

Interseccionalidades e agenciamentos nas vivências de gênero e sexualidades das pessoas *Muxes Zapotecas*

Rubem Viana de Carvalho¹

Resumo: As *muxes* são pessoas de origem indígena que fazem parte de uma tradicional comunidade mexicana localizada no estado de *Oaxaca* onde se localiza o território da cultura zapoteca. Lá essas pessoas são consideradas o “terceiro gênero”, compondo assim, uma identidade de gênero Outra que questiona as normas binárias da colonialidade moderna. Para tanto, temos como objetivo neste trabalho: Analisar as principais singularidades e agenciamentos de gênero e sexualidades nas vivências das pessoas *muxes zapotecas* a partir do curta "*Muxes: Mexico's third gender*". A partir das narrativas, memórias e experiências dessas pessoas compreendemos que, elas fazerem parte de uma tradição étnico-cultural local, elas enfrentam forte preconceito por performar uma identidade de gênero não normativa, no entanto, resiste a essas a partir de agenciamentos diversos a matriz colonial hegemônica de gênero e sexualidades.

Palavras-chave: Identidade de gênero. Agência. Colonialidade. Decolonialidade

¹ Doutorando e Mestre pelo Programa de Educação Contemporânea da Universidade Federal de Pernambuco, Campus Agreste (PPGEduC/UFPE/CAA). Psicólogo pela UNIFAVIP/Wyden e Pedagogo pela Universidade Federal de Pernambuco Campus Agreste (UFPE/CAA). Bolsista FACEPE. E-mail: rubem.viana@ufpe.br

Uma das especificidades socioculturais da construção performativa das categorias de gênero e sexualidades é que tais são construídas hegemonicamente de maneira binária a partir da instauração da dicotomia naturalizante homem/mulher, tendo em vista a manutenção do poder normativo como apontam autores(as) como Scott (1995), ao tratar de gênero como categoria histórica, Foucault (1988), ao tratar da genealogia da sexualidade e Butler (2003), ao abordar a performatividade de gênero e suas relações com a sexualidade e com o sexo.

Assim, a partir dos(as) autores(as) entendemos que os papéis sociais que representam o masculino e o feminino são impostos compulsoriamente dentro dessas matrizes ou dispositivos de normatização, como únicas experiências credíveis de existência, subalternizando outras formas de expressão de gênero e de viver as sexualidades.

Dessa forma, entender a realidade através de uma visão Outra² como a não-binária³ é importante para compreendermos as vivências Outras, que estão à margem, pois não se enquadram à normatividade presente na sociedade como regra, mas que, por existirem, tencionam a lógica binária que gera exclusão, opressão e violência. Portanto, a discussão e compreensão de formas Outras de viver gênero e sexualidades a partir de diferentes expressões são necessárias, principalmente, porque a existência de transexuais, travestis, gays, lésbicas, bissexuais, pansexuais, pessoas não-binárias entre outras apontam a falência da matriz de gênero binária cisheteronormativa.

² Utilizamos o termo “Outro/as” em maiúsculo no texto para destacar o lugar de não submissão dos sujeitos, das experiências e dos saberes terceiro-mundistas.

³ As pessoas *muxes* podem ser compreendidos(as) como não binários(as), mas a não binaridade não define a identidade *muxe*, por isso, aqui adotaremos a identidade *muxe* a partir do que ela é, ou seja *muxes* são *muxes*. Há diversas tentativas de aproximação das identidades *muxes* a identidades modernas, mas entendemos que a cultura *muxe* extrapola qualquer tentativa, pois possuem singularidades próprias da cultura zapoteca.

Sendo assim, as pessoas *muxes*⁴, cerne do nosso estudo, fazem parte desses sujeitos Outros que questionam as normas binárias. Esses sujeitos podem ser compreendidos como um terceiro gênero, que mesmo assentes no machismo e na colonialidade cisheteronormativa apontam rompimentos de padrões da heteronormatividade compulsória ao questionar padrões sociais com seus corpos e suas vivências étnico-culturais desviantes, mesmo que em alguns momentos os reproduzam tendo em vista que as relações performativas de gênero são complexas e envolvem relações de poder em negociação, reprodução e rompimento.

Logo, os sujeitos *muxes* ocupam um importante espaço social, cultural e também político ao continuar resistindo à colonialidade identitária, tornando-se assim incômodos protagonistas sudacas⁵.

Diante do exposto, temos então como questão problema compreender: Quais as principais singularidades e agenciamentos de gênero e sexualidades nas vivências das pessoas *muxes* zapotecas que se pode identificar a partir do curta *Muxes: Mexic's third gender?* A partir desse questionamento, nossa hipótese de pesquisa, é, a de que, as vivências e os agenciamentos de gênero e sexualidades étnico-culturais das pessoas *muxes* zapotecas podem nos possibilitar pensar estratégias Outras de enfrentamento à naturalização cisheteronormativa e binária de gênero e de sexo impostas pela lógica moderna capitalista neocolonial.

Tendo em vista que mesmo que as vivências *muxes* sejam também marcadas pelo essencialismo colonial pensamos que esse não detém toda a singularidade agencial de suas vivências. Não se trata de pensar as vivências *muxes* enquanto superiores a

⁴ Aqui utilizaremos o gênero gramatical no feminino e masculino para referimos as pessoas *muxes*, tendo em vista que quando eles(as) falam sobre si e sobre a comunidade *muxe*, utilizam pronomes masculinos e femininos, como fica evidente nos recortes das falas deles(as) presente no capítulo de análise deste artigo.

⁵ Sudaca conforme o dicionário da Real da Academia da língua espanhola é um termo pejorativo e depreciativo utilizado para se referir a pessoas naturais da América do Sul, mas que, no entanto, atualmente vem sendo apropriado por pessoas da América do Sul, conforme Perra (2015), de forma irônica, a partir de uma desconstrução performática assumindo a identidade sul-americana como uma identidade Outra.

outras vivências de gênero e sexualidades dissidentes, mas de pensar essas não só a partir de suas marcas coloniais, mas também de suas resistências, agenciamentos e criações político-culturais que se dão para além dos binarismos e das marcas coloniais.

Para responder nossa questão problema lançamos os seguintes objetivos: Analisar as principais singularidades e agenciamentos de gênero e sexualidades nas vivências das pessoas *muxes* zapotecas a partir do curta *Muxes: Mexico's third gender*. E específicos: 1) Apresentar uma perspectiva histórico social das vivências *muxes*; 2) Descrever as principais singularidades referente às vivências de gênero e sexualidades *muxes*; 3) Descrever e Analisar os principais agenciamentos percebidos nas vivências *muxes* zapotecas.

Uma perspectiva histórico social das vivências *muxes*

No estado mexicano de *Oaxaca*, mais precisamente na região de *Istmo de Tehuantepec*, região onde se fala a língua indígena Zapoteca⁶, a tradição indígena compreende a sociedade em homens, mulheres e *muxe*, o terceiro gênero. *Muxes*, nas culturas zapotecas, são pessoas que podem ser compreendidas como não-binárias que, embora tenham nascido no com do sexo masculino, transitam entre a feminilidade e a masculinidade, no entanto, a não binaridade não as definem (BUTTON, 2016; BARBOSA, 2016; ROSA, 2019).

Dessa forma, o que torna uma pessoa *muxe* é a presença de performances não hegemônicas, assim apesar de possuir um pênis ao nascer, as pessoas *muxes* podem

⁶ Destacamos que na língua zapoteca, assim como ocorre no inglês, não existe gênero gramatical para distinguir as pessoas e as coisas, há apenas uma forma para tudo. Desta forma, a pergunta se as pessoas *muxes* são homens ou mulheres é uma pergunta que parece surgir no colonialismo, continuada na contemporaneidade colonial. Ver: Identidade de gênero: a comunidade mexicana onde há mais do que homens e mulheres - BBC News Brasil. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/vert-tra-47004853>. Acesso em: 13 jul de 2021.

assumir papéis atribuídos socialmente a mulheres. Ademais, além de se autodenominarem como tal, as *muxes* falam o zapoteco a língua local.

A história de origem da identidade étnica *muxe* é relatada a partir de várias lendas contadas na comunidade indígena, uma dessas lendas é a de que, antes da colonização as comunidades zapotecas vestiam o último filho com vestido e tranças, para que esse acompanhasse sua mãe no comércio e nas atividades domésticas e permanecesse na casa dos pais em suas velhices sustentando-os até suas mortes (BOTTON, 2016).

Com um visual parecido com o usado pela pintora mexicana Frida Kahlo, próprio das mulheres de *Tehuantepec*, as pessoas *muxes* na tradição cultural usam roupas bastante coloridas, além disso geralmente cuidam da casa dos pais, de idosos e da família, atividades tidas como femininas, mas também podem realizar alguns trabalhos braçais considerados masculino. No entanto, há certa ênfase nos cuidados do lar. Isso acontece porque na comunidade zapoteca, as mulheres têm certa “autonomia” social⁷, o que faz com que as *muxes* tenham grande importância no trabalho familiar (BUTTON, 2016; BARBOSA, 2016).

No geral, as pessoas *muxes* precisam seguir os costumes tradicionais de suas comunidades zapotecas, entre elas estão a participação das celebrações comunitárias e das festividades religiosas, nessas ocasiões vestem seus vestidos floridos. No entanto, isso não as definem atualmente já que muitas não seguem todas as tradições zapotecas, principalmente quem mora fora das comunidades indígenas.

Em se tratando de sexualidade, as *muxes* não são necessariamente homossexuais, mas normalmente são orientadas por uma cisheteronormatividade que reforça a expressões de gênero masculinas ou femininas, mas podem se relacionar sexualmente tanto com homens quanto com mulheres. No entanto, como aponta Button (2016),

⁷ Alguns autores(as) descrevem a comunidade como matriarcal, no entanto o que se observa é uma certa “autonomia” visto que os homens vão para o mar pescar e as mulheres ficam no cuidado dos comércios e do lar.

normalmente se relacionam com homens heterossexuais, sendo também iniciadoras sexuais de jovens garotos. De acordo com Barbosa (2016) a partir do sistema cisheteronormativo do machismo e do neocolonialismo, as pessoas *muxes* podem se tornar escravas da exploração de algum *mayate*⁸ e normalmente envelhecem sozinhas, dedicando-se aos pais e aos sobrinhos.

Segundo Rosa (2019), no que tange às relações familiares, há um ditado zapoteca que diz que toda família quer ter uma pessoa *muxe*, já que diferentemente dos filhos heterossexuais que acabam saindo de casa para construir sua família, as *muxes* geralmente não saem de casa e ajudam nos afazeres domésticos. Em famílias sem filhas mulheres, ocorre inclusive de as mães criarem seus filhos homens como meninas. Portanto, são várias as controvérsias a respeito da identidade *muxe*, já que apesar de muitas vezes serem consideradas como uma bênção para a família, existe um encargo social no qual essas pessoas estão destinadas a cuidar dos pais o que dificulta a sua autonomia fora da família.

Não obstante, sendo referenciadas e/ou auto identificadas muitas vezes como os “homossexuais” ou “transexuais zapotecas”, estejam vestidas de homem ou de mulher, se relacionando com homens ou com mulheres, as *muxes* tornaram-se incômodas protagonistas a cisheteronormatividade e a colonialidade de gênero, pois questionam com seus corpos e com suas vivências a identidade sexual e de gênero binária. Desta forma, as pessoas *muxes* parecem apontar, com suas vivências étnico-culturais, formas Outras de viver as identidades de gênero e as sexualidades, para além da lógica moderna capitalista neocolonial, mesmo que estejam imersas nessa lógica.

⁸ *Mayates* são homens “heterossexuais”, às vezes casados que saem com as *muxes*, quase sempre as explorando, visto que normalmente, as *muxes* arcam com despesas de seus *mayates*, na maioria das vezes nessa relação eles se aproveitam do fato de que pela tradição não precisarão casar com as *muxes* (BARBOSA, 2016).

Conceituando gênero e diversidade sexual na tradição crítica feminista/queer

O conceito de gênero começa a ser questionado principalmente com a historicização da análise crítica proposta por Scott (1975), no ensaio “Pensando o sexo” de Rubin (2017) publicado em 1984, quando a autora conceitua sexo distanciando-o dos determinismos biológicos e mais especificamente com Butler (2003), no livro “Problemas de gênero”, onde as identidades entendidas até então como fixas da mulher e do homem começam a ser questionadas dando lugar a uma pluralidade de identidades contextuais, plurais e contingentes para além do gênero binário, assim como também a diversidade sexual ganha uma discussão ampliada.

A partir da concepção de poder não unificada de Foucault, Scott (1995) insere o gênero enquanto constitutivo e constituinte das relações de poder. Nesse sentido, para Foucault (2006), o poder se dá em relação, por isso ele sempre fala em relações de poder, e mesmo quando fala em poder se refere ao poder em relação. Na aceção do autor, o poder constrói as possibilidades de sermos sujeitos a partir dos processos de assujeitamento e ou das práticas de liberdade inscritas nos dispositivos culturais, que nem sempre são negativos,

sabe-se muito bem que o poder não é o mal! considerem, por exemplo, as relações sexuais ou amorosas: exercer poder sobre o outro, em uma espécie de jogo estratégico aberto, em que as coisas poderão se inverter, não é o mal: isto faz parte do amor, da paixão, do prazer sexual (FOUCAULT, 2006, p. 284).

No entanto, Foucault não nega os estados de dominação em que muitas vezes o poder é construído como estático. Para ele, "em inúmeros casos, as relações de poder estão de tal forma fixadas que são perpetuamente dessimétricas e que a margem de liberdade é extremamente limitada" (FOUCAULT, 2006, p. 278).

Assim, utilizando o sentido do poder relacional que muitas vezes é produzido discursivamente como fixo proposto por Foucault para Scott (1995), gênero é suporte ou meio de operação do poder diz a autora “o gênero não é o único campo, mas ele parece ter sido uma forma persistente e recorrente de possibilitar a significação do poder no ocidente (SCOTT, 1995, p. 87).

Nesta direção, em Scott o gênero serve a criação e a manutenção do poder quando se cria a política de controle sobre as mulheres. Se ampliarmos essa discussão, o gênero binário enquanto modelo garante também a manutenção da heterossexualidade enquanto única norma possível, por isso a importância de implodir o gênero binário.

A partir das reflexões trazidas por Monique Witting, Butler (2003) contribui com essa discussão ao afirmar que a restrição binária que pesa sobre o sexo e que reflete no gênero acaba por atender aos objetivos de uma heterossexualidade compulsória. Essa instituição ou dispositivo⁹ da heterossexualidade compulsória é naturalizada para regular também o gênero a partir de um binarismo que concebe o masculino e o feminino como universais, naturais, únicas formas de existência correta. A oposição criada resulta na criação da coerência do sexo, do gênero e do desejo heterossexual.

Em Rubin (2017), tanto o gênero quanto a sexualidade são políticos, visto que estão organizados ou organizam sistemas de poder que liberam determinados indivíduos ao passo que pune outros, assim como aponta Foucault (1988) sobre a sexualidade. Ao discutir a hipótese repressiva do sexo, Foucault (1988), destaca os conflitos políticos sobre esse que passa a surgir desde o século XVIII a partir de um discurso da repressão quando as sexualidades passam a ser mais visíveis visto que a população sai dos feudos e começa a aglomerar nas cidades.

Nisso, a sexualidade, para a manutenção do poder e controle da verdade, passa a ser reprimida, mas continua ainda existente na economia dos discursos, tendo em vista a

⁹ Em Foucault (1998) o dispositivo pode ser entendido como um conjunto heterogêneo de coisas que engloba, discursos, instituições, decisões, leis, enunciados científicos, morais, filosóficos entre outras, ou seja, um conjunto de produções culturais que se articula em rede e formulam o que vivemos.

regulação do par saber/poder, mas a partir de classificações pelos sujeitos autorizados a falar sobre ele. Assim, mesmo em meio a repressão o sexo nunca foi totalmente silenciado. Para o autor, a repressão é o modo indissociável que liga poder, saber e sexualidade, ou seja, quem sabe sobre o sexo exerce o poder (FOUCAULT, 1988).

A ideia de que pode existir uma verdade sobre o sexo como aponta Foucault (1988), para Butler (2003), é criada pelas práticas de regulação que geram as identidades coerentes e universais pela via de uma matriz de normas de gênero também coerentes ao sexo. Dentro dessa lógica entendemos que a matriz ou os dispositivos culturais que criam a identidade de gênero inteligível exige que certas identidades de gênero e prática sexuais não possam existir, aquelas em que claramente o gênero não deriva do sexo, e aquelas onde as práticas sexuais não decorrem nem do gênero nem do sexo naturalizados como normal.

A partir dos pressupostos de saber/poder da sexualidade em Foucault e de sua historicização, Rubin (2017) entende que a genealogia que autores como Foucault constroem da sexualidade criou uma alternativa construtivista diante do essencialismo sexual.

Neste sentido, entende-se que a sexualidade é social e historicamente construída e não determinada biologicamente. Nessa acepção, a autora não está negando os aspectos biológicos da sexualidade humana, mas está destacando que eles não determinam a sexualidade, nem o sexo, explica a autora:

A fome sentida no estômago não traz indícios da complexidade da culinária. O corpo, o cérebro, a genitália e a capacidade para a linguagem são necessárias para a sexualidade humana, mas não determinam seus conteúdos, suas experiências, nem suas formas institucionais. Além disso, não há como pensar um corpo de forma separada dos significados que lhe são conferidos pela cultura (RUBIN, 2017, p. 62).

Portanto, a sexualidade é tão produto da atividade humana como qualquer outra coisa criada pelo ser humano. Para a Rubin (2017), o gênero e o sexo estão relacionados, no entanto, não são a mesma coisa. Desta forma, a autora defende que é

necessário separar analiticamente gênero e sexualidade para pensar sobre as implicações sociais nas quais eles estão imersos.

Já Butler (2003), ao refletir sobre o que é, o sexo, questiona que se é possível descrever uma genealogia do sexo e estabelecer uma história da sexualidade o caráter imutável do sexo é questionável. A autora então propõe que o próprio sexo seja tão culturalmente construído quanto o gênero e acrescenta que “a rigor talvez o sexo sempre tenha sido gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero se revela absolutamente nula” (BUTLER, 2003, p. 27).

Nessa direção, em Butler (2003), entendemos que o gênero pode ser entendido como um dispositivo performativo que produz o sexo como pré-discursivo dentro de relações de poder que servem a determinados saberes e a determinadas hegemonias que se estabelecem sobre os corpos generificados e sexuados. Para a autora, dizer que o gênero é performativo corresponde a dizer que ele não possui uma essência, assim não existe um ser homem/mulher anterior a linguagem.

Desta forma, a linguagem, ou os atos de linguagem fundam o gênero, no entanto, os efeitos da repetição performativa que tentam fundar uma verdade sobre o ser são na verdade uma aparência de uma possível essência ou naturalidade do ser, assim a “essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são fabricações manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos” (BUTLER, 2003, p. 69, 243)

Sendo assim, diferentemente de Rubin, Butler acaba por descolar, mesmo os mantendo relacionais, o sexo não só do gênero como também da sexualidade e, além disso, aponta que esse descolamento mostra que o gênero não é binário. Para Butler (2003), quando o artifício de gênero é teorizado como descontínuo e radicalmente independente do sexo, gênero torna-se um artifício flutuante assim, “homem e masculino podem, com igual facilidade significar tanto um corpo feminino como masculino, e mulher e feminino, tanto um corpo masculino como feminino” (BUTLER, 2003, p. 26).

Ou seja, na medida em que identidades como as de gays, lésbicas, bissexuais, transexuais, travestis entre outras surgem publicamente, coloca-se em questão a norma heterossexual compulsória vigente ao evidenciar de forma concreta a fluidez das vivências de gênero e sexualidades, sendo isso percebido como desestabilizador ao poder repressor que estabelece as identidades binárias heterossexuais.

Pensando uma perspectiva interseccional de gênero para as especificidades do contexto latino-americano

Como podemos ver o conceito crítico de gênero surge principalmente diante da existência da diversidade de mulheres para além das brancas e de outros sujeitos que denunciam que o gênero não decorre do sexo entendido enquanto biológico. Além disso, da inequívoca realidade de que esse se constrói na performatividade a partir de dispositivos culturais e na relação com outros marcadores sociais como raça, classe, sexualidade entre outras, dentro de relações de poder que assujeita o sujeito, mas que não o toma completamente, apontando que os corpos dissidentes de gênero e de sexualidades são corpos que resistem a partir de processos de agenciamento à heteronormatividade compulsória vigente a partir da transgressão às regras hegemônicas.

Já em Butler (2003) a partir de sua crítica à identidade, ao binarismo e ao universalismo de gênero percebe-se que a autora pontua ser importante pensar gênero relacionado as categorias como raça, classe e sexo. No entanto, conforme Carvalho (2023), percebe-se que não há em Butler um aprofundamento da questão. No entanto, por muito tempo o conceito de gênero acabou ganhando centralidade nas análises deixando outras categorias de lado, principalmente étnico-raciais.

Nesse campo, a crítica levantada pela teoria *Queer of Color* destacada por Rea e Amâncio (2018) denunciam que a não utilização interseccional de gênero enquanto categoria analítica se dá principalmente pela reprodução acrítica aqui no Brasil e na

América Latina de autores/as que ganham centralidade nessa discussão que são principalmente brancos/as e não vivenciavam em suas experiências as diferenças e as violências de raça e de classe.

Outro fator que parece contribuir para a utilização não interseccional da categoria de gênero nos parece ser de origem também colonial, visto que conforme Carvalho (2023), as pesquisas majoritariamente produzidas no Brasil e na América Latina, ou seja, por sujeitos que vivenciaram em sua experiência histórica a diáspora e o genocídio do povo negro e indígena no colonialismo continuadas na colonialidade, ainda silenciam os marcadores de classe e principalmente raça.

Essas pesquisas silenciavam e muitas vezes ainda silenciam essas vivências, dando destaque apenas ao gênero ou a sexualidade nas análises que envolviam a discussão de gênero e diversidade sexual. Desta forma, como aponta a teoria *Queer of Color* e autoras(es) decoloniais como Perra (2015) e Miñoso (2015) a pesquisa em gênero e sexualidades no sul global é vítima da colonialidade, que acaba por silenciar especificidades dos sujeitos negros ou mestiços e indígenas e de classe inscritos em territórios marcados pela exploração colonial.

Assim, pensamos que quando falamos de gênero na América Latina é indispensável articular os marcadores de classe e raça, associados a outras categorias indispensáveis a essa análise, que seria o colonialismo e a colonialidade. Para Quijano (2005), colonialismo e colonialidade são dois conceitos relacionados, porém distintos. O colonialismo corresponde a uma relação política e econômica desigual, na qual, a partir da invasão dos povos e territórios tradicionais, a soberania do povo europeu é forjada, o que culminou no genocídio dos povos da América do Sul, Caribe e África.

Diferente desta ideia, a colonialidade se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo, mas em vez de estar limitado a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, está enraizada na cultura na ciência moderna e também no corpo dos sujeitos. Assim, apesar de o colonialismo preceder a

colonialidade, esta sobrevive ao colonialismo. Dessa maneira, o colonialismo deixa como herança a colonialidade (QUIJANO, 2007).

A teoria *Queer of Color* como aponta Rea e Amâncio (2018), assim como autoras/es latinas/os como Perra (2015) e Miñoso (2015), destacam que é inegável as marcas do colonialismo e da colonialidade sobre gênero e sobre a criação da ideia de raça para a criação de lógicas abissais de regulação para a dominação dos povos sudacas.

Desta forma, de acordo com Cravalho (2023), só há como pensar gênero distanciado de raça, classe dentro de uma lógica da colonialidade como vem se fazendo a muito tempo se quisermos manter as lógicas coloniais de opressão, visto que essa categoria ao não ser interseccionada ou relacionada a outros marcadores sociais da diferença parece não contribuir para a compreensão e o enfrentamento das realidades de gênero vivenciadas no sul global, que são diferentes das realidades do norte, como aponta Miñoso (2015),

Essa aceitação incondicional da universalização de marcos conceituais e analíticos produzidos dentro da experiência histórica da Europa e dos Estados Unidos resulta problemática enquanto oculta a diferença colonial, impondo conceitualizações e categorias próprias de experiências particulares e dificultando o desenvolvimento de ferramentas e explicações mais adequadas para nossos contextos (MIÑOSO, 2015, p. 31).

Nessa empreitada, a análise interseccional que surge no feminismo negro norte-americano, mas não só como também na América Latina e em outras partes do mundo desde Sojourner Truth¹⁰ em 1851 que já fazia essa articulação no seu conhecido

¹⁰ Destacamos, a partir da leitura que Kyrillos (2020) faz de Collins e Bilge (2016), que a interseccionalidade não surge na academia com a teorização de Kimberlé Crenshaw nos anos de 1980, ela enquanto articulação surge, na verdade, da *práxis* política e da reivindicação de mulheres negras como Sojourner Truth e dos movimentos Sociais de mulheres negras em todo o mundo, que questionavam e questionam a representação política das mulheres feita no feminismo apenas a partir da categoria de gênero, o que não representava a diversidade de vivências de mulheres não brancas e até mesmo de mulheres brancas pobres. A não articulação histórica do surgimento do conceito primeiro enquanto prática dos movimentos sociais e depois, na academia enquanto política acadêmica é para as autoras um dos motivos do esvaziamento que o conceito vem ganhando nos últimos anos.

discurso improvisado na Convenção dos Direitos das Mulheres de Ohio quando questionou: “Eu não sou uma mulher?”¹¹ passando pelo Coletivo lésbico *River Collective*¹², e por Lélia Gonzalez¹³ (1988), no Brasil, até chegar à teorização de Kimberlé Crenshaw, é indispensável para a análise de gênero e diversidade sexual a partir das especificidades interseccionais da realidade dos povos dissidentes sudacas em seus contextos culturais e geopolíticos, visto que esse conceito tenta enquanto reivindicação superar a ideia de unidade e universalização dos grupos e das identidades, já que tenta localizar as diferenças, opressões e ações políticas que perpassam os corpos Outros, considerando marcadores sociais como, classe, raça, gênero, entre outros, inter-relacionados. Neste sentido,

¹¹ Truth foi uma mulher negra escravizada por 40 anos, que viveu seus últimos 40 anos livre, em 1852 ela subiu ao palco na primeira Convenção Nacional pelos Direitos das Mulheres que aconteceu nos Estados Unidos em um período de emancipação da mulher branca e de início e efervescência do feminismo, ela diz: “e não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços!”. Discurso de Disponível: <https://blogdaboitempo.com.br/2018/11/26/angela-davis-a-potencia-de-sojourner-truth/Acesso> em 03 fev. 2024. O discurso dela ficou conhecido como uma das primeiras reivindicações públicas dos direitos das mulheres negras, apesar de não utilizar o termo interseccionalidade em seu discurso, Truth discorre sobre como a classe social que pertence e sua raça era usada pelos colonos como justificativa para escravizá-la a fazendo ter vivências sociais diferentes das mulheres brancas.

¹² O Coletivo Combahee River foi uma organização negra feminista criada em Boston de 1974 a 1980. Foi fundada por Barbara Smith e seu nome é uma homenagem ao heróico ato de Harriet Tubman, que em 1863 libertou 750 escravos próximo ao Rio Combahee, no estado da Carolina do Sul, nos Estados Unidos. O coletivo foi um instrumento político fundamental que denunciava que o movimento feminista branco não estava aberto a contemplar as especificidades das mulheres negras. O coletivo, é, no entanto, mais conhecido pela criação da Declaração do Coletivo *Combahee River*, documento fundamental na história do feminismo negro contemporâneo e do desenvolvimento dos conceitos de identidade.

¹³ Pode-se dizer que Lélia Gonzalez (1988), inaugura o pensamento contra hegemônico do feminismo latino-americano a partir de conceitos que relacionam categorias como “amefricanidade” marcadas pela colonização. A autora constrói seus conceitos a partir dos espaços de fronteira que ela encontra sobre os corpos das mulheres negras, questionando as categorias analíticas das Ciências Sociais para apontar a realidade social de gênero na perspectiva da mulher negra, distanciando-se criticamente do pensamento eurocêntrico. Desta forma, a autora recupera as histórias de resistência e de luta das mulheres colonizadas contra a violência colonial que as inferiorizam.

a interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento. (CRENSHAW, 2002, p.177).

Essa perspectiva demanda enxergar o outro a partir do que ele/ela é em sua multiplicidade de papéis, o que é um desafio, pois, de acordo com Crenshaw (2002, p. 09-10) “uma das razões pelas quais a interseccionalidade constitui um desafio é que, francamente, ela aborda diferenças dentro da diferença”, ou seja, a interseccionalidade é uma proposta que leva em consideração as múltiplas vivências sociais e marcadores às quais os sujeitos são submetidos socialmente.

Ou seja, a perspectiva de Interseccionalidade de Crenshaw (2002) é a tentativa importante de mostrar como diversas categorias se relacionam para construir as desigualdades, mas segundo Piscitelli (2012), a concepção da autora apresenta diversas fragilidades e entre essas está a ideia de fusão da concepção de diferença com a de desigualdade, visto que a diferença nem sempre pressupõe desigualdade. Outra questão é que nessa aceção as identidades aparecem sempre como subordinação, ou seja, como o produto da subordinação empenhadas pelas estruturas sociais.

Além disso, há excessiva ênfase nos eixos classificatórios, sem dar suficiente destaque a experiência, e um outro aspecto seria a fixidez das relações de poder ao ser consideradas apenas nos termos dos eixos de opressão (PISCITELLI, 2012). Desta forma, na concepção de Crenshaw (2002), o poder aparece sempre como negativo, ignorando os complexos processos de construção do poder apontadas, por exemplo, por Foucault, onde o poder aparece também como positivo.

A partir das reflexões de Avtar Brah, Piscitelli (2012), nos diz sobre as relações interseccionais que ao considerar a distinção entre desigualdade e diferença dentro da categoria de interseccionalidade ou categorias de relação termo proposto por Avtar Brah

as diferenças passam a nem sempre corresponder a hierarquia e a opressão. Desta forma, uma pergunta a ser feita nesse campo é se a diferença em determinado contexto corresponde a desigualdade, exploração, subalternidade, ou a igualdade, diversidade e ou ainda a formas de agenciamentos políticos? Assim, há a possibilidade de ação por meio de agências dentro das relações de poder,

Em termos antropológicos, a agência é a capacidade de agir, mediada social e culturalmente, realizando ações que têm efeitos nos outros. Na medida em que envolve efeitos, envolve dimensões de poder. Marilyn Strathern (2006) trata da agência chamando a atenção para a relevância de não confundir o agente com a pessoa. De acordo com ela, o agente age tendo outro em mente e a maneira de agir revela a modalidade de pessoa em jogo. Essa é uma ideia particularmente fértil para pensar em ações que, orientadas por diferentes interesses, evidenciam diferentes modalidades de pessoa, mais “individuais”, ou relacionais, como corporificação de relações (PISCITELLI, 2012, p. 204).

Não obstante, a noção de agência não pode ser confundida como expressão de autonomia, de livre escolha e livre-arbítrio, muito menos como sinônimo de resistência, no sentido de poder que se exerce contra a dominação. Visto que as primeiras acepções sobre agência acabam por ignorar a ação cultural hegemônica sobre as intenções e ações humanas. Já a segunda acepção, se aproxima de agência e implica muitas vezes ações de agência, mas a resistência por si só, não é agência, pois essa implica ações criativas para além do enfrentamento da resistência (PISCITELLI, 2012).

Para Piscitelli (2012), nesse contexto das interseccionalidades ou categorias de articulação é sim importante saber como operam os sistemas de opressão que geram as desigualdades, mas principalmente como os(as) agentes operam sobre as classificações que são colocadas a eles(as) na construção de espaços Outros de agência. Para a autora nesse debate as noções sobre diferença, poder e agência são mais importantes.

Entendemos aqui os conceitos de classe e raça, assim como de gênero dentro do dispositivo moderno colonial da colonialidade, que se articulam em processos interseccionais e performativos. Entendendo a partir de Akotirene (2019), que é importante os ativismos sociais e teóricos conceber a existência da matriz moderna

colonial em que suas relações de poder estão articuladas em estruturas múltiplas e dinâmicas, todas merecedoras de atenção crítica. Essas estruturas combinadas vão requerer dos grupos constituídos por elas: “1. Instrumentalidade conceitual de raça, classe, nação e gênero; 2. Sensibilidade interpretativa dos efeitos identitários; 3. Atenção global para a matriz colonial moderna, evitando desvio analítico para apenas um eixo de opressão (AKOTIRENE, 2019, p.14).

Percurso metodológico da pesquisa

Nossa pesquisa foi construída em uma perspectiva qualitativa, tendo em vista que a partir dessa abordagem metodológica, a riqueza sociológica e pedagógica dos fenômenos tem seu conteúdo ampliado para além das estruturas sociais que circunscrevem os fenômenos sociais destacando suas singularidades.

Utilizamos como método de pesquisa a pesquisa documental, valendo-se da coleta indireta de dados a partir da análise de documentos. Conforme Gil (2010), são considerados documentos qualquer objeto social que possa contribuir para o esclarecimento de algo ou de determinado fenômeno. Esse tipo de pesquisa utiliza-se tanto de documentos cursivos, criados por órgãos governamentais, quanto de documentos episódicos, pessoais e ou visuais produzidos pelas comunicações de massa.

No caso desta pesquisa temos como fonte a documentação de massa, assim fazemos uso descritivo e analítico do documentário "*Muxes: Mexico's third gender*", produzido pelo Jornal *The Guardian*. Conforme Gil (2010) esse tipo de fonte de documentação possibilita aos pesquisadores analisarem variados aspectos da sociedade atual, assim como compreender melhor nosso passado histórico. Desta forma foram analisadas as narrativas das pessoas *muxes* presente no curta que tiveram seus nomes modificados para não identificação.

A escolha do documentário se deu por alguns fatores são eles: disponibilização pública na rede mundial de internet, alocado no site de vídeos, youtube; por ser um dos

curtas sobre *muxes* mais recentes disponíveis na rede, datado no ano de 2017; pela quantidade de visualizações que tinha pouco mais de 2,7 milhões quando foi acessado e pela relevância da produção, no caso, o jornal *The Guardian*. Isso nos ajuda a desvencilhar de materiais falsos disponíveis na internet.

Além disso, nossa pesquisa é do tipo exploratória e descritiva. Para Gonçalves (2003, p. 65) a pesquisa exploratória “é aquela que se caracteriza pelo desenvolvimento e esclarecimento de ideias, com objetivo de oferecer uma visão panorâmica, uma primeira aproximação a um determinado fenômeno que é pouco explorado[...]”, no nosso caso trata-se das vivências *muxes*. Também será descritiva, porque tem a preocupação central de descrever e analisar as especificidades e agenciamentos das vivências *muxes* zapotecas.

Para Gil (2010), as pesquisas descritivas têm também um pouco de exploratórias e explicativas, mesmo que carregue enquanto principal finalidade a descrição dos fenômenos, visto que debruçam-se a aproximações muitas vezes iniciais e poucos exploradas nas ciências sociais e não carregam apenas a pretensão de descrever os fenômenos, quando partem de abordagens qualitativas. Deste modo, realizam também explicações analíticas principalmente quando relaciona mais de uma variável ou categoria analítica.

A fim de atender a demanda e objetivos de nosso trabalho na fase de tratamento dos dados, utilizamos a Análise de Conteúdo de Bardin (1977), a partir da utilização da técnica de análise temática. Desta forma, os procedimentos utilizados para a análise foram: 1) identificação das principais temáticas que surgem a partir dos objetivos propostos relacionados as principais singularidades e agenciamentos das vivências *muxes*. 2) Agrupamento das temáticas em categorias mais amplas. 3) Por fim, as categorias foram analisadas a partir da inferência realizada em diálogo com o aporte teórico adotado, destacando os principais sentidos percebidos.

A dissidência performativa de gênero e sexualidade não normativa *muxe*, entre a tradição e a colonialidade cisheteronormativa

Antes de tudo destacamos que nossa pretensão aqui não é a de analisar exaustivamente as experiências e vivências *muxe*, até porque, isso não seria possível a partir de um documentário, visto que esse tipo de material tem seu recorte narrativo e temporalidade. Além disso, não nos interessa analisar o documentário em si, mas seu conteúdo. Desta forma, nos dedicamos aqui especificamente a responder nossos objetivos específicos 2) Descrever as principais singularidades referente às vivências de gênero sexualidades *muxes* e 3) Analisar os principais agenciamentos percebidos nas vivências *muxes* zapotecas. A partir das principais temáticas que surgem e de seus sentidos contextuais.

Destacamos que o documentário, objeto de análise, constrói sua linha narrativa a partir das memórias e das experiências narradas por três *muxes*, além disso, há falas de entrevistas realizadas em 2001 e falas mais atuais de 2017, ano em que o mesmo foi produzido.

A partir de nosso processo de análise, surgem para nosso segundo objetivo as seguintes temáticas: a) De quem é preciso esconder a expressão de gênero dissidente?; b) Ser *muxe* é ser dissidência não normativa; c) Preconceito por ser dissidente dentro e fora da comunidade; d) Tutela e existência aceitável da identidade *muxe* e) A prostituição sexual e o lugar do corpo dissidente. Dessa forma, iremos nos deter aos principais sentidos que surgem de cada uma das temáticas a partir do processo de inferência dialógico utilizado.

Em *De quem é preciso esconder a expressão de gênero dissidente?* Temos claramente a vergonha da família, na maioria das vezes do pai, por seu filho(a) não corresponder a matriz de gênero hegemônica como traz Butler (2003), visto que se a performance de gênero hegemônica, colonial e moderna não corresponde ao que está estabelecido nas convenções sociais é preciso esconder a pessoa *muxe* dentro de casa:

Ambos os meus pais sabiam, mas esconderam de todos. Minha mãe me apoiou muito, mas também disse que eu nunca poderia sair de casa (*Muxe* Maria, 2017, tradução nossa).

Nos parece que mesmo as vivências *muxes* sendo uma tradição étnico-cultural da cultura zapoteca, parece que o machismo e a heteronormatividade compulsória é destilada também aos(as) *muxes*. Resta saber se isso é fruto da própria cultura zapoteca ou da colonialidade, tendo em vista que os autores(as) que estudam os(as) *muxes* apontam o colonialismo como um dos elementos que contribuem para a vivência moderna da identidade assim como se conhece hoje em dia, desta forma, parece que havia uma forma outra de viver a experiência pré-colonial que talvez o colonialismo fraturou.

Ao relacionar o pensamento de Foucault (1988) e Butler (2003), entendemos que o dispositivo da heterossexualidade compulsória produzido no colonialismo e continuado na colonialidade tem o propósito de regular o gênero a partir de um binarismo que concebe o masculino e o feminino como universais, naturais, únicas formas de existência correta. A oposição empregada resulta na criação da coerência do sexo, do gênero e do desejo heterossexual. Desta forma, parece ser muito difícil a experiência *muxe* não ter sido também alvo dessas lógicas.

Pensamos que a narrativa de Ariel quando questionado(a) sobre o que é ser *muxe* exemplifica bem o que é ser *muxe* para esses sujeitos, quando diz:

Não é ser gay, não é ser homossexual, não é ser outra regra na sociedade, é só ser *muxe*. Ser *muxe* é apenas ser *muxe* (*Muxe* Elves-Elvira, 2017, tradução nossa).

Ou seja, **ser *muxe* é ser dissidência não normativa**, a identidade *muxe* parece ser caracterizada principalmente pelo questionamento da matriz de gênero e sexualidades normativas, ao dizer que ser *muxe* nem é isso nem aquilo, ou seja, nem é ser homem e nem é ser mulher ou gay e homossexual, esses sujeitos demarcam seus

lugares de dissidência pré-colonial questionando a norma moderna a partir do desejo de ser o que se quer ser.

O Preconceito por ser dissidente dentro e fora da comunidade é um enunciado constante na narrativa dos(as) *muxes*, todos(as) apontam o preconceito como um dos principais problemas enfrentados, como podemos perceber,

O relacionamento com meu pai era muito difícil. Ele tinha que comer sozinho, antes que eu pudesse comer. Se minha mãe não estivesse do meu lado. Ele nunca se sentou e falou comigo. Não vou perdoá-lo, foi minha mãe que me ajudou quando meu pai estava me batendo (*Muxe Star*, 2017, tradução nossa).

Na minha casa fui espancado. Eu tinha que olhar por cima do ombro o tempo todo. Se ele estava bêbado, eu estava em apuros. Comecei a trabalhar numa loja e também dormia lá. Na loja, eles gritaram com meus erros. Em casa era diferente, eles iriam me bater por nada (*Muxe Maria*, 2017, tradução nossa).

É recorrente nas falas dos(as) *muxes* o rechaço dos pais ao saber da identidade *muxe* e em contrapartida o apoio das mães. Acreditamos que o rechaço dos pais se dá principalmente por esses estarem assentes no machismo e na lógica da heterossexualidade compulsória como aponta Butler (2003), que os colocam em posição de poder na família, a suposta negação dos(as) *muxes* desse lugar masculino não é suportada por esses pais. Não temos como saber se essa performatividade masculina é própria da cultura zapoteca ou é fruto da colonialidade, mas essa experiência se aproxima bastante das performances masculinas que temos na América Latina.

Destacamos que as mães têm um papel fundamental no acolhimento dos(as) *muxes*. Alguns autores como Barbosa (2016), apontam que como as mães detêm a responsabilidade econômica da família isso as dão certo poder dentro da relação familiar o que as ajudam a proteger os(as) *muxes*, no entanto, isso não as impede de “explorar” ou esconder dentro de casa caso queiram.

Desta forma, a Tutela e existência aceitável da identidade *muxe*, se dá principalmente via tutela exercida pelas mães, como podemos perceber:

Gosto do meu muxe porque ele ajuda. Ele ajuda muito. Ele trabalha, lava roupa, cozinha, prepara comida, faz de tudo. Desde pequeno, com dois anos, eu sabia que ele era muxe, porque o nascimento dele não foi doloroso (Mãe do(a) *Muxe* Maria, 2001, tradução nossa).

Algumas mães, pela situação econômica, desejam um filho muxe. Se só têm filhos, precisam de alguém para ajudá-los em casa, e se veem que o filho tem tendências femininas, incentivam o filho a permanecer nesse caminho como se fosse a coisa certa a fazer. Essas mães que protegem seus filhos assim são muito egoístas. Dizem: “Graças a Deus eu tenho um filho muxe, porque ele nunca vai se casar” (*Muxe* Elves-Elvira, 2017, tradução nossa).

Nos parece que a existência aceitável das vivências *muxe* se dá principalmente pelo que podemos compreender como tutela exercida pelas mães. No entanto, esse apoio parece ter dois lados tendo em vista que a partir da fala de Ariel percebemos uma crítica quando questiona essa relação de poder exercida, quando diz “as mães são egoístas”. Não obstante, mesmo diante dessa realidade as mães parecem apoiar os(as) *muxes* em diversas condições e situações dentro e fora da comunidade como vemos na fala de Maria. Desta forma, como aponta Foucault (2006), as relações de poder constroem as possibilidades de sermos sujeitos a partir dos processos de assujeitamento, mas também das práticas de liberdade inscritas nos dispositivos culturais.

Como apontam os autores como Botton (2017), a prostituição acaba sendo uma das principais formas que os(as) *muxes* ganham dinheiro, tanto dentro, quanto fora da comunidade zapoteca, tendo em vista a construção social de abjeção do corpo gênero-sexo dissidente e por isso temos como um dos principais temas A prostituição sexual e o lugar do corpo dissidente. Das três *muxes*, a *muxe* Maria aponta essa realidade:

São poucas oportunidades para nós aqui. Eu limpava casas para trabalhar, vendia balas na rua. Esta é uma cidade muito pequena e eu tive que me apressar. Eu fui para a capital, trabalhei na rua. Fui prostituta em um bar e na rua. Eu não tinha nada, apenas uma caixa de papelão (*Muxe* Maria, 2017, tradução nossa).

A prostituição, como muitas vezes único lugar que sobra para esses sujeitos, é algo que também se aproxima bastante da realidade de muitas transsexuais e travestis brasileiras. Desta forma, o problema não é o sexo enquanto profissão, mas a prostituição como muitas vezes único lugar de ganhar dinheiro para essas pessoas, que se dá em condições de precariedade, e o lugar do corpo dissidente neste caso, muitas vezes o da desumanidade.

As várias formas de performar a identidade de gênero dissidente *muxe* e o corpo como agência do desejo

Para o nosso terceiro objetivo específico temos as seguintes temáticas: a) Posicionamento e saber da experiência; b) A performance feminina como agência do desejo; c) O uso do corpo como campo de batalha pela vida; e d) A performatividade agencial múltipla da identidade de gênero desviante. Como dito anteriormente, iremos nos deter aos principais sentidos que surgem de cada uma das temáticas a partir do processo de inferência utilizado.

Na primeira temática temos o Posicionamento e saber da experiência, o processo de ser posicionados(as) dentro de situações de preconceitos, exclusões e violência acabam por produzir também posicionamento desses sujeitos:

Se eu tivesse filhos, nunca permitiria que tudo o que passei acontecesse com eles. Mas agora estou bem, tudo bem (Fala Maria fazendo flores em bordado em um tecido, 2017, tradução nossa)

Tudo o que aconteceu comigo me deu experiência, certo? (emocionada) É assim que é (*Muxe* Maria, 2017, tradução nossa).

A experiência de violência que esses sujeitos passam os traz também experiência, desta forma, há a produção de saberes, assim como também acaba sendo experiências formativas mesmo que na dor. Nesse sentido, as experiências que os(as) *muxes* passam faz com que alguns deles(as) entrem para a militância política, como é o caso de Star¹⁴, por não querer que outros sujeitos passem pelo mesmo processo.

Assim como aponta Piscitelli (2012) a agência não é a pessoa, mas a capacidade de agir a partir de uma intenção política de contraposição a opressão e as violências. A agência não é uma grande ação individual, mas sim uma contraposição mesmo diante da opressão. É transformar essa em saber e experiência para ajudar outras pessoas, para a autora seus efeitos envolvem dimensões de poder.

A performance feminina como agência do desejo. Para muitos(as) *muxes* a performance feminina exercida a partir da utilização de maquiagem, batom, roupas e acessórios femininos é para muitos(as) a possibilidade de viver seus desejos e a transgressão de gênero se dá para muitos(as) a partir desse processo de ir de encontro a norma e transgredir como podemos ver:

Estava livre das sete da manhã às duas da tarde, eu poderia fazer o que quisesse. Como gosto de dançar, um dia fui convidada para uma festa e me vesti de mulher. Alguém tirou uma foto e no dia seguinte a foto chegou na minha casa. Minha mãe reparou na foto. Voltei do trabalho e minha mãe me perguntou "Quem é essa garota?" Ela me disse que eu estaria em apuros se meu pai visse aquela foto (*Muxe Star*, 2017, tradução nossa).

Meu nome é Elvira e Elvis. Eu quero que as pessoas me chamem de Elvira. Gosto de maquiar os lábios e os olhos (*Muxe Ariel*, 2001, tradução nossa).

¹⁴ A militância de Star não aparece no documentário, talvez pelo fato de não ser a narrativa do mesmo, ou talvez por não exercer essa quando o documentário foi produzido, mas Star tem exercido a militância *muxe* em *Juchitán*, no México e fora dele, há várias reportagens sobre ela que atestam isso. Star também a primeira pessoa dissidente de gênero a ser capa da revista *Vogue Mexico*: A mulher indígena transgênero mexicana que faz história ao chegar à capa da *Vogue*. Disponível em: <https://elcomercio.pe/mundo/latinoamerica/estrella-vazquez-la-indigena-transgenero-mexicana-que-hace-historia-al-llegar-a-la-portada-de-vogue-muxe-noticia>. Acesso em: 20 jun 2021.

Mesmo que muitos(as) *muxes* não performem a identidade feminina, esse lugar é vivenciado por grande parte deles(as) e representa a possibilidade de vivenciar seus desejos. A performatividade descrita por Butler (2003), demonstra que o gênero não se encontra na interioridade do ser, ou seja, não é substância, mas ao contrário, ele é realizado nos próprios atos corpóreos do sujeito. A partir da paródia realizada pelas drags queens, Butler (2003) destaca a errância como um problema da vida generificada e, desta forma, qualquer experiência mesmo que dentro da normatividade, não consegue reproduzir a norma por completo há sempre uma fissura, que é escancarada e transformadas em agência do desejo por muitos(as) jeitos como os(as) *muxes*.

O uso do corpo como campo de batalha pela vida. O corpo para os(as) *muxes* é muitas vezes o único instrumento de luta, resistência e de agência, visto que por sofrerem dentro de casa e na cidade grande não resta muitas opções se não o uso do corpo como campo de batalha pela vida,

[...] Fui prostituta em um bar e na rua. Eu não tinha nada, apenas uma caixa de papelão [...] Usei Hormônios injetados para que eu não tivesse barba e minha voz soasse feminina. Eram 120 pesos cada e eu tinha que fazer duas vezes por semana. Eu injetei em todo lugar, minha bunda e minhas pernas. Daí acabei no hospital, por um mês, metade do meu corpo ficou paralisado. Eu não conseguia nem falar. Fiquei em coma por um mês. Quando acordei, minha mãe estava lá. Isso foi o que me fez sentir mais feia. Tudo o que minha mãe teve que passar, porque eu era uma prostituta. Achei que ela fosse morrer. (*Muxe Maria*, 2017, tradução nossa).

A prostituição acaba sendo o destino não escolhido, mas relegado socialmente a muitos(as) *muxes* como já discutimos, mas aqui destacamos a importância do corpo abjeto, como campo de luta pela vida de muitos(as), seja o corpo exibido por livre e espontânea vontade nas festas tradicionais de *Juchitán* ou o corpo da prostituição e das intervenções arriscadas como as narradas por Maria. Assim, este é a forma política de existência desses sujeitos, o questionamento, a experiência, o saber e a vida.

Os atos corpóreos performáticos de uma pessoa para Butler (2003), reproduzem normas sociais, mas ao mesmo tempo questionam as normas quando a partir das

fissuras as contrapõem, então há espaço para a agência nesses atos repetitivos da performance até a performatividade.

A performatividade agencial múltipla da identidade de gênero desviante. As várias formas de viver *muxe*, denotam também várias formas de agência de si. Um simples passar o batom, vestir o vestido tradicional, a autoaceitação enquanto sujeito dissidente e a escolha por performar uma identidade masculina, mas que ainda como *muxe*, ou seja, diferente, vejamos:

Alguém nasce assim, não se torna assim [...] Eu estou OK com a vida que tenho. Eu não tenho nenhum problema com isso. Meu nome verdadeiro sumiu. Faz parte do passado, o vento levou (*Muxe Maria*, 2017, tradução nossa).

Eu sou um homem que quer estar com outro homem. Quando eu era criança, tive a ideia de viver como um *muxe*. Mas essa ideia mudou radicalmente. Não nego minha identidade *muxe*, mas não quero ter uma vida tão convencional. Quero viver como uma pessoa preparada. Mas quando perguntam eu digo, sou *muxe* (*Muxe Ariel*, 2017, tradução nossa).

Muxe para mim é liberdade. Você se move, você se diverte. As pessoas veem você sorrindo. Todos que você encontra estão falando sobre você. Muxe, para mim é um sorriso (*Muxe Star*, 2017, tradução nossa).

Três formas diferentes de ser *muxe*, três narrativas que trazem pontos diferentes de uma experiência ancestral e étnico-cultural. Na narrativa de Marina vemos a autoaceitação a partir da essencialização da vivência. No caso de Ariel temos a narrativa muito próxima de um homem gay, mas que não se identifica como homossexual, mas sim como *muxe* e isso traz todo um simbolismo de respeito as suas origens étnico-culturais e a tradição, mesmo que não cumpra à risca a tradição e destaca que quer ser uma pessoa preparada, ou seja, uma pessoa que conhece as dores e limites da vivência *muxe*.

Na narrativa de Star percebemos a performance que transforma muitas vezes a situação de abjeção e opressão em liberdade como vimos em falas anteriores de outros(as) *muxes*. A mesma tem consciência das violências que vive, por isso suas falas

não são românticas, mas parecem estar muito mais próximas de uma agência do desejo de transformação.

Para ele(a), se as pessoas falam sobre os(a) *muxes* é porque estes sujeitos estão vivos(as), estão questionando as normas coloniais e a tradição, estão lutando para ser o que são, *muxes*. Em Foucault (2006), entendemos que a existência dentro de relações de poder é também um esforço para afirmar a liberdade para dar a vida uma forma de autorreconhecimento. O sujeito então se constitui pelas práticas de sujeição, mas também pelas práticas de liberdade que são tomadas ou construídas.

Considerações finais

O que define as vivências *muxe*? Considerados(as) na comunidade zapoteca o “terceiro gênero” os(as) *muxes*, a partir dos seus corpos dissidentes e dos processos de agenciamento, desafiam o padrão hegemônico de gênero e questionam as identidades construídas a partir da heterossexualidade compulsória, mesmo que em alguns momentos reproduzam esses padrões, tendo em vista que suas identidades são produzidas dentro desse território de confronto.

É possível apreender, a partir da análise realizada, que os(as) *muxes* tencionam a normatividade da colonialidade e a própria tradição zapoteca, e são exemplos de que, historicamente, o gênero a sexualidade e o sexo não são essencialmente binários, mas sim construídos performativamente dentro de relações de poder que capturam as identidades tornando-as essencializadas. Desta forma, confirmamos que as vivências e os agenciamentos dos(as) *muxes* nos possibilita pensar formas Outras de enfrentamento a naturalização heteronormativa e binária de gênero e de sexo.

Dessa forma, a partir das narrativas das vivências dos(as) *muxes*, surgem elementos que nos possibilitam pensar, repensar e questionar o paradigma binário, universal essencializante de gênero visto que as vivências *muxes* reforçam que as identidades são performances sociais. A partir de nosso processo de análise, surgiram as

temáticas para o segundo objetivo: a) De quem é preciso esconder a expressão de gênero dissidente?; b) Ser *muxe* é ser dissidência não normativa; c) Preconceito por ser dissidente dentro e fora da comunidade; d) Tutela e existência aceitável da identidade *muxe* e e) A prostituição sexual e o lugar do corpo dissidente. E para nosso terceiro objetivo temos: a) Posicionamento e saber da experiência; b) A performance feminina como agência do desejo; c) O uso do corpo como campo de batalha pela vida; e d) A performatividade agencial múltipla da identidade de gênero desviante. Como já analisado, essas temáticas remontam sentidos diversos desde situações de violências de gênero a posições de agenciamentos, formação de saberes e agências de si.

A partir das experiências analisadas é possível apreender que mesmo fazendo parte de uma tradição étnico-cultural local de origem pré-colonial que demarca a multiplicidade das vivências de gênero e sexualidades, os(as) *muxes* são interpelados(as) violentamente pela matriz heteronormativa de gênero e sexualidades ainda hegemônica, e, são por isso constantemente atingidos(as) por preconceitos e violências, constatando que, apesar de haver uma ancestralidade dissidente na comunidade zapoteca, o machismo e as LGBTfobias trabalham diariamente para o silenciamento das diferenças.

Portanto, repensando nossa pergunta central de pesquisa, entendemos que os(as) *muxes*, assim como outras identidades desviantes pelo mundo vivem em territórios contestados que exigem resistência e agência diárias ao essencialismo identitário violento que tenta aprisioná-las a heteronormatividade que persiste a partir de matrizes reificadas de poder.

Referências

- AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. Produção Editorial LTDA, 2019.
- BARBOSA, Luanna. Muxes: entre localidade e globalidade Transgeneridade em Juchitán, Istmo de Tehuantepec. **Mandrágora**, v. 22, n. 2, p. 5-30, 2016.
- BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70. 1977
- BOTTON, Viviane Bagiotto. Muxes: gênero e subjetivação, entre a tradição e as novidades. **ECOPOLÍTICA**, n. 17, 2016.
- BUTLER, Judith. Sujeitos do sexo/gênero/desejo. In: _____. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 15-60.
- CARVALHO, Rubem Viana de. **Um arco-íris na luta pela terra: o construir da práxis pedagógica do coletivo LGBT do MST**. 2023. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco.
- CRENSHAW, K. Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial relativos ao Gênero. **Estudos Feministas**, Florianópolis, 2002.
- FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos** - vol. V -Ética, Sexualidade, Política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- FOUCAULT, Michel. **A história da sexualidade I: a vontade de saber**. São Paulo: Graal, 1988.
- GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. In: Métodos e técnicas de pesquisa social. Atlas, 2010.
- GONSALVES, E. P. **Iniciação à pesquisa científica**. Campinas, SP: Alínea, 2003.
- GONZALEZ, Lélia. "A categoria político-cultural de amefricanidade". *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988a.
- GONZALEZ, Lélia. "Por um feminismo afrolatinoamericano". *Revista Isis Internacional*, Santiago, v. 9, p. 133-141, 1988b.
- KYRILLOS, Gabriela M. "Uma Análise Crítica sobre os Antecedentes da Interseccionalidade". **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 28, n. 1, e56509, 2020.
- MUXES: Mexico's third gender. Direção: Shaul Schwarz Reel Peak Films. Gravação de Shaul Schwarz, Kike Arnal, Luke Boelitz. [S. l.]: The Guardian and The Filmmaker Fund, 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=iiek6JxYJLs>. Acesso em: 31 ago. 2021.
- PERRA, Hija de. Interpretações imundas de como a Teoria Queer coloniza nosso contexto sudaca, pobre de aspirações e terceiro-mundista, perturbando com novas construções de gênero aos humanos encantados com a heteronorma. **Revista Periódicus**, v. 1, n. 2, p. 291-298, 2014.
- PISCITELLI, Adriana. Interseccionalidades, direitos humanos e vítimas. In: MISKOLCI, Richard; PELÚCIO, Larissa (Orgs.). **Discursos fora da ordem: sexualidades, saberes e direitos**. São Paulo: Annablume, 2012. p. 199-226.

REA, Caterina Alessandra; AMANCIO, Izzie Madalena Santos. Descolonizar a sexualidade: Teoria Queer of Colour e trânsitos para o Sul. **Cadernos Pagu**, n. 53, p. 1-38, 2018.

ROSA, Laila. Trânsitos e conexões sagradas, feministas e musicais de Abya Yala entre Brasil e México. **Rebeh-Revista Brasileira de Estudos da Homocultura**, v. 2, n. 03, p. 30-50, 2019.

RUBIN, Gayle. Pensando o sexo: notas para uma teoria radical das políticas da sexualidade. In: _____. **Políticas do sexo**. São Paulo: UBU, 2017. p. 50-101.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

Intersectionalities and agencies in the gender and sexual experiences of Zapotec Muxes

Abstract: In this article, we propose to analyze the main singularities of the muxes' experiences. These are indigenous individuals who are part of a traditional Mexican community located in the state of Oaxaca, where the territory of the Zapotec culture is situated. There, these individuals are considered the "third gender," thus composing an Other gender identity that questions the binary norms of modern coloniality. Therefore, the objective of this work is to analyze the main singularities and agency of gender and sexualities in the experiences of the Zapotec muxes based on the short film "Muxes: Mexico's third gender.". As a methodology, we employ the documentary research method, using thematic analysis procedures from Bardin's content analysis perspective (1977). From the narratives, memories, and experiences of the Zapotec muxes, we understand that, as they are part of a local ethnic-cultural tradition, they face strong prejudice for performing a non-normative gender identity. However, they resist these norms through various agencies against the hegemonic colonial matrix of gender and sexualities.

Keywords: Gender. Sexualities. Intersectionality. Muxes

Recebido: 12/01/2024

Aceito: 03/06/2024