

Gêneros não-binários etnohistóricos: O gênero Muxe e a colonialidade

Non-binary ethnohistorical genres: The Muxe genre and coloniality

Gabriel Donizetti Ferreira Simionato,¹ UNIMONTES

Resumo

Este artigo busca entender a binariedade de gênero como uma invenção e imposição da colonialidade. Para tanto, reflete-se sobre um caso etnohistórico de variação não-binária de gênero: o caso do gênero *muxe* entre os zapotecas, no México, percebendo como uma sociedade com um gênero não-binário se relaciona com a cis-heteronormatividade, o patriarcado e a colonialidade. Justifica-se pelos poucos trabalhos acadêmicos sobre a não-binariedade de gênero (ainda mais sobre as *muxes*) e a necessidade de pensá-la enquanto construção social, cultural e histórica. Desse modo, o conceito de gênero, de acordo com Butler, Lugones e Segato, é fundamental para a análise. Assim, percebe-se como a colonialidade define de forma binária, dicotômica e hierárquica noções de gênero e as impõe como realidade natural, biológica e universal.

Palavras-chave: Não-Binariedade; Colonialidade; Muxes.

Abstract

This article seeks to understand the gender binarity as an invention and imposition of coloniality. In order to do so, it reflects on an ethnohistorical case of non-binary gender variation: the case of the *muxe* gender among the Zapotecs, in Mexico, perceiving how a society with a non-binary gender relates to cis-heteronormativity, patriarchy and coloniality. It is justified by the few academic works on gender non-binary (even more about *muxes*) and the need to think about it as a social, cultural and historical construction. Thus, the concept of gender, according to Butler, Lugones and Segato, is fundamental to the analysis. Thus, we can see how coloniality defines gender notions in a binary, dichotomous and hierarchical way and imposes them as a natural, biological and universal reality.

Keywords: Non-Binarity; Coloniality; Muxes.

Introdução

Este artigo tem por objetivo entender a binariedade de gênero enquanto uma construção social, cultural e histórica da colonialidade. Para tanto, apresenta-se a reflexão, em diálogo com a bibliografia, de um caso etnohistórico de variação de gênero para além da binariedade: o caso zapoteco (México) com o gênero *muxe*. Nota-se como as tecnologias coloniais, ocidentais, modernas e eurocêntricas de gênero estabelecem e impõem a binariedade enquanto uma realidade “natural”, “biológica” e “universal”, invisibilizando, silenciando e colonializando outras variações de gênero.

Cada vez mais a não-binariedade de gênero vem conquistando espaço, seja nas discussões acadêmicas, políticas, sociais ou midiáticas. Atualmente, depara-se com uma

¹ Mestrando em História pela Universidade Estadual de Montes Claros. Graduada em História pela Universidade Federal de Alfenas. E-mail: gdf.simionato@gmail.com

pluralidade de gêneros não-binários reivindicados por essa comunidade, como o gênero-neutro, o gênero-fluido, o agênero, o andrógino, o demigênero, dentre outros; bem como, percebe-se as articulações e proliferações de coletivos de pessoas não-binárias, no Brasil e no mundo, em busca por reconhecimento político e social e por direitos, como à identificação não-binária em documentos.

Mas, para se debater sobre pessoas não-binárias, se faz necessário pensar a própria binariedade de gênero, sua historicidade e seu funcionamento, em diálogo com outros aspectos que se inter-relacionam, como o dimorfismo sexual, a intersexualidade e (sobretudo) a colonialidade de gênero. Pois, entende-se que nem gênero ou corpo são binários naturais-anatômicos-cromossômicos-hormonais-essenciais – basta notar os casos das pessoas não-binárias e intersexuais – mas, são construções e imposições da colonialidade de gênero, que se utiliza da cristalização do dimorfismo sexual e do “apagamento” das pessoas intersexuais e não-binárias.

Dessa forma, para entender a binariedade de gênero e o dimorfismo sexual como fruto do pensamento moderno/colonial, necessita-se pensar as relações e regulações de gênero em comunidades que foram colonizadas. Assim, verifica-se, inclusive, a existência de gêneros não-binários e não-coloniais, originários dessas comunidades, que foram silenciados pela colonialidade, como é o caso do gênero *muxe*, entre os zapotecas. Este artigo usa o termo “etnohistórico” para se referir a essas identidades de gênero provenientes de uma etnia em específico. Desse modo, não são identidades de gênero não-binárias como as contemporâneas (citadas no começo), mas identidades de gênero não-binárias etnohistóricas, pois provêm e dependem de uma determinada etnia, em determinado tempo histórico.

De toda forma, utiliza-se do conceito de gênero, conforme a filósofa estadunidense Judith Butler (2019), entendendo os gêneros enquanto construções sociais, culturais e históricas, sendo variáveis e fluidos (BUTLER, 2019, p. 40-41), estando, dessa forma, em constante processo de construção, desconstrução e reconstrução. Mas, reconhece-se a agência reguladora de um sistema, chamado de patriarcado, que estabelece normas e padrões de gênero a serem seguidos, obedecendo uma linha que impõe que gênero, corpo, performance e desejo devem ser alinhados e seguir em um mesmo sentido para constituição dos gêneros inteligíveis, como são chamados por Butler (2019, p. 43). Nessa lógica, o gênero mulher, para ser inteligível, pressupõe um “corpo feminino”, uma “performance feminina” e um desejo pelo gênero “oposto-masculino”, assim como ocorre com o gênero homem, “corpo masculino”, “performance masculina” e desejo pelo “oposto-feminino”.

Desse modo, o gênero é fruto de uma relação que define papéis femininos e masculinos a serem desempenhados; ou seja, o gênero homem se define pelos papéis que realiza em relação (binária e dicotômica) aos papéis que o gênero mulher realiza. A binariedade dessa relação faz com que essas performances sociais sejam, igualmente, binárias, suplementares e mutuamente excludentes (BUTLER, 2019, p. 52). Dessa forma, o gênero mulher deve desempenhar, por exemplo, o papel da fragilidade, da delicadeza, das emoções, enquanto o gênero homem deve desempenhar o papel da força, da brutalidade, da razão, de forma a manter essa binariedade antagônica.

Para a autora, o gênero não existe *a priori*, como uma essência que impregna corpos, mas passa a “existir” a partir de sua vivência, de sua performance, de sua representação. Nesse sentido, Butler (2019, p. 56) trata sobre a *performatividade* de gênero, segundo a qual são as performances que criam os gêneros e não o contrário. Assim, não é por ser mulher que um sujeito desempenha o papel da fragilidade, mas por desempenhar o papel da fragilidade que o sujeito é entendido como mulher (BUTLER, 2019, p. 69). Todavia, essas performances são alinhadas no padrão cis-heteronormativo, que encadeia gênero-corpo-performance-desejo. Por isso, o rigor do patriarcado em policiar as performances de gênero, punindo as desviantes e recompensando as convergentes. Segundo Butler, a binariedade de gênero é produto da heterossexualidade compulsória. Pois, ao impor, normatizar e policiar a existência de somente dois gêneros é que se valida a ideia de que naturalmente o gênero homem se interessa e se relaciona com o gênero mulher, e vice-versa, sendo assim a única relação afetivo-sexual aceitável e inteligível (BUTLER, 2019, p. 66-67).

Todavia, nota-se como a binariedade de gênero é fruto do pensamento moderno e colonial do Ocidente, uma vez que não é uma realidade, fixa e estática, em todas as cosmologias. Nesse sentido, utiliza-se do conceito de colonialidade de gênero, segundo a filósofa argentino-estadunidense María Lugones (2008; 2012), a antropóloga argentino-brasileira Rita Segato (2012) e a pedagoga estadunidense-equatoriana Catherine Walsh (2018), que entendem que a modernidade impôs/impõe os gêneros de forma eurocêntrica, universalizante, binária, dicotômica, antagônica e hierárquica, por meio do colonialismo, da colonialidade e da recolonialidade (WALSH, 2009, p. 16). Para tanto, neste artigo, optou-se para usar os marcadores acadêmicos das áreas modernas/coloniais do conhecimento e os gentílicos geográficos para sinalizar de que campo do saber e de que localidade as(os) teóricas(os) estão escrevendo. Percebendo, assim, não só a pluralidade étnica (colonial e colonizada), mas também a pluralidade de áreas acadêmicas que discorrem quer seja sobre as relações de gênero, sobre colonialidade ou sobre as *muxes* em específico.

Nesse sentido, de acordo com a filósofa brasileira Helen de Lima, entende-se a binariedade de gênero “como um termo guarda-chuva que abrange as identidades que estão além do binário de gênero, homem e mulher, podendo ser a ausência, a fluidez ou a ambiguidade/multiplicidade de gêneros” (LIMA, 2020, p. 170). Apresenta-se, para tanto, um caso de variação de gênero para além da binariedade, de uma sociedade colonizada: a sociedade ameríndia zapoteca, no Istmo de Tehuantepec, no México, na qual se encontra um terceiro gênero, chamado *muxe*.

Ressalta-se que se trata de uma reflexão sobre a (não)binariedade de gênero enquanto construção social, política, cultural, discursiva e histórica, e imposta pela colonialidade. O trabalho se justifica pela necessidade de se pensar a binariedade de gênero enquanto construção, pois, como trata a historiadora estadunidense Joan Scott (2019, p. 64), é necessário historicizar as relações de gênero (nesse caso, a binariedade) para compreender seu próprio funcionamento, sua historicidade, sua fluidez e suas possibilidades de desconstrução e reconstrução. Além disso, ainda que haja produções brasileiras que tratem sobre a binariedade/binarismo de gênero – em outras palavras, a relação entre os gêneros homem e mulher – são poucas e recentes as produções sobre os gêneros não-binários.

São ainda mais restritas as produções acadêmicas brasileiras sobre as *muxes*, destacando-se os textos da antropóloga Luanna Barbosa (2016), da filósofa Viviane Botton (2017), da musicista Laila Rosa (2019), da jornalista Luiza Kons (2020), todas brasileiras. Bem como a dissertação do geógrafo mexicano Ani Hernández pela Universidade Federal do Amazonas (2019) e o artigo da fotógrafa alemã Stefanie Graul, publicado pela brasileira *Revista Odeere* (2019). Além das citadas, também foram utilizadas as obras da antropóloga ítalo-mexicana Marinella Miano (2001; 2008; 2010), da *muxe* antropóloga mexicana Amaranta Gómez (2004), da socióloga espanhola Águeda Gómez (2008; 2020), do antropólogo espanhol Juan Flores (2010), da cientista social mexicana Nilvia Ordón (2017) e da economista mexicana Alejandra Urbiola (2017; 2019). O artigo se divide percorrendo, primeiro, sobre a colonialidade de gênero e a (não)binariedade, na sequência apresentando as discussões sobre as *muxes* e suas relações com a colonialidade. Por último, as considerações finais.

Considerações sobre a colonialidade da binariedade de gênero

Entende-se por colonialidade de gênero as formulações produzidas pela modernidade/colonialidade acerca dos gêneros e de suas relações, percebendo os gêneros como invenções modernas/coloniais, baseadas no pensamento cristão e burguês, que define a

relação entre eles de forma binária (homem e mulher, unicamente), dicotômica (homem e mulher são opostos), hierárquica (homem é superior à mulher), antagônica (homem e mulher não são compatíveis, se excluem), universalizante (todos os povos, de todos os tempos e de todos os lugares, concebem a mesma existência de gênero em suas sociedades; mais especificamente, concebem, unicamente e da mesma forma, a existência do gênero homem e do gênero mulher, de modo igualmente binário, dicotômico, antagônico e hierárquico), sendo que o homem é idealizado como sujeito branco, burguês e cis-heterossexual, e a mulher, como branca, burguesa e cis-heterossexual (LUGONES, 2008, p. 82; LUGONES, 2012, p. 131). Tal concepção colonial de gênero foi imposta aos povos e cosmologias não-ocidentais, como os zapotecas, pelos colonizadores europeus e norte-americanos (LUGONES, 2012, p. 132).

Mas, como alerta María Lugones, o sistema de gênero moderno/colonial, apesar de pressupor universalização e atribuir um gênero binário indiscriminadamente, só assigna e reconhece um gênero, de fato, aos sujeitos eurocentrados, brancos, burgueses e cis-heterossexuais; ou seja, aos próprios colonizadores. Pois, o gênero homem significa (no pensamento colonial/moderno) um ser de razão, civilizado, público-político, ao passo que o gênero mulher significa um sujeito passivo, frágil, casto, privado (LUGONES, 2012, p. 131; LIMA, 2020, p. 180). Em oposição, os sujeitos negros e indígenas são entendidos como selvagens, ignorantes, violentos, desorganizados politicamente, sexualmente descontrolados, predispostos ao trabalho escravo (LUGONES, 2012, p. 133). E, como argumenta Lugones, o pensamento moderno rejeita contradições e ambiguidades, e sim, opta pela categorização em polos binários, mutuamente excludentes e bem definidos (LUGONES, 2012, p. 130). Assim, é impossível se pensar “homens negros”, “mulheres negras”, “homens indígenas” e “mulheres indígenas”, pois são conceitos coloniais que se contradizem (LUGONES, 2008, p. 94; LUGONES, 2012, p. 133-134; LIMA, 2020, p. 174; MENDOZA, 2021, p. 282). A exemplo, se a categoria “negro” e “indígena” trata de uma pessoa com predisposição ao trabalho (escravo), e a categoria “mulher” trata de uma pessoa burguesa, que não trabalha, que se limita ao espaço doméstico, como haver “mulheres negras/indígenas”, que são *naturalmente* trabalhadoras (escravas) e *naturalmente* domésticas (burguesas)?

Desse modo, os conceitos “homem” e “mulher” são coloniais, racistas, e contraditórios, quando aplicados às pessoas negras e indígenas, uma vez que, a categoria de gênero não é separável de raça, sexualidade e classe, elas são co-constitutivas (LUGONES, 2012, p. 134; LIMA, 2020, p. 175). Mas, quando a colonialidade universaliza seus termos de gênero, é com o objetivo de impor, colonizar ou normatizar os gêneros-corpos-performances-desejos das cosmologias não-ocidentais dentro de suas leis coloniais. Ao mesmo tempo, se

autopromove, pois cada vez que o conceito “mulher/homem” é assignado, reforça a ideia colonial de mulher/homem enquanto identidades universais e homogêneas, mas sem reconhecer e conceder os privilégios que as categorias homem (branco/europeu/colonizador) e mulher (branca/europeia/colonizadora) carregam.

María Lugones pensa a colonialidade de gênero, então, como uma imposição/invenção colonial, baseada, sobretudo, na pesquisa da socióloga nigeriana-estadunidense Oyèrónkè Oyěwùmí (WALSH, 2018, p. 35), que argumenta que o sistema de gênero não existia na sociedade africana Yorubá, mas que foi introduzido e imposto pelos colonizadores (LUGONES, 2008, p. 86; LIMA, 2020, p. 177). Todavia, algumas teóricas criticam essa afirmação, como a artista aimará-boliviana Julieta Paredes e Rita Segato, argumentando que alguns povos originários possuíam noções de gênero e sistemas reguladores-patriarcais antes da colonização (SEGATO, 2012, p. 116; WALSH, 2018, p. 32-33; MENDOZA, 2021, p. 281-282).

Segato conceitua o termo “patriarcados de baixa-intensidade” para se referir a essas situações, na qual existia um sistema hierarquizante entre identidades de gênero (que foram traduzidas e assimiladas pela modernidade/colonialidade como homens e mulheres), mas que não era tão intensivo quanto o europeu (SEGATO, 2012, p. 116). Se tratava de um sistema de gênero complexo, mas diferente (MENDOZA, 2021, p. 282), “o gênero existe, mas de uma forma diferente da que assume na modernidade” (SEGATO, 2012, p. 118).

Porém, Rita Segato chama a atenção para esse processo de tradução e assimilação das identidades de gênero e do patriarcado pré-coloniais pelos colonizadores. Ela trata como um processo de verossimilhança, “as nomenclaturas permanecem, mas são reinterpretadas à luz de uma nova ordem moderna” (SEGATO, 2012, p. 118). Assim, a antes dual relação entre as identidades pré-coloniais de gênero é reinterpretada de forma binária pelas conceptualizações modernas/coloniais de homem e mulher (SEGATO, 2012, p. 122). Desse modo, ideias como moralidade, cis-heteronormatividade, espaço doméstico-feminino, espaço público-masculino se cristalizam no antigo sistema de gênero originário, buscando “confirmar” intencionalmente uma ideia pré-definida de universalidade dos gêneros coloniais (SEGATO, 2012, p. 120-121).

Desse modo, mesmo que as sociedades originárias possuíssem um gênero compatível com o que a modernidade/colonialidade define como “mulher” (geralmente, indivíduos com vagina, que engravidam), esse gênero originário não significava necessariamente um sujeito passivo, doméstico, emocional, como era para o pensamento moderno/colonial. Dessa maneira, a colonialidade assimila a identidade de gênero originária com a identidade colonial

“mulher”, como se fossem sinônimas; e, ao mesmo tempo, impõe para os sujeitos originários a lógica colonial/moderna do que significa ser mulher.

Catherine Walsh, também, argumenta como os gêneros pré-coloniais eram ligados ao campo do espiritual, e não do biológico-anatômico. Simbolizava, assim, de modo dinâmico, fluido, aberto e não-hierárquico, forças espirituais masculinas, femininas ou andróginas, que davam significado às relações sociais, e impulsionavam uma relação de complementariedade entre os gêneros (WALSH, 2018, p. 36-37), o que se aproxima da ideia de dualidade, que traz Rita Segato. Com isso, nota-se que identidades e relações de gêneros não-coloniais existiam antes da colonização, em algumas sociedades. Como trata a cientista política hondurenha-estadunidense Breny Mendoza, as teóricas da colonialidade de gênero, sejam as mais próximas da ideia de María Lugones ou de Rita Segato,

concordam que a imposição de um sistema de gênero europeu teve efeitos profundos nas relações entre homens e mulheres na colônia, desencadeando forças contra mulheres indígenas, escravizadas e *mestizas* pobres, letais o suficiente para serem consideradas genocidas. A conceitualização de Lugones da colonialidade de gênero é útil precisamente porque situa o gênero em relação à lógica genocida da colonialidade do poder. A lógica racializante que os europeus impuseram sobre os colonizados roubou dos não-europeus não só o seu *status* de humanos, mas também o seu *status* de seres possuidores de gênero (MENDOZA, 2021, p. 283).

Pode-se afirmar que a colonialidade de gênero incutiu e impôs uma ideia restrita de identidades e relações de gênero, pensada de forma eurocentrada, binária, dicotômica, antagônica, hierárquica, racista, cristã, burguesa, branca, cis-heterossexista. Ao conceber os gêneros de forma binária-polarizada, como opostos, que se excluem, mas que, em certa medida, são interdependentes (como razão-emoção, público-privado, força-fraqueza), cria-se a ideia de que os gêneros são opostos complementares, compelindo a heterossexualidade como o único desejo natural e possível do sujeito, pois compreende-se que o gênero homem só se completa com o gênero mulher, e vice-versa.

Todavia, os gêneros coloniais não são complementares ou pares: são assimétricos e hierarquizados (LUGONES, 2012, p. 135). É muito mais suplementar do que complementar, como diz Segato (2012, p. 122). Nesse sentido, o gênero mulher suplementa a pequena parte que falta ao gênero homem; enquanto o gênero homem preenche todo o grande espaço que falta ao gênero mulher; afinal, a mulher é só uma costela que falta ao homem, não metade do seu corpo.

A instituição de uma heterossexualidade compulsória e naturalizada exige e regula o gênero como uma relação binária em que o termo masculino

diferencia-se do termo feminino, realizando-se essa diferenciação por meio das práticas do desejo heterossexual. O ato de diferenciar os dois momentos oposicionais da estrutura binária resulta numa consolidação de cada um de seus termos, da coerência interna respectiva do sexo, do gênero e do desejo (BUTLER, 2019, p. 53).

A binariedade de gênero é, dessa forma, uma invenção colonial, imposta pela colonialidade por meio de várias tecnologias sociais, como a religião, a legislação, a ciência, a educação, a literatura. Uma vez que, mesmo sociedades não-europeias, que compreendiam somente dois gêneros, o faziam de forma a ressaltar a dualidade (SEGATO, 2012, p. 122) ou a complementariedade dos gêneros (WALSH, 2018, p. 36), de modo dinâmico, fluido, espiritual e de baixa intensidade hierárquica. “Durante a colonização ocorreu um processo de generificação e de binarização nas sociedades antes organizadas de formas variadas e, geralmente, não pautadas nesses binarismos excludentes” (LIMA, 2020, p. 183). Sendo, então, a binariedade de gênero essa forma dicotômica, assimétrica, antagônica, restrita, hierarquizada e polarizada de se pensar as relações homem-mulher, e, nesse sentido, uma invenção colonial.

A noção de que só há dois gêneros ou duas formas corporais, que Lugones chama de dimorfismo sexual (LUGONES, 2008, p. 78), é fundamentada na noção de um sexo biológico, anatômico, natural, primordial, diferente do gênero, pensando como posição sociocultural que se constrói em cima de um corpo sexuado. Mas, como argumenta Butler, a categoria “sexo biológico” é também uma construção sociocultural e histórica. A filósofa discorre que quando se pensa uma separação entre sexo e gênero, e que o gênero não seja dependente do sexo, faz com que a própria categoria do sexo perca seu significado, porque o sexo só é entendido em relação ao gênero (BUTLER, 2019, p. 26-27). Dessa forma, Butler afirma que a noção de sexo biológico, binário, que se limita a “corpo masculino” e “corpo feminino”, é uma invenção do próprio sistema de gênero, no objetivo de se autolegitimar com o respaldo de uma categoria natural, estável, permanente e pré-discursiva (BUTLER, 2019, p. 27-28).

Para demonstrar que o sexo biológico binário é uma invenção sociocultural, a filósofa resgata experiência da intersexualidade (BUTLER, 2019, p. 53-54), na qual pessoas nascem com corpos ambíguos para a lógica binária/colonial. Também María Lugones cita a intersexualidade em sociedades colonizadas para argumentar sobre a colonialidade do dimorfismo sexual (LUGONES, 2008, p. 84). O exemplo da intersexualidade exemplifica como o sexo biológico é uma construção moderna/colonial, inclusive nos níveis mais literais

(de se construir cirurgicamente – e, às vezes, contra a vontade do sujeito – pênis e vaginas para corpos ambíguos).

Segundo o historiador estadunidense Thomas Laqueur (2001), a ideia de que homens e mulheres são as únicas variáveis de gênero é fruto do pensamento moderno do século XVIII. Até o século XVI-XVII, no mundo ocidental, reinava a ideia de que havia somente um corpo sexuado, uma anatomia, todavia com dois gêneros. É, sobretudo, com os desenvolvimentos científicos do século XIX, com os estudos sobre a sexualidade, sobre a reprodução e sobre os hormônios, que se consolida a ideia de dois sexos biológicos-anatômicos diferentes.

A intersexualidade, com seus corpos que não podem ser enquadrados nos polos dicotômicos, rígidos e mutuamente excludentes dos gêneros modernos/coloniais, é a própria ruína da pretensa binariedade biológica e natural, pois denuncia sua construção sociocultural e histórica, como alerta a ativista intersexual estadunidense Cheryl Chase (2013, p. 49). Por conta disso, a colonialidade/modernidade de gênero tende a ser extremamente violenta com pessoas intersexuais, as submetendo a múltiplas cirurgias, com o objetivo de enquadrar corpo-gênero numa mesma noção (CHASE, 2013, p. 48). A maioria dessas cirurgias são realizadas quando as pessoas intersexuais ainda são crianças ou recém-nascidas, já que não apresentam tanta resistência quanto adultos intersexuais (CHASE, 2013, p. 50-51); e na maior parte das vezes, são feitas unicamente por fatores estéticos, já que genitais ambíguas, por si só, não são prejudiciais à saúde (CHASE, 2013, p. 52).

Vale ressaltar que a intersexualidade é, também, um termo guarda-chuva que engloba várias formas corporais diferentes. A bióloga estadunidense Anne Fausto-Sterling traz casos intersexuais que escapam à binariedade, seja anatômica, seja cromossômica, seja hormonal. Para os cromossomos, destaca-se a Síndrome de Klinefelter, na qual corpos nascem com cromossomos XXY; Síndrome de Turner, na qual corpos nascem com um só cromossomo X; Síndrome da Super-Fêmea, na qual corpos nascem com cromossomos XXX; e Síndrome do Super-Macho, na qual corpos nascem com cromossomos XYY (FAUSTO-STERLING, 2006, p. 72). Em relação aos hormônios, destaca-se a Síndrome de Insensibilidade aos Andrógenos, na qual corpos XY não reconhecem o hormônio da testosterona, não desenvolvendo características entendidas como masculinas, como pênis e pelos (FAUSTO-STERLING, 2006, p. 72). Ao fim, nem genitais, nem cromossomos e nem hormônios são binários naturais, mas foram cristalizados como se fossem, por meio da ciência, da legislação, da educação e de várias outras instituições coloniais.

Todavia, como trata Walsh, pensar a intersexualidade somente pelos seus fatores biológicos-anatômicos, como apresentado até agora, reduz a possibilidade de analisar a não-

binariedade de gênero para além da biologia (WALSH, 2018, p. 37). Várias cosmologias não-ocidentais possuíam seus sistemas próprios de gênero para além da binariedade (e para além da anatomia), como o caso da sociedade zapoteca, no México, com o gênero *muxe*. E, hoje, muitas comunidades ocidentais (colonizadoras ou colonizadas) possuem sujeitos que rejeitam a binariedade de gênero e se identificam como não-binários/não-binárias/não-binárias, independente de seus corpos.

Assim, *muxes* e não-binárias não necessitam ser intersexuais para reivindicarem a não-binariedade; ou mesmo, não se impõe que pessoas intersexuais sejam, obrigatoriamente, não-binárias, só porquê seus corpos são ambíguos. O que se defende é a existência da multiplicidade de corpos, para desconstruir o mito da binariedade natural do corpo; e a existência da multiplicidade de gêneros, que podem ou não se relacionarem a questões anatômicas, que desconstroem a ideia de somente ser possível viver com/entre dois gêneros.

Muxes e rótulos coloniais

A identidade *muxe*, originária na sociedade zapoteca (autodeterminada *binnizá*), no Istmo de Tehuantepec, no Estado de Oaxaca, no México, tem gerado recentes pesquisas e visibilidade no mundo ocidental globalizado. Nas últimas duas décadas, tem crescido o número de produções (sejam acadêmicas, culturais, políticas ou midiáticas) que enfoquem nessa identidade de gênero. Todavia, há ainda alguns mitos consolidados no pensamento colonial acerca dessa população, dos quais ressalta-se a ideia da *muxe* enquanto uma identidade masculina homossexual; a ideia de um matriarcado originário entre os zapotecas; a ideia de que as *muxes* são bem-aceitas em sua comunidade e passam isentas de preconceitos e violências; e a ideia de que o Istmo de Tehuantepec, mais especificamente a cidade de Juchitán de Zaragoza, onde se localiza o maior percentual de *muxes*, é um “paraíso *queer*”.

Em primeiro ponto, a maioria dos trabalhos acadêmicos tratam sobre as *muxes* de Juchitán de Zaragoza, mas a identidade não é restrita a esse local, sendo encontrada também em outras cidades da região, como Santa María Xadani (ORDÓN, 2017, p. 7), e, além, sendo conhecido o processo de migração de *muxes* para grandes centros urbanos, como Cidade do México ou Guadalajara. Como critica Nilvia Ordón (2017, p. 29), as produções são sempre sobre Juchitán e nunca sobre outras cidades. Nesse sentido, percebe-se certo interesse neoliberal-econômico sobre e em prol de Juchitán, que será melhor elaborado.

Neste artigo, trata-se as *muxes* com pronomes femininos, como a maioria delas usam para se referir a si mesmas (ORDÓN, 2017, p. 02), apesar de alguns trabalhos acadêmicos (e alguns *muxes*-masculinos) utilizarem pronomes masculinos. Concebe-se a identidade como

um terceiro gênero (URBIOLA; VÁZQUEZ; CÁZAREZ, 2017, p. 506; URBIOLA, 2019, p. 64), não-binário e não-colonial, mas que possui suas próprias regras e normas. Dentre elas, destaca-se que as *muxes* são aquelas que, ao nascimento, é assignado o gênero homem, mas que, em seu processo de subjetivação, como informa a *muxe* Amaranta Gómez (2004, p. 200), vão abandonar pelo gênero *muxe*, nesse processo podem ou não mudarem seus nomes masculinos ou modificarem seus corpos (BOTTON, 2017, p. 23). Dentro de um contexto colonial/colonizado, como é o México, em que, formalmente, só se reconhecem dois gêneros, as *muxes* são, portanto, identidades transgêneras, pois há uma transição entre gêneros. Porém, vale ressaltar, que não se trata de uma identidade/gênero estática, mas em constante mudança (KONS, 2020, p. 12).

Destarte, ressalta-se sua característica de (trans)gênero não-binário, pois, as *muxes* não se limitam às performances femininas (ou seja, não transitam entre gênero homem e o gênero mulher), mas também, podem exercer performances específicas à identidade *muxe*, bem como, performances masculinas. Nesse sentido, Gómez e Gutierrez (2020, p. 119) chama-a de “identidade transbinária”, pois rompe com a binariedade. Assim, existem múltiplas *muxes*: *muxes*-masculinas, *muxes*-andróginas e *muxes*-femininas, com performances fixas ou fluidas (BARBOSA, 2016, p. 8). Ao fim, elas não se reconhecem como mulheres ou como homens, mas como *muxes*, o que elucida seu estado de terceiro gênero. O que as define é mais a ausência de características cis-heterossexuais (e, ao que se acrescenta, binárias-coloniais), do que algo estritamente *muxe* (BOTTON, 2017, p. 22). Dessa maneira, não há como generalizar características e comportamentos entre as *muxes*. O que as une é a ausência e a ruptura de características e comportamentos cis-heterossexuais, binários e coloniais.

Apesar de algumas esparsas assimilações com outros termos, como gay, travesti e transexual, a comunidade não assume outro nome, em respeito à sua identidade zapoteca. Desse modo, o reconhecimento da identidade zapoteca é fator crucial para constituição da identidade *muxe*: toda *muxe* é, antes, zapoteca (URBIOLA; VÁZQUEZ; CÁZAREZ, 2017, p. 516). O próprio termo *muxe* provém do zapoteco “*namuxe*”, que significa tímido, afeminado; apesar disso, a maior parte dos textos acadêmicos trata como uma corruptela da palavra espanhola *mujer/muller* (GRAUL, 2019, p. 46), o que pode indagar se é fruto do pensamento colonial.

As referências sobre as *muxes* podem ser encontradas desde o século XVI (GÓMEZ; GUTIERREZ, 2020, p. 120). Em uma análise geracional, até a década de 1950, as *muxes* dificilmente usavam roupas femininas, eram reconhecidas pelos trejeitos, entonações ou uso de pequenos adereços (BARBOSA, 2016, p. 14). A partir da década de 1980, passam a usar

os trajes feminino tradicionais zapotecos, tradição que mantém até hoje e pela qual são conhecidas nas mídias (BARBOSA, 2016, p. 15; KONS, 2020, p. 4). Juan Flores chama esse momento de “zapotequização identitária” (FLORES, 2010, p. 3). Também a partir desse período, percebe-se uma busca, cada vez maior, por acompanhamentos médico-hormonais e cirúrgicos, a fim de atingir um corpo “mais feminino” (MIANO, 2001, p. 687; BARBOSA, 2016, p. 16; HERNÁNDEZ, 2019, p. 25). Todavia, apesar desses processos médicos, não há disputas entre *muxes*: sejam femininas ou masculinas ou andróginas, com pênis/seios ou sem, com performances fixas ou fluidas, são *muxes* (GÓMEZ, 2004, p. 203; BARBOSA, 2016, p. 27).

Um dos mitos citados foi de que as *muxes* são homossexuais zapotecos. Todavia, além de não se considerarem como homens e, sim, como *muxes*, a variedade de desejos sexuais-afetivos delas vai além do desejo restrito ao gênero homem, ainda que a maioria o tenha. Algumas *muxes* possuem relações com mulheres ou com outras *muxes*, apesar dessas relações serem um tabu na comunidade (MIANO, 2010, p. 2450; BARBOSA, 2016, p. 08). Vale ressaltar, também, a existência de uma quarta variedade identitária nessa sociedade, as *nguii*, que são mulheres masculinizadas, porém, mais depreciadas e desvalorizadas socialmente do que as *muxes* (MIANO, 2001, p. 686; GRAUL, 2019, p. 45; GÓMEZ; GUTIERREZ, 2020, p. 121), e, inclusive, há relações afetivo-sexuais entre *muxes* e *nguii*.

O segundo mito citado é da ideia de um matriarcado zapoteco. Tal visão é baseada nos limites zapotecos não-coloniais de espaço público-masculino e privado-feminino. Nessa sociedade, cabe às mulheres os domínios domésticos, comerciais-mercadológicos, festivos, artesanais, de preservação da tradição e de prestação de serviços. Enquanto, aos homens cabe o lugar da produção, seja agrícola ou industrial, da política, da cultura e da intelectualidade (MIANO, 2001, p. 685; GÓMEZ, 2004, p. 199; GÓMEZ; MIANO, 2008, p. 171; BOTTON, 2017, p. 25). Por conta desses limites mais amplos para as mulheres, diferente dos limites coloniais/eurocentrados – nos quais à mulher só se reserva o campo doméstico –, pensa-se um matriarcado. Mas, recorda-se que as sociedades colonizadas também possuíam sistemas reguladores de gênero, mas diferentes do sistema europeu.

Esses limites “diferentes” não significam um matriarcado, mas um “patriarcado de baixa intensidade”, já que as mulheres zapotecas, apesar da maior área de atuação, não detinham/detém posições de poder ou autoridade (seja política, intelectual ou familiar), eram/são hierarquizadas aos homens. Nesse sentido, o patriarcado zapoteco colonizado atinge, também, às *muxes*, pois são mais aceitas socialmente as que encadeiam gênero-performance: assim, de *muxes*-femininas espera-se comportamentos femininos e de *muxes*-masculinas,

comportamentos masculinos (MIANO, 2010, p. 245-246), esperando que não questionem a ordem patriarcal, hierarquizada e binária que foi imposta.

Todavia, ressalta-se que o povo zapoteco está há 500 anos em contato com os colonizadores (e com sua imposição violenta de seu modo de ser). Assim, não se pode afirmar “isso é coisa do patriarcado zapoteco/isso é coisa do patriarcado colonial”, mas somente que seu produto (o patriarcado observado) tem elementos fundidos dos dois, o que Julieta Paredes chama de “entroncamento” (WALSH, 2018, p. 32). Dessa forma, apesar de não ser convergente com o patriarcado europeu-colonizador, ele não está livre dele. Percebe-se, inclusive, que o patriarcado zapoteco colonizado é analisado pelos próprios termos coloniais. Ou seja, a análise de espaço público-privado e masculino-feminino é colonial, pois sua definição vem do pensamento moderno. E, além, a posição de poder/autoridade evocada (usada para argumentar que as mulheres são subordinadas aos homens) é, ela mesma, uma formulação colonial: autoridade política está sendo pensada como ocupação em cargos republicanos-governamentais, a autoridade intelectual está sendo pensada como ocupação em universidades-Academia, e a autoridade familiar está sendo pensada como o pai burguês, *dono* da casa, da esposa e dos filhos; todas proposições coloniais. Assim, não se trata de definir e classificar, em noções coloniais, como “patriarcado zapoteco” ou “patriarcado colonial” ou “matriarcado zapoteco”, mas reconhecer o entroncamento de múltiplas posições de poder.

Outro dos mitos relacionados às *muxes*, é de que são identidades bem-aceitas e desejáveis, tratadas como bênçãos de Deus para a família. Há uma lenda zapoteca de que as famílias vestiam o filho caçula como menina, para que não se casasse e, assim, “virasse” *muxe*, com o objetivo de cuidar dos pais na velhice (BOTTON, 2017, p. 24; GRAUL, 2019, p. 44). Apesar do imaginário, a criação do filho caçula como *muxe* não é generalizada: há *muxes* que são as filhas mais velhas ou do meio, bem como há mães que não querem filhas *muxes* (FLORES, 2010, p. 09).

Mas, embora existam famílias receptíveis, elas não podem ser generalizadas. As *muxes*, também, são vítimas de preconceitos, agressões, rejeições e repressões familiares. Geralmente, os pais não aceitam a filha *muxe*, ao passo que as mães aceitam como algo irremediável (MIANO, 2001, p. 686; GÓMEZ, 2004, p. 202; MIANO, 2010, p. 2450). A rejeição, inclusive, é proporcional ao *status* econômico da família (GÓMEZ, 2004, p. 202), ao que se pode indagar se não seria, então, proporcional ao *status* de assimilação da colonialidade pela família, por meio de sua participação na econômica neoliberal do mundo globalizado, na tentativa de equiparar seu modo de viver ao dos colonizadores.

Todavia, sendo uma identidade local e comum, sendo que 6% da população é *muxe* (GRAUL, 2019, p. 44), sempre há uma vizinha ou uma parente *muxe* para amparar a criança (BARBOSA, 2016, p. 9; BOTTON, 2017, p. 29). Esse imaginário da *muxe* enquanto a filha que cuida dos pais na velhice, se dá, sobretudo, porque dificilmente elas se casam e constituem família própria, principalmente porque lhes são negadas o direito (básico) ao amor, possuir um relacionamento “oficial” com uma *muxe* é malvisto pela comunidade (BARBOSA, 2016, p. 26; URBIOLA; VÁZQUEZ; CÁZAREZ, 2017, p. 519). Além disso, muitas vezes a aceitação da família só é motivada por interesses financeiros-laborais: a *muxe* é uma fonte de renda para os pais idosos e pobres, além de exercer as funções domésticas do lar, como limpar, cozinhar e dar assistência (MIANO, 2010, p. 2450; BOTTON, 2017, p. 24).

De toda forma, as *muxes* integram a sociedade zapoteca, não são guetificadas. Elas possuem um papel econômico, familiar, comunitário e social bem demarcado. Todavia, nota-se diferenças sociais entre *muxes*-femininas e *muxes*-masculinas. As femininas tendem a abandonar os estudos e trabalhar em profissões com baixo prestígio social, como cozinheiras, coreógrafas, decoradoras, cabelereiras, costureiras, prostitutas. Enquanto as *muxes*-masculinas tendem a cursar o ensino superior e se tornarem profissionais liberais (MIANO, 2010, p. 2451; BARBOSA, 2016, p. 13). Fora da comunidade zapoteca, como na Cidade do México e em Guadalajara, as *muxes* são mais guetificadas, marginalizadas e tratadas como exóticas, e passam por uma dupla opressão: por serem indígenas e por serem transgêneras (BARBOSA, 2016, p. 17; URBIOLA; VÁZQUEZ; CÁZAREZ, 2017, p. 507).

Quanto ao local, a cidade de Juchitán é conhecida por suas festas populares, chamadas de velas (que vem de velar), e as *muxes* são fundamentais para elas, pois são quem tradicionalmente decoram o local, costuram as vestimentas e animam as festas (MIANO, 2001, p. 687; BARBOSA, 2016, p. 11). A economia da cidade é voltada para essas festividades, que atraem inúmeros turistas, sobretudo as velas organizadas pelas próprias *muxes* (BARBOSA, 2016, p. 22; BOTTON, 2017, p. 31; URBIOLA, 2019, p. 65). Interessante mencionar que a maioria da população zapoteca é católica, inclusive as *muxes*. A Igreja é relativamente receptiva a elas: frequentam missas e festividades (inclusive, as velas começam dentro da Igreja) e podem ser madrinhas ou padrinhos em batismos (BARBOSA, 2016, p. 11-12; BOTTON, 2017, p. 31). Além disso, há uma lenda católica de que a grande quantidade de *muxes* em Juchitán é culpa de São Vicente Ferrer (ROSA, 2019, p. 40).

Além das funções familiares, comunitárias, econômicas e sociais, as *muxes* possuem, também, uma função sexual. Percebe-se na sociedade zapoteca uma forte defesa de que as meninas se mantenham virgens até o casamento, enquanto os meninos iniciem sua vida sexual

precocemente. Tem-se, assim, um impasse, ao qual as *muxes* são impelidas a resolverem. São elas as encarregadas de iniciarem sexualmente os rapazes e de servirem como objeto sexual para o prazer, fetiche ou reafirmação da masculinidade de homens casados, protegendo, assim, a pureza das mulheres (MIANO, 2001, p. 687; GÓMEZ, 2004, p. 205; GRAUL, 2019, p. 50). Esses limites sobre a sexualidade dialogam com a questão do patriarcado zapoteco colonizado: até que ponto é o pensamento ameríndio sobre o sexo, até que ponto é o pensamento cristão e burguês sobre o sexo, até que ponto é o entroncamento de ambos?

O último mito é de que a cidade de Juchitán compõe um “paraíso *queer*”, no qual não existe patriarcado, cis-heteronormatividade ou LGBTfobia, no qual as *muxes* são amadas por todos, não sofrem por preconceito ou guetificação, e são bem-vindas em suas famílias, que por sua vez, rezam para ter filhas *muxes* (GÓMEZ; MIANO, 2008, p. 177), o que não se verifica. Como tratam as autoras, há violência e discriminação na região (GRAUL, 2019, p. 51; ROSA, 2019, p. 40), sobretudo para as *muxes* com performances mais desviantes, para as mais femininas, para as mais pobres, para as que se prostituem, para as que realizam acompanhamentos cirúrgicos e hormonais. Além disso, é impossível falar de um não-patriarcado, já que os espaços masculinos, femininos e *muxes* estão muito bem definidos, hierarquizados e não devem ser transpostos, vide o exemplo da função sexual da *muxe* e de sua proibição social de poder amar e constituir família própria, pois sua função está em servir aos interesses cis-heterossexistas: seja servir à família, servir à economia, servir à sociedade, servir à sexualização.

Nesse sentido, Juan Flores argumenta até que ponto a identidade *muxe* é expressão da liberdade de gênero e de sexualidade e não expressão da rigidez e repressão desse sistema, que cria outro gênero só para que homens possam fazer atividades femininas, como costurar e cozinhar (FLORES, 2010, p. 13). Não se descarta esse argumento, mas destaca-se que reduz e generaliza as *muxes* a sujeitos passivos, fixos e eternamente vítimas do sistema, sem reconhecer seus processos de subjetivação, identificação, autorrepresentação, subversão e construção de identidade (no final, são as *muxes* que definem o que é ser *muxe*), subvertendo o próprio sistema de gênero estabelecido. Esse argumento acaba caindo em um “determinismo social”. Além disso, atualmente no México, múltiplas identidades de gênero e sexualidade coexistem: *muxes*, gays, bissexuais, travestis, transexuais, não-binários, *drag-queens*, dentre outras, sem que uma identidade anule a outra. Assim, hoje, quem se identifica como *muxe*, é porque, redundantemente, se vê/se entende (ou quer ser vista/entendida) como *muxe*.

A ideia de um “paraíso *queer*” se liga mais a um interesse econômico-neoliberal de vender essa imagem da região, com objetivo de lucrar com o turismo LGBTQIA+ para as

velas *muxes*. Dessa forma que se nota o interesse em divulgar Juchitán, onde há as maiores e mais lucrativas festas. Nota-se isso, também, já que as *muxes* mais excluídas são, justamente, as que não se envolvem com interesses políticos-financeiros (URBIOLA, 2019, p. 70). É o que Walsh chama de recolonialidade, quando são os projetos neoliberais e os interesses de mercado que definem o lugar das comunidades originárias/colonizadas (WALSH, 2009, p. 16).

Além disso, o uso do termo *queer* já foge da própria realidade local (não se trata do paraíso *muxe*, mas do paraíso *queer*), sendo que *queer* não possui significado na cultura zapoteca (ou, sequer, na mexicana), justamente porque se refere a um contexto eurocentrado-anglófono. Assim, reproduz interesses coloniais de classificar identidades não-europeias com termos europeus, como se uma identidade só pudesse ser inteligível (e comercializada) se fosse europeizada. O termo é empregado de forma universalizante, como se todos os povos, de todos os tempos e de todos os lugares concebessem a mesma identidade *queer* e ela fosse propícia e abrangente para ser empregada em qualquer contexto, como critica a artista travesti chilena Hija de Perra (2014, p. 06), e mais, como se todas essas identidades não-europeias quisessem ser tratadas como *queer* – o que não era o caso da própria Hija de Perra (2014, p. 03). Nessa esteira indaga-se, se as *muxes* são tão orgulhosas de sua identidade zapoteca, porque iriam querer ser chamadas de *queer*?

Essa situação pode levar a um questionamento. Sabe-se que o capitalismo é (auto)destrutivo (precisa de crises, de guerras, de falências e de destruição para continuar existindo em sua busca pelo lucro) e que a colonialidade impõe, normatiza e universaliza os gêneros binários, destinando aos desviantes um estado de não-existência. Todavia, percebe-se que o capitalismo neoliberal (re)colonial está divulgando/comercializando a identidade *muxe* para o mundo globalizado, em sua busca por lucro, e com isso reconhecendo e institucionalizando essa identidade (ainda que seja sob um termo colonial – *queer*). Ou seja, o capitalismo-colonialidade está devorando seus próprios dedos, está destruindo acidentalmente a pretensa imutabilidade, universalização e binariedade dos gêneros coloniais para lucrar com a identidade *muxe*. Todavia, é claro, em uma escala muito pequena, em nível regional. E, como trata Walsh, essas políticas neoliberais partem exclusivamente do interesse de mercado, e não de um interesse em modificar as estruturas sociais coloniais (WALSH, 2009, p. 20). Ainda que esteja sacrificando algumas premissas coloniais, como a universalização e imutabilidade da binariedade de gênero, é mais uma reciclagem do Patriarcado, como nomeia Julieta Paredes (2015, p. 105), do que sua autodestruição.

Considerações finais

As discussões sobre a colonialidade da binariedade de gênero não se encerram com este artigo. Como citado, muitos povos não-europeus possuíam sistemas de gênero etnohistóricos, com variações não-binárias, muitas das quais ainda são desconhecidas no Brasil. Este texto se dedicou a apresentar e refletir apenas sobre uma: o caso *muxe* (zapoteco/mexicano). Além desses casos etnohistóricos, destaca-se os gêneros não-binários contemporâneos e a intersexualidade, que enriquecem o debate sobre as construções coloniais dos gêneros-corpos-performances-desejos. Dessa forma, as possibilidades e potencialidades de estudo se expandem, e apela-se para que sejam estudadas, discutidas e divulgadas – que essas discussões não se restrinjam à Academia, mas que envolvam o público. Pois, percebe-se como podem contribuir para a descolonização e desbinarização dos gêneros e do modo de viver.

Possibilita-se, assim, a ampliação do debate e potencializa-se a descolonização dos gêneros; ou seja, possibilita entender a binariedade, a dicotomia, o antagonismo, a hierarquia, a universalização e a imutabilidade entre os gêneros como criação e imposição (colonização) de um povo (colonizador) sobre outros (colonizados). Dessa forma, entender que os gêneros nem sempre foram os mesmos entre todos os povos, de todos os lugares e de todos os tempos, mas que dependem de seus contextos: não são rígidos e fixos, mas “existem” conforme são performados e vivenciados. Como elucida Catherine Walsh,

a descolonização é uma forma de (des)aprendizagem: desaprender tudo que foi imposto e assumido pela colonização e desumanização para reaprender a ser homens e mulheres. A descolonização só ocorre quando todos individualmente e coletivamente participam em sua derrubada, ante a qual o intelectual revolucionário – como também o ativista e mestre – tem a responsabilidade de ajudar ativamente e participar no “despertar” (WALSH, 2009, p. 35).

Ao ampliar o repertório de referências de gênero de povos colonizados e ao discutir sobre como os gêneros são criações e imposições coloniais, possibilita e potencializa, também, a discussão sobre a intersexualidade e a fabricação de corpos binários, de como a colonialidade se reveste de imutabilidade natural-biológica para impor sua visão, pregando que só existe pênis ou vagina, testosterona ou progesterona, XY ou XX, silenciando e violentando variações corporais para além desses binarismos. Bem como, possibilita e potencializa as discussões sobre os gêneros não-binários contemporâneos, como o gênero-fluido, o agênero, o gênero-neutro, o terceiro-gênero, dentre outros, que comumente são menosprezados e zombados. A discussão se enriquece ainda mais quando se lembra que,

atualmente, alguns países reconhecem oficialmente um terceiro sexo/gênero nas documentações. Ao fim, concorda-se com Helen de Lima, talvez a não-binariedade seja o caminho para a descolonização (LIMA, 2020, p. 170), pois possibilita “existir” conforme normas não-coloniais, definir o seu próprio modo de vivenciar o seu gênero, e qual não é a resistência de existir diante do sistema que institui sua não-existência?

Referências Bibliográficas

- BARBOSA, Luanna. Muxes: Entre localidade e globalidade: Transgeneridade em Juchitán, Istmo de Tehuantepec. **Mandrágora**, São Paulo, v. 22, n. 2, p. 05-30, 2016.
- BOTTON, Viviane B. Muxes: Gênero e subjetivação, entre a tradição e as novidades. **Ecopolítica**, São Paulo, n. 17, p. 19-32, 2017.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: Feminismo e subversão da identidade**. Trad. Renato Aguiar. 17. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.
- CHASE, Cheryl. Hermafroditas con actitud: Cartografiando la emergencia del activismo político intersexual. **Debate Feminista**, Cidade do México, n. 47, p. 47-75, 2013.
- FAUSTO-STERLING, Anne. **Cuerpos sexuados: La política de género y la construcción de la sexualidad**. Barcelona: Melusina, 2006.
- FLORES M., Juan A. Travestidos de etnicidad zapoteca: Una etnografía de los muxes de Juchitán como cuerpos poderosos. **Anuario de Hojas de Warmi**, Barcelona, n. 15, p. 01-24, 2010.
- GÓMEZ S., Águeda; GUTIERREZ C., Natividad. Etnosexualidad e identidades de género transbinarias: Apuntes etnográficos para la reflexión. **RELIES**, Sevilha, n. 2, p. 115-141, 2020.
- GÓMEZ S., Águeda; MIANO B., Marinella. Dimensiones discursivas del sistema de sexo y género entre los indígenas zapotecas del Istmo de Tehuantepec (México). **Papers**, Barcelona, v. 88, p. 165-178, 2008.
- GÓMEZ, Amaranta. Trascendiendo. **Desacatos**, Cidade do México, n. 15/16, p. 199-208, 2004.
- GRAUL, Stefanie. El tercer género de los binnizá entre globalización y etnicidad: ¿Identidades híbridas?. **Odeere**, Jequié, v. 4, n. 7, p. 43-67, 2019.
- HERNÁNDEZ C., Ani D. **A territorialidade dos muxes**. 157 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - UFAM, Manaus, 2019.
- KONS, Luiza P. Magnólia: A construção imagética de uma muxe por Graciela Iturbide. In: ENCONTRO ESTADUAL DE HISTÓRIA DA ANPUH-SP, 25, 2020, São Paulo. **Anais do XXV Encontro Estadual de História da ANPUH-SP**, São Paulo: PUC-SP, 2020. p. 01-16.
- LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo: Corpo e gênero dos gregos a Freud**. Trad. Vera Whately. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

- LIMA, Helen T. de. Não-Binariedade: Uma saída da colonialidade de poder-saber-ser e de gênero. **Rev. Seara Filosófica**, Pelotas, n. 21 – inverno, p. 170-184, 2020.
- LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, Bogotá, n. 9, p. 73-101, 2008.
- LUGONES, María. Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples. In: CONEXIÓN FONDO DE EMANCIPACIÓN (org.). **Pensando los feminismos en Bolivia**. La Paz: Conexión Fondo de Emancipación, 2012. p. 129-139.
- MENDOZA, Breny. Colonialidade de gênero e poder: Da pós-colonialidade à decolonialidade. **Revista X**, Curitiba, v. 16, n. 1, p. 259-289, 2021.
- MIANO B., Marinella. Entre lo local y lo global: Los muxes en el siglo XXI. In: ENCUESTRO DE LATINOAMERICANISTAS ESPAÑOLES, 14, 2010, Santiago de Compostela. **Anais do XIV Encontro de Latinoamericanistas Espanhóis: Congresso Internacional 1810-2010: 200 años de Iberoamérica**, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2010. p. 2447-2464.
- MIANO B., Marinella. Género y homosexualidad entre los zapotecos del Istmo de Tehuantepec: El caso de los muxes. In: CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA, 4, 2001, Santiago de Chile. **Anais do IV Congreso Chileno de Antropología**, Santiago de Chile: Acta Académica, 2001. p. 685-690.
- ORDÓN R., Nilvia. **Migración, género y etnia: Identidad muxes' en la ciudad de Guadalajara, México**. 155 f. Dissertação (Mestrado em Estudos de Género y Cultura) - Universidad de Chile, Santiago de Chile, 2017.
- PAREDES, Julieta. Despatriarcalización: Una respuesta categórica del feminismo comunitario (descolonizando la vida). **Revista de Estudios Bolivianos**, Pittsburgh, v. 21, p. 100-115, 2015.
- 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. **Periódicus**, Salvador, n. 2, p. 01-08, 2014.
- ROSA, Laila. Trânsitos e conexões sagradas, feministas e musicais de Abya Yala entre Brasil e México. **REBEH**, Redenção, v. 2, n. 3, p. 30-50, 2019.
- SCOTT, Joan. Gênero: Uma categoria útil para análise histórica. In: HOLLANDA, Heloisa B. de (org.). **Pensamento feminista: Conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 49-80.
- SEGATO, Rita 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.
- URBIOLA S., Alejandra E. Apropiación y uso de elementos semióticos entre los muxes' de Juchitán de Zaragoza, México. In: _____. **La representación del género: Un acercamiento cualitativo en tres estudios caso**. Querétaro: Concytea, 2019. p. 60-75.
- URBIOLA S., Alejandra E.; VÁZQUEZ G., Angel W.; CÁZARES G., Ilia V. Expresión y trabajo de los Muxes del Istmo de Tehuantepec, en Juchitán de Zaragoza, México. **Nova Scientia**, León, v. 9, n. 19, p. 502-527, 2017.
- WALSH, Catherine. Interculturalidade crítica e pedagogia decolonial: In-surgir, re-existir e re-viver. In: CANDAU, Vera (org.). **Educação Intercultural na América Latina: Entre concepções, tensões e propostas**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2009. p. 12-42.

WALSH, Catherine. Sobre el género y su modo-muy-otro. **Cadernos de Estudos Culturais**, Campo Grande, v. 2, p. 25-42, 2018.