o que contrasta com a alta participação que tiveram nas mobilizações sociais e políticas. Por fim, no contexto da ‘alta cultura’, observa-se a ausência clamorosa das mulheres nas artes institucionalizadas, algo paradoxal, pois elas são (junto com os *muxe*) as protagonistas dos ‘artesanatos’ tradicionais de Juchitán. (GÓMEZ SUÁREZ; MIANO BORUSSO, 2008, p. 167, tradução nossa)<sup>20</sup>

Essa postura de liderança esperada das mulheres juchitecas, além de ser uma maneira de deslocar o olhar das subordinações que coexistem para evidenciá-las como suporte da sociedade, está relacionada também a uma invisibilidade das *nguiu*, que, grosso modo, seria a categoria juchiteca equivalente às mulheres lésbicas, segundo Luanna Barbosa (2013). Em espanhol, o termo indígena pode ser traduzido como *marimachas* – algo como ‘mulher-macho’ – mas que no

19 “(...) si bien las leyes fundamentales vigentes en México durante el siglo XIX jamás establecieron expresamente diferencia alguna entre los mexicanos, con motivo del sexo al cual corresponden, lo cierto es que había sido consideración política y jurídicamente aceptada que la ciudadanía, y por ende, el derecho a votar en las elecciones para renovar a los titulares de los poderes ejecutivo y legislativo federal, correspondía exclusivamente a los hombres, no así a las mujeres”. (LÓPEZ; LÓPEZ, 2018, p. 48)

20 “El control social de la «sexualidad» de la mujer es mayor que en el hombre, la moral sexual es más permisiva para los hombres y son menos aceptadas las *nguiu* que los *muxe*. En el «hogar», también se desarrollan prácticas que cargan a las mujeres con mayores responsabilidades que a los hombres. También la subordinación se percibe en la diferenciación del proceso de «socialización primaria por género», donde, en la infancia, el niño goza de más libertad y la niña debe ajustarse a ciertas obligaciones y responsabilidades. Los espacios de poder político formal están restringidos para las mujeres, lo que contrasta con la alta participación que ellas han tenido en las movilizaciones sociales y políticas. Por último, en el ámbito de la «alta cultura», se observa la clamorosa ausencia de las mujeres en las artes institucionalizadas, algo que resulta paradójico, pues son ellas (junto con los *muxe*) las protagonistas de las «artesanías» tradicionales de Juchitán”. (GÓMEZ SUÁREZ; MIANO BORUSSO, 2006, p. 167)



original da cultura *binnizaa*<sup>21</sup> não contém a mesma carga negativa. Ou, como muitas vezes são entendidas, as *nguiu* seriam o ‘contrário’ das *muxes*, ou seja, os sujeitos nascidos biologicamente com o sexo feminino mas que não se identificam com o gênero mulher, mas sim como *nguiu*, um gênero à parte.

Também aqui o gênero não está diretamente relacionado com a sexualidade, podendo as *nguiu* se relacionarem sexual e afetivamente com mulheres ou com *muxes*, apesar de ser mais raro se relacionarem com homens. Nos estudos sobre gênero e diversidades sexuais em Juchitán, quando aparecem, as *nguiu* são mencionadas de passagem, como uma curiosidade ou uma observação secundária. Isso ocorre porque se considera que “(...) não existe institucionalização social de seu ‘status’, uma vez que não cumprem nenhuma função social própria e seu grau de transparência pública é menor”. (GÓMEZ SUÁREZ; MIANO BORUSSO, 2006, p. 167, tradução nossa)<sup>22</sup> A condição das *nguiu* passa diante da sociedade de maneira quase despercebida.

Existem muitas discussões feitas e por se fazer com relação à condição da mulher juchiteca. Cada estudo põe em perspectiva uma característica em particular, além de que, com o passar do tempo, os elementos que se têm disponíveis para análise modificam-se e trazem indícios situacionais. Em nota, as autoras Gómez Suárez e Miano Borusso resumem o debate sobre a questão do matriarcado de Juchitán em três posicionamentos teóricos que divergem entre si da seguinte maneira:

Existem três posições teóricas claramente diferenciadas em torno da classificação da sociedade juchiteca como matriarcado. Por um lado, autoras como a alemã Verónica Bennholdt-Thomsen (1994) apoiam esse postulado, em oposição às ideias defendidas por antropólogas como Beverly Newbold Chiñas (1975), que defende que o correto seria usar o conceito de ‘matrilocalidade’, e as posições de Marinella Miano (2002), que nega os dois rótulos. (GÓMEZ SUÁREZ; MIANO BORUSSO, 2008, p. 166, tradução nossa)<sup>23</sup>

O lugar das mulheres no mundo mexicano de Juchitán inspira – porém não determinaria – o lugar das *muxes* na mesma sociedade. Se as mulheres juchitecas são consideradas mulheres ‘fortes’, não submissas à ordem patriarcal vigente, representam posições de liderança e de controle, ou seja, posições de poder frente à família e à comunidade, então os modelos de feminilidade disponíveis às *muxes* não são os de fragilidade, nem tampouco de submissão ou fraqueza. São modelos de feminilidade ativa e potente frente às adversidades. Uma posição de firmeza, robusta, rígida. Ou

21 Nome atribuído à cultura zapoteca. (BARBOSA, 2013)

22 “no existe institucionalización social de su «estatus», ya que no cumple ninguna función social propia y su grado de transparencia pública es menor”. (GÓMEZ SUÁREZ; MIANO BORUSSO, 2006, p. 167)

23 “Existen tres posturas teóricas claramente diferenciadas en torno a la calificación de la sociedad juchiteca como matriarcado. Por un lado, autoras como la alemana Verónica Bennholdt-Thomsen (1994) apoyan este postulado, en oposición a las ideas defendidas por antropólogas como Beverly Newbold Chiñas (1975), quien defiende que lo correcto sería utilizar el concepto de «matrilocalidad», y a las posturas de Marinella Miano (2002), quien niega ambas etiquetas”. (GÓMEZ SUÁREZ; MIANO BORUSSO, 2006, p. 166)



seja, a própria concepção de feminilidade nessa população não segue os papéis de gênero de um chamado sexo frágil, sendo uma forma já distinta do modelo da colonial/modernidade. (SEGATO, 2012) O exemplo do ‘ser mulher’ que as *muxes* têm como referência é o da mulher como arrimo de família e economicamente responsável pela subsistência do lar.

#### 4 Espaços de representação: *muxeidad*, identidade *muxe*

“A *muxeidad* também é uma poética da vida, uma subjetividade de assumir e viver corpos de uma maneira menos ortodoxa”

*Muxeidad* é uma estética que se reflete na maneira e nas maneiras de decorar espaços festivos.

*Muxeidad* é uma maneira deliberada, aberta e franca de questionar e falsificar algumas afirmações patriarcais como “critérios da verdade”.

*Muxeidad* é um baluarte com inveja da religiosidade sincrética e da nudez de santos e virgens.

*Muxeidad* é a mão em que pais e mães se apoiam em sua senescência.

*Muxeidad* é uma maneira de começar e descobrir a si mesmo no exercício da sexualidade sem medo, sem culpa, sem remorso e sem pecados concebidos.

*Muxeidad* é uma maneira de contradizer o livro de Levítico 20:13: “Se alguém se junta com um homem como com uma mulher, eles fizeram abominação; ambos devem ser mortos; sobre eles estará o seu sangue.”

*Muxeidad* é a ruptura do paradigma judaico-cristão da sexualidade, da propriedade privada do corpo, da família heteronormativa e da monogamia.

*Muxeidad* é uma possibilidade de se apaixonar e ser feliz, mesmo que seu amante apenas passe pela sua casa.

*Muxeidad* é ser financeiramente autossuficiente e ter uma cama que é ocasionalmente aquecida por um amante casual.

*Muxeidad* é ser o coreógrafo do aniversário de 15 das mulheres do bairro.

*Muxeidad* é ser treinado como um macho alfa, embora as costas prateadas sejam esmalte nas unhas e os cabelos no peito sejam extensões ou penas na cabeça.

*Muxeidad* é um navio mesoamericano que não se tornou um tepalcate.

*Muxeidad* é um código que foi salvo das chamas do fogo eterno do inferno.

*Muxeidad* é um significante polisêmico.

*Muxeidad* é um alfabeto e *muxe* um fonema.

*Muxeidad* é o caminho de uma comunidade assumir seus próprios valores, formas e ritmos. (AVENDAÑO, 2020)<sup>24</sup>

Transitando entre os espaços de gêneros, o lugar-comum da imagem cultivada das *muxes* é de que seriam pessoas alegres e disponíveis para fornecer animação e entretenimento em contextos sociais informais e de descontração. Além disso, carregam a carga da sexualização de seu gênero de maneira exacerbada – como quando são chamadas ‘*putos*’, referência pejorativa de uso comum

24 “La *muxeidad* es también una poética de la vida, una subjetividad de asumir y vivir los cuerpos de forma menos ortodoxa’ / *Muxeidad* es una estética que se refleja en la forma y maneras de adornar los espacios festivos. / *Muxeidad* es una manera deliberada, abierta y franca de cuestionar y falsear algunas enunciaciones patriarcales como ‘criterios de verdad’. / *Muxeidad* es un baluarte celoso de la religiosidad sincrética y de la desnudez de los santos y las vírgenes. / *Muxeidad* es la mano en la que se apoyan los padres y madres en su senectud. / *Muxeidad* es una manera de iniciarse y descubrirse en el ejercicio de la sexualidad sin miedos, sin culpas, sin remordimientos y sin pecados concebidos. / *Muxeidad* es una manera de contradecir el libro de Levítico 20:13: ‘Si alguno se ayuntare con varón como con mujer, abominación hicieron; ambos han de ser muertos; sobre ellos será su sangre’. / *Muxeidad* es la ruptura del paradigma judeocristiano de la sexualidad, de la propiedad privada del cuerpo, de la familia heteronormativa y de la monogamia. / *Muxeidad* es una posibilidad de enamorarse y ser feliz, aunque tu amante solo pase por tu casa. / *Muxeidad* es ser autosuficiente económicamente y tener una cama que ocasionalmente se entibia por un amante casual. / *Muxeidad* es ser el coreógrafo de los cumpleaños de 15 de las mujeres del barrio. / *Muxeidad* es ser entrenado como macho alfa, aunque el lomo plateado sea esmalte en las uñas y el pelo en el pecho las extensiones o plumas en la cabeza. / *Muxeidad* es una vasija mesoamericana que no se convirtió en tepalcate. / *Muxeidad* es un código que se salvó de las llamas del fuego eterno del infierno. / *Muxeidad* es un significante polisémico. / *Muxeidad* es un alfabeto y *muxe* un fonema. / *Muxeidad* es la manera de una colectividad de asumir valores, formas y ritmos propios”. (AVENDAÑO, 2020)



tanto para falar da homossexualidade, quanto para a conotação da prostituição, enfatizando sobremaneira sua sexualidade – referindo-se à elas como pessoas de alta ‘promiscuidade’ e permissividade sexual, uma maneira de reprovação social de sua sexualidade.

O que não se delimitaria com certeza é até que ponto essa restrição à sexualidade não heterossexual a qual pertencem algumas *muxes* seria uma característica herdada de gerações de tradição indígena ou se é resultado da interiorização de valores morais e religiosos cristãos ocidentais no pensamento das populações de origem indígena. Considerando o histórico da colonização, é bastante plausível considerar que seja o segundo caso; assim, pela colonização do pensamento é possível minar pouco a pouco a naturalidade com a qual enxergavam a condição de sua própria comunidade até tempos recentes. Vê-se, então, que é provável que os pensamentos se mesquem: de um lado, a naturalização e manutenção da tradição; de outro, a não aceitação e obstacularização, sendo ambos encontrados em depoimentos de experiências de vida distintas. Gómez Suárez e Miano Boruso (2006) fazem um apanhado sobre os construtos narrativos que existem em Juchitán sobre cada um dos gêneros, sintetizando as relações de gênero em torno de quatro tipologias discursivas:

Finalmente, existe um consenso social em Juchitán em torno do imaginário sobre estereótipos sociais comuns às quatro tipologias discursivas descritas aqui. Todas as posições coincidem em conceber a ‘mulher juchiteca’ como uma mulher forte, trabalhadora, lutadora, amante da família, rebelde, carinhosa, maternal, festeira, bonita, digna, elegante, altiva, alegre, bonachona e valente. O ‘homem juchiteco’ é percebido como um homem ‘corajoso para a guerra, doce para o amor’ (embora agora digam que não é mais assim), “eles já mijam sentados (...) choram quando têm medo e fazem xixi por eles” um pouco irresponsável, preguiçoso, acolhedor, ardente, fioso, infiel, impetuoso e corajoso. O ‘muxe’ zapotecó caracteriza-se por ser uma pessoa criativa, paqueradora, sensual, trabalhadora, graciosa, apaixonada, alegre, acolhedora, intrépida, amante do sexo, respeitosa da tradição, apegada à mãe, generosa, glamourosa, elegante e lutadora. A ‘mulher *marimacho* zapoteca’ (*nguiu*) é retratada como uma pessoa forte, trabalhadora, rude, masculinizada, poderosa, possessiva e um tanto violenta. Tudo isso mostra o panorama da prática real em torno das atividades, responsabilidades e obrigações determinadas para cada gênero nesta sociedade. (GÓMEZ SUÁREZ; MIANO BORUSSO, 2006, p. 12, tradução nossa)<sup>25</sup>

Uma das características mais marcantes das *muxes* está precisamente em sua aparência; porém a forma como se apresentam no cotidiano atualmente não foi sempre assim. O uso dos

25 “Finalmente, existe un consenso social en Juchitán en torno al imaginario sobre estereotipos sociales que son comunes a las cuatro tipologías discursivas aquí descritas. Todas las posturas coinciden en concebir a la ‘mujer juchiteca’ como una mujer fuerte, trabajadora, luchadora, amante de la familia, rebelde, cariñosa, maternal, fiestera, hermosa, digna, elegante, altanera, alegre, guapachona y valiente. El ‘hombre juchiteco’ es percibido como un hombre ‘bravo para la guerra, dulce para el amor’ (aunque hora dicen que ya no es así), ‘ya me an sentados (...) se ponen a llorar si tienen miedo y se hacen pipi por ellos’ un poco irresponsable, flojo, tomador, ardiente, fioso, infiel, impetuoso y valiente. El ‘muxe’ zapotecó se caracteriza por ser una persona creativa, coqueta, sensual, trabajadora, graciosa, enamoradiza, alegre, complaciente, intrépida, amante del sexo, respetuosa de la tradición, enmadrada, generosa, glamorosa, elegante y luchadora. La ‘mujer *marimacho* zapoteca’ (*nguiu*) es retratada como una persona fuerte, trabajadora, ruda, masculinizada, potente, posesiva y un poco violenta. Todo ello muestra el panorama de la praxis real en torno a las actividades, responsabilidades y obligaciones determinadas para cada género en esta sociedad”. (GÓMEZ SUÁREZ; MIANO BORUSSO, 2006, p. 12)



trajes regionais istmenhos – os *huipiles* e *enaguas* – é um costume recente. No início do século XX, entre as décadas de 1930 e 1940, as *muxes* vestiam-se com trajes considerados masculinos, incluindo o chapéu, ficando subentendida a sua condição de *muxe* por conta de outros elementos, como seus trejeitos físicos e entonação de sua voz. Com o passar do tempo, passaram a se vestir com trajes menos formais, usando camisetas e bermudas. Conta-se que foi a partir da década de 1980 que as vestimentas consideradas femininas passaram a ser adotadas pelas *muxes* com mais frequência e, apenas na década de 1980, a roupa regional *istmeña* passou a fazer parte do cotidiano delas. Na Figura 4, a *muxe* Magnolia foi fotografada com indumentária que joga com os elementos masculinos e femininos, com um pesado *sombrero* sobre a cabeça e um vestido leve, com o volume dos seios feito por enchimentos. Na Figura 5, com um vestido longo e claro, Magnolia destaca sua pose que remete à construção da feminilidade da *muxe*, refletindo seu rosto no espelho como uma metáfora da transição entre ambos os mundos.

Figuras 4 e 5 - (Esq.) Magnolia com sombrero, Juchitán, México, 1986 e (Dir.) Magnolia com espelho, Juchitán, México, 1986



Fotos: Graciela Iturbide (1986).

A partir daquele momento, as *muxes* se aprimoraram na confecção dos próprios trajes e para a comunidade em geral, aperfeiçoando sua participação no mundo da moda regional,





sendo reconhecidas, inclusive, pelo ofício da costura e criando um espaço profissional em que pudessem se inserir. Nisto vincula-se sua importância para as festividades da região, com as *muxes* participando desde a confecção de vestidos para festas, trajes típicos para outras *muxes*, figurinos para celebrações, decorações dos ambientes e planejamento da comemoração, entre outros trabalhos nos quais passaram a ser reconhecidas. Essa dinâmica social em que as *muxes* são ativas expressa a maior parte do vínculo que possuem com sua comunidade, inserindo o gênero em um contexto amplo de relações.

Para compreender a *muxe*, é necessário compreender o contexto histórico-geográfico de Juchitán e do Istmo de Tehuantepec, a etnia zapoteca, a língua zapoteca, a função do comércio para esse povo, os sistemas religiosos e de devoção, o intrincado sistema de festas e aspectos particulares como o vínculo comunitário e de parentesco, o orgulho e a fofoca. Uma análise extensa de todos esses eixos que compõem o complexo emaranhado que resulta na cultura local constitui uma plataforma para enxergar as *muxes* de maneira mais profunda, sem resultar em um tipo de leitura que enfoque apenas o gênero como componente do sujeito. Afinal de contas, as *muxes*, apesar de sempre serem mencionadas a partir de sua condição transgênera, participam e estão inseridas em um sistema de relações em que o próprio gênero é apenas um dos eixos – as *muxes* são padrinhas e madrinhas, tios e tias, cozinheiras, comerciantes, professoras de dança, prostitutas, compradoras, professoras, vizinhas, filhos e filhas, compadres e comadres, bruxas, amigas e companheiras de bar. (BARBOSA, 2016, p. 7)

Quando se entende a importância das festas para o povo de Juchitán, a presença das *muxes* se torna ainda mais significativa. De acordo com Barbosa (2016), as festas em Juchitán de Zaragoza ocorrem durante o ano todo, mesclando cerimônias de origem tradicional indígena com as religiosas ocidentais cristãs e com rituais de passagem comuns, como são as festas de debutantes, aniversários, formaturas, casamentos, batizados, velórios, entre outras. Ainda podem ocorrer festejos que não estejam celebrando nenhum acontecimento específico, mas tendo apenas o objetivo principal de reunir toda a comunidade. Segundo a autora, os juchitecos trabalham para manter suas festas; trata-se de um sistema de reciprocidade, em que os membros da comunidade frequentam as celebrações de um anfitrião levando consigo uma contribuição. Logo, os que frequentaram darão suas próprias festas e convidarão a todos que o convidaram, e aquele que já foi anfitrião comparece, retribuindo o que recebeu. Isso gera um ciclo de comemorações e relações comunitárias.

Como é frequente a associação das *muxes* com as festas, tradições e expressões de alegria em geral, sendo elas próprias vinculadas a um estereótipo de serem pessoas alegres e ‘alto-astral’, como característica que é considerada própria de sua tipificação (FLORES MARTOS, 2010), ainda pouco se fala das dificuldades que enfrentam ao longo de sua jornada do fazer-se e tornar-se *muxe*. Primeiramente, tem-se a questão do mito criado de que supostamente toda a família desejaria um filho *muxe*. Barbosa (2016) explica que esse mito provém do fato de que muitas *muxes* não se



casam e permanecem morando com os pais na vida adulta ou, ainda, retornam para a casa dos pais quando estes entram na terceira idade e passam a necessitar de cuidados de outros. É costume da comunidade que o filho que não se case ou um primogênito tome conta dos pais na velhice. As *muxes*, muitas vezes, ocupam ambos os requisitos e assumem tal tarefa.

Como exemplo, na Figura 6 a *muxe* Kazandra se veste com as roupas e os acessórios tradicionais das velas e se posta ao lado do altar de sua família, dedicado à devoção religiosa e à memória de seus antepassados. Pelo espelho, é observada pelo olhar vigilante de uma mulher de sua família. A fotografia de um espaço interno da casa remete à presença familiar das *muxes* e à valorização que é dada à preservação de seus costumes. Na Figura 7, a *muxe* Estrella segue por uma rua, no início da noite, em direção a uma das festas da comunidade; ao seu lado, caminha sua mãe. A construção da fotógrafa Nuria López Torres leva a inferir que a posição social de Estrella tem sido ao lado de sua mãe, como apoio familiar e financeiro, função que vem cumprindo desde a infância (TORRES, 2017).

Figura 6 - Retrato de Kazandra, vestida com o traje tradicional do Istmo de Tehuantepec, junto ao altar da família dedicado aos entes queridos falecidos



Foto: Nuria López Torres (2017).

Figura 7 - A *muxe* Estrella e sua mãe se dirigem à festa de aniversário de outra

Foto: Nuria López Torres (2017).

Assim, as *muxes* ficaram conhecidas por serem as responsáveis pelos idosos, geralmente seus próprios pais, acompanhando-os durante a velhice e colocando-se na posição de cuidadoras; criou-se essa visão porquanto os filhos quando crescem, usualmente saem de suas casas e formam novos núcleos familiares. Porém, muitas *muxes* preferem não se unir a uma companheira ou a um companheiro – ainda que por vezes o façam, casando-se, seja com homens, seja com mulheres, uma vez que a sexualidade está à parte de sua identidade de gênero – e permanecem na casa de seus pais na condição do filho provedor.

Isso não quer dizer, entretanto, que chegaram pacificamente a essa posição de cuidadoras dos seus progenitores; são muitos os conflitos que enfrentam durante a trajetória de vida até que esse momento ocorra. O processo de descobrir-se e tornar-se *muxe* é, para muitas delas, doloroso desde a infância, período em que começam as primeiras demonstrações de preconceito. Apesar de ser uma sociedade em que se criou um imaginário muito forte em torno das *muxes* e da presença marcante das mulheres como sujeitos economicamente atuantes e socialmente fortes, não quer dizer que os temas como machismo, homofobia, transfobia e preconceitos de maneira geral não ocorram. O processo de ‘aceitação’ de cada *muxe* dessa sociedade é distinto, cada qual com suas singularidades.

Note-se que algumas questões se repetem em muitos casos; ocorre de muitas dessas



crianças que apresentam características *muxes* serem apadrinhadas por alguma *muxe* que seja membro da família: uma prima, uma tia, uma *muxe* mais velha que insira a mais nova na tradição. Não raro, por outro lado, algumas *muxes* acabam saindo de casa por não suportarem o preconceito dos familiares. Existem casos inclusive de violência, numa tentativa de impedir que essa condição se manifeste, causando uma série de sentimentos conflituosos entre a família e o filho *muxe*, visto como indesejado. Então, quando retornam à casa ou quando vem a necessidade de cuidado com os pais idosos, passam para uma posição de proteção daqueles que um dia as rejeitaram. (BARBOSA, 2016)

Contudo, alguns casos ocorreriam claramente de maneira mais tranquila; afinal, por ser parte já reconhecida da cultura zapoteca, as novas *muxes* recebem um apoio de toda uma comunidade organizada de *muxes*. Luana Barbosa (2016) cita que a questão religiosa também influencia muito em como será a reação da família com o filho *muxe*. A região é rica em sincretismo religioso, apesar de predominantemente católica. A bruxaria – com influências “da *santería* cubana, de elementos locais indígenas e do culto à Santa Muerte” (BARBOSA, 2016, p. 10) – é uma prática recorrente e possível de ser conciliada com o catolicismo, havendo uma mistura com as crenças indígenas zapotecas. Por outro lado, existe um movimento de religiões protestantes – evangélicas – ainda pequeno, mas que não se mescla com outras expressões religiosas. Neste último caso, a presença de uma *muxe* na família torna-se um evento mais dramático, uma vez que é uma prática condenada pelos preceitos dessa religião.

Conforme adentram a vida adulta e se inserem na comunidade *muxe*, outras problemáticas vão se apresentando: uma delas é a questão da educação. Observou-se que as *muxes vestidas* – ou *muxe-pintada*, como são chamadas as que se vestem diariamente ou parcialmente com os trajes femininos – detêm na vida adulta menor grau de instrução. Já as *muxes-homem* que não se vestem – ou seja, as que são publicamente reconhecidas como *muxe*, mas se expressam e vivem com os trajes masculinos – alcançam um grau mais elevado de educação, chegando a ter melhores índices de conclusão do período escolar e adentrando o ensino superior, o que as leva a obter profissões de valor salarial mais elevado e ocupar cargos correspondentes à formação acadêmica. Já para as *muxes-vestidas*, cujo comportamento é considerado mais próximo do feminino, a educação tende a terminar mais cedo, muitas vezes ainda na infância ou adolescência.

Quando sua personalidade e suas características *muxes* começam a aparecer, o preconceito que sofrem em casa surge também na escola. Como para muitas *muxes* essa fase estaria relacionada ainda à questão da sexualidade, além do bullying sofrem com a homofobia dos colegas, o que as leva, por vezes, a abandonar a escola sem concluir os estudos. Isso resulta em ocupar profissões de





menor remuneração na vida adulta e que demandam menos profissionalização intelectual, o que as leva a desenvolver habilidades com trabalhos manuais e se aproximar de profissões historicamente consideradas femininas. Aí está sua aproximação com os trabalhos que envolvem a beleza, como cabeleireiras, costureiras, manicures, maquiadoras, com as áreas do cuidado, por exemplo, no próprio caso de voltar a cuidar dos pais como mencionado acima, cozinheiras, organizadoras de eventos e festas, entre outros. (URBIOLA SOLÍS; VÁZQUES GARCÍA; MACÍAS GONZÁLEZ, 2016)

Considerando que todas essas atividades fundamentais necessitam serem exercidas em todas as sociedades, é muito significativo que as *muxes* acabem ocupando o espaço social que historicamente foi relacionado às mulheres, tendo sido as próprias mulheres consideradas como incapacitadas durante muito tempo para exercer cargos que demandam maior formação intelectual. (LÓPEZ; LÓPEZ, 2018) Ficaria, pois, demonstrado que, mesmo numa sociedade que dizem ser matriarcal, a questão da igualdade entre os gêneros não é absoluta e as estruturas sociais provenientes da sociedade patriarcal ocidental estão presentes, infiltradas pelas práticas coloniais.

Ainda na vida adulta, outra complexidade que se observa é que muitas *muxes* acabam por não se casar. Não é uma característica dominante entre elas, visto que existem *muxes* que escolhem – ressaltando-se que para elas houve a possibilidade de escolha – casar-se ou manter outros tipos de relacionamentos estáveis, seja com homens ou com mulheres, algumas vezes estabelecendo uma família com filhos e tudo mais. Mas ainda assim há uma boa parte delas que não se casam e não são poucos os relatos em que alegam a dificuldade que encontram em estabelecer relações duradouras em sua vida, destacando a solidão da vida afetiva e enfatizando as relações sexuais com homens no sentido de dar-lhes prazer, tarefa que interiorizam para si:

Em algumas entrevistas, os *muxes* se definem em grande parte como corpos para o prazer: acentuam muito que estão preocupados em ‘dar prazer’ e ‘cuidar bem’ do homem, como uma garantia para que ele se sinta bem e confortável em seus encontros e momentos compartilhados, para que o homem retorne. (FLORES MARTOS, 2010, p. 16, tradução nossa)<sup>26</sup>

Esse espaço do corpo *muxe* como proporcionador do prazer do outro é reforçado pela comunidade masculina, da qual as *muxes* fazem parte da realização sexual dos homens. As *muxes* inserem-se no processo de maturação sexual da comunidade, muitas vezes sendo escolhidas para a iniciação na vida sexual de uma pessoa:

26 “En algunas entrevistas, los *muxes* se autodefinen en buena medida como cuerpos para el placer: remarcan mucho que se encuentran preocupados por ‘dar placer’ y ‘atender bien’ al varón, como garantía para que ese hombre se sienta a gusto y cómodo en sus encuentros y momentos compartidos, de que regrese con ellos”. (FLORES MARTOS, 2010, p. 16)





Numa sociedade bastante compartimentada entre os mundos masculino e feminino onde as relações sexuais entre homens e mulheres são adiadas e reprimidas até ao casamento, dada a importância atribuída à virgindade feminina até o matrimônio como símbolo de excelência moral e social da mulher e da sua própria família, podemos localizar e interpretar o fato de que os muxes são os principais iniciadores sexuais dos rapazes, os primeiros com quem eles ‘estreiam’ e são treinados sexualmente, segundo a terminologia mestiça popular. A outra alternativa mais minoritária para os jovens é ter relações sexuais com prostitutas. (FLORES MARTOS, 2010, p. 13, tradução nossa)<sup>27</sup>

Contudo, ainda que se relacionem com *muxes* na juventude ou mesmo na vida adulta, estando ou não casados com uma mulher, a sexualidade dos homens não costuma ser questionada. Não são sequer considerados bissexuais pelos seus pares, mas, sim, continuam na posição de homens heterossexuais.

Do nosso ponto de vista ocidental e usando um conceito descritivo ou mais ‘técnico’, a bissexualidade seria a opção mais frequente entre os homens juchitecos, embora essa categoria seja absolutamente ética e alheia às nuances e ponderações de um contexto em que a existência da bissexualidade não é contemplada: um homem é definido ou considerado como homem ou muxe, mas não como ambos. (FLORES MARTOS, 2010, p. 14, tradução nossa)<sup>28</sup>

A sexualidade das *muxes*, por outro lado, é muito mais fluida do que elas costumam admitir. Há uma espécie de tabu na sociedade que vê como negativo o relacionamento de *muxes* com outras *muxes* ou com mulheres. Essa forma de relação é popularmente chamada de ‘*hacer tortillas*’, remetendo ao movimento de passar a *tortilla* de uma mão a outra, quando feita de forma caseira, como uma metáfora para as *muxes* que não se relacionam só com homens. Porém, de acordo com Barbosa (2016), são relacionamentos que ocorrem com bastante frequência sob ocultamento, pelo receio de serem reprimidos:

Dependendo da muxe, de sua história de vida e do momento que vivencia, o desejo dela pode estar dirigido a um homem, a uma mulher ou até mesmo a uma muxe. Mas, graças ao poder do sistema normativo e do machismo que imperam em Juchitán, quase todas as muxes se tornam escravas da exploração de algum mayate e envelhecem sozinhas, dedicando-se aos pais e aos sobrinhos. (BARBOSA, 2016, p. 26)

É recorrente que algumas *muxes* adentrem a prostituição como forma de sobrevivência

27 “En una sociedad bastante compartimentada entre los mundos masculino y femenino donde las relaciones sexuales entre varones y mujeres se postergan y reprimen hasta el matrimonio dada la importancia atribuida a la virginidad femenina hasta la boda como un símbolo de excelencia moral y social de la mujer y de su propia familia, podemos ubicar e interpretar el que los muxes sean los principales iniciadores sexuales de los varones jóvenes, los primeros con los que éstos ‘se estrenan’ y son entrenados sexualmente, según la terminología popular mestiza. La otra alternativa más minoritaria para los jóvenes es el mantenimiento de relaciones sexuales con prostitutas”. (FLORES MARTOS, 2010, p. 13)

28 “Desde nuestra óptica occidental y utilizando un concepto descriptivo o más ‘técnico’, la bissexualidad sería la opción más frecuente entre los varones juchitecos, si bien esta categoría es absolutamente étic y ajena a los matices y ponderaciones de un contexto donde no se contempla la existencia de bisexualidad: un varón es definido o considerado como hombre o muxe, pero no como las dos cosas”. (FLORES MARTOS, 2010, p. 14)



e manutenção de sua estética. Entretanto, dentro de sua própria comunidade, ocorre também o inverso: existem *mayates*, ou seja, homens a quem ‘sustentam’ para estar com elas. É uma relação quase comercial, pelo que Barbosa (2016) observa quanto ao vocabulário: quando vão se prostituir, dizem que vão ‘vender’; quando vão em busca de ter relação sexual com um homem, dizem que vão ‘comprar’. Essa característica também denotaria a forte relação que a comunidade tem com as atividades comerciais.

Outro cenário que se observa é que tem ocorrido uma diáspora de *muxes* que migram para a Cidade do México, a princípio com a finalidade de lá se prostituir, adquirir uma quantia de dinheiro e retornar para ajudar as suas famílias em Juchitán após um curto período. (BARBOSA, 2016) Por uma série de motivos, nem sempre isso ocorreria. Tem-se criado uma comunidade de *muxes* que migram para a Cidade do México e lá permanecem, indo a Juchitán apenas nos períodos de suas festas chamadas *velas* para competir pelo posto de rainhas. “O que as *muxes* diaspóricas que se prostituem na Cidade do México fazem é inverter esse jogo, explorando ao máximo o poder de compra dos clientes, que procuram essas ‘chicas trans’ exóticas”. (BARBOSA, 2016, p. 26) Essa migração pode ser interpretada como uma forma que encontraram de sair da condição de mantenedoras de um amante e sustentáculo de uma família, passando a usar a prostituição como local de trabalho, seus corpos como objeto de desejo, e o dinheiro para a manutenção de si mesmas e da transformação de seus corpos.

As *muxes* mais velhas ou que já radicam na Cidade do México serão suas madrinhas e as iniciarão no *habitus* que vai marcar a vida da *muxe* que se prostitui. Tudo deverá ser aprendido: desde o tom de voz e os locais onde se podem comprar maquiagem, perucas, roupas e produtos de beleza adequados, aos médicos que fazem as operações desejadas e às ‘manhas’ para conseguir o máximo de dinheiro dos clientes. As *muxes* que vivem na Cidade do México têm um modo de vida absolutamente diferente de suas paisanas que vivem no Istmo e que chega a ser quase ascético: vivem em função do trabalho, não devem engordar, economizam muito para ajudar suas famílias, para as festas em que serão rainhas e capitãs e para manter as despesas caríssimas que exigem seus corpos – todos esses são detalhes que as jovens *muxes* que sonham ir à Cidade do México não imaginam enfrentar, iludidas com o ar cosmopolita e glamouroso das *muxes* diaspóricas que, quando chegam a Juchitán para as festas, sempre são as mais deslumbrantes. (BARBOSA, 2016, p. 18)

Ainda a questão corporal é outra problemática que ganhou destaque recentemente. Barbosa (2016) relata que, até 1980, era uma árdua tarefa para as *muxes* conseguir delinear a silhueta, coisa que se fazia com moldes de espumas aplicados por baixo das roupas para adicionar curvas similares às femininas. Essa técnica ainda é utilizada, mas a ela agregaram-se novas técnicas que levam à transformação corporal, e não mais apenas à utilização de adereços e próteses removíveis. Hoje, as silhuetas curvilíneas podem ser atingidas por meio dos mais diversos produtos recebidos da Cidade do México ou mesmo ser resultado de intervenções cirúrgicas, como implantação



de próteses de silicones para delinear os seios e, ainda, injeção de biopolímeros<sup>29</sup>, que são “(...) substâncias, principalmente sintéticas, que têm sido usadas como preenchimentos de tecidos para fins estéticos” (RIPALDA et al., 2018, p. 47, tradução nossa)<sup>30</sup>, usadas para preencher e modelar outras partes do corpo, como coxas e nádegas.

Cirurgias plásticas faciais também estão se tornando comuns, ‘afinando’ traços faciais indígenas que são substituídos por traços mais europeizados. Ou seja, nessa situação, a tradição indígena das *muxes* se choca com a imposição dos padrões de beleza ocidentais e, principalmente, com as formas com que se identificam com a feminilidade. Os padrões de beleza vigentes na sociedade ocidental<sup>31</sup> sobre o que é ser mulher as afetariam diretamente e as levariam a questionar sobre sua imagem, buscando as transformações como forma de feminilização de suas características físicas, na tentativa de obter maior aceitação social e certa ‘passabilidade’ que a sociedade externa exige, muito característica das problemáticas que as pessoas trans\*<sup>32</sup> enfrentam ainda na atualidade, mesmo que em diferentes graus.

Numa sociedade que oferece duas e somente duas possibilidades de enquadramento de gênero – ou masculino/homem ou feminino/mulher – talvez seja mais do que justificada verdadeira obsessão de conseguir ‘passar’, um dos principais tormentos de uma pessoa na hora de assumir – ou de reprimir – a expressão da sua identidade transgênera. Tema tão essencial quanto polêmico dentro dos ‘Estudos Transgêneros’, passabilidade traduz o quanto uma pessoa transgênera se parece fisicamente, se veste, fala, gesticula e se comporta de acordo com os estereótipos do gênero oposto ao que lhe foi consignado ao nascer. (LANZ, 2014, p. 129)

A noção de passabilidade é, segundo a socióloga Letícia Lanz, a forma pela qual as pessoas trans seriam ‘recompensadas’ por seus esforços em adquirir as características físicas e se parecer com o gênero com o qual se identificam, no sentido de que ‘passar’ é igual a ser reconhecida e aceita pela sociedade. “Quanto mais ‘passável’, mais habilitada ao convívio dentro do mundo

29 Em 2018, pesquisadores das ciências da saúde do Equador e da Venezuela publicaram um artigo analisando as consequências clínicas da aplicação ilegal de biopolímeros para o preenchimento corporal. O estudo mostrou que a prática é muito popular entre as mulheres transexuais dos países latino-americanos que buscam fazer modificações corporais. Entretanto, mesmo sabendo que podem causar danos à saúde, a maioria das mulheres trans entrevistadas no estudo não detinham informação sobre os reais efeitos da aplicação dessa substância sintética no corpo, cujas complicações podem levar a óbito. Os pesquisadores destacam a necessidade do Estado em levar a informação à comunidade LGBTQIA+. (RIPALDA et al., 2018)

30 “(...) substâncias, em su mayoría sintéticos, que han sido utilizados como material de relleno tisular para fines estéticos” (RIPALDA et al., 2018, p. 47)

31 Há muita discussão sobre qual seria o impacto desses padrões de beleza ocidental, tanto no contexto latino-americano como no mundial. Ainda que o que se possa definir como padrão de beleza seja um ideal mutável ao longo do tempo e em distintos espaços, observou-se que a abrangência das mídias potencializou a influência dos países do norte global na definição de características físicas que seriam desejáveis, principalmente nas mulheres, servindo como instrumento a uma rede de relações de poder. Dentre outras características, pode-se mencionar os traços faciais europeus, em detrimento dos traços indígenas e negros. Assim, limitam a diversidade de corpos e produzem de variadas formas a sua colonialidade, levando pessoas a desejar alcançar esse padrão. (TEIXEIRA, 2001; SIQUEIRA; FARIA, 2007)

32 O uso do prefixo ‘trans’ acrescido de um asterisco se dá como o que se costuma chamar de um ‘termo guarda-chuva’ que engloba diversas identidades, como transexual, transgênero, travesti, homem trans, mulher trans e ainda identificações que se consideram fora do binarismo de gênero, tornando-se menos definidor de uma identidade e mais abrangente a distintas identificações. (COACCI, 2014)



‘normal’ cisgênero-heteronormativo e menos a chance de ser estigmatizada e violentada como ‘desviante’ de gênero”. (LANZ, 2014, p. 129) A autora explica como essa ideia de passabilidade é uma tentativa de normatização dos corpos trans\* novamente sob a lógica do binarismo de gênero:

A ideia implícita em ‘passabilidade’ é que a legitimação da identidade de gênero que está sendo expressa por alguém depende desta pessoa conseguir ‘passar’ sem deixar nenhum tipo de dúvida em seus interlocutores quanto ao seu correto enquadramento em uma das duas categorias do dispositivo binário de gênero. Ou seja, a pessoa transgênera deve corresponder o mais exatamente possível aos ‘atributos estereotipados’ do gênero em que deseja se expressar. A passabilidade cumpriria, assim, uma função de legitimação da identidade, através da alteridade proporcionada pelo ‘olhar do outro’, nos relacionamentos interpessoais diários da pessoa transgênera com outras pessoas (cis ou trans). Dentro dessa concepção altamente predominante dentro do mundo transgênero, o ‘outro’ tem uma importância crucial na ‘confirmação’ ou na ‘invalidação’ da identidade de gênero que o indivíduo quer expressar ao mundo. (LANZ, 2014, p. 130)

Essa busca por transformações não é uma situação tão uniforme entre as *muxes*, mas vem se mostrando uma questão relevante de se examinar em aproximação com a categoria das transgeneridades (BARBOSA, 2016). Ainda que a definição de *muxe* esteja em aberto e em construção contínua, havendo, eventualmente, algumas discordâncias entre elas, não existiriam grandes disputas nem hierarquias para classificar quem é ‘mais *muxe*’ ou ‘menos *muxe*’: “seja *muxe*-homem, seja *muxe*-mulher, são todas *muxes*, e a *muxe* que só usa uma camiseta mais feminina é tão *muxe* como a que colocou mamas”. (BARBOSA, 2016, p. 27)

Luanna Barbosa (2016) mapeou quatro gerações de *muxes* que coexistem atualmente no Istmo de Tehuantepec, participantes como sujeitos do processo histórico que construiu a categoria que hoje se entende por ser *muxe*: a primeira geração é a das *muxes* que nasceram por volta da década de 1950-1960 e se vestem com trajes masculinos, ocupando ‘ofícios tradicionais’ e de professores; a segunda geração nasceu por volta de 1960-1970, contendo *muxes-vestidas* e *muxes-homem*, e ficaram famosas pela *vela muxe* das Autênticas Intrépidas Buscadoras do Perigo; a terceira geração, nascida em torno de 1970-1980, aderiu às mudanças corporais e deu início à diáspora para a Cidade do México; e a quarta geração, nascida entre os anos 1980 e 2000, é um grupo composto por jovens com uma “percepção da sexualidade e das identidades de gênero como fluidas”. (BARBOSA, 2016, p. 17)

Principalmente por conta desse recente grupo heterogêneo da quarta geração com uma “percepção semelhante à de certos jovens das cidades mais urbanas e modernas” (BARBOSA, 2016, p. 17), passa a existir maior aceitação de sexualidades diversas dentro do próprio grupo. Por outro lado, muitos sujeitos que são reconhecidos como *muxes* pela comunidade não se identificam como tal, rejeitando a alcunha e assumindo outras identidades, a partir do contato com comunidades LGBTQIA+ provenientes das áreas urbanas. Aqui também o espaço das *muxes*



seria uma territorialidade envolta em disputas e em constantes tensões com as identidades de gênero ocidentais. Há, inclusive, considerações teóricas que dizem que ao mesmo tempo em que o movimento LGBTQIA+ adentrou o mundo de Juchitán trazendo outro discurso sobre a sexualidade, teria vindo com o mesmo a noção de homofobia:

Seria interessante analisar os casos bastante contemporâneos de violência contra os muxes, que foram lidos como atos de intolerância e homofobia e como consequência da introdução do discurso LGBT na região, ou seja, um discurso normativo ocidental sobre como exercitar a sexualidade e a identidade de gênero que não coincidem inteiramente com o significado comunitário do muxe. (CRUZ VÁSQUEZ, 2017, p. 10, tradução nossa)<sup>33</sup>

Mas para os sujeitos da nova geração que ainda se identificam como *muxe* há acesso facilitado às condições de existência *muxe* e ao próprio estereótipo do que é ser *muxe* – construído pelas *muxes* da segunda geração – bem como um movimento que aponta para a construção de uma identidade. Essa identidade de ser *muxe* é o que o antropólogo e artista performático *muxe* Lukas Avendaño, que se descreve como “*performer trans muxe* multidisciplinar além do binarismo genérico”<sup>34</sup> chama de *muxeidad*.

Na lógica do capitalismo, ninguém tem outra maneira de ser senão competir e se comparar com os outros. E uma vez que, no capitalismo, a tradição não é um valor a ser trocado ou que gera dinheiro, tampouco é um bem de troca que gera mais-valia. Portanto, nossas tradições estão fora da competição, porque nenhum *muxe* dirá que é o melhor rezador do bairro ou que adorna mais bonito o santo ou a virgem para sua festa. Eles apenas se esforçam como um gesto instintivo e empírico por seu caráter de *guenda* e *gracia*. Uma qualidade de ‘ser um muxe’ é a vocação de serviço para a comunidade. Uma demonstração *muxe* fora de contexto, está realmente gerando comunidade e coletividade? Fortalece o tecido social em que é inaugurado e configurado? Ou é uma estratégia *queer* para invadir subjetividades hegemônicas? (AVENDAÑO, 2020, tradução nossa)<sup>35</sup>

A *muxeidad* permite o acesso do sujeito aos espaços onde há tradicionais restrições de gênero: “Destaca-se o seu franco acesso espacial tanto em espaços públicos como privados, ocupando espaços onde os homens são adiados ou excluídos, como o mercado, ou as mulheres, como ocorre nas cantinas, onde apenas empregadas de mesa ou trabalhadoras do sexo podem

33 “Sería interesante analizar los casos, más bien contemporáneos, de violencia hacia los muxes, los cuales han sido leídos como actos de intolerancia y homofobia, y como consecuencia de la introducción del discurso LGBT en la región, es decir, un discurso normativo occidental de cómo ejercer la sexualidad e identidad de género que no coincide del todo con el significado comunitario de lo muxe”. (CRUZ VÁSQUEZ, 2017, p. 10)

34 “muxe performer trans multi disciplinar más allá del binarismo genérico”. (AVENDAÑO, 2020)

35 “En la lógica del capitalismo nadie tiene otra forma de ser, sino compitiendo y comparándose con las y los otros. Y ya que en el capitalismo la tradición no es un valor a intercambiar o que genere dinero, tampoco es un bien de cambio que genere plusvalía. Por lo tanto, nuestras tradiciones quedan fuera de la competencia porque ningún muxe dirá que es el mejor rezador del barrio o que adorna más bonito al santo o a la virgen para su fiesta. Ellos solo se esmeran como un gesto instintivo y empírico por su carácter de *guenda* y *gracia*. Una cualidad del ‘ser muxe’ es la vocación de servicio para la comunidad. Una manifestación *muxe* fuera del contexto, ¿realmente está generando comunidad y colectividad? ¿Fortalece el tejido social sobre el que se inaugura y configura? ¿O es una estrategia *queer* para irrumpir en las subjetividades hegemónicas?” (AVENDAÑO, 2020)





acessar”. (FLORES MARTOS, 2010, p. 17, tradução nossa)<sup>36</sup> Essa possibilidade de acesso se dá “(...) na medida em que essas opções não binárias atendam a certas atribuições comunitárias de função, elas podem ser exercidas sem mais delongas” (CRUZ VÁSQUEZ, 2017, p. 10, tradução nossa)<sup>37</sup>, visando o cumprimento do sentido comunitário que se atribui.

É um modo de vida circunscrito a um espaço geográfico na região do Istmo de Tehuantepec, no estado de Oaxaca, latente nas sociedades de ‘estilo étnico’ zapoteca. Fora do Istmo de Tehuantepec, muxeidad é ‘poligamia’, ‘incesto’ e ‘estupro’: é usada para descrever o irracional, a superstição, as crenças, a idolatria, a sodomia e o pecado hediondo que habita um corpo ‘nojento’ homossexual. Essa muxeidad é ‘protagonizada’ por pessoas que nascem com pênis e testículos, mas vivem seu cotidiano assumindo papéis culturais que para a heteronorma são considerados ‘não masculinos’. A muxeidad é também uma poética da vida, uma subjetividade de assumir e viver corpos de forma menos ortodoxa, que contrasta com o olhar escrupuloso da heteronormatividade. (AVENDAÑO, 2020, tradução nossa)<sup>38</sup>

Existem divergências de posições e informações entre os autores que se debruçaram sobre o estudo das *muxes*. Isso se dá porque estão reconstituindo em forma de narrativa características e informações coletadas de uma sociedade complexa e não homogênea, como é a cidade de Juchitán. O espaço que habitam, produzem, reproduzem e se dá sua existência é o que se teria como melhor ponto de partida para sua compreensão; a construção do sentido do que é ser *muxe* está intimamente relacionado com o sentido da vida em comunidade na região do Istmo de Tehuantepec. A *muxeidad* participa de um complexo sistema de vínculo comunitário, parentesco e comemorações, é uma parte importante de uma forma de organização social que vem se construindo e reconstruindo a cada geração; criando embates entre o legado de seus antepassados ao passo que seguem trilhando os caminhos abertos por eles. O espaço produzido pelos corpos *muxes* é um espaço diferencial que resiste às imposições coloniais, negocia com os discursos da hegemonia midiática, dialoga com os espaços acadêmicos e emerge como questionamento às forças que tentam ocultá-los.

A capa de dezembro de 2019 da revista Vogue<sup>39</sup>, edição mexicana, é um exemplo dessa contradição (Figura 8). Naquela edição, a revista fez uma reportagem de capa especial de

36 “Resalta su acceso espacial franco tanto en los espacios públicos como privados, ocupando espacios donde se posterga o excluye a varones como el mercado o a mujeres como ocurre en las cantinas, donde sólo pueden acceder meseras o trabajadoras sexuales”. (FLORES MARTOS, 2010, p. 17)

37 “(...) en la medida en que estas opciones no binarias cumplan determinadas *imputaciones comunitarias de rol* pueden ser ejercidas sin mayor preámbulo”. (CRUZ VÁSQUEZ, 2017, p. 10)

38 “Es una forma de vida circunscrita a un espacio geográfico en la región del Istmo de Tehuantepec, en el estado de Oaxaca, que está latente en las sociedades con ‘estilo étnico’ zapoteca. Fuera del Istmo de Tehuantepec, muxeidad es ‘poligamia’, ‘incesto’ y ‘estupro’: se utiliza para describir lo irracional, la superstición, las creencias, las idolatrias, la sodomía y el pecado nefando que habita en un ‘asqueroso’ cuerpo homosexual. Esa muxeidad es ‘protagonizada’ por personas que nacen con pene y testículos, pero viven su cotidianidad asumiendo roles culturales que para la heteronorma son considerados de ‘no de varones’. La muxeidad es también una poética de la vida, una subjetividad de asumir y vivir los cuerpos de forma menos ortodoxa, que contrasta con la escrupulosa mirada de la heteronormatividad”. (AVENDAÑO, 2020)

39 A revista *Vogue México & América Latina*, cuja primeira edição foi lançada em outubro de 1999, é a versão latino-americana da revista *Vogue nova-iorquina*. A matéria da capa foi escrita pela redatora Karina González Ulloa e se chamou Muxes: el tercer género que vive en México desde tiempo inmemoriales. Disponível em: <https://bit.ly/3gIXjEn>. Acesso em: 29 dez. 2020



aniversário de seus vinte anos, com a modelo *muxe* Estrella posando em trajes tehuanos. Ora, o que é a revista *Vogue*? É uma mídia impressa e digital que visa ditar as normas e padrões de beleza feminina aceitáveis diante da sociedade ocidental; um mecanismo de colonialidade dos corpos pelas regras de beleza e comportamento que explora temas culturais a seu favor. E as *muxes*? Compõem um gênero não binário<sup>40</sup>, socialmente reconhecido dentro de sua comunidade étnica. Seria a aparição de uma *muxe* na capa da *Vogue* uma estratégia do feminismo liberal tentando cooptar a *muxeidad* para si? Ou seria o espaço diferencial criado pelas *muxes* se infiltrando em um meio hegemônico de comunicação e espraiando a mensagem de que elas (r)existem? O resultado, expresso sinteticamente numa edição da revista, é parte desse jogo de contradições em combate que, ao colidirem, não chegam a uma superação, mas evidenciam um terceiro elemento que existe na esfera de encontro (ou seria choque?) de produção de intencionalidades conflitantes

Figura 8 - A *muxe* Estrella Vazquez na capa de 20º aniversário da *Vogue México*, 2019



Foto: Tim Walker (2019).

40 Entende-se aqui como não binário a definição de Charlie McNabb (2017, p. XV): “Identidades de gênero não binárias são aquelas que não são exclusivamente masculinas ou femininas. Pessoas não binárias podem se identificar como sendo uma combinação de masculino e feminino, alternando entre masculino e feminino, ou completamente fora do *continuum* masculino-feminino. Não binário é um termo ‘guarda-chuva’ e também pode ser usado como um termo de identidade descontínua; outros termos incluem queer, gênero fluido e bigênero”. (McNABB, 2017, p. XV, tradução nossa)



Tal como “ocorre para a identidade zapoteca, de modo geral a experiência *muxe* é caracterizada por uma profunda ambivalência entre o modo de vida zapoteco mais arraigado e o mundo mexicano mais nacionalizado e as influências estrangeiras”. (BARBOSA, 2016, p. 29) Não existe uma ‘essência’ da *muxeidad* nem uma única forma de existir. As contradições que se observam são inerentes ao seu movimento para se manter viva.

### 5 Considerações finais: sem medo ao diferente

O modo de produção do espaço conhecido em sociedades fixadas no modelo de gênero binário e sob organização patriarcal imposto no pacote da colonização aos demais povos e aos pensamentos é diferente do modo de concepção e produção do espaço entre populações nas quais se observa a existência da não binaridade. Nesse diapasão, a não binaridade é afirmada como realidade existente por uma negação, pela delimitação daquilo que não é, como fenômeno complexo atravessado por multidimensionalidades e tensionamentos indissociáveis. Da mesma forma, seriam distintos também os processos de concepção, produção, experimentação, modificação e reprodução do espaço dinâmico; não se trata de pensar qual formato é melhor ou pior; mas importa antes considerar as perdas culturais significativas de percepções e práticas de mundo diversas. A noção espacial de um sujeito não binário, bem como sua atuação sobre e em relação com o espaço, em cada contexto, é uma noção distinta e única perante os demais gêneros.

O continente americano foi extremamente afetado, visto que junto à imposição do discurso ocorreu a literal queima de arquivos das sociedades anteriores, buscando o apagamento da ampla gama cultural das sociedades precedentes às investidas coloniais. Enfatize-se que nem todo efeito colonialista seria visivelmente tão brutal quanto os atos de genocídio indígena. A exemplo das *muxes*, a homofobia que desperta junto à ascensão do conservadorismo em terras latinas pode não estar levando ao extermínio imediato de todo esse gênero, mas já teria obliterado a vida de alguns de seus membros. Também outras formas de violências pela subjugação de corpos acabam se expressando na necessidade de imigração, no caminho da prostituição compulsória, no isolamento social, no desenvolvimento de doenças e transtornos diversos.

A aproximação das *muxes* com o universo considerado feminino as deixa sujeitas a sofrer as mesmas formas de violência que as mulheres, além de outras formas criadas para serem relegadas propriamente à sua condição e seu lugar. Ao negarem que o sexo de nascimento determine suas vidas, perdem a condição privilegiada e estável de afirmação da masculinidade para se tornarem vulneráveis à dominação. A participação social das *muxes* se aproximando dos papéis femininos as distancia dos masculinos. Tornam-se mais propensas a prostituição, estupros, agressões, migrações



e à determinação pelo prazer alheio.

Figura 9 - Performance *Sin miedo a lo diferente* pelo muxe Lukas Avendaño, 2014



Foto: Mario Patiño (2014).

A categoria de gênero ‘mulher’ ou, mais delimitadamente, o ‘tornar-se mulher’, segundo os termos beauvoirianos (BEAUVOIR, 2016), é também uma experiência específica em um contexto compartilhado socialmente entre os membros de um povo. Sua existência, entretanto, ainda que possa ser subversiva, seria capturada pela norma e enquadrada para ser supervisionada dentro dos padrões de gênero. Já no campo da diversidade de gêneros não binários e das sexualidades não heteronormativas, a indefinição dentro da sociedade colonialista binária é causadora do incômodo que os ‘discursos de verdades’ pretendem combater. Causam deslocamentos de funções sociais pré-estabelecidas e abalam os espaços de poder dos que comandam (ou assim pretendem) os corpos a ser colonizados. O *muxe* Lukas Avendaño transmitiria esses deslocamentos por meio da arte, como na Figura 9. Na imagem, segura uma foice e um martelo, símbolos da classe trabalhadora, vestindo





apenas um adereço vermelho de panos sobre seu genital, fazendo provocações de cunho político e sexual e operando com a sua *muxeidad* na performance *Sin miedo a lo diferente*.

Portanto, acredita-se na importância de realizar mais estudos sobre o tema que possam esclarecer inquietações e levantar novas provocações às pesquisas feitas acerca das questões de gêneros e sexualidades latino-americanas, bem como a necessidade de explorar mais o conceito de colonialidade nos estudos geográficos, observando suas relações com o pensamento de importantes teóricos, como Henri Lefebvre, e nos intrincados processos de disputas simbólicas entre as práticas espaciais distintas. Também observa-se a necessidade de aprofundar as análises sobre as tensões entre as identidades ocidentais LGBTQIA+ e a *muxeidad* para compreender até que ponto existe hibridização, uma aliança ou uma situação de disputa espacial com a ancestralidade zapoteca.

O objetivo principal desta análise foi discutir a possibilidade de existência de um espaço de gênero não binário. Mais do que discutir se é possível que venha a existir tal espaço, o estudo das *muxes* mostrou experiências em que gêneros múltiplos, não restritos à binaridade ocidental, (co)existiram de distintas maneiras. Há a possibilidade de que outros estejam por vir, se é que já não estariam sendo gestados. Alinhando-se à perspectiva de Lefebvre, os corpos como produtores do espaço social político não hegemônico “aponta[m] para um espaço de resistência, um *locus* de enunciação contrapondo os espaços nos quais a colonização, a modernidade/colonialidade, o euronorcentrismo, o racismo e o sexismo surgiram e se mantêm”. (FERNANDES, 2015, p. 288) Os corpos são espaços privados e públicos a um só tempo. Objetos de controle e potência humana de liberdade. Fluxos que percorrem o espaço absoluto e fluxos de consciência, de sentimentos, de vida no espaço relacional.

---

## Referências

- AVENDAÑO, L. Carta de um índio remisso. *Debates indígenas*, 1 jun. 2020. Disponível em: <https://bit.ly/3u8JSki>. Acesso em: 28 set. 2022.
- BACHELARD, G. *A filosofia do não; O novo espírito científico; A poética do espaço*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultura, 1984.
- BAGIOTTO-BOTTON, V. Muxes: gênero e subjetivação, entre a tradição e as novidades. *Revista Ecológica*, São Paulo, v. 1, n. 17, p. 19-32, 2017. Disponível em: <https://bit.ly/3VyoNeF>. Acesso em: 11 set. 2019.
- BARBOSA, L. M. S. Muxes de Juchitán: sobre la errancia y el efeminismo en campo. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 10., 2013, Florianópolis. *Anais Eletrônicos...* Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina, 2013. p. 1-8. Disponível em: <https://bit.ly/3GYnkdp>. Acesso em: 11 set. 2019.
- BARBOSA, L. M. S. Muxes: entre localidade e globalidade transgeneridade em Juchitán, Istmo de Tehuantepec. *Mandrágora*, São Paulo, v. 22, n. 2, p. 5-30, 2016. <https://bit.ly/3AS6clY>. Acesso em: 11 set. 2019.





- BEAUVOIR, S. *O segundo sexo*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016. 2 v.
- COACCI, T. Encontrando o transfeminismo brasileiro: um mapeamento preliminar de uma corrente em ascensão. *História Agora*, [s. l.], v. 1, p. 134-161, 2014.
- CRUZ VÁSQUEZ, L. E. Tercer género o tradición dos espíritus: límites y alcances de las categorías para pensar la socialización de individuos muxes en Juchitán, Oaxaca. In: CONGRESO ALAS URUGUAY – LAS ENCRUCIJADAS ABIERTAS DE AMÉRICA LATINA: LA SOCIOLOGIA EN TIEMPOS DE CAMBIO, 31., 2017, Montevideo. *Anais...* Montevideo: Congreso Alas, 2017, p. 1-21.
- DOMÍNGUEZ-RUVALCABA, H. From Fags to Gays: Political Adaptations and Cultural Translations in the Mexican Gay Liberation Movement. In: EGAN, Linda; LONG, Mary K. *Mexico reading the United States*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2009, p. 116-134.
- FERNANDES, E. R. *Decolonizando sexualidades: enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena no Brasil e nos Estados Unidos*. 2015. 383 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2015. Disponível em: <https://bit.ly/3UhqxrL>. Acesso em: 27 dez. 2019.
- FLORES MARTOS, J. A. Travestidos de etnicidad zapoteca: una etnografía de los muxes de Juchitán como cuerpos poderosos. *Hojas de Warmi*, Murcia, n. 15, p. 1-24, 2010. Disponível em: <https://bit.ly/3F6V3QG>. Acesso em: 11 set. 2019.
- GÓMEZ SUÁREZ, Á.; MIANO BORUSSO, M. Dimensiones simbólicas sobre el sistema sexo/género entre los indígenas zapotecas del Istmo de Tehuantepec (México). *Gazeta de Antropología*, Granada, n. 22, p. 1-17, 2006. Disponível em: <https://bit.ly/3XEBGpv>. Acesso em: 21 jun. 2020.
- GRAUL, S. O terceiro gênero da binniza entre globalização e etnicidade: identidades híbridas? *Odeere*, Vitória da Conquista, v. 4, n. 7, p. 43-67, 2019. Disponível em: <https://bit.ly/3ASYCaM>. Acesso em: 28 set. 2022.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y GEOGRAFÍA. Compendio de información geográfica municipal 2010. Heroica Ciudad de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca. Inegi, 2020. Disponível em: <https://bit.ly/2CfzZWN>. Acesso em: 28 jun. 2022.
- LA UTOPIA De La Mariposa. Direção: José Miguel Jaime Crespo. Produção: Manuel de León. México: Plumas Atómicas, 2019. 1 DVD (30 min).
- LANZ, L. *O corpo da roupa: a pessoa transgênera entre a transgressão e a conformidade com as normas de gênero*. 2014. 342 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014. Disponível em: <https://bit.ly/3F7oFgY>. Acesso em: 19 jul. 2020.
- LEFEBVRE, H. *La producción del espacio*. Madri: Capitán Swing, 2013.
- LGBTQIA Resource Center. *About*. Davis, 2022. Disponível em: <https://bit.ly/3gGvs7N>. Acesso em: 16 jul. 2020.
- LÓPEZ, M. R.; LÓPEZ, M. R.. La Istmeña y el desarrollo económico y social del municipio de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca. *UPIICSA: Investigación Interdisciplinaria*, Ciudad de México, DF, v. 4, n. 2, p. 47-63, 2018. Disponível em: <https://bit.ly/3ilSWPY>. Acesso em: 16 jul. 2020.
- McNABB, C. *Nonbinary gender identities: history, culture, resources*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2017.
- MUXES: Auténticas, intrépidas y buscadoras de peligro. Direção: Alejandra Islas. Produção: Instituto Mexicano de Cinematografía. México: IMCINE, 2005. 1 DVD (105 min).



PINSKY, C. B. Apresentação. In: STEARNS, P. N. *História das relações de gênero*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2012, p. 11-13.

REINA, L. *Historia del Istmo de Tehuantepec*: Dinámica del cambio sociocultural, siglo XIX. Cidade do México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2019. E-book.

REINA, L. Poblamiento y epidemias en el istmo de Tehuantepec siglo XIX. *Desacatos*, Ciudad de México, n. 1, p. 1-20, 1999. Disponível em: <https://bit.ly/3GRRXkO>. Acesso em: 12 jul. 2020.

RIPALDA, A. *et al.* Consecuencias clínicas del uso de biopolímeros como prácticas de auto-atención en el proceso de transformación corporal en personas transexuales. *FacSalud UNEMI*, Milagro, v. 2, n. 2, p. 46-52, 2018. Disponível em: <https://bit.ly/3AU38FQ>. Acesso em: 19 jul. 2020.

SCHMID, C. A teoria da produção do espaço de Henri Lefebvre: em direção a uma dialética tridimensional. *GEOUSP: Espaço e Tempo*, São Paulo, n. 32, p. 89-109, 2012. Disponível em: <https://bit.ly/3H22xWq>. Acesso em: 27 mar. 2020.

SEGATO, R. L. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. *E-cadernos CES*, Coimbra, n. 18, p. 106-131, 2012. Disponível em: <https://bit.ly/3EJg6Yo>. Acesso em: 20 abr. 2020.

SILVA, J. M.; ORNAT, M. J.; JUNIOR, A. B. C. O legado de Henri Lefebvre para a constituição de uma geografia corporificada. *Caderno Prudentino de Geografia*, São Paulo, v. 3, n. 41, p. 63-77, 2019. Disponível em: <https://bit.ly/3UiCpJY>. Acesso em: 26 dez. 2019.

SIQUEIRA, D.; FARIA, A. Corpo, saúde e beleza: representações sociais nas revistas femininas. *Comunicação, Mídia e Consumo*, São Paulo, v. 3, n. 9, p. 171-188, 2007. Disponível em: <https://bit.ly/3U8DfZS>. Acesso em: 28 set. 2022.

STEARNS, P. N. *História das relações de gênero*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2012.

TEIXEIRA, S. A. Produção e consumo social da beleza. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 7, n. 16, p. 189-220, 2001. Disponível em: <https://bit.ly/3ilkncU>. Acesso em: 28 set. 2022.

TORRES, N. L. México, el color de los muxes. *El País*, Madrid, 15 mai. 2017. Disponível em: <https://bit.ly/3OKUVJZ>. Acesso em: 11 set. 2019.

URBIOLA SOLÍS, A. E.; VÁZQUEZ GARCÍA, A. W.; MACÍAS GONZÁLEZ, G. G. Etnicidad y género: los muxes' zapotecas de Juchitán. ¿Ante una alternativa no binaria? In: CONGRESO NACIONAL DE CIENCIAS SOCIALES, LA AGENDA EMERGENTE DE LAS CIENCIAS SOCIALES: CONOCIMIENTO, CRÍTICA E INTERVENCIÓN, 5., 2016, Guadalajara. *Anais [...]* Guadalajara: CUCSH, 2016, p. 380-397.

