

Muxes: gênero e subjetivação, entre a tradição e as novidades

*Muxes: gender and subjectivation,
between tradition and novelties*

Viviane Bagiotto Botton

Professora assistente de Filosofia na PUC-SP. Doutora em filosofia da cultura pela UNAM (Universidad Nacional Autónoma do México) com período de intercâmbio na Universidade ParisXII na França. É autora e tradutora de artigos acadêmicos e seus temas de estudo são: a subjetividade, o corpo, o gênero e os movimentos de contracultura, assim como o pensamento de Michel Foucault e as teorias queer. Contato: vivi.botton@gmail.com.

RESUMO:

Como podemos pensar em saídas para os binarismos naturalizados que dizem respeito ao gênero? Este é o ponto de partida desse artigo, o qual buscará no exemplo de um acontecimento sociocultural onde se verifica a presença de pessoas de um terceiro gênero algumas chaves para possíveis respostas. Entre a tradição e as novidades, os muxes presentes em algumas comunidades Zapotecas no México mantêm e ampliam um espaço de diversidade de gênero que pode ser pensado como espaço heterotópico.

Palavras-chave: travestismo, sexualidade, subjetividade, resistência, muxes.

ABSTRACT:

How can we think escapes for the naturalized binarism on gender issues? This is the starting point of this article, that seeks some answers to this question based on the analysis of a social-cultural event in which it is possible to verify the existence of people from a third gender. In between tradition and novelty, the muxes, present in some Zapotecas communities in Mexico, have kept and have been developing a space of gender diversity that can be thought as an heterotopian space.

Keywords: transvestism, sexuality, subjectivity, resistance, muxes.

BOTTON, Viviane Bagiotto. Muxes: gênero e subjetivação, entre a tradição e as novidades. *Revista Ecopolítica*, São Paulo, n. 17, jan-abr, pp. 19-32.

Recebido em 27 de abril de 2017. Confirmado para publicação em 15 de maio de 2017.

O que vou tratar aqui é menos uma pesquisa e mais uma reflexão. Faz parte de algumas inquietações que tenho e que apareceram por volta de 2012, quando eu me encontrava no meio da investigação do doutorado e as principais perguntas que norteavam minha pesquisa eram como e por que vias o corpo se relaciona nos nossos processos de subjetivação; e, na via contrária, como nossos processos de subjetivação geram um corpo, ou melhor dito: produzem corpos.

Claro que essas perguntas surgiam no interior mesmo de uma pesquisa sobre o pensamento de Michel Foucault, e se tratava de uma busca por diagnosticar algumas das linhas que compõem essa micropolítica de invenção dos corpos, de definições corporais e de sua naturalização. Nesse sentido, a *História da sexualidade* me aparecia impressionantemente esclarecedora por conseguir fazer essa genealogia dos processos de formulação da sexualidade, ocidental e posterior ao século XIX, como um mecanismo — ou dispositivo — de investimento de poderes/saberes sobre os corpos particulares e, ao mesmo tempo, de definição da sexualidade dita natural como uma disposição das normas que regem e predicam as práticas sexuais desde os corpos mesmos, desde a própria natureza dos corpos.

Ora, essa conhecida formulação foucaultiana — ainda um pouco negativa, porque fala da introspecção da norma no domínio dos próprios corpos e da composição de um dispositivo de sexualidade que funciona desde *dentro* desses corpos, como se houvesse corpos antes de serem formulados e sobre eles houvesse ocorrido algum tipo de introjeção de verdades (verdades = saberes poderes) — não dava conta da formulação da diferença de gênero e das consequências de tal binarismo no contexto do que o próprio Foucault chamou de dispositivo de sexualidade. Assim, a fim de encontrar um caminho, dirigi-me às teorias feministas, que respondiam mal ou de atravessado as minhas perguntas; e logo às teorias *queer*, que chegavam efetivamente ao que eu me perguntava.

As teorias de Judith Butler me apareceram nesse cenário investigativo como complemento dessas teses lacunares foucaultianas, onde se ignorou que os corpos nunca aparecem sem estar previamente separados em dois: corpos de mulheres e corpos de homens. Além disso, sua teoria da *performance de gênero* parecia corrigir essa negatividade ainda identificada na escritura da *Historia da sexualidade I*, pois que ao pensarmos a sexualidade como *performance*, como esse jogo co-constutivo entre gênero e sexo, poderíamos então pensar os corpos sem um *dentro* e um *fora*, sem que fossem alvos de investimentos de poderes exteriores a eles e que os capturariam num conjunto de linhas introjetadas. Com essa formulação poder-se-ia conceder aos corpos alguma sorte de *poder criativo, autocriativo*, para que se estabelecessem em suas próprias ações, na gestualidade de constante repetição, reiteração, afirmação e também deslocamento.

No emaranho dessas teorias, ainda demasiado acadêmicas e extremamente abstratas, eis que um *acontecimento corporal* me apareceu e tomou lugar. O *acontecimento muxe*, ou a *performance muxe*. O que é isso? Quem são os muxes? Eles são um grupo de *índios travestis*. Índios Zapotecas, nascidos na região do Istmo de Tehuantepec, no México, e que demandam na tradição do povo zapoteca a justificativa para legitimar seu travestismo, sua sexualidade não heterossexual ou não hetero-classicamente-sexual, e sua identidade de gênero como: Muxe.

Antes de começar a falar de Muxes, é preciso fazer mais algumas observações a respeito do que se dirá a seguir. Em primeiro lugar, o que se apresenta aqui é menos uma conclusão e mais uma reflexão sobre estes *seres-acontecimentos*. Em segundo lugar, esse trabalho não é e nunca pretendeu ser uma etnologia ou história, e tampouco busca construir um quadro da verdade sobre estes indivíduos, nem mesmo parcial. Isso corresponde ao que chamo de domínio do respeito pelo grupo de pessoas às quais vou me referir a partir de agora, e também

ênfatiza dois princípios fundamentais do que creio que sempre devemos tomar como pressuposto quando realizamos estudos de filosofia da cultura: (1) que toda análise e reflexão sobre uma cultura particular, e especificamente uma identidade autoforjada, é uma interpretação a partir de um ponto de vista subjetivo; e (2) que, ao interpretarmos uma dada *realidade cultural*, sempre estaremos produzindo esta realidade.

Por isso, o objetivo desse trabalho é ser *só* isso mesmo: um texto, uma voz, uma foto, um retrato, produtor de realidade. Quero lhes apresentar esses personagens porque creio que pensar sobre isso é abrir precedentes para a destruição de certos alicerces desses mundos duais, bipartidos, binários, nos quais vivemos e porque espero que este exercício reflexivo sirva para despertar a construção de novos mundos. Assim, tomemos em conta que toda descrição de realidade que se encontre a partir de agora deve ser lida como construção e *transitoriedade*, em outras palavras: como uma leitura de acontecimentos de um presente que está acontecendo agora.

Muxes são esses habitantes de diversas cidadezinhas do Istmo de Tehuantepec (México), de origem zapoteca ou outras etnias — já que isso também não é um traço tão facilmente definível —, que nasceram com corpo de homens e em algum momento de suas vidas — já na infância, na fase adulta ou mesmo em idades mais avançadas — adotaram uma imagem visual ou uma sexualidade costumeiramente atribuível às mulheres. São personagens muito diferenciados entre si — inclusive, para falar deles eu devia falar de Amaranta, Alexis, Michel-Camila, Mística, Rafael, e outros tantos nomes de pessoas cujas semelhanças e diferenças não são contempladas em uma generalização que muito pouco traz de elementos em comum. O que faz esses indivíduos serem muxes é mais ausência de características comportamentais e/ou sexuais hegemonicamente *heterossexuais* e menos alguma característica que os une. Em meio a essa diversidade que constitui tal identidade de gênero, vou tentar expor aqui algumas dessas diferenças.

Em primeiro lugar, se Muxes são pessoas em cujos corpos se identificam a presença de pênis ao nascer, isso não quer dizer que tenham que manter o pênis até o fim de seus dias. Porém, para ser um Muxe é necessário ter tido pênis ao nascer e em algum momento de sua vida ter assumido publicamente pelo menos um dos papéis atribuídos às mulheres, seja visualmente, através do uso de roupas femininas, seja sexualmente, através da homossexualidade, seja sentimentalmente, através de relações afetivas de aliança com outros homens, seja assumindo transitoriamente ou definitivamente a identidade de mulher. Não é necessário que tenham sido registradas com nomes masculinos, já que entre os nomes indígenas muitos deles nos soam bissexuais, mas em geral, sim, recebem um nome no masculino, o qual trocam (ou não) depois. O mais importante, como já mencionei, não é especificamente quais dessas características assumem, nem se elas são permanentes, transitórias ou esporádicas, nem se são assumidas juntas ou separas; porém, é preciso que o façam publicamente ao menos uma vez de tempos em tempos.

Além disso, parece que para se ser Muxe deve-se autodenominar-se como tal, ou ser assim nominado pela comunidade que convive e que compreende tais indivíduos. Do mesmo modo, pode-se dizer que os Muxes, diferentemente de outros travestis (trans, gays, *maricas*, etc.) estrangeiros aos zapotecas, têm que falar o zapoteco, além do espanhol (ou castelhano). Em geral, precisam seguir alguns dos costumes tradicionais dessas comunidades, como participar das celebrações comunitárias e das festividades que se levam a cabo na região. Sua ficção ou fábula de origem amplamente difundida e repetida é a de que seu nome surge de uma variação da palavra “mujer”, que teria sido empregada pelos primeiros colonizadores espanhóis ali chegados, e que, “maldita” na boca do gentio do Istmo, tornou-se “muxer” e logo: “muxe”.

Mapo, Muxequiini¹, muxengola², muxenguio, muxeuna... são variações e subdivisões utilizadas para distinguir os muxes dos outros homens, assim como para distingui-los entre eles. Em linhas gerais, quando falam em espanhol se autodesignam no masculino, mas também há aqueles que preferem ser chamados pelo feminino: “una muxe”.

No documentário *Muxes: auténticas, intrépidas y buscadoras de peligro*, de Alejandra Islas, lançado de 2005, um dos entrevistados fala sobre essas designações: “En Veracruz le dicen ‘choto’, en Espinal le dicen ‘bello’, y en Salina Cruz (pausa) ‘maricón’, mariposón, choto, y si ven a una dicen: mira ahí va uno que le gusta la mojarita en caldo; ahí va otro que le gusta el arroz con pollo”³.

A língua zapoteca também é elemento diferenciador dos Muxes nos contextos exteriores a essas comunidades. Os muxes que vivem na Cidade do México continuam se designando assim, falando o zapoteca e exercendo uma espécie de irmandade muxe, como explicou Amaranta Gómez — uma muxe ativista dos direitos humanos no México, que foi candidata a deputada estadual e federal algumas vezes e que tem uma luta constante no combate ao HIV e pela saúde e contra a violência aos muxes — numa das vezes em que foi entrevistada. Sua *identidade étnica* também se formula em torno da lenda de que antes da colonização as famílias zapotecas costumavam vestir como uma garota, com vestido *huipil* e tranças, o último filho, para que ele não se casasse, acompanhasse a mãe nas atividades do comércio e, assim, permanecesse na casa dos pais para cuidá-los na velhice e sustentá-los economicamente até a morte. Essa demanda por uma tradição do travestismo e sua presença na família e na comunidade, portanto, ligada

¹ Muxe fisicamente pequeno.

² Muxe fisicamente grande.

³ Esta entrevista é retirada do documentário *Muxes: auténticas, intrépidas y buscadoras de peligro*, de Alejandra Islas, lançado em 2005.

à língua e a outras tradições desses povos — como as comidas típicas, os bordados, as festas e, inclusive, o controverso matriarcado segundo o qual teria existido e persistido nesses locais — justifica a ideia de uma sociedade ou cultura com dois tipos corporais (homens e mulheres), porém, com três gêneros: o feminino, o masculino e o muxe.

No contexto desses três papéis de gênero, parece-me necessário elaborar, talvez ainda à guisa de curiosidade, mais algumas diferenciações, especialmente a respeito dos papéis de cada um desses gêneros no interior dessas sociedades. Não se trata de separá-los, mas de demarcar e problematizar o território que ocupam esses corpos machos-feminilizados nas redes micropolíticas locais e também entender isso que chamei de não-binarismo de gênero no início desse texto.

Acerca disso, portanto, uma das primeiras coisas a salientar é o espaço econômico e a relação com o trabalho. A antropóloga Marinella Miano (2001), em sua tese de doutorado, conta-nos que diferentemente de outras etnias localizadas no México⁴, na cultura zapoteca o lugar da mulher é o espaço público, enquanto o espaço masculino é o campo, o cultivo da terra, a agricultura, a pesca, a coleta de alimentos ou o transporte de mercadorias. O lugar da mulher é o lugar do comércio e das manufaturas, é o espaço das trocas nos mercados e feiras (locais e regionais), é o espaço da produção e da venda, seja de alimentos, de artesanatos ou de alguns serviços, como o corte de cabelo, a lavagem de roupas, o trabalho como curandeiras, etc. Consequentemente, são as mulheres que administram as saídas e entradas de dinheiro na família.

Ora, daí a tese de que as comunidades Zapotecas são um dos únicos matriarcados ainda existentes no mundo. Porém, como argumenta Miano, essa dimensão pública feminina não é a dimensão do político-administrativo, não é a dos governos das cidades, mas somente de

⁴ Sua tese de doutorado, *Hombres, mujeres y muxes en la sociedad zapoteca del istmo de Tehuantepec*, é uma etnologia da organização de gênero na região.

uma espécie de campo ampliado ou estendido do doméstico (onde se cozinha, se borda, se tece.). No espaço das ruas, nos postos dos mercados, na compra e venda das propriedades da família, no cuidado das crianças, há um protagonismo feminino, porém, não há atividades político-administrativas femininas e, em última instância, quem dá a última palavra e tem o poder de decisão é homem. Sobre esse papel das mulheres, cito Miano:

Es notorio el protagonismo de las mujeres en la vida económica, social y cultural del grupo y el prestigio social que gozan (...) se dice que poseen una “vocación natural” hacia el comercio. (...) Caso único en el panorama de los grupos étnicos de México, las mujeres son identificadas como el emblema de la etnia en su conjunto y, en los años cuarenta, fueron consideradas por el estado mexicano como las más representativas de la población indígena al punto de que su imagen aparecía en los billetes de diez pesos. A nivel familiar, las mujeres adultas, madres y abuelas, ejercen una gran y aceptada autoridad sobre la organización del hogar y sobre los hijos, gracias también a sus aportes económicos. Sin embargo no alcanzan el status de jefe de la familia, rol de autoridad y poder que corresponde al hombre (Miano, 2001: 10).

Gostaria de lembrar que já não circulam notas de dez pesos no México, só moedas com o número dez de um lado e o calendário asteca de outro. Vale lembrar também que no mesmo trabalho, Miano fala da contradição que existe entre esta autonomia econômica das mulheres e a sua subordinação em outras esferas, como a do corpo e da sexualidade.

O espaço ocupado pelos muxes em relação ao dos homens e o das mulheres é o mesmo espaço destas. Se a tradição demanda uma história desse papel de gênero como o garoto vestido de menina que acompanhava a mãe nas atividades domésticas exercidas nos espaços públicos, a realidade ocupacional atual desses homens-vestidos (como eles mesmo se denominam), e também de alguns muxes não vestidos (como se chamam outros que só se travestem em festas, ou os que nunca o fazem, porém se declaram homossexuais) são suas atividades comerciais, dos serviços e da culinária.

El@s são vendedor@s nos mercados ao lado das mulheres, cozinheir@s, cabeleireir@s e, em realidade, o que quiserem ser, inclusive podem ocupar espaços tipicamente masculinos. Porém, são notórias a sua não-ocupação de cargos públicos elegíveis, a não-escolarização⁵ e sua tendência a serem empreendedores. Nesse sentido, assemelham-se às mulheres, porém, são geralmente mais efetivos que elas nos negócios (Cf. Miano, 2001).

Não obstante, é no que toca a sexualidade que seu espaço se distancia abismalmente do das mulheres. A sexualidade muxe é de outro terreno. O campo da sexualidade das mulheres é um espaço silencioso e reprimido, proibitivo e protegido — protege-se o corpo feminino e a virgindade da garota; inclusive, Miano comenta que não é raro que ainda exista a famosa prova de virgindade para as moças que se casam e o direito do homem de devolvê-las no caso de não passarem pela prova. Na outra via, a masculinidade também parece se assentar sobre estândares patriarcais dominadores: é comum que os garotos dessas sociedade tenham que ter uma certa prática e habilidade nas arte do sexo, da ereção, da penetração e da frequência com que o fazem.

Ora, aqui já podemos imaginar um dos traços que delineiam a sexualidade muxe em relação a estes dois papeis. Os muxes, como um terceiro gênero, também estão orientados por uma heteronormatividade que se reforça não só na dicotomia homem/mulher, mas também no jogo que jogam nessa terceira via. Nesse jogo, os muxes cumprem uma função educativa e pedagógica com os jovens garotos, e reforçam o protecionismo das jovens garotas. Eles assumem a função de iniciadores sexuais dos meninos. Uma função que também é uma das demandadas pela tradição dessas comunidades ligadas a essas etnias. É claro que nem todos os muxes jogam esse papel, e, além disso, alguns jogam sem chegar a se prostituírem ou a exercerem um trabalho sexual.

⁵ Apesar de que nas comunidades Zapotecas não se identifique a escolarização como um traço predominante em nenhum dos gêneros assumidos.

Parece-me — e digo *parece-me* porque não há literatura que fale disso — que em relação à sexualidade muxe há pactos silenciosos entre família, comunidade e os próprios muxes de que disso não se fale, ou não se fale demais. Em contrapartida, é algo como a mentira conhecida: todos sabem que uma das principais atividades secundárias dos muxes nessas comunidades, e também dos que estão na capital ou nos Estados Unidos⁶, é o trabalho do sexo. Ouso dizer que nesses lugarejos parece haver duas dimensões da vida muxe: uma diurna e clara; e outra noturna e escura ou secreta. Na clara está o dito, o comentado, os vestidos típicos, os travestismos normalizados, aceitos. Inclusive, nesse espaço há lugar para o orgulho do filho muxe, do irmão muxe, do tio muxe. No lado escuro está o secreto, os muxes-trabalhadores do sexo, que se colocam nas esquinas de ruas pouco frequentadas, na penumbra das ruelas ao redor dos mercados, onde oferecem seus serviços sexuais aos Senhores (homens) das localidades, que se tornam usuários de seus corpos-produtos.

Mas também precisamos pensar que a separação entre diurno e noturno, apolíneo e dionisíaco se queremos romancear um pouco, não estão assim tão demarcada. Em ambos, escuridão e luz se entrecruzam. Além disso, como toda fronteira pode ser franqueada, ou ter suas linhas ampliadas, esses processos acontecem, e essas fronteiras se tornam elásticas. Um dos fatores que favorecem a ampliação da fronteira entre o secreto e o público na quotidianidade dos muxes e que faz com que seu espaço sombrio possa muitas vezes invadir o espaço do pronunciável, do dizível, do discurso formulador das identidades, deve-se ao fato de que os muxes são provedores de suas famílias. Amaranta diz que a busca pelo dinheiro e por melhores condições de vida é uma das razões que

⁶ Em algumas regiões dos Estados Unidos da América, por conta da grande transitoriedade de pessoas de nacionalidade mexicana e latina, encontram-se muxes, inclusive na cidade de Los Angeles, no estado da Califórnia, onde há comunidades muxes bem organizadas.

levam os muxes à prostituição e às migrações, temporárias ou definitivas. Nesse sentido, a família e a comunidade sabem de suas atividades, mas costumam dizer que os filhos foram à capital para trabalhar num restaurante, num salão de beleza, que estão ajudando algum parente que ali vive, etc. Outro detalhe que nos enfatiza Amaranta é a aceitação de cada muxe pela família por causa dessa fonte de dinheiro. Uma fonte que não é sempre oriunda do trabalho do sexo, obviamente, mas que, quando é, justifica o silêncio ou a aceitação calada da família.

Apesar desse espaço naturalizado e da constante aceitação familiar e comunitária, inclusive porque nessas localidades quase toda família tem pelo menos um muxe como integrante, quanto aos casamentos e alianças, o mais comum é termos muxes casados com mulheres. Digo isso sem estatísticas muito confiáveis, porque não há (ou eu não as encontrei), mas também porque as alianças jurídicas entre muxes só viram documentos quando são realizadas com mulheres. Mística, uma das entrevistadas do filme de Alejandra Islas, afirma com tristeza: “Un muxe es una persona muy sola”, e segue explicando como cuida de sua mãe e como ficará sozinha quando ela morrer. Para Amaranta Gómez, ser muxe é algo antigo que se está buscando conciliar com os novos tempos, por isso ela luta pela consciência e proteção contra doenças sexualmente transmissíveis e por direitos juridicamente reconhecidos aos muxes. Porém, ela defende uma existência muxe onde sua *muxeidade* não dependa somente da aceitação dos membros não-muxes das famílias, mas do cuidado que os próprios muxes devem dedicar uns aos outros. Eu a cito:

Un muxhe, cuando se da cuenta que lo es, inmediatamente busca establecer redes de apoyo familiar y vecinal, busca un espacio para poder contribuir tempranamente a la economía familiar poniendo algún puesto para la venta de fritura, ayudar a vender la tortilla o el pescado a su mamá y/o a algún familiar cercano; por otro lado, un muxhe busca acercarse a otros muxhes mayores para ir

conociendo sus terrenos y formas de actuar, un muxhe también busca establecer estrategias de vinculación erótico-afectivas de manera ‘inocente’ con otros niños”. En esos terrenos paralelos, en esas negociaciones para incorporarse a una sociedad que los contempla como identidades posibles y para las cuales reserva lugares estratégicos (asociados a lo femenino) y en ese camino pedagógico en que lo guiará un mayor, un muxhe empieza a navegar desde pequeño. Se espera, de él, que sea exitoso y lo demuestre vistiendo ropas tradicionales y oros en las fiestas comunitarias -las “velas”, que reúnen a todo el pueblo-, que cuide a su madre en la vejez cuando sus hermanas y hermanos se han casado y formado familias, que trabaje como bordador, arreglista tradicional, pescador, vendedor de mercado, espiritista. Se esperan muchas cosas, la tradición prescribe unas cuantas.⁷

Entre estas *cuanta*’’ coisas que a tradição prescreve para um muxhe ser um muxhe, estão os modelos corporais, os vestidos bordados, o huipil e essa associação visual com as mulheres, ou a camisa guayabera e a identificação com os homens, no caso de muxes não-vestidos. Porém, esses ideais também encontram outros modelos, como o dos travestis da capital, que fazem modificações corporais, implantes, usos de hormônios, etc., para atingirem outra estética travesti: uma estética global. A semelhança, porém, entre estes e aqueles é que entre ambos parece se manter essa regra da solidariedade muxhe, a ajuda entre eles, seja para assumir a identidade, seja para encontrar trabalho, para realizar o uso das substâncias alteradoras dos corpos ou para se manter na tradição.

No contexto desse paradoxo de união e globalização desses personagens, a vela muxhe é o elemento aglutinador; é esta festa que me fez conhecer os muxes e que projetou esses personagens ao mundo. As velas, nessas e outras localidades mexicanas, são frequentes, são festas que envolvem antigas tradições e costumes, quase sempre ligadas às etapas dessas comunidades. Há a vela do “camote”, a vela da “ciruela”, do lagarto, a do “maíz” dedicada a “San Isidro Labrador” e a “San Juan”, a da

⁷ Entrevista com Amaranta Gómez Regalado, retirada do site: <http://www.agmagazine.com.ar/index.php?IdNot=412>. Último acesso em: maio de 2012.

primavera, dedicada a “San Vicente Ferrer”; e outras. Uma vela ou velada é uma festa popular onde se passa a noite em claro para festejar algo, é uma celebração noturna. Segundo Antonio Hernandez (2009), as velas são reminiscências das festividades pré-espânicas, quando se celebrava a chegada das chuvas e então se oferecia comidas e se flagelavam em honra ao deus da chuva conforme a tradição del Ixtozoztli: que quer dizer todos em vela, em *alerta*.

A vela muxe acontece na cidade de Juchitán de Zaragoza, no estado de Oaxaca, por volta do mês de novembro. Juchitán é a cidadezinha que ficou conhecida por ser a capital muxe, especialmente depois do filme de Alejandra Islas (*Auténticas, intrépidas y buscadoras de peligro*), e nessa época do ano costuma atrair membros da comunidade LGBTT do país e de outros lugares do mundo. Por isso mesmo, a vela muxe tem se tornado uma das mais suntuosas. É nela que se escolhe a rainha das “*Intrépidas buscadoras de peligro*”. A coroação não é um concurso de beleza, apesar de parecer. Uma “*reina*” e um “*mayordomo*” são escolhidos em função da oferta que fazem, entre outros, de promover e pagar a festa. O mordomo é quem paga a festa, em geral, um muxe com um grande sucesso financeiro. A cada ano a vela promete mais brilho, mais luzes, mais visibilidade. Vale lembrar que a vela coincide com a época do aniversário da revolução mexicana, uma data em que os ânimos já andam animados e dispostos a festejar.

Muito mais poderia ser contado dessa festa, só gostaria de acrescentar um detalhe no mínimo intrigante. A vela muxe, como todas as velas, começa com uma missa na igreja da cidade celebrada pelo pároco do local, que costuma fazer um sermão sobre a tolerância entre as pessoas. A vela muxe se dá no escuro da noite; ali se beija na boca, canta-se, dança-se, bebe-se, ri-se e se gargalha, unificam-se as esferas do diurno e do noturno. Ali também se fala mal das atitudes d@s muxes globalizados, critica-se a cafonice d@s muxes tradicionais, orienta-se @s

jovens muxes, criam-se novos romances e se dissolvem casamentos. A vela muxe é uma festa intensa, um ritual de convivência entre os três gêneros e entre os tantos tipos de muxes diferentes. Nesse ritual, as identidades de homens, mulheres e muxes se reforçam, a performance muxe se restringe e é restringida pelas demais. Mas ali também se forma um espaço heterotópico e, por isso, um espaço de resistência política.

Não falo de resistência no sentido que eu buscava no início deste texto com minhas inquietações sobre como um modelo diferente e contrastante aos binarismos naturalizados poderia parecer uma saída a nossas normas em relação à sexualidade, inclusive porque esse exemplo, em última instância, não dissolve os binarismos. Porém, falo de resistência no sentido de um passo de deslocamento performativo, como defenderia Butler, que acontece no interior mesmo dessas comunidades, no centro da própria performance que define o gênero muxe. Se ali os tantos muxes com todas suas diferenças colaboram e convivem por uma celebração maior, parece-me que essa celebração é uma prática de resistência que cria novos mundos ao criar espaços heterotópicos.

Referências bibliográficas

- AUTÊNTICAS, intrépidas y buscadoras. Direção: Alejandra Islas. Produção: Instituto Mexicano de Cinematografía. 2005. Audiovisual.
- BUTLER, Judith (2015). *Problemas de Gênero, Feminismo e subversão da identidade*. Tradução de Renato Aguiar. São Paulo: Civilização Brasileira.
- FOUCAULT, Michel (2009). *Historia da Sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de M. T. C. Albuquerque e J.A.G. Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal.
- HERNANDEZ, Antonio (2009). “Origen verdadero de las famosas Velas”. In: *Diáani Béedxe*, Jul.-ago. 2009 Disponível em: <http://www.vidadignaciudadaniayderechoshumanos.org/Las-Velas/>. Último acesso em: maio de 2012.
- MIANO, Marinella (2001). *Hombres, mujeres y muxes em el istmo de tehuantepec*. México: INAH y Plaza Valdés.