



Cartografando Gêneros

TEMPOS E ESPAÇOS DA NÃO BINARIDADE

Pâmela Keiti Baena

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS – CAMPUS SOROCABA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E BIOLÓGICAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA, TURISMO E HUMANIDADES
LICENCIATURA EM GEOGRAFIA

Pâmela Keiti Baena

**CARTOGRAFANDO GÊNEROS:
TEMPOS E ESPAÇOS DA NÃO BINARIDADE**

Sorocaba

2020

Pâmela Keiti Baena

**CARTOGRAFANDO GÊNEROS:
TEMPOS E ESPAÇOS DA NÃO BINARIDADE**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado
ao curso de Licenciatura Em Geografia para a
obtenção do título de licenciada em Geografia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Rita de Cássia Lana.

Sorocaba

2020

Foto da capa: *muxe* Estrella com um véu do traje tradicional, no estilo do “resplendor” da imaginária religiosa. Fonte: TORRES, Nuria López. México, el color de los muxes. **El País**, 15 mai. 2017. Disponível em: https://elpais.com/elpais/2017/05/15/fotorrelato/1494799522_149479.html. Acesso em: 11 set. 2019.

Baena, Pâmela Keiti

Cartografando Gêneros: tempos e espaços da não binaridade / Pâmela Keiti Baena -- 2020. 212f.

TCC (Graduação) - Universidade Federal de São Carlos, campus Sorocaba, Sorocaba

Orientador (a): Rita de Cássia Lana

Banca Examinadora: Neusa de Fatima Mariano, Vânia Gomes

Bibliografia

1. Gênero não binário. 2. Geografia e gênero. 3. Terceiro gênero muxe. I. Baena, Pâmela Keiti. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática (SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Maria Aparecida de Lourdes Mariano - CRB/8 6979

FOLHA DE APROVAÇÃO

PÂMELA KEITI BAENA

CARTOGRAFANDO GÊNEROS:
TEMPOS E ESPAÇOS DA NÃO BINARIDADE

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à
Graduação em Licenciatura de Geografia para
obtenção do título de Licenciada em Geografia.
Sorocaba, __ de _____ de 2020.

Orientadora

Prof.^a Dr.^a Rita de Cássia Lana

Universidade Federal de São Carlos – campus Sorocaba

Examinadora

Prof.^a Dr.^a Neusa de Fátima Mariano

Universidade Federal de São Carlos – campus Sorocaba

Examinadora

Prof.^a Dr.^a Vânia Gomes

Instituto Federal de São Paulo – campus Salto

Dulce
Apparecida
Antônia (*in memoriam*)
Às que me precederam

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Dulce de Fátima Moreira Baena e Valter Baena, por me incentivarem aos estudos quando não tiveram essa oportunidade em suas infâncias e por me apoiarem na empreitada de cursar uma segunda licenciatura, mesmo frente ao difícil cenário de desvalorização do trabalho docente.

A Camila Cavalcante e Renata Barboza Rodrigues, companheiras professoras [barra] historiadoras, problematizando desde 2012, e a Letícia Nunes que veio para fortalecer o time.

A Letícia de Oliveira Pereira e Mariana de Paula Garcia Lúcio pelas noites em claro em fins de semestre, rodízios de pizza acessíveis e poses junto às margens do Córrego Itanguá; e a Gean Alef Ramos Cardoso, que resolveu geografar nas praias cariocas.

A Ana Carolina de Paula Basílio e a Synclair Antonio Vieira Pereira, ambos uma mudança de paradigma da minha vida.

A Juliana Danelon Nunes e a Luciana Heit que me adotaram no grupo geotecnológico e a Paulo Lopes, a estrutura que mantém em pé toda a Geografia.

Aos grupos de estudos, pesquisas, cursos de extensão, auxílios estudantis, eventos e disciplinas extracurriculares que agregaram enormemente para esta pesquisa. Em especial ao Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência (PIBID); ao Núcleo de Estudos de Gênero, Diferenças e Sexualidades (NEGDS), que me apresentou à categoria de gênero; ao Grupo de Pesquisa EvaMariô, que me possibilitou o encontro com a vivência quilombola e com pessoas incríveis; e ao Grupo de Estudo e Pesquisa em História da Arte, Estética e Patrimônio Cultural, liderado pela minha orientadora Prof.^a Dr.^a Rita de Cássia Lana, que tornou possível que viessem à luz minha iniciação científica e esta aventureira pesquisa.

À recepção dos argentinos durante minha estadia em seu país, em especial aos professores da Universidad de Buenos Prof.^a Dr.^a Graciela Swiderski; Prof.^o Dr.^o Alejandro E. Parada; Prof.^a Dr.^a Silvia Schwarzböck; e Prof.^o Dr.^o Martín Baña.

Mas também aos companheiros de moradia Yuri, Valéria, Ana, Verónica, Daniel, Diego, Nicolas, Alice, Victor, Ana Isabella, Matheus, Virginia e Helena.

Aos que foram, são ou serão moradores da residência nº 1690 na av. Dr. Honório Pueyrredón, companheiros latinoamericanos, cujas jornadas se cruzam com a minha no mesmo espaço, em outro tempo.

E, por fim, aos que são alunos de escolas públicas, tenham sido ou venham a ser, para que saibam que a educação é transformadora e, apesar dos ataques, nós que aqui chegamos não recuaremos. Enquanto houver vida e respirarmos, resistiremos.

Porque no haga falta escribir lo que falta

*Me hacen faltas las almas arrancadas con fuego por el catolicismo del siglo XVI.
Me faltan las palabras balbuceadas por la boca desdentada de mi bisabuela que la selló para que no se
aprendiera la lengua de los “malditos indios”, la lengua de los “indios paganos”.*

*Me falta acariciar tus manos con la piel pegada a tus huesos nana.
Me falta su mirada saliendo desde la profundidad de sus cuencas en su cara cadavérica.*

*Me hace falta alimentarte por tus días de ayunos.
Me hace falta descansar por los días de trabajo de sol a sol de luna a luna.*

Me hace falta poner sebo en tus pies de india patarrajada.

Me hace falta peinar tus cabellos de india piojosa.

Me hace falta poner un caracol en tus oídos de vieja sorda.

*Poner amaneceres en tu boca de india tartamuda, lavar tu enredo en aguas dulces de india zarrapastrosa, besar
tu espalda de india mula, entibiar tu vientre de “india que se preña como perra,” que “carga como mula,”
ignorante ante la “sabiduría del dios verdadero”, “burra” para los que fueron a la escuela.*

Me hace tanta falta escuchar tu corazón y el de la tierra.

*Me hace falta respirar el copal que pasa por mis pies, la hierba machacada entre tus manos, la cera fundida
interpretando el miedo, el coraje, el mezcal escupido en fuego y tus dedos surcando mis músculos hasta tocar
mis huesos.*

*Me hace falta cobijarte en flores que te saquen el calor guardado por todo el tiempo de la tierra caliente, que
las espinas dejaron en tus secas patas.*

*El calor dejado en las rodillas por cientos de soles hincada frente al metate, el calor del cinturón, fueite, mecate,
palos y del machete que marcaron tu espalda, de las manos que sellaron tu boca, la cuerda que te corta el
resuello, el mojado trapo ahogando tu garganta.*

Me hace falta mojar te con miel el comal al rojo vivo en el que se convirtió tu estómago.

Me hace falta ponerte tunas maduros para humedecer tus ojos

Hace tanta falta que ninguna viva lo que por hoy me hace falta, para que nunca falte más, ninguna, ninguno.

Lukas Avendaño, 2014.

RESUMO

A categoria de gênero foi introduzida nas ciências humanas no século XX como uma chave de interpretação, por influência das teorias feministas (SCOTT, 2019), para compreender como se estabeleceram relações de poder entre homens e mulheres nos diferentes tempos e espaços. Entretanto, há tradições em que a divisão que se entende ocidentalmente como gênero não é binária. Essas tradições, muitas nativas e não ocidentais, por vezes compreendem um terceiro ou múltiplos gêneros para sujeitos que ocupam distintas funções sociais. Parece ser este o caso das chamadas *muxes*, consideradas um terceiro gênero que ocorre no município indígena de Juchitán de Zaragoza, no México. Ora, partindo do pressuposto de que as concepções de gênero podem ser distintas ao longo do tempo e também no espaço, questiona-se: é possível pensar os gêneros para além de uma perspectiva binária? Usando a concepção de “trialeítica” do espaço proposta por Henri Lefebvre, conectando os espaços percebido, concebido e vivido trabalhou-se com fontes bibliográficas e iconográficas nos momentos da pesquisa, divididos em duas etapas fundamentais: levantamento de fontes e aplicações. A discussão conceitual visou refletir sobre a questão da colonialidade e suas possíveis contribuições para a crescente área de geografia e gênero. Em seguida, foi feito um levantamento sobre os gêneros não binários e não ocidentais encontrados na bibliografia e, considerando sua distribuição espacial ao redor do globo, produziu-se uma tabela para apreender a amplitude de dados obtidos. Por fim, adentrou-se na região do Istmo de Tehuantepec para compreender como se insere no contexto contemporâneo o chamado “terceiro gênero” mexicano das *muxes*, o qual não se encaixa no modelo binário e possui especificidades quanto aos papéis sociais que os sujeitos devem exercer na comunidade. Conclui-se que vinculadas à ancestralidade indígena, à dinâmica de festividades juchitecas e ao sistema de reciprocidade social, as *muxes* estão nas fronteiras entre o tradicional e o projeto colonialista, resistindo como espaços de existência e, conforme Lefebvre, produzindo um espaço diferencial.

Palavras-chave: Gênero não binário. Muxe. Geografia e gênero. Terceiro gênero.

RESUMEN

La categoría de género se introdujo en las humanidades en el siglo XX como clave de interpretación, influenciada por las teorías feministas (SCOTT, 2019), para comprender cómo se establecían las relaciones de poder entre hombres y mujeres en diferentes tiempos y espacios. Sin embargo, hay tradiciones en las que la división que se entiende occidentalmente como género no es binaria. Estas tradiciones, muchas nativas y no occidentales, a veces comprenden un tercer o varios géneros para sujetos que ocupan diferentes funciones sociales. Este parece ser el caso de las llamadas *muxes*, consideradas un tercer género que se da en el municipio indígena de Juchitán de Zaragoza, México. Ahora bien, partiendo del supuesto de que las concepciones de género pueden ser diferentes a lo largo del tiempo y también en el espacio, surge la pregunta: ¿es posible pensar en los géneros más allá de una perspectiva binaria? Utilizando la concepción de la “trialeética” del espacio propuesta por Henri Lefebvre, conectando los espacios percibidos, concebidos y vividos, trabajamos con fuentes bibliográficas e iconográficas en el momento de la investigación, divididas en dos etapas fundamentales: relevamiento de fuentes y aplicaciones. La discusión conceptual tuvo como objetivo reflexionar sobre el tema de la colonialidad y sus posibles contribuciones al creciente área de la geografía y el género. Luego, se realizó una investigación sobre los géneros no binarios y no occidentales encontrados en la bibliografía y, considerando su distribución espacial en todo el mundo, se elaboró una tabla para aprehender la amplitud de los datos obtenidos. Finalmente, se ingresó a la región del Istmo de Tehuantepec para comprender cómo se inserta en el contexto contemporáneo el llamado “tercer género” mexicano de *muxes*, que no se ajusta al modelo binario y tiene especificidades en cuanto a los roles sociales que deben ejercer los sujetos en la comunidad. Se concluye que ligados a la ascendencia indígena, la dinámica de las fiestas juchitecas y el sistema de reciprocidad social, las *muxes* están en las fronteras entre el proyecto tradicional y el colonialista, resistiendo como espacios de existencia y, según Lefebvre, produciendo un espacio diferencial.

Palabras clave: Género no binario. Muxe. Geografía y género. Tercer género.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1- Multiescalaridade não hierárquica: a metáfora da escala como raízes de árvore	35
Figura 2 - Fotografia que apareceu em uma etnografia de 1891 encomendada pelo darbar (tribunal) Marwar mostra duas 'Hinjra' (hijras)	47
Figura 3 - Representação da deusa hindu Bahuchara Mata, padroeira da comunidade das hijras, montada sobre um galo, símbolo de pureza.....	47
Figura 4 - Skopze masculino (grande selo)	49
Figura 5 - Skopze feminino	49
Figura 6 - <i>Köçek</i> dançando com um pandeiro, fins do século XIX.....	53
Figura 7 - Retrato de A. de Pardadede, “effeminato” que cometeu suicídio, 1897.....	53
Figura 8 - Recorte da “ <i>Culture element distribution list</i> ”, com destaque para os “ <i>berdaches</i> ”, 1937.	58
Figura 9 - Moragootch, Nativo Americano Shoshone com espelho, 1884/1885	59
Figura 10 - Taboongwesh, Nativo Americano Shoshone com espelho, 1884/1885.....	59
Figura 11 - Codsio, Nativo Americano Shoshone com espelho, 1884/1885.....	59
Figura 12 - Gorasimp, guerreiro Shoshone com espelho e revólver, 1884/1885	59
Figura 13 - Máscara Ko'thlama, visão frontal e traseira, representação andrógina	62
Figura 14 - We'wha (1849-1896), We'wha, Zuni Lhamana tecendo, 1886	64
Figura 15 - We'wha (1849-1896), Zuni Lhamana, 1886	65
Figura 16 - Pingente ou aplique em ouro de representação de felino pela cultura Chavin (1500 a.C. a 300 a.C.), possivelmente representando a divindade Chuqui Chinchay	69
Figura 17 - Mapa da unidade federativa do Livre e Soberano Estado de Oaxaca e suas divisões municipais. Em detalhe sua localização no México.....	78
Figura 18 - Mapa das principais localidades do município de Juchitán de Zaragoza. Em detalhe, sua localização no estado de Oaxaca, México, 2005.	78
Figura 19 - “Nuestra Señora de las Iguanas”, Graciela Iturbide, Juchitán, México, 1979	88
Figura 20 – Magnolia com <i>sombrero</i> , Juchitán, México, 1986.....	97
Figura 21 – Magnolia com espelho, Juchitán, México, 1986.....	97
Figura 22 - Retrato de Kazandra, vestida com o traje tradicional do Istmo de Tehuantepec, junto ao altar da família dedicado aos entes queridos falecidos.....	98
Figura 23 – a <i>muxe</i> Estrella e sua mãe se dirigem à festa de aniversário de outra <i>muxe</i>	98
Figura 24 – a <i>muxe</i> Estrella Vazquez na capa de 20º aniversário da Vogue México, 2019...	100
Figura 25 - Performance “Sin miedo a lo diferente” pelo <i>muxe</i> Lukas Avendaño, 2014.....	112

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 CORPOS GENERIFICADOS	17
2.1 TEMPOS, ESPAÇOS E CORPOS: CATEGORIAS HISTÓRICAS	17
2.2 CORPO E COLONIALIDADE DO PODER: ESPAÇOS EM COMBATE	26
2.3 SOBRE FONTES, CAMINHOS E ESCALAS	31
3 VESTÍGIOS DA NÃO BINARIDADE DE GÊNERO NO TEMPO E NO ESPAÇO	37
3. 1 O MUNDO NÃO BINÁRIO: MILHARES APÓS MILHARES QUE VAGARAM POR ESTA TERRA.....	46
3.2 OS <i>TWO-SPIRITS</i> NORTE-AMERICANOS	54
3.3 GÊNEROS ÉTNICOS LATINOAMERICANOS	66
4 GÊNEROS DO ISTMO: ENTRE MÉXICOS, MULHERES E <i>MUXES</i>	75
4.1 REPRESENTAÇÕES DE ESPAÇO: CARACTERÍSTICAS HISTÓRICO-GEOGRÁFICAS DE JUCHITÁN DE ZARAGOZA, OAXACA, MÉXICO	77
4.2 PRÁTICA ESPACIAL: JUCHITÁN, A CIDADE DAS MULHERES.....	82
4.3 ESPAÇOS DE REPRESENTAÇÃO: <i>MUXEIDAD</i> , IDENTIDADE <i>MUXE</i>	89
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: CRÍTICA À COLONIALIDADE	105
REFERÊNCIAS	113
REFERÊNCIAS DA TABELA “CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS”	121
FONTES PRIMÁRIAS	121
FONTES SECUNDÁRIAS	128
APÊNDICE A – GLOSSÁRIO DA TERMINOLOGIA	136
APÊNDICE B – TABELA DE CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS	144
ANEXO A – COLETIVO “NO TIENGO MIEDO” CONTA A HISTÓRIA DOS <i>QUARIWARMÍ</i> E DO MOVIMENTO LGBTQIA+ NO PERÚ	201
ANEXO B – INFOGRÁFICO “SEXUAL ORIENTATION AND GENDER IDENTITY THROUGHOUT HISTORY”, 2014	208
ANEXO C – INFOGRÁFICO “GENDER AROUND THE WORLD”, 2017	209

1 INTRODUÇÃO

Desde os últimos trinta anos do século XX, as discussões sobre gêneros e sexualidades vêm conquistando espaço no meio acadêmico. O que se define por “gênero” e por “sexualidade”, inclusive, é um dos tópicos que se tem discutido nesses anos de pesquisas. A diferenciação entre o que diz respeito ao gênero e o que diz respeito à sexualidade são também formas recentes de se pensar, uma vez que os discursos predominantes – religiosos de um lado, como os baseados em uma forma essencialista ortodoxa de cristianismo, e científicos de outro, como os que se valem de um determinismo biológico para a definição dos corpos – vêm sendo contestados e rebatidos. O que era outrora considerado como ponto indiscutível entre os leigos não-acadêmicos e não-religiosos da modernidade – a existência “natural” e (ou seria “ou”?) “divinamente concebida” de dois gêneros, o homem e a mulher, e uma só forma de sexualidade, a heterossexualidade – é hoje não apenas campo de calorosos debates, como território de disputa nos mais diversos meios.

Pelo menos desde que o pesquisador John Money definiu “gênero como uma construção social” em 1955 (WALBY, 1996), o que foi considerada a primeira aparição dessa definição, validando suas pesquisas a respeito de um impasse biológico, as ciências humanas incorporaram o termo e o ampliaram. Propondo definições com essa afirmação como base surgiu o feminismo construcionista. Transformando-se em um conceito de grande valia para reelaborar a história a partir da ausência da mulher nos documentos como sujeito histórico, encontrou-se o gênero como uma forma de opressão. A historiadora Joan Scott (2019) defende então que “gênero” seria uma categoria de análise fundamental para compreender relações historicamente construídas e possibilita nova ampliação do conceito. Dessa forma, como uma categoria histórica entende-se que as relações consideradas sob esse prisma não seguem um padrão de reprodução imutável, existindo de distintas maneiras em cada cultura de cada época histórica¹. Assim, apesar das atenções voltadas ao tema serem tão recentes quanto a criação da noção de gênero, o fenômeno em si é observável ao longo da história, em múltiplos locais e em variadas culturas, sejam elas ocidentais ou não.

Dentre as concepções de gênero de sociedades que fogem ao padrão ocidental há as que tendem a admitir em seu interior expressões não-heteronormativas. É o caso de grupos que reconhecem a existência de um “terceiro gênero”, de espaços de não determinação de

¹ Em âmbito internacional, além dos chamados *gender studies* (estudos de gênero) desabrochados paralelamente ao múltiplo campo *cultural studies* (estudos culturais) que perpassa as ciências humanas, há ainda o campo de *women's studies* (estudos sobre mulheres) que tem como foco as experiências femininas e os problemas relacionados especificamente à condição da mulher nas sociedades.

gênero ou de transição entre um gênero e outro, sendo possível que sujeitos atuem em papéis de gênero distintos do que o grupo determina para seu sexo biológico. Ou seja, desvinculam o gênero do sexo e da sexualidade. Cabe questionar: quem são esses grupos? Onde se localizam (representações do espaço)? Que espaços sociais ocupam os sujeitos não binários (práticas espaciais)? O que podem informar sobre a possibilidade de se pensar sob uma perspectiva de gênero menos binarista (espaços de representação)?

Partindo do pressuposto de que as relações entre gêneros e suas respectivas funções sociais atribuídas – diz-se “atribuição” porque não são naturais, mas sim produzidas seja por uma convenção socialmente instituída, seja pela submissão a um poder ou poderes estabelecidos – se alteram na dinâmica do tempo-espaço, supõe-se que, coexistindo em um mesmo período temporal, as concepções de gênero podem distinguir-se entre si a partir do espaço que ocupam e em que ocorrem. Simultaneamente, a compreensão coletiva de gênero pode distinguir-se a depender da perspectiva do espaço, não necessariamente apenas no sentido de localização, mas também no espaço relacional. Pretende-se, com esta pesquisa, observar indícios sobre se e de que forma isso se opera tomando o problema do contato intercultural.

O presente tema de pesquisa surgiu como possibilidade em meados de 2017, no curso da disciplina *Estudos demográficos e história regional brasileira: questões populacionais no contexto dos processos de identidade espaço-temporal*² cujo artigo resultante do trabalho final baseou-se em questionar a ausência de registros oficiais e informais a respeito de dados populacionais sobre pessoas intersexuais. Debatendo-se a questão de sexo e gênero do ponto de vista demográfico, chamou a atenção a forte separação binária dos dados estatísticos: grosso modo, metade da população brasileira de mulheres, metade de homens. Pelos dados, havia dois sexos e se partia dessa relação entre ambos, fundamentalmente heterossexuais. Poucos levantamentos se preocupavam com os dados sobre a população LGBTQIA+³. Ora, a existência de casos de nascimentos em que o sexo biológico não segue o padrão binário de distinção, os chamados casos de intersexualidade, sequer são mencionados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Assim sendo, onde estariam registrados os dados oficiais sobre a existência dessa população? No território dos números, a invisibilidade.

² Disciplina ministrada pela orientadora, Prof.^a Dr.^a Rita de Cássia Lana, para as turmas do Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFSCar-Sorocaba, cursada como aluna especial durante o segundo semestre de 2017.

³ Sigla para *Lesbian, Gay, Bisexual, Transgender, Queer, Intersex, Asexual* (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Trans [Transgêneros, Transexuais e Travestis], *Queer*, Intersexuais e Assexuais), uma das mais abrangentes da atualidade que é utilizada principalmente pelos movimentos ativistas para englobar uma grande gama de diversidade de orientação sexual, identidade de gênero, expressão de gênero e sexos biológicos não-binários, com dicionários sobre os termos disponível em: <https://lgbtqia.ucdavis.edu/about/index.html>

Sendo a intersexualidade uma das formas de apresentação da não binaridade⁴, o questionamento inicialmente levantado foi que, se nas sociedades ocidentais fortemente reguladas pela binaridade de gênero e submetidas a normatizações e controles de todo tipo a existência da intersexualidade foi tratada como anômala e antinatural, levando à tentativa de sua extinção por meio de procedimentos cirúrgicos que se afirmam “corretores” de corpos de sujeitos sem suas concordâncias, antes mesmo que os indivíduos sejam capazes de falar e elaborar suas identidades de gênero para resolverem se querem se decidir por um dos gêneros, impossibilitando a não adesão à binaridade, como se deu a existência da intersexualidade em outros tempos e espaços?

Ora, existem registros de que a intersexualidade, como fenômeno biológico de indeterminação do sexo do recém-nascido como totalmente masculino ou totalmente feminino ocorreu e continua a ocorrer em qualquer tempo e espaço. Muitos desses registros são materiais provenientes de fontes arqueológicas, mas também há muitos que advêm de fontes literárias, provenientes de narrativas mitológico-religiosas sobre os panteões de divindades andróginas existentes nos mais distintos momentos históricos. A questão que se apresentou então foi como essas pessoas foram e são integradas em diferentes culturas, bem como de que maneira se dá sua relação na dinâmica de cada sociedade.

Levando em consideração essa situação de existência de casos de não binaridade em diferentes contextos relacionais, a partir da identificação de existências humanas consideradas “desviantes” – no caso da intersexualidade não intencionalmente desviantes, como uma forma de subversão política proposital, já que nascem com essa condição evidente na carne e são considerados pela classe médica “aparentemente regeneráveis” através de uma série de intervenções, no sentido de operar uma correção literalmente aparente – das normas de sexo e gênero binárias pré-estabelecidas no contexto colonialista ocidental⁵, desdobrou-se todo um universo de vivências não normatizadas e mesmo *queer*⁶.

⁴ A qual é concebida como um esquema triangular de manifestação em três eixos, quais sejam a androginia como expressão de gênero, a intersexualidade como sexo biológico não binário, e os gêneros não binários existentes ao redor do mundo como identidades de gênero, elementos que podem ou não estar ligados às expressões da sexualidade. A questão da expressão de gênero será abordada em trabalho seguinte, que já se encontra em andamento no âmbito da pós-graduação.

⁵ Este contexto se embasa no conceito de colonialidade do poder proposto por Aníbal Quijano (2009), que será aprofundado mais adiante, o qual considera que as sociedades ocidentais possuem um caráter colonialista iniciado com o processo de colonização do continente americano e intensificado pelos séculos subsequentes.

⁶ O termo *queer* engloba uma ampla gama de diversidades de sexualidades, sexo e gênero. Inicialmente utilizado com uma carga negativa para se referir pejorativamente às pessoas que fugiam ao padrão sexo-genérico heterossexual, foi ressignificado pelas comunidades LGBTQIA+ para se tornar uma categoria política de autodefinição. Ver Apêndice A.

Situando-se nas margens das produções bibliográficas acadêmicas habitam pesquisas que deram visibilidade às formas de existência que abrigam expressões de gêneros múltiplos. Estes gêneros, por sua vez, mostraram ser não apenas resultado de um dado biológico como a intersexualidade, que em certos contextos configura um terceiro gênero, mas também de condições variáveis que provém das mais diversas fontes. Essas expressões têm raízes muito diversificadas, como as que vão desde uma imposição religiosa sobre a castração dos corpos para expurgação dos pecados até à autoidentificação dos sujeitos como pertencentes a um gênero que não é nem masculino, nem feminino, configurando-se em gêneros não binários.

Em princípio, definiu-se como objetivo geral a tarefa de compreender as relações socioculturais em uma dinâmica espacial de colonialidade e poder sobre o que se chama de “gênero” a partir do ponto de vista de suas manifestações não binárias. Ao final da investigação, pretendeu-se realizar os seguintes objetivos específicos: levantar bibliografia de estudos existentes; localizar e mapear a distribuição espacial de alguns grupos em que há registros do que se convencionou chamar “terceiro gênero” e papéis de gênero não binários em geral; organizar uma lista explicativa de “termos etnicamente específicos”, segundo expressão utilizada por Stryker (2017), permitindo identificar a dispersão desses grupos espacialmente; bem como elaborar um glossário, ainda que parcial, elencando e discutindo os principais termos e conceitos abordados neste estudo; e, por fim, discutir essas contribuições não binárias para uma “geografia de gênero”.

Assim, em meio aos muitos tensionamentos que giram em torno da existência da não binaridade de gênero – existência que por si só já é um desafio às sociedades que se organizam rigidamente em torno de binarismos e dicotomias, alarmando-se com a manifestação de quaisquer graduações entre extremos – acredita-se que a pesquisa contribuiu inclusive para pensar as relações e contradições com os estudos de gênero na geografia.

Partiu-se, então, da seguinte pergunta norteadora: é possível relacionar geografia e gênero numa perspectiva não binária? Com isso, principiou-se uma contribuição teórica baseada em levantamento de fontes documentais e leitura de bibliografia que facilitasse visualizar a extensão da diversidade de concepções de gêneros em situações não ocidentais, compreendidos no contexto de populações orientais e nativas. As obras de Fernandes (2015) e Stryker (2017) foram tomadas como exemplos de análises que partem de referenciais teóricos para discutir o entendimento de gênero e sexualidade – a história da homossexualidade entre os indígenas e da transgeneridade norte-americana, respectivamente – frente às experiências não ocidentais, ao debate pós-colonial e às relações entre colonialidade e formas de poder tal como entendido por Quijano (2009). Ademais, foram agregados os estudos históricos e

antropológicos existentes sobre os chamados “terceiros gêneros” como fontes secundárias, como a obra de Herdt (1996) e estudos de caso específicos sobre as *muxes* como os de Flores Martos (2010) e Urbiola Solís, Vázquez García e Macías González (2016).

Para realizar essa discussão, a pesquisa foi estruturada em cinco tópicos: introdução; uma discussão teórico-metodológica sobre a questão de gênero na geografia em geral e na geografia brasileira em particular; levantamento de dados e bibliografias sobre o chamado “terceiro gênero”, esquematizados em uma cartografia de gêneros sistematizada em tabela descritiva em apêndice; e, em seguida, foi dado enfoque ao caso de Juchitán de Zaragoza, cidade de ascendência indígena no território mexicano onde se encontra o reconhecimento das *muxes* como gênero. Por fim, foram feitas algumas considerações sobre as relações entre gênero e colonialidade, propondo uma discussão sobre o quanto este último conceito está embebido em noções geográficas de formas de infiltração do poder.

Metodologicamente, no capítulo “Corpos Generificados” partiu-se das reflexões da autora Joan Scott (1998; 2019) sobre a discussão de gênero enquanto conceito e categoria, a atribuição dos papéis de gênero frente à sociedade e o binarismo de gênero. Para entender como isso se opera numa perspectiva geográfica, pensou-se a relação entre os sujeitos e a produção do espaço, considerando tanto a materialidade do corpo humano como seus aspectos simbólicos conforme discutido por Joseli Maria Silva, Marcio Jose Ornat e Alides Baptista Chimin Junior (2019), inspirados em proposta de Henri Lefebvre (2000), sobre as três dimensões conceituais de espaço: a prática espacial; as representações do espaço; e os espaços de representação.

Considerando o tema da não binaridade – a qual é afirmada como realidade existente por uma negação, pela delimitação daquilo que não é – como fenômeno complexo atravessado por multidimensionalidades e tensionamentos indissociáveis (MORIN, 2006), sua análise não pode tampouco ser isolada. Assim, no capítulo “Vestígios da não Binaridade de Gênero no Tempo e no Espaço” foram utilizadas as contribuições de historiadores, antropólogos, geógrafos, sociólogos e filósofos que se ocuparam das problemáticas do terceiro gênero e do terceiro sexo, em geral, bem como os que se aprofundaram em estudos de caso de um desses gêneros específicos em uma dada sociedade. O capítulo intencionou apresentar os resultados e suas discussões. O processamento dos resultados desse levantamento bibliográfico extenso está sintetizado na tabela de cartografia de gêneros etnicamente específicos (APÊNDICE B) e na lista de referências a partir da qual foi gerada.

O capítulo “Gêneros do Istmo: Entre Méxicos, Mulheres e *Muxes*” discutiu os textos que se voltaram à questão das *muxes* em particular, o gênero não binário zapoteca, enquanto

estudo de caso ou como práticas e sujeitos de reflexão artística e teórica. Portanto, foi utilizada a noção abrangente de espaço atrelado às complexas relações humanas que nele se dão, transformando-se e transformando-no. A escolha do grupo étnico das *muxes*⁷ como um exemplo de caso se deu durante o processo. Após se identificar a dificuldade em se falar sobre as pessoas intersexuais como um todo, uma vez que cada sociedade as recebe, nomeia e socializa de diferentes formas, o que levou à observação de que não apenas os *intersex* são apreendidos por vezes como um gênero à parte, observou-se que indivíduos que não possuem problemas de identificação do sexo também podem vir a ser de um gênero não binário.

A primeira opção foi abordar o caso das *hijras*, terceiro gênero indiano, reconhecido há pelo menos cinco mil anos, de onde datam os primeiros registros. Inseridas misticamente na dinâmica de castas da sociedade indiana investidas com o poder do sagrado, são, de longe, o gênero não binário mais populoso do planeta. Sua relação com o espaço é também bastante específica: são nômades e se locomovem pelo espaço enquanto grupo, participando como convidadas das mais diversas festividades, como batizados e casamentos, e sustentando suas vidas por meio das doações que recebem – sendo que resulta em maldição negar dinheiro a uma *hijra* – ou também por meio da prostituição, já bastante banalizada no cotidiano desse grupo (NANDA, 2015). A inviabilidade do aprofundamento nesse grupo se deu por duas barreiras – que não deixam de ser geográficas – quais sejam: a língua, sendo a maioria das publicações em inglês e árabe, muita delas sequer disponíveis para acesso por meio eletrônico⁸; levando à segunda barreira, a da distância, tanto para conseguir informações mais acuradas quanto para empreender a manobra de acessar o pensamento oriental em que se inserem os símbolos e significados próprios de tão rica cultura, ao mesmo tempo em que se intenta tecer criticamente uma reflexão a respeito dos papéis de gênero.

O impasse levou a dois caminhos: primeiro, fazer uma pesquisa panorâmica para entender a proporção da extensão da existência de gêneros outros; e, em seguida, promover uma aproximação com um caso de não binaridade mais próximo do contexto latino-americano e pertencente à história de colonização deste continente, que permitisse alcançar um pouco

⁷ Para referências a este gênero não binário usou-se a flexão de gênero no feminino, a exemplo do que fez Luanna Barbosa (2013; 2016). Segundo a Flores Martos (2010) e Urbiola Solís, Vázquez García e Macías González (2016), não existe, por parte das próprias *muxes* enquanto uma comunidade, uma reivindicação unânime sobre com qual flexão de gênero gostariam de ser tratadas. Entretanto, em seu trabalho de campo, Barbosa (2016) afirma que entre as novas gerações de *muxes vestidas* há preferência para a flexão no feminino, salvo alguns casos, mas este é aceito pelos sujeitos que assim se identificam, tendo em vista que atuam tanto em papéis masculinos quanto femininos. Será usado o masculino quando houver casos de preferência do sujeito.

⁸ Considerado até hoje um dos mais importantes relatórios sobre o assunto, o artigo “The hijras of India: A preliminary report”, de Serena Nanda (1984), é um exemplo dos documentos de acesso restrito. NANDA, Serena. The hijras of India: A preliminary report. *Medicine and Law*, v. 3, p. 59, 1984.

das concepções de pensamentos com origens indígenas de organização social e, principalmente, sexo-genérica, e ainda encontrar estímulos para refletir criticamente sobre a dinâmica sócio-espacial construída nessas relações. Foi dessa maneira que se chegou ao caso das *muxes*⁹ da Heroica Ciudad de Juchitán de Zaragoza, estado de Oaxaca, no México. A partir da documentação – bastante mista – acessada sobre essa população é que se pôde atingir informações sobre gêneros não binários em todo o continente americano. Por vezes comparados aos *two-spirits* do norte, por vezes relacionados à discussão sobre a existência (ou ausência dessa concepção) de homossexualidade e transgeneridade entre os indígenas do sul, as *muxes* mostraram-se um ponto de conexão para o qual convergem as pesquisas sobre população nativa *queer*, provavelmente por conta da visibilidade de sua imagem construída sobre a tradicionalidade das vestimentas das mulheres mexicanas.

As “Considerações Finais: Crítica à Colonialidade” oferecem algumas perspectivas para pesquisas futuras sobre o tema da não binaridade, ainda incipiente nos trabalhos brasileiros, mas em vias de expansão, bem como apontam algumas possibilidades de caminhos para a discussão de gênero na geografia brasileira e latino-americana. Fez-se, ainda, algumas observações sobre como a questão da colonialidade pode ser encarada na discussão de gêneros e diversidades e nas identidades reivindicadas por grupos étnicos, assim como se dá o movimento de absorção dessas demandas pela perspectiva ocidental, direcionando-as às pautas econômicas de consumo de mercadorias e divisão de trabalho, havendo uma constante tensão para incorporação dos grupos pela sociedade ocidental capitalista, na dificuldade e na resistência para a reinvenção de novas práticas sócio-espaciais.

Como complementação da discussão, apresentou-se, ao final, um glossário de termos e conceitos usados ao longo do texto, construído para clarificar os usos e entendimentos que se faz de noções que são ainda campo de debates (APÊNDICE A); uma seleção de iconografia distribuída pelo texto, com fotografias de sujeitos que foram considerados pertencentes a um gênero não binário ao longo da história, conforme foram sendo mencionados; a história ilustrada do mito de origem dos *quariwarmi*, gênero não binário inca, como amostra da mitologia latino-americana a respeito do assunto (ANEXO A); e dois mapas infográficos explicando e ilustrando, com exemplos selecionados, a distribuição dos gêneros não binários ao redor do globo como complemento ao exposto pela tabela (ANEXO B e ANEXO C).

⁹ A abordagem mais centrada no grupo étnico mexicano dos zapotecas, donde se encontram as *muxes*, foi sugestão da professora orientadora, que possuía conhecimento da existência dessa identidade de gênero como distinta dos gêneros binários normativos.

2 CORPOS GENERIFICADOS

Portanto, não se deve dizer que nosso corpo está *no* espaço nem tampouco que ele está *no* tempo. Ele *habita* o espaço e o tempo. (...). Enquanto tenho um corpo e através dele ajo no mundo, para mim o espaço e o tempo não são uma soma de pontos justapostos, nem tampouco uma infinidade de relações das quais minha consciência operaria a síntese e em que ela implicaria meu corpo; não estou no espaço e no tempo, não penso o espaço e o tempo; *eu sou no espaço e no tempo*, meu corpo aplica-se a eles e os abarca. A amplitude dessa apreensão mede a amplitude de minha existência; mas, de qualquer maneira, ela nunca pode ser total: o espaço e o tempo que habito de todos os lados têm horizontes indeterminados que encerram outros pontos de vista. A síntese do tempo assim como a do espaço são sempre para se recomeçar. (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 193-5, grifo nosso).
 (...) a experiência do corpo próprio nos ensina a enraizar o espaço na existência. O intelectualismo vê muito bem que o "motivo da coisa" e o "motivo do espaço" se entrelaçam, mas ele reduz o primeiro ao segundo. A experiência revela sob o espaço objetivo, no qual finalmente o corpo toma lugar, uma espacialidade primordial da qual a primeira é apenas o invólucro e que se confunde com o próprio ser do corpo. *Ser corpo, nós o vimos, é estar atado a um certo mundo, e nosso corpo não está primeiramente no espaço: ele é no espaço.* (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 205, grifo nosso).

Para se expressar e se fazer entender sobre qualquer que seja o tema, é necessário partir da (re)elaboração do pensamento por meio da linguagem. Esta, contudo, não é neutra. As escolhas semânticas indicam os pontos de partida, o momento histórico em que foi gerado, alcances, fragilidades e posições teóricas, o locus de enunciação. Faz-se necessária, então, a apresentação que se segue dos conceitos e categorias de análise que embasam a problematização proposta, bem como o percurso metodológico que levou aos resultados.

2.1 TEMPOS, ESPAÇOS E CORPOS: CATEGORIAS HISTÓRICAS

É conveniência razoavelmente estabelecida entre os geógrafos brasileiros que o espaço é a categoria de análise comum e fundamental de onde partem as problematizações acerca das relações entre o mundo e a humanidade, os seres humanos no e com o espaço. A noção, porém, de que o espaço é uma categoria, não é preexistente à reflexão. É, ao contrário, resultado dessa reflexão: a existência de um onde em que os corpos habitam, a constatação ou ainda a criação do que se entende por espaço, desde as noções mais longínquas no tempo histórico, como o nascimento do território dadas as necessidades práticas da sobrevivência e proteção, até as noções mais complexas como o espaço de representação envolvendo conjuntos de significados dos quais os espaços virtuais, inclusive, não escapam. Disso se extrai que, para o espaço ser geográfico, não pode existir por si mesmo, independentemente; o espaço geográfico é socialmente produzido (SCHMID, 2012).

Essa produção do espaço social não é instantânea e tampouco possui um momento em que se finaliza. Ao contrário, dá-se como um processo contínuo. A sua produção é também reprodução, seja no sentido de perpetuar algo que foi produzido anteriormente, como o exemplo da reprodução do sistema capitalista no espaço; seja no sentido de produzir novamente de outras maneiras, refazer, renovar, como a capacidade de originar o novo das velhas estruturas, como os exemplos de reinvenção dos espaços por grupos de classes não dominantes podem demonstrar. Assim, a produção, sendo um processo, dá-se no tempo. Dissociadas, as categorias de espaço e tempo são abstrações conceituais de difícil apreensão. Postas em relação, as categorias dão a dimensão necessária à interpretação da realidade.

Entretanto, o que se entende por “tempo” e “espaço” não remete a definições consolidadas e consensuais a-históricas adotadas. Sendo intrínsecos à prática social, os conceitos de espaço e tempo diferem conforme as sociedades. Isso significa dizer que as próprias noções de “espaço” e “tempo” possuem historicidade, o caráter daquilo que é histórico e construído historicamente, e, portanto, modificam seus sentidos e significados frente às distintas sociedades ao longo do tempo e nas mesmas sociedades em diferentes períodos. Tudo isso torna a proposição de definições uma tarefa hercúlea, ainda mais na tentativa de oferecer definições de abrangência tamanha que satisfaçam às exigências epistemológicas e, ao mesmo tempo, não extrapolem os limites para oferecer uma generalidade vaga e sem parâmetros. Eis aí a dificuldade da discussão:

Por conseguinte, espaço e tempo não existem de forma universal. Como eles são produzidos socialmente, só podem ser compreendidos no contexto de uma sociedade específica. Dessa forma, espaço e tempo não são apenas relacionais mas fundamentalmente históricos. Isso demanda uma análise capaz de considerar as constelações sociais, relações de poder e conflitos relevantes em cada situação. (SCHMID, 2012, p. 3).

A definição de algo, assim como esse algo que se pretende definir, está também situada em um dado contexto e responde aos questionamentos do seu momento, inserindo-se nos conflitos do presente. Essa inserção reflete na definição que é apresentada, servindo para justificar ou questionar determinadas relações, geralmente de poder. “Os que se propõem a codificar os sentidos das palavras lutam por uma causa perdida, porque as palavras, como as ideias e as coisas que elas significam, têm uma história” (SCOTT, 2019, p. 49), afirmou a historiadora Joan Scott referindo-se às tentativas acadêmicas de dicionarizar palavras buscando um sentido fixo. Sabendo disso, muitos foram os teóricos que se lançaram a esse desafio de definir em contextos e o debate está longe de ser considerado finalizado.

Siendo mucho, no es todo. Si el espacio (social) interviene en el modo de producción, a la vez efecto, causa y razón, cambia con dicho modo de producción. Es fácil de comprender: cambia con las «sociedades», si se prefiere expresarlo así. Así pues, hay una historia del espacio, como la hay del tiempo, del cuerpo, de la sexualidad. Es una historia aún por escribir. (LEFEBVRE, 2013, p. 57)¹⁰.

Certamente um dos filósofos que mais contribuiu para a construção da epistemologia da geografia brasileira, bem como para a problematização de temas geográficos específicos principalmente no que se refere aos estudos de industrialização e urbanização (SEABRA, 1996), Henri Lefebvre influenciou também para que se pensasse o espaço como uma categoria integralizante na teoria de diversos aspectos indissociáveis na realidade. Segundo a visão do autor, o espaço não se reduz à materialidade e muito menos à simples competência de localização – ainda que ambos os aspectos indiquem o caminho para muitas reflexões, mas não conclusivas por si só – sendo, mais do que isso, resultado de elaborações e reelaborações constantes de conjuntos de ações, práticas e concepções (SCHMID, 2012).

El concepto de espacio liga lo mental y lo cultural, lo social y lo histórico. Reconstruye un proceso complejo: descubrimiento (de nuevos espacios, desconocidos, de continentes, del cosmos) — producción (de la organización espacial propia de cada sociedad) — creación (de obras: el paisaje, la ciudad con su monumentalidad y decorado). Se trata de una reconstrucción evolutiva, genética (con una génesis) pero de acuerdo a una lógica: la forma general de la simultaneidad. Y esto porque todo dispositivo espacial reposa sobre la yuxtaposición en la inteligencia y sobre el montaje material de elementos a partir de los cuales se produce la simultaneidad... (LEFEBVRE, 2013, p. 57)¹¹.

A concepção de Lefebvre (2013) sobre o espaço, então, é de condensação dos aspectos econômicos, sociais, políticos e culturais, donde se dá sua (re)produção. Sendo o espaço social, Lefebvre trabalha com uma conceituação relacional de espaço e tempo. Dessa relação é que surge a sociedade, onde os seres humanos, suas práticas, concepções e vivências são essenciais na visão materialista dialética do filósofo com influências da fenomenologia francesa, levando em conta a materialidade, mas também os elementos relativos aos sujeitos e à percepção da realidade por eles.

¹⁰ “Sendo muito, não é tudo. Se o espaço (social) intervém no modo de produção, bem como no efeito, causa e razão, ele muda com esse modo de produção. É fácil de entender: ele muda com as “sociedades”, se você preferir expressá-lo assim. Portanto, há uma história do espaço, assim como do tempo, do corpo, da sexualidade. É uma história ainda a ser escrita.” (LEFEBVRE, 2013, p. 57, tradução da autora).

¹¹ “O conceito de espaço liga o mental e o cultural, o social e o histórico. Reconstrói um processo complexo: descoberta (de novos espaços desconhecidos, de continentes, do cosmos) – produção (da organização espacial própria de cada sociedade) – criação (de obras: a paisagem, a cidade com sua monumentalidade e cenário). Trata-se de uma reconstrução evolutiva, genética (com uma gênese), mas de acordo com uma lógica: a forma geral da simultaneidade. E isso porque todo dispositivo espacial repousa sobre a justaposição na inteligência e sobre a montagem material de elementos a partir dos quais ocorre a simultaneidade...” (LEFEBVRE, 2013, p. 57, tradução da autora).

O *espaço* representa simultaneidade, a ordem sincrônica da realidade social. *Tempo*, por outro lado, denota a ordem diacrônica e, assim, o processo histórico da produção social. *Sociedade* aqui não significa nem uma totalidade espaço-temporal de “corpos” ou “matéria”, nem uma soma total de ações e práticas. São centrais para a teoria materialista de Lefebvre, os seres humanos em sua corporeidade e sensualidade, sua sensibilidade e imaginação, seus pensamentos e suas ideologias; seres humanos que entram em relações entre si por meio de suas atividades e práticas. (SCHMID, 2012, p. 3).

A fórmula de análise apresentada por Lefebvre capaz de dar conta da dimensão e da complexidade com que esses conceitos se relacionam na realidade, não sendo esta dividida, para tratar o espaço social “como totalidade o globalidad lo que debe ser no sólo analíticamente estudiado (...) sino engendrado por y en el conocimiento teórico” (LEFEBVRE, 2013, p. 97)¹² tem suas bases na dialética alemã. De acordo com Schmid (2012, p. 5) “Lefebvre desenvolveu uma versão altamente original da dialética baseada em seu continuado engajamento crítico com Hegel, Marx e Nietzsche” e elaborou uma “figura tridimensional da realidade social” (SCHMID, 2012, p. 7), conhecida como a sua “trialética”, ou seja, não se trata do esquema de tese, antítese e síntese, onde, simplifadamente, os dois primeiros elementos que se contradizem produziriam um terceiro capaz de “suprassumir” os demais. O que faz Lefebvre é propor três elementos distintos e, ao mesmo tempo, interconectados em uma relação dialética, mas sem o objetivo de que haja qualquer superação dos elementos ou “suprassunção” uma vez que aplicando a análise aos processos históricos nem sempre ocorre a superação de uma problemática, mas sim a coexistência de contradições no espaço (SCHMID, 2012).

Os termos dessa trialética Lefebvre expressou em três conceitos que agregam a bagagem teórica trazida dos filósofos alemães. Aplicando o esquema à análise tridimensional da produção do espaço os conceitos se apresentam da seguinte maneira: a prática espacial: refere-se à dimensão material da realidade e às relações sociais que dela decorrem, associadas à vida cotidiana e ao empirismo da vida em seus âmbitos público e privado; as representações do espaço: define-se pela produção de discursos acerca do espaço, elaboração de informações e produção de conhecimento sobre o espaço, com destaque para a produção de teorizações científicas, descrições e formas de racionalização por representações em geral; espaços de representação: abarca o nível do simbólico presente no espaço vivido pelos sujeitos do e no espaço, chamados de “habitantes” e “usuários” do espaço, onde estaria presente a arte e o processo de significação dos símbolos sobrepostos ao espaço material, pertencentes a um conjunto de símbolos socialmente legíveis. Como resumiu Schmid (2012, p. 7): “Desta

¹² “(...) como uma totalidade ou globalidade que não deve ser apenas estudada analiticamente (...), mas gerada por e no conhecimento teórico” (LEFEBVRE, 2013, p. 97, tradução da autora).

maneira, uma figura dialética tridimensional emerge em que os três momentos são dialeticamente interconectados: prática social material (Marx); linguagem e pensamento (Hegel); e o ato criativo, poético (Nietzsche).” (SCHMID, 2012, p. 7). Respectivamente, cada um desses conceitos equivale ao percebido, o concebido e o vivido.

Quanto ao que concerne às problemáticas da importância que dá aos seres humanos nessa relação que não se dá de maneira puramente teórica, além da divisão da humanidade em classes sociais, questão central nas análises materialistas histórico-dialéticas e, conseqüentemente, relevante na produção do espaço social, Lefebvre (2013) leva em consideração uma outra dimensão, agregada pela sua aproximação com a fenomenologia de Gaston Bachelard e de Maurice Merleau-Ponty: o corpo. Segundo ele, “Para comprender los tres momentos del espacio social, podemos remitirnos al cuerpo. Aún más dado que la relación con el espacio de un «sujeto» miembro de un grupo o de una sociedad implica su relación con su propio cuerpo y viceversa” (LEFEBVRE, 2013, p. 98)¹³, cuja consideração é fundamental na aplicação de sua dialética. Se o espaço é socialmente produzido, são os componentes dessa sociedade que o produzem, os sujeitos e seus corpos, mas não meramente em seu sentido material de produção de objetos em mediação e preenchimento do espaço. Para Lefebvre, a relação é imediata:

¿Puede el cuerpo, con su capacidad de acción, con sus energías, crear el espacio? Sin duda, pero no en el sentido en que la ocupación «fabricaría» la espacialidad, sino más bien en el sentido de una relación inmediata entre el cuerpo y su espacio, entre el despliegue corporal en el espacio y la ocupación del espacio. Antes de *producir* efectos en lo material (útiles y objetos), antes de *producirse* (nutriéndose de la materia) y antes de *reproducirse* (mediante la generación de otro cuerpo), cada cuerpo vivo *es* un espacio y *tiene* su espacio: se produce en el espacio y al mismo tiempo produce ese espacio. Es una relación notable: el cuerpo, con sus energías disponibles, el cuerpo vivo, crea o produce su propio espacio; inversamente, las leyes del espacio, es decir, las leyes de discriminación en el espacio, gobiernan al cuerpo vivo así como el despliegue de sus energías.” (LEFEBVRE, 2013, p. 218)¹⁴

O corpo cria espaço. Mas também é ele mesmo espaço. Na sua produção da realidade, seriam os corpos dos sujeitos todos iguais? Teriam os mesmos impactos nos embates da reprodução do espaço? Lefebvre afirma que não. O que se entende por corpo distingue-se

¹³ “Para entender os três momentos do espaço social, podemos nos referir ao corpo. Ainda mais porque a relação com o espaço de um ‘sujeito’ membro de um grupo ou de uma sociedade implica sua relação com seu próprio corpo e vice-versa” (LEFEBVRE, 2013, p. 98, tradução da autora).

¹⁴ “O corpo, com sua capacidade de ação, com suas energias, pode criar espaço? Certamente, mas não no sentido de que a ocupação “fabricaria” a espacialidade, mas no sentido de uma relação imediata entre o corpo e seu espaço, entre o desdobramento corporal no espaço e a ocupação do espaço. Antes de produzir efeitos no material (ferramentas e objetos), antes de ser produzido (alimentar-se da matéria) e antes de se reproduzir (gerando outro corpo), *cada corpo vivo é um espaço e tem seu espaço*: ocorre no espaço e, ao mesmo tempo, produz esse espaço. É uma relação notável: o corpo, com suas energias disponíveis, o corpo vivo, cria ou produz seu próprio espaço; por outro lado, as leis do espaço, isto é, as leis da diferenciação no espaço, governam o corpo vivo, bem como a utilização de suas energias.” (LEFEBVRE, 2013, p. 218, tradução da autora, grifo da autora).

também a depender do ponto de qual se observa em cada sociedade. A questão da percepção a partir de diferentes condições a que estes corpos estão sujeitos, ou que os corpos possuem em si mesmos, tal como distintas idades, organizações a que estão submetidos e sexos a que foram atribuídos já está presente na obra do autor. A historicidade da diferenciação dos corpos pela atribuição de valores e papéis sociais a partir de suas condições biológicas como uma suposta validação para impor determinações sobre os corpos gerou a atribuição do sistema sexo-genérico, a normatização da sexualidade, o fator da idade e a produção da noção de raça.

Aos corpos, então, são atribuídas categorias. São categorizados segundo um conjunto de concepções sociais historicamente acumuladas sobre as condições físicas que possuem – ou que se espera que possuam – e expectativas de cumprimento de funções sociais sobre esses corpos. Dentre os caminhos possíveis de se trilhar, essa consideração leva a agregar uma categoria que é necessária de ser compreendida nas diferentes formas de produção e reprodução do espaço. Trata-se da categoria de gênero. Os geógrafos brasileiros Joseli Maria Silva, Marcio Jose Ornat e Alides Baptista Chimin Junior (2019), sustentando-se principalmente na obra *La Production de L'espace* (1974) de Lefebvre, ainda sem tradução para o português, resumiram a concepção de espaço lefebvriana e o quanto esta concepção foi importante para o início do desenvolvimento da área de estudos de gênero em relação com a geografia, em especial para o desenvolvimento das geografias feministas de distintos países a partir da década de 1970:

As ideias de Lefebvre sustentam que o espaço é resultado não apenas da produção de objetos e bens materiais, mas também de práticas sociais, conhecimento, estruturas sociais e instituições e esses aspectos foram estimulantes para a produção das geografias feministas dos anos 70 e 80 que postulavam que a produção do espaço ia além das relações meramente econômicas, mas também políticas e culturais. (SILVA; ORNAT; CHIMIN JUNIOR, 2019, p. 74).

Posto isso, Silva, Ornat e Chimin Junior (2019) esclarecem sua interpretação sobre a obra de Henri Lefebvre e a forma do autor pensar as resistências. O espaço e sua (re)produção não se dão de maneira espontânea. O espaço é produzido. O que muitas análises brasileiras lefebvrianas têm deixado de lado é o componente humano produtor de tal espaço. Para Lefebvre, inspirado na filosofia fenomenológica de Merleau-Ponty, a forma de se entender os sujeitos como produtores e não meros “atores”, uma vez que sua concepção de espaço não é a de “palco” dos acontecimentos, mas sim uma concepção de espaço dinâmico, tem de se dar pela perspectiva do corpo. Na história do espaço, foi o corpo em si mesmo parâmetro de medição do espaço em cada povo:

¡Pero qué extraordinario imaginar que el cuerpo seinsertara en la medición del espacio! La relación del cuerpo con el espacio, relación social de importancia desconocida más tarde, conservaba una inmediatez que después fue degenerando hasta perderse: el espacio, la manera de medirlo y hablar de él, representaba para los miembros de la sociedad una imagen y un espejo viviente de sus cuerpos. (LEFEBVRE, 2013, p. 165).¹⁵

Silva, Ornat e Chimin Junior (2019, p. 74) observam, porém, que a parca inserção do corpo na análise geográfica brasileira dificulta que se considere como um campo de estudos à parte, mas preocupações de pensar o corpo na análise geográfica começam a despontar e indicar para uma necessidade de se refletir sobre as experiências espaciais de sujeitos reais:

A diversidade de sustentação teórica que envolve o pequeno conjunto de artigos tomados como referência impossibilita afirmar que há um campo de estudos sobre o corpo na geografia brasileira. Contudo, está claro que há inquietações científicas que tem trazido o corpo como um elemento de análise geográfica. O que estes textos trazem em comum é a ideia de que as vivências e experiências espaciais, desenvolvidas por sujeitos concretos e corporificados constitui disputas e um caráter dinâmico ao espaço. (SILVA; ORNAT; CHIMIN JUNIOR, 2019, p. 74).

Bebendo da fonte dos estudos culturais, dos quais emergiram paralelamente várias perspectivas dos estudos de gênero, as geografias feministas viram em Lefebvre um aliado. Se o espaço não é mera produção econômica, se é constituído também pelas relações sociais de um modo geral, sejam elas institucionalizadas, estruturais, políticas ou “pessoais”¹⁶ ele pode ser, também, reproduzidor das diversas formas de desigualdades e opressões; mas, ao mesmo tempo, pode ser potencializador do surgimento de resistências e formas contra hegemônicas de sobrevivência. O espaço como potência:

(...) o espaço, enquanto um produto da capacidade do corpo humano, pode ser pensado também como possibilidades de resistências às lógicas estabelecidas pelas relações hegemônicas de poder. As resistências podem ser concebidas a partir do corpo humano, dotado de capacidade corpórea de produzir espaço de existências não hegemônicas. (SILVA; ORNAT; CHIMIN JUNIOR, 2019, p. 64-5).

Segundo a geógrafa e estudiosa da obra de Lefebvre, Odette Carvalho de Lima Seabra, “(...) o espaço é a morfologia social, no vivido está a forma, intimamente ligado às funções e estruturas” (1996, p. 11). Para Silva, Ornat e Chimin Júnior (2019), por estruturas pode-se entender a convencionalmente debatida estrutura econômica, mas as estruturas sociais estão

¹⁵ “Mas que extraordinário imaginar o corpo se inserindo na medição do espaço! A relação do corpo com o espaço, uma relação social de importância desconhecida posteriormente, reteve um imediatismo que depois se degenerou até se perder: o espaço, a maneira de medir e falar sobre isso, representava uma imagem e um espelho para os membros da sociedade vivendo de seus corpos.” (LEFEBVRE, 2013, p. 165, tradução da autora).

¹⁶ Um lema das feministas que contribuiu para o avanço das pesquisas de gênero e sua inserção nos meios acadêmicos, os quais foram resistentes à área alegando que se tratavam de questões “menores” e de relevâncias apenas “pessoais” foi: “o pessoal é político”. Com essa frase, ainda muito retomada, mudou-se o enfoque da vida doméstica, por exemplo, de um campo apenas de interesse pessoal, o qual diria respeito aos envolvidos – quais sejam, os familiares, o casal heterossexual, os filhos – e não teria interesse de “verdadeira pesquisa” para que se observasse como um dos pilares reprodutores dos modelos de sociedade ocidental.

também presentes, com o patriarcado sendo a estrutura que mantém a subordinação entre gêneros e a heteronormatividade. E, ainda que não tenha realizado reflexões estritamente sobre os problemas de gênero (SILVA; ORNAT; CHIMIN JÚNIOR, 2019), Lefebvre não estava alheio a essa discussão:

Além disso, as feministas também compartilharam com Lefebvre a compreensão do falocentrismo na política e no conhecimento científico que impactam nas formas com que as mulheres se apropriam, usam o espaço e como suas demandas não são consideradas importantes para o campo geográfico.

Importantes conquistas foram a integração de assuntos considerados ‘pessoais’ para a discussão da esfera pública e do acesso à cidade como a violência doméstica, o feminicídio, a violência sexual, estupro, aborto, divórcio, maternidade e assim por diante. Interessante é perceber que foi justamente os aspectos que estruturam o que Lefebvre ([1974] 1991) chamou de ‘espaço diferencial’, potencializado pelo corpo, que inspiraram as geografias feministas. (SILVA; ORNAT; CHIMIN JUNIOR, 2019, p. 74).

O “espaço diferencial” é o novo gestado no interior do “espaço abstrato”. Lefebvre define o conceito de espaço abstrato como “[e]ste espacio formal y cuantitativo [que] niega las diferencias, tanto las que proceden de la naturaleza y del tiempo (histórico) como las que vienen del cuerpo, la edad, el género y la etnia.” (LEFEBVRE, 2013, p. 108)¹⁷. Trata-se das relações formais dos objetos em um sistema de “coisas-signos”, em direção ao reducionismo e à homogeneidade, “(...) en suma, la abstracción dotada de un terrible poder de reducción de lo «vivido».” (LEFEBVRE, 2013, p. 108).¹⁸ Comporta, contudo, contradições específicas do espaço que geram novas contradições e, em certo momento, levam ao fim do espaço abstrato em que se originaram. Isso resulta que a produção do novo espaço não pode se consolidar senão pela intensificação das diferenças do espaço.

En cuanto a las diferencias, éstas se remiten a símbolos que asumen obligatoriamente la forma de un arte en sí mismo abstracto. En realidad, lo simbólico derivado del desconocimiento de lo sensible, de lo sensual, de lo sexual, confusión inherente a las cosas-signos del espacio abstracto, encuentra una expresión objetiva de forma derivada: el aspecto fálico de monumentos y edificios, la arrogancia de las torres, el autoritarismo (burocrático-político) inmanente al espacio represivo. Naturalmente, todo esto exige un examen en profundidad. Una de las contradicciones inherentes al espacio abstracto consiste en que niega lo sensual y lo sexual, y sin embargo sólo tiene como referencia presente la genitalidad: la célula familiar y su morada (apartamento, chalet, villa, etc.), la paternidad y la maternidad, y la suposición de una identidad entre la fecundidad y la satisfacción. La reproducción de las relaciones sociales se confunde brutalmente con la reproducción

¹⁷ “Este espaço formal e quantitativo [que] nega as diferenças, tanto as que provêm da natureza e do tempo (histórico) quanto as que provêm do corpo, idade, gênero e etnia” (LEFEBVRE, 2013, p. 108, tradução da autora).

¹⁸ “(...) en suma, a abstração dotada de um terrível poder de redução do ‘vivido’” (LEFEBVRE, 2013, p. 110, tradução da autora).

biológica, concebida em si de um modo tan simple como grosero. (LEFEBVRE, 2013, p. 108).¹⁹

As diferenças estão sujeitas ao espaço repressivo que se utiliza de aparatos para negá-las. É um campo de combates. Se a ebulição de contradições intenta suprimir o espaço abstrato que avança em sua tarefa de homogeneização, as classes hegemônicas operam por meio do Estado:

Cada Estado pretende producir el espacio de una consecución, incluso el espacio del florecimiento de una sociedad unificada y, en consecuencia, homogénea. De hecho y en la práctica, la acción estatal y política instituye y consolida por todos los medios una relación de fuerzas entre las clases y las fracciones de clases, así como entre los espacios que ellas ocupan. (LEFEBVRE, 2013, p. 318).²⁰

É essencial esclarecer que a noção utilizada por Lefebvre de hegemonia, tal como o conceito foi introduzido por Gramsci, está além de uma simples influência da classe dominante e se manifesta por muito mais do que por aparatos de violenta repressão:

La hegemonía se ejerce sobre toda la sociedad, cultura y conocimiento incluidos, generalmente por sujetos interpuestos: los políticos, las personalidades, los partidos, pero a menudo también por los intelectuales y los expertos. Por consiguiente, se ejerce también sobre las instituciones y las representaciones. Hoy en día la clase dominante mantiene su hegemonía por todos los medios, incluido el conocimiento. El vínculo entre saber y poder se vuelve manifiesto, lo que no impide en absoluto un conocimiento crítico y subversivo; al contrario, define la diferencia conflictiva entre el saber que está al servicio del poder y el conocimiento que rechaza reconocerse en éste. (LEFEBVRE, 2013, p. 71).²¹

O espaço produzido pela hegemonia é o espaço dominante. “El espacio dominante, el de los centros de riqueza y de poder, se esfuerza en moldear los espacios dominados — de las periferias — y mediante el uso de acciones a menudo violentas reduce los obstáculos y todas

¹⁹ “Quanto às diferenças, referem-se a símbolos que necessariamente assumem a forma de uma arte abstrata em si. Na realidade, o simbólico derivado da ignorância do sensível, do sensual, do sexual, da confusão inerente às coisas-signos do espaço abstrato, encontra uma expressão objetiva da forma derivada: o aspecto fálico dos monumentos e edifícios, a arrogância das torres, o autoritarismo (político-burocrático) imanente ao espaço repressivo. Naturalmente, tudo isso requer um exame aprofundado. Uma das contradições inerentes ao espaço abstrato é que nega o sensual e o sexual e, no entanto, só tem a genitalidade como referência atual: a célula familiar e sua habitação (apartamento, chalé, vila etc.), paternidade e maternidade e a assunção de uma identidade entre fertilidade e satisfação. A reprodução das relações sociais é brutalmente confundida com a reprodução biológica, concebida em si mesma como tão simples quanto rude.” (LEFEBVRE, 2013, p. 108, tradução da autora).

²⁰ “Cada Estado tenta producir el espacio de la conquista, até o espaço do florescimento de uma sociedade unificada e, conseqüentemente, homogénea. De fato e na prática, o estado e a ação política instituem e consolidam por todos os meios uma relação de forças entre classes e frações de classe, bem como entre os espaços que ocupam.” (LEFEBVRE, 2013, p. 318, tradução da autora).

²¹ “A hegemonia é exercida sobre toda a sociedade, cultura e conhecimento, inclusive em geral por sujeitos intervinientes: políticos, personalidades, partidos, mas geralmente também por intelectuais e especialistas. Conseqüentemente, também é exercido sobre instituições e representações. Hoje, a classe dominante mantém sua hegemonia por todos os meios, incluindo o conhecimento. O vínculo entre conhecimento e poder se manifesta, o que de forma alguma impede o conhecimento crítico e subversivo; pelo contrário, define a diferença conflitante entre o conhecimento que está a serviço do poder e o conhecimento que se recusa a se reconhecer nele.” (LEFEBVRE, 2013, p. 71, tradução da autora)

las resistencias que encuentra.” (LEFEBVRE, 2013, p. 108).²² Considerando, então, os conceitos de Lefebvre (2013) para espaço dominante, espaço abstrato e espaço diferencial, é possível enxergar em seu trabalho o colonialismo e a elucidação sobre os mecanismos pelos quais age a colonialidade do poder, bem como os espaços que se recusam a se submeter a ele.

2.2 CORPO E COLONIALIDADE DO PODER: ESPAÇOS EM COMBATE

Apesar de ter suscitado o interesse de geógrafos de língua inglesa, a questão do corpo que aparece na obra de Lefebvre possui ainda pouca corroboração junto à geografia brasileira, que privilegiou análises do ponto de vista econômico da produção do espaço. Para Lefebvre, entretanto, a questão econômica não se dissocia das experiências pessoais dos sujeitos tanto quanto se quer fazer crer. A sua concepção de espaço social contempla as relações que se dão nos espaços sejam eles considerados públicos ou privados, no ambiente de trabalho ou doméstico, que dizem respeito às experiências individuais, familiares ou coletivas de organização e hierarquização, comumente em benefício do sistema dentro do qual se operam:

De un modo general, la noción de espacio social resiste al análisis por su novedad y por la complejidad de lo real y de lo formal que designa. El espacio social contiene y más o menos asigna los lugares apropiados a: (i) *las relaciones sociales de reproducción* — a saber, las relaciones biofisiológicas entre los sexos, las edades, con la específica organización familiar; (2) *las relaciones de producción*, i.e. a la división del trabajo y su organización, y por tanto a las funciones sociales jerarquizadas. Estos dos conjuntos de relaciones, producción y reproducción > no pueden separarse: la división del trabajo repercute en la familia y la sostiene; inversamente, la organización familiar interfiere en la división del trabajo. No obstante, el espacio social ha de diferenciar estas actividades — no sin dificultades — con objeto de proceder a su «localización». (...)

Con el advenimiento del capitalismo y sobre todo con el neocapitalismo «moderno» la situación empieza a complicarse. Tres niveles son los que se imbrican: (1) el de *la reproducción biológica* (la familia); (2) el de *la reproducción de la fuerza de trabajo* (la clase obrera como tal); y (3) el de *la reproducción de las relaciones sociales de producción*, es decir, las relaciones constitutivas de la sociedad capitalista que cada vez más y mejor se imponen y se reclaman como tales (LEFEBVRE, 2013, p. 91, grifos do autor).²³

²² “O espaço dominante, o dos centros de riqueza e poder, esforça-se para moldar os espaços dominados - das periferias - e, através do uso de ações violentas, reduz os obstáculos e toda a resistência que encontra.” (LEFEBVRE, 2013, p. 108, tradução da autora).

²³ “O espaço social contém e atribui mais ou menos os locais apropriados para: (i) *as relações sociais de reprodução* - a saber, as relações biofisiológicas entre os sexos, as idades, com a organização familiar específica; (2) *as relações de produção*, isto é, à divisão do trabalho e sua organização e, portanto, às funções sociais hierárquicas. Esses dois conjuntos de relacionamentos, produção e reprodução não podem ser separados: a divisão do trabalho afeta e sustenta a família; por outro lado, a organização familiar interfere na divisão do trabalho. No entanto, o espaço social precisa diferenciar essas atividades - não sem dificuldades - para avançar para sua "localização". (...).

Com o advento do capitalismo e especialmente com o neocapitalismo “moderno”, a situação começa a se complicar. Três níveis estão entrelaçados: (1) o da *reprodução biológica* (a família); (2) a *reprodução da força de trabalho* (a classe trabalhadora como tal); e (3) a *reprodução das relações sociais de produção*, isto é, as

Recentemente é que a questão do corpo passou a ser diretamente contemplada nas pesquisas geográficas nacionais. Mas as análises que surgiram não se voltam a uma noção de corpo abstrato universal. São corpos específicos que se encontram em tensão com as estruturas de poder por serem corpos cujas experiências possuem o potencial de produzirem espaços diferenciais. Os geógrafos Silva, Ornat e Chimin Júnior (2019) problematizam sobre o porquê desse enfoque:

A geografia brasileira tem sido tensionada para que o corpo possa ser contemplado na análise geográfica. O que parece estar claro nesse conjunto de artigos é que há corpos com marcas específicas que passaram a ser foco de interesse, como mulheres, negros, homossexuais, jovens e religiosos. Os corpos então ganham importância quando essas marcas localizam os seres humanos em uma determinada estrutura de relações de poder e acabam sendo fundamentais na produção de experiências espaciais específicas.

Embora todo ser humano possua um corpo, há um conjunto de sujeitos que não sente o peso da corporalidade. Os homens bancos, cis, heterossexuais, saudáveis e adultos são capazes de pensar livres das limitações de um corpo colocado em um tempo e lugar específicos. Este grupo tem um corpo, mas transcende esta matéria, já outros, são seus corpos. Para esses, a existência corpórea marca suas experiências espaciais e constrói um campo de possibilidades específicas para existir social e espacialmente. Na cultura ocidental, enquanto um conjunto de homens podem transcender a matéria que é apenas um recipiente para a consciência pura, o mesmo não é permitido aos sujeitos marcados pelas formas corpóreas, genitália, gestual generificado, cor da pele, condições específicas de saúde e doença e dos estágios de curso de vida como crianças, jovens e idosos. (SILVA; ORNAT; CHIMIN JUNIOR, 2019, p. 76).

Isso explicaria a incorporalidade da geografia dos tempos precedentes – e boa parte do tipo de pesquisa geográfica que ainda é praticada – uma vez que o sujeito universal que seria o observador, descritor e analisador do espaço geográfico, bem como os sujeitos que se localizariam em tal espaço, jamais foram reduzidos a seus corpos. O sujeito em questão supostamente transcende suas características corpóreas, sua materialidade mesma, e pretende produzir uma análise igualmente universal e transcendente de experiências. Esse é o sujeito caracterizado no trecho de Silva, Ornat e Chimin Júnior (2019), um sujeito cujas características, em realidade, não delimitam seu campo de experiência e sua propriedade sobre o mundo. Esse seria o sujeito a quem é “permitido” – corroborado por seus pares – transcender.

Existiria, por outro lado, uma outra classe de sujeitos proibidos de transcender. Esses sujeitos plurais e não universais são definidos e delimitados por sua corporalidade e por seus demarcadores sociais. Contudo, o surgimento dessa noção de sujeito é histórico e espacialmente localizado. Para Quijano (2009), a consolidação de um sujeito universal se dá

relações constitutivas da sociedade capitalista que são cada vez mais e melhor impostas e reivindicadas como tais.” (LEFEBVRE, 2013, p. 91, tradução da autora, grifos do autor).

concomitantemente à dominação da América e à dispersão do capitalismo pelo mundo, como elementos possibilitados pela colonialidade. Esta se sustenta pela “imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder” (QUIJANO, 2009, p. 73) produzindo o discurso da diferença e centralizando o poder nas mãos daquilo que veio a se unificar, posteriormente, como Europa. Este processo da colonialidade, iniciado com a colonização da América, sobretudo a região hoje chamada “Latina”, foi fundamental para a consolidação do sistema capitalista, até então nascente, e que não cessou de existir, atuando – ou fixando-se, poder-se-ia dizer – até o presente junto ao discurso da modernidade.

No decurso da evolução dessas características do poder actual foram-se configurando novas identidades sociais da colonialidade – *índios, negros, azeitonados, amarelos, brancos, mestiços* – e as geoculturais do colonialismo, como *América, África, Extremo Oriente, Próximo Oriente* (as suas últimas, mais tarde, *Ásia, Ocidente* ou *Europa* (Europa Ocidental, depois). E as relações intersubjectivas correspondentes, nas quais se foram fundindo as experiências do colonialismo e da colonialidade com as necessidades do capitalismo, foram-se configurando como um novo universo de relações intersubjectivas de dominação sob hegemonia eurocentrada. Esse específico universo é o que será depois denominado como a *modernidade*. (QUIJANO, 2009, p. 74, grifos do autor).

Durante esse tempo histórico, por contraste aos colonizadores e defronte ao colonialismo, surgiram novas identidades cujo projeto colonial não contemplava e contra as quais se colocava em combate: as “novas identidades sociais da colonialidade”. No contato com os povos colonizadores, surgiram novas formas de relações combinando – ou colidindo – os modos de vida próprios de cada povo com a dinâmica do sistema capitalista. Como pontua Quijano (2009), a partir do século XVII elaborou-se uma forma de produção do conhecimento compatível com as demandas do sistema, uma forma racional e mensurável:

[...] a medição, a externalização (ou objectivação) do cognoscível em relação ao conhecedor, para o controlo das relações dos indivíduos com a *natureza* e entre aquelas em relação a esta, em especial a propriedade dos recursos de produção. Dentro dessa mesma orientação foram também, já formalmente, *naturalizadas* as experiências, identidades e relações históricas da colonialidade e da distribuição geocultural do poder capitalista mundial. Esse modo de conhecimento foi, pelo seu carácter e pela sua origem, eurocêntrico. Denominado racional, foi imposto e admitido no conjunto do mundo capitalista como a única racionalidade válida e como emblema *da modernidade*. As linhas matrizes dessa perspectiva cognitiva mantiveram-se, não obstante as mudanças dos seus conteúdos específicos, das críticas e dos debates, ao longo da duração do poder mundial do capitalismo colonial e moderno. Essa é a modernidade/racionalidade que está agora, finalmente, em crise. (QUIJANO, 2009, p. 74, grifos do autor).

A crítica do autor para esta forma de estruturar o pensamento em particular está na apresentação da problemática de que “Trata-se da perspectiva cognitiva durante o longo tempo do conjunto do mundo eurocentrado do capitalismo colonial/moderno e que *naturaliza*

a experiência dos indivíduos neste padrão de poder. Ou seja, fá-las entender como *naturais*, consequentemente como dadas, não susceptíveis de ser questionadas.” (QUIJANO, 2009, p. 75). Sobre esse conhecimento se fundou o mito de precedência da Europa sobre os demais espaços – chamados “geoculturais” por Quijano – e, com isso, a sua pretensão de superioridade sobre os demais povos e sua suposta incumbência – concessão divina? Obrigação moral? – de conduzi-los ao mais alto nível de civilização, do qual seria a própria Europa o modelo. Formou-se disso outro importante elemento para a sustentação do par colonialidade/modernidade eurocêntrico, o estabelecimento dos binarismos: “uma concepção de *humanidade* segundo a qual a população do mundo se diferenciava em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos.” (QUIJANO, 2009, p. 75, grifo do autor).

A adoção da concepção de mundo dual é existente em diversos povos e cosmologias. A antropóloga Rita Laura Segato (2012) observa que o que a colonial/modernidade trouxe de novidade para as concepções que se utilizam de dois termos foi a hierarquização entre ambos. Enquanto há cosmologias que concebem, por exemplo, o masculino e o feminino como energias distintas, mas que se equilibram²⁴ e são igualmente necessárias à ordem e bem-estar social da população, portanto se utilizando amplamente da dualidade em seus rituais e mesmo na vida cotidiana, o conhecimento racional europeu não enxerga que possa haver igual equilíbrio nas situações tensas criadas no processo de colonização.

No mundo da modernidade não há dualidade, há binarismo. Enquanto na dualidade a relação é de complementaridade, a relação binária é suplementar, um termo suplementa o outro, e não o complementa. Quando um desses termos se torna “universal”, quer dizer, de representatividade geral, o que era hierarquia se transforma em abismo, e o segundo termo se converte em resto e resíduo: essa é a estrutura binária, diferente da dual. (SEGATO, 2012, p. 122).

Esta parte do mundo colonizador estabeleceu, assim, que os seus próprios modelos seriam os superiores e deveriam ser imputados aos demais povos.

Quando o mundo do Um e seus restos, dentro da estrutura binária, encontra o mundo do múltiplo, captura-o e modifica-o desde seu interior como consequência do padrão da colonialidade do poder, que permite uma influência maior de um mundo sobre outro. O mais preciso será dizer que o coloniza. (SEGATO, 2012, p. 127).

²⁴ É o que relata, por exemplo, Margaret Mead (2003) sobre o modo de vida plácido dos Arapesh – povo pertencente à ilha da Nova Guiné – em sua pesquisa “Sexo e Temperamento”, uma obra já clássica da antropologia que desnudou afirmações “essencialistas” ou “naturalizantes” sobre as quais se embasam discursos sobre a natureza humana, principalmente sobre uma suposta natureza distinta entre os gêneros masculino e feminino, mostrando a força da cultura de uma sociedade na formação das personalidades individuais.

O sistema de pensamento binário não se impôs somente para uma classificação teórica, mas sim se aplicou ao mundo conhecido e se pretendeu universal. Mostrou-se um potente ferramental colonizador durante os séculos que se seguiram. Aqueles que se encontraram sob esse sistema se viram sob a necessidade de buscar novas formas de resistir à opressão da modernidade já sendo, entretanto, parte dela. Diante da necessidade ou de ceder, ou de recriar, imaginar, produzir brechas capazes de criar espaços diferenciais:

Também a redistribuição do cosmos e a terra inteira com todos os seus seres, animados e inanimados, de modo a encaixarem-se no binarismo da relação sujeito-objeto da ciência ocidental constitui uma triste parte deste processo. Em meio a esta nova situação – nova e progressiva para muitos povos expostos a um permanente e diário processo de conquista e colonização –, as lutas por direitos e políticas públicas inclusivas e inclinadas à equidade são próprias do mundo moderno, naturalmente, e não se trata de nos opormos a elas, mas sim de compreender a que paradigma pertencem e, especialmente, entender que viver de forma descolonial é tentar procurar brechas em um território totalizado pelo esquema binário, que consiste possivelmente no instrumento mais eficiente do poder. (SEGATO, 2012, p. 126).

Desde as lutas de descolonização às disputas por direitos e políticas públicas sociais capazes de incluir os sujeitos cujos corpos foram categorizados, generificados e desconsiderados frente ao sistema vêm surgindo formas de denúncia e debates para se pensar uma “racionalidade não-eurocêntrica. Principalmente, as propostas sobre a colonialidade do poder e sobre a heterogeneidade histórico-estrutural de todos os mundos de existência social.” (QUIJANO, 2009, p. 76). Surge, neste contexto, a relevância de se agregar ao debate a dimensão das experiências dos sujeitos e a formação de suas identidades.

Essas identidades não surgiram por geração espontânea. Como diz Joan Scott (1998), as identidades não são fixas e imutáveis e ainda, muitas vezes, se sobrepõem. Foram formadas pelas experiências desses sujeitos no contato com os interstícios da colonialidade. O “entremundos” como denomina Segato (2012), as áreas de contato entre a ordem da colonial/modernidade e o “mundo-aldeia”. Suas experiências, possíveis de serem vividas, experimentadas, por meio de sua corporalidade, configuram campo de embate para os avanços da colonialidade, porque são ponto de resistência a seu completo domínio. “Experiência, neste enfoque, não é a origem de nossa explicação, mas sim o que queremos explicar. Este tipo de enfoque não debilita a política negando a existência de sujeitos; em vez disso, interroga os processos de sua criação e, ao fazê-lo, repensa a história (...) e abre novos caminhos para se pensar a mudança.” (SCOTT, 1998, p. 325).

O componente político de tal questão pode ser ilustrado com a pesquisa do antropólogo Estevão Rafael Fernandes (2015, p. 16) onde desenvolve uma comparação sobre

a sexualidade não heteronormativa entre os indígenas norte-americanos com os latino-americanos a partir do processo que denomina de “colonização das sexualidades indígenas”: “Assim, para compreendermos a emergência, ou não, de movimentos como o *two-spirit*, faz-se necessário buscar entendê-los como fenômenos políticos relacionados à forma como sua relação com os Estados, com os próprios indígenas e com as sociedades nacionais envolvidas se mantêm” (FERNANDES, 2015, p. 19). Alinha-se, deste modo, à perspectiva de Lefebvre (2013) sobre os corpos como produtores do espaço social político não-hegemônico:

Se minha perspectiva é buscar compreender o que a homossexualidade indígena pode nos permitir perceber sobre as *relações de poder* subsumidas às políticas indigenistas e aos movimentos indígenas em diferentes contextos nacionais, entendo que *nesses novos contextos se produzam novas formas de convívio* e reflexões no campo da alteridade; *zonas de interstício* marcadas por serem *espaços de redefinições das identidades* dos grupos envolvidos nesses processos. (FERNANDES, 2015, p. 19, grifo da autora).

Concordam com essa perspectiva os autores Silva, Ornat e Chimin Júnior (2019, p. 70) alegando que “os corpos são produtores de espaço quando reinventam e se apropriam da vida, rompendo com a lógica do ‘espaço abstrato’ constituindo o que ele [Lefebvre] chama da ‘espaço diferencial’.” Em meio à colonização dos corpos, Fernandes (2015) vê o despontar de “espaços de redefinição das identidades” inerentes ao próprio espaço diferencial lefebvriano.

2.3 SOBRE FONTES, CAMINHOS E ESCALAS

Se sugiro que o “índio homossexual” surge no campo das relações de subordinação, colonização, proletarianização, cristianização, cientificização e/ou racialização dos desejos, sexualidades e vontades dos povos indígenas, isso não equivale a dizer que a homossexualidade seja um “vício advindo do contato”. Ao contrário, entende-se aqui que a percepção dessas práticas enquanto algo desviante da norma – bem como a imposição da norma, em si – seja, ela mesma, fruto do enquadramento colonial da homossexualidade. O uso da expressão “enquadramento” não é fortuito: enquadrar expressa “tornar quadrado” (uma possível tradução para a expressão *straight*, cujo significado é “reto”, “direito”, mas também “heterossexual”), “adequar”, “incluir”, “tornar obediente”, “punir”, “disciplinar”. (FERNANDES, 2015, p. 17).

Os embates por direitos à liberdade de manifestação de gêneros e sexualidades descolonizadas iluminaram pontos que haviam sido obscurecidos pelo processo de enquadramento dos corpos imposto pela colonialidade. O surgimento de novas identidades no contexto pós-colonial e decolonial e suas reivindicações ocorrem porquanto o estranhamento frente ao não hegemônico se deu no próprio processo de colonização e instauração da modernidade. O que foi ocultado nesse processo foi a multiplicidade de manifestações precedentes à colonialidade, foram os sujeitos cuja percepção e adequação de gênero e sexualidade não obedeciam ao sistema binário e se configuravam distintamente com suas

significações próprias em cada grupo social e suas respectivas inserções históricas manejadas diferentemente em cada contexto.

Tendo em perspectiva essas considerações teóricas, realizou-se uma pesquisa documental baseada em consultas de fontes primárias bem como levantamento e leitura de fontes bibliográficas secundárias. Essa classificação das fontes foi feita considerando: (1) os termos empregados para se referir a gêneros não binários; (2) a imaginária relativa a cada contexto, ambos como fontes primárias; (3) as bibliografias teóricas e (4) as bibliografias de estudos de caso, uma e outra tomadas como fontes secundárias. A metodologia se configurou nas seguintes etapas:

- Após a definição do tema, partiu-se da inquietação já levantada por Henri Lefebvre para esquematizar o projeto e esboçar a linha de raciocínio e definição dos conceitos e categorias: “¿cómo comprender la génesis del presente, sus condiciones, su proceso sin partir de este presente, sin ir de lo actual al pasado y viceversa?” (LEFEBVRE, 2013, p. 123)²⁵. A abordagem levou à elaboração da pesquisa em torno do método regressivo-progressivo segundo a concepção lefebvriana e sua teoria da produção do espaço;

- O estado da arte do debate sobre os gêneros não binários e suas muitas faces fez-se necessário em seguida, apresentando-se uma organização das nomenclaturas adotadas em cada localidade em formato de tabela de cartografia de sua distribuição espacial, localização temporal, descrição de características e, principalmente, de suas relações sociais e desdobramentos múltiplos. A produção da tabela de cartografia de gêneros etnicamente específicos a partir da qual os capítulos formaram-se foi ordenada em oito categorias, a saber:

- Continente: localização da porção continental em que se localiza a população que possui o gênero específico;
- País / região: país, conjunto de países ou região geográfica em que se encontra tal grupo;
- Etnia / população: nomenclatura do grupo social a que pertence;
- Contexto / período: datas aproximadas de início e, caso houvesse, fim de sua existência, quando conhecidos, ou, quando se tratava de populações sobre as quais não se tem registros para o início da tradição foi considerada a primeira menção de contato com outros povos em documentos históricos precedido de “anterior a”;
- Termos atribuídos: os nomes de cada um dos gêneros não binários;

²⁵ “Como entender a gênese do presente, suas condições, seu processo sem partir deste presente, sem passar do atual para o passado e vice-versa?” (LEFEBVRE, 2013, p. 123, tradução da autora).

- Tradução / significado: quando não se encontrou tradução literal, buscou-se o significado aproximado expresso pelos “especialistas”. Vale notar que essas traduções não são neutras e transparecem os julgamentos dos tradutores, são uma adaptação linguística;
 - Descrição: trechos breves de descrições encontradas nas fontes;
 - Referências: algumas das fontes principais que tratam do tema.
- Seleção de um grupo social contemporâneo, ou seja, que permanece espacial e temporalmente e inserido, portanto, na dinâmica de produção social do espaço social, que fosse de expressividade para as discussões identitárias e que tem repercutido para além das fronteiras da comunidade em que se insere para que se possa fazer o exercício de pensar as relações de gênero dentro das categorias espaciais na matriz dialética do espaço de Lefebvre e na produção do espaço diferencial (2013):
 - Espaço material ou prática espacial (espaço experimentado, percebido);
 - Representações do espaço (conceitualizado);
 - Espaços de representação (espaço vivido).

Propôs-se essas concepções como balizadoras por estarem menos preocupadas com uma *definição* fixa e homogênea de espaço e mais interessadas na *produção* do espaço pelas relações que nele se dão. Relações que não se limitam ao aspecto econômico da sociedade, mas ao conjunto de atividades das quais os sujeitos são parte e participam, onde os corpos importam. O grupo social selecionado em questão foi o das *muxes*, popularmente conhecidas como o “terceiro gênero” mexicano, sobre as quais se verifica expressiva quantidade de fontes secundárias existentes, produções publicadas em inglês, espanhol e mesmo português. Partindo disso, intencionou-se perscrutar os seguintes tópicos:

- Funções sociais desempenhadas junto à comunidade, reconhecendo as críticas feministas às divisões sociais em “papéis de gênero”;
- Inserção social no espaço público × espaço privado;
- Dados populacionais;
- Reconhecimento do grupo frente ao Estado (registro civil, atuação cultural e política, acesso aos serviços públicos);
- Elementos que possam indicar – ou não – a existência de uma territorialidade;
- Elementos que possam indicar – ou não – a existência de pressão externa para uma normatização do grupo e como isso se configura com os aspectos colonialistas.

O estudo das *muxes* foi feito segundo as práticas e representações já registradas em distintos suportes documentais. Para isso, dispôs-se de fontes primárias e secundárias previamente selecionadas, principalmente estudos de caso antropológicos que comentam a particularidade da sociedade em que se inserem e do gênero com o qual se identificam, com apoio de material iconográfico disponível em meio digital como as séries de fotografias de Juchitán de Zaragoza²⁶. Como materiais complementares, foram utilizadas entrevistas gravadas e escritas concedidas para a mídia pelo artista *muxe* Lukas Avendaño. As informações sociais e demográficas a respeito do território que compreende a cidade foram consultadas na plataforma da instituição governamental Instituto Nacional de Estadística y Geografía do México²⁷ (INEGI).

Outra questão a ser ressaltada, cuja importância também foi apontada por Lefebvre (2013), foi a escala. Isso envolve a relação entre o todo e suas partes, a forma como as categorias se entrecruzam:

El análisis formal y el análisis funcional no eliminan la necesidad de considerar las escalas, las proporciones, las dimensiones y los niveles. Esa es la tarea del análisis estructural, relativa a los vínculos entre el todo y las partes, lo macro y lo micro. Metodológica y teóricamente, este análisis debe completar a los otros, no abolirlos. A este análisis incumbe la tarea de definir el conjunto (lo global), descubrir si conlleva una lógica, esto es, una estrategia, así como un simbolismo (del imaginario). La relación entre el todo y las partes responde a categorías generales y bien conocidas, tales como anáfora, metonimia y metáfora, pero el análisis estructural introduce otras categorías específicas en el debate. (LEFEBVRE, 2013, p. 207).²⁸

Pensando nisso, não se privilegiou uma única escala geográfica para esta análise. Optou-se por fazer uma relação do micro ao macro buscando as relações entre as escalas mais locais, como a do corpo, com o contexto do espaço global e suas categorias envolvidas. Ou seja, aderiu-se à noção de multiescalaridade, para melhor compreender os tensionamentos da “(...) producción del espacio (concepto teórico y realidad práctica indisolublemente ligados)

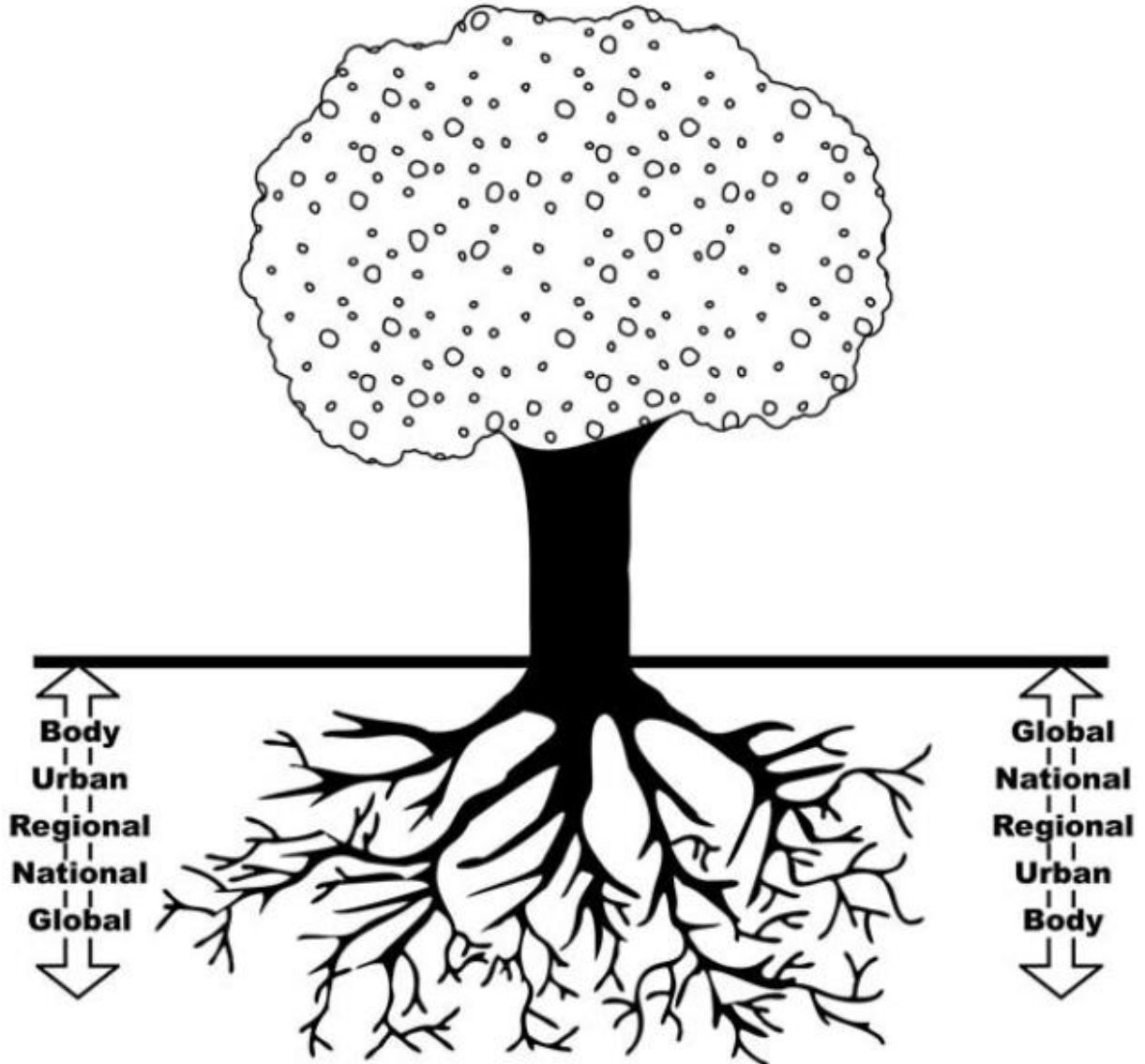
²⁶ Coletânea fotográfica produzida por Graciela Iturbide. Natural da Cidade do México, é uma fotógrafa renomada que fez carreira retratando os cenários típicos mexicanos. Em 1979, a convite de Francisco Toledo, iniciou sua série de fotografias da cidade de Juchitán de Zaragoza até 1988, quando o trabalho se transformou no livro “Juchitán de las Mujeres” (1989). Em sua página de divulgação oficial pode-se ter acesso às imagens que compõem a obra. Disponível em: <http://www.gracielaiturbide.org/>. Acesso em: 8 set. 2019.

²⁷ INEGI. Disponível em: <https://www.inegi.org.mx/>. Acesso em: 18 abr. 2020.

²⁸ “A análise formal e a análise funcional não eliminam a necessidade de considerar escalas, proporções, dimensões e níveis. Essa é a tarefa da análise estrutural, relativa aos elos entre o todo e as partes, o macro e o micro. Metodologicamente e teoricamente, essa análise deve completar as outras, não aboli-las. Essa análise tem a tarefa de definir o conjunto (o global), descobrindo se envolve lógica, ou seja, uma estratégia, além de simbolismo (do imaginário). A relação entre o todo e as partes responde a categorias gerais e conhecidas, como anáfora, metonímia e metáfora, mas a análise estrutural introduz outras categorias específicas no debate.” (LEFEBVRE, 2013, p. 207, tradução da autora).

[que] se hará explícita” (LEFEBVRE, 2013, p. 124)²⁹ porquanto os processos sociais produtores do espaço se dão em múltiplas escalas.

Figura 1- Multiescalaridade não hierárquica: a metáfora da escala como raízes de árvore



“O tronco da árvore pode representar “o corpo” (ou talvez “o local”), o local onde processos globais mais amplos surgem / se reúnem em um único ponto, ou “global”, o ponto em que uma miríade local e regional mais profunda e escalas nacionais se reúnem”. Fonte: HEROD, 2011, p. 49, tradução da autora.

El principio de la superposición de pequeños movimientos nos enseña que la escala, la dimensión y el ritmo desempeñan un papel importante. Los grandes movimientos, los ritmos y las grandes olas se compenetran: cada *lugar social* no puede comprenderse sino de acuerdo a una doble determinación: de un lado, el lugar sería movilizad, violentado, a veces hecho añicos por las grandes tendencias — los movimientos que producen interferencias—; por otro lado, el lugar sería atravesado, penetrado por pequeños movimientos característicos de las redes y las ramificaciones (LEFEBVRE, 2013, p. 143)³⁰.

²⁹ “(...) produção do espaço (conceito teórico e realidade prática indissociáveis) [que] será explicitada” (LEFEBVRE, 2013, p. 124, tradução da autora).

³⁰ “O princípio da superposição de pequenos movimentos nos ensina que escala, dimensão e ritmo desempenham um papel importante. Os grandes movimentos, os ritmos e as grandes ondas se interpenetram: cada *lugar social*

Considerando a citação de Lefebvre acima, pode-se imaginar que diversas formas de se pensar e representar diagramaticamente a escala pretendida são possíveis. As formas ilustrativas, entretanto, quando projetadas sobre o papel evidenciam que privilegiam alguns pontos em detrimento de outros. É possível, porém, elaborar com elas uma aproximação que ilustre as inter-relações entre os níveis escalares. A ilustração anterior de escala, produzida pelo geógrafo Andrew Herod, vale-se da metáfora da forma como crescem as raízes para representar a escala:

In this metaphor, scales are not viewed as separate spatial arenas but as locations along various parts of networks, with scales such as “the global” and “the body” or “the local” presented not as opposite ends of some scalar spectrum but as a terminology for distinguishing shorter and less-connected networks from longer and more-connected ones. What is particularly interesting about such a metaphor is that the scalar hierarchy which is frequently seen to place “the global” at one end of a spectrum against some Other (“the local,” “the body,” “the urban”) at its opposite end can be understood to run in two directions. Thus, on the one hand, the point where the tree trunk emerges from the ground can readily be thought of as representing “the global” scale, with its roots reaching deep into the soil of other scales. However, this same point could just as easily be seen as the scale of “the local” or “the body,” the starting point from which all other scales originate. (HEROD, 2011, p. 49-50)³¹.

E o corpo, como escala, comporta em si mesmo uma série de outras categorias. Uma delas, que será mais bem abordada a seguir, é a categoria central desta reflexão, a categoria de gênero. Reforçar a historicidade da categoria de gênero é fundamental para aplicá-la no estudo de concepções de gêneros não binários ao decorrer do tempo-espaço. Não se limitando à discussão sobre a “inclusão” das mulheres na História – melhor seria dizer, a retificação das histórias ditas oficiais em que as mulheres pouco aparecem como sujeitos – a categoria de gênero abrange a produção de masculinidades e socializações masculinas, as feminilidades e as socializações femininas, as sexualidades heterocentradas e diversidades sexuais, as transesteridades e as não binaridades de gênero. São corpos distintos, que não se enquadram nas normas de gênero e produzem espaços diferenciais.

não pode ser entendido, exceto por uma dupla determinação: por um lado, o lugar seria mobilizado, violado, às vezes quebrado pelas grandes tendências – os movimentos que produzem interferências –; por outro lado, o local seria atravessado, penetrado por pequenos movimentos característicos das redes e pelas ramificações.” (LEFEBVRE, 2013, p. 143, tradução da autora)

³¹ “Nesta metáfora, as escalas não são vistas como arenas espaciais separadas, mas como localizações ao longo de várias partes das redes, com escalas como “o global” e “o corpo” ou “o local” apresentadas não como extremidades opostas de algum espectro escalar, mas como uma terminologia para distinguir redes mais curtas e menos conectadas de redes mais longas e mais conectadas. O que é particularmente interessante sobre essa metáfora é que a hierarquia escalar, frequentemente vista como “global”, em uma extremidade de um espectro, contra algum Outro (“o local”, “o corpo”, “o urbano”) no seu extremo oposto, pode-se entender que corre em duas direções. Assim, por um lado, o ponto em que o tronco da árvore emerge do solo pode ser facilmente considerado como representando a escala “global”, com suas raízes atingindo profundamente o solo de outras escalas. No entanto, esse mesmo ponto poderia ser tão facilmente visto como a escala “do local” ou “do corpo”, o ponto de partida do qual todas as outras escalas se originam” (HEROD, 2011, p. 49-50, tradução da autora).

3 VESTÍGIOS DA NÃO BINARIDADE DE GÊNERO NO TEMPO E NO ESPAÇO

I am me
Me I am, understand?
Probably not! Probably got, confused along the way
All of this Straight, Bi, Gay
Black, Yellow, White! Confusing right?
I mean, how do I dignify how I identify?
How is it I find my place in a race that graces the face of this Earth
And what is my individuality worth?
My head gives birth and hurts with all the thoughts of what I've been taught yet,
I know nothing! I think?
You are you! True? I am me yet bound by commonality are we!
Australian, Aboriginal, Man, Human, Gay!
Identity! It is not labels. Names do not make me who I am.
Who I am is someone so profound that words can never define.
Even when I think I know myself, something happens where I am forced to reach further
into the depths of my being to bring forth a person in waiting.
A person who has been hiding from the world,
Too afraid to shine for fear that his glory would burn so bright
It would blind all those who dared to look upon him!
I am black, gay, man, son, nephew, uncle, child, grandchild, grandfather, cousin and brother
And I am no other!
I am friend, I am mate, I am brotherboy, I am tidda!
I am the result of thousands upon thousands, who have expressed their love,
Or lust for each other!
Thousands upon thousands, who have roamed this land,
And walked this Earth for tens of thousands of years to make me!
One thousandth generation Australian at least!
Kuku Yalanji, Waanyi, Woppaburra, Bundjalung, Chinese, Malay, Scottish and South Sea
And I am me!
Me I am, understand?
Probably not! Probably got, confused along the way!

(Poem 'Me I am,' de Steven Oliver – proud descendent of the Kuku-Yalanji, Waanyi, Gangalidda, Woppaburra, Bundjalung and Biripi peoples)³²

Gênero tem sido uma temática relevante nas pesquisas e publicações recentes das ciências humanas³³. Consolidando-se em várias vertentes teóricas, expandiu-se e aumentou

³² “Eu sou eu / Eu, eu sou, entendeu? / Provavelmente não! Provavelmente ficou confuso ao longo do caminho / Todos esses Hetero, Bi, Gay / Preto, amarelo, branco! Confuso, certo? / Quero dizer, como dignifico como me identifico? / Como é que encontro meu lugar em uma corrida que agrada a face desta Terra / E quanto vale minha individualidade? / Minha cabeça dá à luz e dói com todos os pensamentos do que aprendi ainda, / Eu não sei de nada! Eu acho? / Você é você! Verdade? Eu sou eu ainda vinculado pela comunalidade nós somos! / Australiano, Aborígine, Homem, Humano, Gay! / Identidade! Não são etiquetas. Os nomes não me fazem quem eu sou. / Quem eu sou é alguém tão profundo que as palavras nunca podem definir. / Mesmo quando penso que me conheço, algo acontece onde sou forçado a chegar mais longe / nas profundezas do meu ser para trazer uma pessoa à espera. / Uma pessoa que se esconde do mundo, / Com muito medo de brilhar por temer de que sua glóriapossa queimar de tão brilhante / Cegaria todos aqueles que ousavam olhá-lo! / Eu sou negro, gay, homem, filho, sobrinho, tio, filho, neto, avô, primo e irmão / E eu não sou outro! / Sou amigo, sou companheiro, sou irmão, sou tidda! / Eu sou o resultado de milhares e milhares, que expressaram seu amor, / Ou desejo um pelo outro! / Milhares e milhares de pessoas que percorreram esta terra, / E andei nesta Terra por dezenas de milhares de anos para me fazer! / Uma milésima geração australiana, pelo menos! / Kuku Yalanji, Waanyi, Woppaburra, Bundjalung, chinês, malaio, escocês e mar do sul / E eu sou eu! / Eu, eu sou, entendeu? / Provavelmente não! Provavelmente ficou confuso ao longo do caminho!” (Poema 'Me I am,' de Steven Oliver – descendente orgulhoso dos povos Kuku-Yalanji, Waanyi, Gangalidda, Woppaburra, Bundjalung e Biripi, tradução da autora).

seu alcance pelas traduções e popularizações de obras feministas acadêmicas, movimentos sociais, produções literárias e mídias de divulgação científica. Frente às reivindicações por direitos sociais de grupos identitários e ao nascimento de novas pautas, o ressurgimento das discussões sobre gêneros e sexualidades responde às demandas da atualidade. A Geografia não é uma exceção, como se observa pelo periódico internacional *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography*³⁴ que recém-completou seus vinte e cinco anos de atividades.

O processo de incorporação do campo na geografia brasileira, em comparação com o cenário de produção em língua inglesa, tem sido mais lento³⁵: “A lenta e tardia inclusão da temática em foco [de gênero, sexualidades e racialidades no debate científico nacional] nos eventos científicos da agenda da comunidade geográfica brasileira também ocorreu na publicação de artigos” (RATTS et al., 2016, p. 237). No Brasil, destacaram-se no final dos anos 1990 pesquisadoras como as pioneiras: Rosa Ester Rossini (1998), cujos temas giram em torno da relação entre gênero e trabalho voltada para o espaço agrário; e Susana Veleda da Silva (1998), que propôs uma reflexão sobre como a epistemologia feminista poderia contribuir aos estudos geográficos. As iniciativas de pesquisadoras engajadas, entretanto, demonstram que se trata de um espaço em ativa construção, como se vê pela criação, em 2010, da *Revista Latino-Americana de Geografia e Gênero*³⁶. (RATTS et al., 2016).

Desde os primeiros, os estudos que relacionam geografia, gêneros e sexualidades buscam abordar principalmente uma perspectiva econômico-produtiva, como o tema do trabalho feminino em diversos âmbitos, representando importantes avanços nas discussões,

³³ Os estudos de gênero de modo geral vêm se consolidando gradativamente no Brasil nas últimas décadas, abrindo espaços para os feminismos, estudos das mulheres, masculinidades, sexualidades, interseccionalidades e variantes tanto em disciplinas de diversas áreas de graduação quanto como foco em linhas de pesquisa de pós-graduações e eventos acadêmicos próprios, tendo recebido reconhecimento como uma área específica de formação com a criação do curso de bacharelado interdisciplinar em Estudos de Gênero na Universidade Federal da Bahia (HOLLANDA, 2018).

³⁴ De acordo com apresentação própria, o periódico tem como escopo “proporcionar um fórum para o debate em geografia humana e disciplinas relacionadas a pesquisas teoricamente informadas relacionadas a questões de gênero” (tradução da autora), contando até o momento com vinte e seis volumes publicados desde 1994. Inicialmente, cada volume contava com números de periodicidade semestral. Atualmente, a revista publica doze números ao ano. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/toc/cgpc20/current>. Acesso em 8 set. 2019.

³⁵ A discussão embasada em dados quantitativos que apresentam Ratts et al. sobre a produção científica brasileira em Geografia explica que, em grande parte, isso ocorre pela massiva presença masculina na área: “Portanto, considerando que a pesquisa geográfica é produzida em grande parte pelos docentes de pós-graduação, mantidos por recursos financeiros provenientes de bolsas de pesquisa e que a produção docente tem sido medida em grande parte pelas publicações acadêmicas, podemos dizer, sem a menor sombra de dúvida, que a Geografia brasileira é androcêntrica. O problema maior não se verificada (*sic*) apenas pelo controle masculino das estruturas organizacionais materiais da produção científica, mas pelo fato de terem esse controle, é a perspectiva masculina que predomina nos enunciados científicos e na base conceitual e metodológica da produção geográfica brasileira.” (RATTS et al., 2016, p. 234).

³⁶ Com números de publicação semestral, tal revista conta com dez volumes e “visa estimular o debate acadêmico daqueles que atuam na temática e ampliar as relações com profissionais da América Latina e outras regiões do mundo”. Disponível em: <https://www.revistas2.uepg.br/index.php/rlag/index>. Acesso em: 10 set. 2019.

mas se restringindo, novamente, à esfera econômica. Adentrando o cenário do século XXI, as traduções de autoras marxistas, decoloniais e ativistas do feminismo e movimento negro para o português contribuíram para abrir novas perspectivas, cuja abordagem interseccional tem conquistado visibilidade no meio acadêmico³⁷ (RATTS et al., 2016). Assim, classe e raça passaram a compor as análises, rompendo com a ideia de homogeneidade social e historicizando as categorias (SCOTT, 1998; 2019).

Essa redescoberta teve base fundamentalmente em produções estadunidenses. São muitas as vertentes internas à discussão feminista, porém se popularizou um resumo em duas posições expressivas e opostas que estariam influenciando as discussões brasileiras. Por uma vertente, tem-se as obras a partir da década de 1970 que caminharam em direção aos movimentos sociais de luta por direitos; e, por outra vertente, há temas que tomam a direção inversa, como o que ficou conhecido pelas críticas feministas como “feminismo liberal”, que prega pelo individualismo e, de acordo com Wolf (2019), nada mais é do que a apropriação dos discursos feministas pelo mercado, distorcendo pontos sobre as desigualdades, reforçando mitos essencialistas, favorecendo o consumo e endossando as formas de reprodução do sistema. Ambas as perspectivas foram “importadas” para embasar as pesquisas nacionais, seja por adoção epistemológica, seja como objeto de crítica (HOLLANDA, 2018).

Entretanto, ainda que se possa observar algumas problemáticas semelhantes compartilhadas com as produções estrangeiras, essas visões não falam diretamente da realidade brasileira ou dos processos pelos quais passaram os países *hispanohablantes* da América que, apesar de possuir elementos em comum com a sociedade estadunidense – como o passado de colonização e exploração econômica do modo de produção escravista –, enfrentaram conflitos distintos no último século, como crises econômicas, revoltas e revoluções, insurreições, golpes de Estado, governos autoritários e desafios às redemocratizações, apenas para mencionar itens gerais. Por exemplo, enquanto em 1968 o movimento negro explodia nas ruas dos EUA – ainda que com severas represálias –, no Brasil estava sendo vetada toda forma de liberdade de expressão. Tudo isso incide em que as populações experienciem vivências distintas, inclusive nas formas de embates de gêneros e sexualidades (PEDRO; WOLFF, 2010; PEDRO; WOLFF; VEIGA, 2011).

Considerando a abrangência desse campo de estudos, é compreensível que as ciências ainda estejam absorvendo-o. Porém, uma dificuldade que se apresenta não apenas aos estudos

³⁷ Como exemplo, as publicações das obras conceituadas de Angela Davis, bell hooks e Patricia Hill Collins vêm contribuindo para o desenvolvimento da discussão sobre interseccionalidade, já bastante avançada nos Estados Unidos, ainda que haja tantas outras autoras sem tradução.

de gênero realizados dentro da Geografia, mas a todas as áreas e inclusive no próprio campo, é a de pensar fora dos binarismos. Dentro das ciências ocidentais frequentemente incorremos em simplificações, recaindo em dualidades que se contrapõem; não é diferente naqueles estudos de gênero que se propõem a estudar as questões que envolvem a mulher em oposição ao fazer científico de longa data embasado em uma ideia de universal masculino.

Em contrapartida, na medida em que os feminismos e estudos de gênero iniciavam a se desenvolver, tanto no meio acadêmico quanto no do ativismo, foram surgindo posições críticas contra a construção de novas categorias homogeneizantes, trazendo propostas de se expandir tais estudos para além do modelo branco, ocidental e heterossexual e questionar quaisquer questões que se pretendam “universais”, como, por exemplo, pondo em dúvida a consolidação de noções de gênero universais. Disso saíram os estudos *queer*, decoloniais, pós-coloniais e não-ocidentais (HOLLANDA, 2018).

Embarcando nas propostas das teorias antropológicas, abriram-se as comportas para se pensar as diversidades e as pluralidades. Com isso, pesquisadores ao redor do globo observaram que as visões de mundo de diferentes localidades encerravam diferentes interpretações sobre os conceitos que o ocidente pensava estarem estabelecidos, como os de papéis de gênero e sexualidade, não sendo tampouco o modelo ocidental uma forma de organização “natural”, mas sim historicamente construída. O mesmo se diz do espaço enquanto socialmente produzido e (re)produtor destas formas de relação, uma vez que “(...) cada sociedad (en consecuencia, cada modo de producción con las diversidades que engloba, las sociedades particulares donde se reconoce el concepto general) produce un espacio, su espacio.” (LEFEBVRE, 2013, p. 90)³⁸.

Como afirma Herdt (1996), o que a sociedade e a ciência ocidentais definiram como uma separação da população humana em dois sexos biológicos e seus dois respectivos gêneros não é comum a todas as culturas:

We should know that, in some places and times, individuals are grouped into divergent ontological, identities, tasks, roles, practices and institutions that have resulted in more than two kinds of persons, that is, what Westerners would classify as two sexes (male and female) or genders (masculine and feminine). (HERDT, 1996, p. 21)³⁹.

³⁸ “(...) cada sociedade (consequentemente, cada modo de produção com as diversidades que abrange, as sociedades particulares em que o conceito geral é reconhecido) produz um espaço, seu espaço” (LEFEBVRE, 2013, p. 90, tradução da autora).

³⁹ “Deveríamos saber que, em alguns lugares e épocas, os indivíduos são agrupados em identidades, tarefas, papéis, práticas e instituições ontológicas divergentes que resultaram em mais de dois tipos de pessoas, isto é, o que os ocidentais classificariam como dois sexos (homem e mulher) ou gêneros (masculino e feminino).” (HERDT, 1996, p. 21, tradução da autora).

Isso passou a ser observado não apenas em comparação a culturas externas, mas inclusive dentro do próprio ocidente, onde as dissidências são patologizadas e tentam ser normatizadas: “The extraordinary influence of the hermaphrodite in Western culture and art bears witness to the long-emerging tensions between systems of sexual and/or gender classification and definitions of ‘nature’ and ‘society’.” (HERDT, 1996, p. 23)⁴⁰.

Entretanto, a ideia de “gênero” por vezes é tratada como uma categoria auto-evidente: “Tomam como auto-evidentes as identidades daqueles cuja experiência está sendo documentada e, dessa forma, tornam naturais suas diferenças” (SCOTT, 1998, p. 301). Assim, incorre-se comumente no entendimento de “estudos de gênero” como os estudos sobre as feminilidades ou, quando muito, sobre as masculinidades (RATTS et al., 2016), o que implica inferir sobre a existência de dois gêneros. Porém essa noção binária e os termos cunhados para designar aquilo que “foge à norma” são também construções:

Certain individuals in certain times and places transcend the categories of male and female, masculine and feminine, as these have been understood in Western culture since at least the later nineteenth century. The bodies and ontology of such persons diverge from the sexual dimorphism model found in science and society – in the way they conceive their being and/or their social conduct. Furthermore, in some traditions – cultures and/or historical formations – these persons are collectively classified by others in third or multiple cultural-historical categories. As the essays in this volume demonstrate, such persons and categories are more common in the human condition than was once thought. (HERDT, 1996, p. 21)⁴¹.

Os gêneros que se estabelecem numa perspectiva não binarista e suas implicações são temas ainda pouco explorados pela bibliografia em geral. Encontra-se estudos de casos majoritariamente no campo antropológico, atendo-se a uma cultura em que aparece a não binaridade, mas sem pretender fazer um apanhado de informações que permita esquematizar e espacializar o conjunto de culturas em que se apresenta.

O trabalho de Fernandes (2013), por exemplo, propõe uma comparação no campo da sexualidade entre as manifestações da homossexualidade indígena em tribos brasileiras com a mesma prática nas tribos norte-americanas em que existe o chamado “terceiro gênero” sob a

⁴⁰ “A extraordinária influência do hermafrodita na cultura e na arte ocidentais testemunha as tensões há muito emergentes entre os sistemas de classificação sexual e/ou de gênero e as definições de ‘natureza’ e ‘sociedade’.” (HERDT, 1996, p. 23, tradução da autora).

⁴¹ “Certos indivíduos, em determinados tempos e lugares, transcendem as categorias de homem e mulher, masculino e feminino, como são entendidos na cultura ocidental desde pelo menos o final do século XIX. Os corpos e a ontologia dessas pessoas divergem do modelo de dimorfismo sexual encontrado na ciência e na sociedade – na maneira como concebem seu ser e/ou sua conduta social. Além disso, em algumas tradições – culturas e/ou formações históricas – essas pessoas são coletivamente classificadas em terceiras ou múltiplas categorias histórico-culturais. Como demonstram os ensaios deste volume [Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History], essas pessoas e categorias são mais comuns na condição humana do que se pensava.” (HERDT, 1996, p. 21, tradução da autora).

denominação comum *two-spirits*. Não adentra, contudo, na complexidade de pensar como a homossexualidade é absorvida em cada etnia:

É importante deixar claro desde já que meu objetivo não é a realização de um estudo que busque levantar quais etnias possuem práticas homossexuais, como elas representam essas práticas, ou mesmo um estudo da sexualidade indígena nesta ou naquela etnia - um trabalho nesse sentido teria que recuperar e examinar as noções hegemônicas sobre o que seria homossexualidade e lançar mão de uma arqueologia da sexualidade, buscando compreender como os povos indígenas interpretariam essas noções. Trabalhos nessa direção trariam contribuições óbvias para o desenvolvimento da Disciplina e ainda estão para ser escritos no país, certamente sendo enriquecidos pela vasta literatura sobre corporalidade e gênero ameríndios desenvolvidos ao longo das últimas décadas (FERNANDES, 2013, p. 2).

Apesar, segundo Fernandes (2013), de ser um tema que possui uma lacuna nas pesquisas sobre as etnias indígenas brasileiras, há trabalhos que se voltam para essa questão em outros países do continente americano, sobretudo os de língua inglesa. Exemplo disso é uma extensa lista de 64 páginas com uma compilação de referências sobre os gêneros não binários norte-americanos, chamados “*two-spirits*” (dois espíritos), precedida pela compilação do antropólogo Will Roscoe (1987) e a ampla quantidade de relatórios antropológicos que vêm sendo produzidos desde o século XIX sobre as populações indígenas e sua relação com as questões de gênero e sexualidade, muitos deles disponíveis em domínio público.

Fernandes (2013) deixa claro que o que se entende por homossexualidade em sua pesquisa é um conceito ocidental que foi incorporado pelos membros das aldeias brasileiras em que esteve, onde as práticas da homossexualidade e da travestilidade já existiam sob outros termos. Estes, muitos dos quais que já se perderam, não raro transpareciam a ideia que a sociedade fazia dos sujeitos, atribuindo o caráter de anomalia ou normalidade conforme os costumes. Uma das dificuldades de se buscar a carga simbólica atribuída às variações de gênero em textos e relatos antigos e recentes é o fato de ser muito comum que os escritos que se propõe a falar sobre gêneros não binários acabem por confundir gênero, sexo e orientação sexual. Assim, textos que tratam da transgressão das normas sociais sobre a sexualidade em cada época mesclam a expressão de gênero como se fosse evidência para a sexualidade.⁴²

É recente a distinção teórica entre identidade de gênero, sexualidade e expressão de gênero. Em alguns momentos, os fenômenos aqui mencionados foram considerados como questões referentes à expressão da homossexualidade. Não é necessariamente disto que se trata. Menos ainda quando, em pesquisas que podem ser do último quarto do século passado ou do século XIX, é um elemento relatado e registrado nos textos como desviante da norma

⁴² A diferenciação conceitual entre gênero, sexo e sexualidade é, de fato, recente no campo científico, porém na prática se observa a relação entre esses elementos de formas tão diversas quanto são as vivências subjetivas. Ver as definições mais detalhadas nos verbetes do Apêndice A.

social ocidental, apesar da posição da população sobre a situação. Assim, é comum encontrar espaços de atuação dos sujeitos não binários sob os termos “homossexualismo”, “sodomita”, “afeminados / efeminados”, “invertidos”, “transformistas” ou ainda termos pejorativos popularizados em seus contextos e difundidos sem se evidenciar o conteúdo semântico que carregam, como ocorre com o termo “*berdache*” usado para tachar todas as variações de sujeitos *two-spirits*. A respeito deste último, Fernandes (2015, p. 16) afirma que “parte considerável das fontes é constituída por cronistas, missionários, viajantes e fontes (históricas ou antropológicas), que utilizam termos bastante genéricos como ‘sodomia’, ‘pecado nefando’ e ‘pederastia’, sem fazerem maiores distinções a práticas bissexuais, homossexuais, intersexuais, transexuais, entre outras”.

Surgiram ao longo dos tempos e locais outros termos, por vezes meramente descritivos do fenômeno como “crossdresser / crossdressing” traduzido como “transformista / transformismo”, ou por vezes com sentido afirmativo como “travesti / travestismo / travestilidade” sendo que a palavra “travesti”, utilizada a princípio como termo depreciativo, similarmente ao que ocorreu com o termo inglês “*queer*”⁴³, foi incorporada e ressignificada pela comunidade LGBTQIA+, tornando-se uma categoria de autoafirmação política da comunidade travesti. Assim, foram escritas obras sobre o *crossdressing* (BULLOUGH; BULLOUGH, 1993), a transgeneridade (BOLICH, 2007; STRYKER, 2017), a transição entre gêneros (LANG, 1998), a androginia (HEILBRUN, 1973), a não binaridade (McNABB, 2017; REIS, 2017), o terceiro gênero (HERDT, 1996), o *genderqueer* (BEEMYN, 2008), muitas das quais contornando o mesmo fenômeno.

Tendo isso vista, outra dificuldade que se apresentou foi a das palavras-chave a serem utilizadas para o levantamento de referências e fontes primárias e os termos a serem adotados na redação. As formas de se referir a um mesmo fenômeno em diferentes tempos e espaços – ou a fenômenos que carregam similaridades entre si – invadem o campo da linguagem. Os pesquisadores de história da sexualidade Vern Leroy Bullough e Bonnie Bullough (1993), por exemplo, apresentam um pouco dos problemas referentes aos termos que encontraram no processo de pesquisa e ao termo pelo qual optaram em um de seus livros, “*cross dressing*”:

One of the first steps in this process was to name and label the phenomenon. The term *transvestism* (Latin for "cross dressing") was coined by Magnus Hirschfeld in 1910. Havelock Ellis, his contemporary, felt that the term was much too literal, and that it overemphasized the importance of clothing while failing to include the "feminine" identity factors present in male cross dressers. More or less ignoring the possibility of female cross dressers, Ellis coined the term *eonism* based on a

⁴³ O termo *queer* surgiu com o sentido de “excêntrico” e “esquisito” referindo-se aos sujeitos que se desviavam da norma social de gênero e comportamento sexual. O conceito está discutido com mais detalhes no Apêndice A.

historical personage, the Chevalier d'Éon de Beaumont (1728-1810), who spent much of his life living as a woman. Since that time other terms have been advanced, including *gynemimesis* (literally, "woman mime") and its counterpart *andromimesis*, *gender dysphoria*, *female* or *male impersonation*, *transgenderist*, *femmiphile*, *androphile*, *femme mimic*, *fetishist*, *crossing*, *transsexual* (both preoperative and postoperative), and many others. (BULLOUGH; BULLOUGH, 1993, p. vii).⁴⁴

Outras pesquisadoras como Megg Rayara Gomes de Oliveira (2018) ao tratar desses sujeitos, optaram por identificá-los com a transexualidade e a transgeneridade, identificando como pessoas *trans** de distintos tempos e espaços os sujeitos históricos localizados nas fontes documentais que são mencionadas. Não se utilizou aqui dessa nomenclatura para evitar cair na tentação de identificar esses sujeitos como continuidades de um fenômeno atual, classificando segundo uma categoria cunhada no século XX que implica as noções de seu tempo. Por outro lado, não se descarta a possibilidade de haver continuidades, porém nem todos os fenômenos aqui descritos ou mencionados são parte dessa continuidade. Como exemplo, tenha-se em vista o caso dos *skoptsy* da Rússia do século XVIII, os “castrados”, conforme propunha a seita religiosa cristã com influências pagãs que se extinguiu por meio de suas próprias práticas, rompendo a reprodução histórica original.

Outra motivação para não se utilizar a alcunha de *trans** é que o termo em si mesmo compreende que as pessoas que assim se identificam vivem em sociedades que permitem a existência de gêneros binários e os sujeitos não-conformes com a divisão se transferem para o outro gênero ou com ele se identificam, produzindo uma mulher trans, por exemplo, em um mundo binário em que a norma é a mulher cis. Ainda que essa transição seja verdadeira para algumas sociedades observadas, não é comum a todas: a própria ideia de ser um terceiro gênero, ou um quarto, enfim, um sistema de gêneros que não se limita à binaridade, já compreende e comporta mais espaços de gêneros em que os sujeitos podem habitar. Isso tampouco os livra de qualquer forma de preconceito interno – e externo – à sociedade a qual pertencem, nem tampouco os isenta da violência de gênero(s).

⁴⁴ “Torna-se bastante difícil usar o termo transgênero para falar sobre práticas de gênero entre culturas. Por um lado, a palavra circula transnacionalmente, e muitas pessoas em todo o mundo começaram a usá-la, apesar de ser uma palavra em inglês originada nos Estados Unidos e se referir a maneiras pelas quais os sexos designados poderiam ser afastados. na América do Norte. É usado em um contexto transnacional, particularmente quando o uso do termo ajuda as pessoas no Sul Global a obter acesso a serviços de saúde financiados por ONGs ou a se tornarem legíveis nos discursos internacionais sobre direitos humanos. Por outro lado, o uso de transgêneros também pode funcionar para aplainar e substituir diferenças culturais importantes - até mesmo se tornando parte da prática da colonização, onde as formas eurocêntricas de entender o mundo são colocadas sobre outras pessoas. Não é possível listar aqui todas as várias formas etnicamente específicas de gênero que frequentemente se associam ao termo transgênero, mas algumas das mais comuns no contexto norte-americano são “dois espíritos” (termo genérico para vários gêneros americanos indígenas), a *hijra* indiana, o *mahu* polinésio e as travestis latino-americanas. (STRYKER, 2017, p. 37, tradução da autora).

Devido, então, à dificuldade em definir, como um conjunto, os diversos gêneros que a seguir se apresentam, uma vez que não são homogêneos em suas expressões, características e formas de recepção em seus contextos, decidiu-se por defini-los por aquilo que aparentemente não são: binários. Essa forma de se referir a tão distintos sujeitos de tantos espaços e tempos mostrou ser, durante o processo de pesquisa e catalogação dos termos encontrados, uma forma de abranger tamanha diversidade sem, contudo, homogeneizar nem generalizar em excesso (HERDT, 1996). Já para se referir, enquanto um conjunto, às denominações atribuídas ou autodeterminadas que aparecem no percurso histórico, quem oferece a expressão mais de acordo com esta proposta é Susan Stryker (2017), em sua obra *Transgender history: the roots of today's revolution*, ao cunhar a expressão “termos etnicamente específicos” (“*ethnically specific terms*”), baseando-se na seguinte argumentação:

It becomes quite difficult to use the term transgender to talk about gender practices across cultures. On the one hand, the word does circulate transnationally, and many people around the world have taken to using it for themselves in spite of it being an English word that originated in the United States and referred to ways that assigned genders could be moved away from in North America. It is used in a transnational context particularly when using the term helps people in the Global South gain access to NGO-funded health care services or become legible in international human rights discourses. On the other hand, using transgender can also function to flatten out and overwrite important cultural differences—even becoming part of the practice of colonization, where Eurocentric ways of making sense of the world are put onto other people. It's not possible to list here all the various ethnically specific forms of gender that often get associated with the term transgender, but some of the more common ones in the North American context are “two-spirit” (a catchall term for various indigenous American genders), the Indian hijra, the Polynesian mahu, and the Latin American travesti. (STRYKER, 2017, p. 37).⁴⁵

Enfim, é um desafio e um risco produzir uma catalogação e uma interpretação de um fenômeno incorporado por distintos sujeitos, quanto mais quando se dialoga com a história e a antropologia com a finalidade de compreender os corpos generificados como sujeitos produtores de espaço geográfico. Fez-se necessário que houvesse esta breve discussão conceitual sobre a aplicabilidade ou não do termo “transgênero” em sociedades que comportam mais de dois gêneros, uma vez que o sujeito não necessariamente – ao menos não

⁴⁵ “Torna-se bastante difícil usar o termo transgênero para falar sobre práticas de gênero entre culturas. Por um lado, a palavra circula transnacionalmente, e muitas pessoas em todo o mundo começaram a usá-la, apesar de ser uma palavra em inglês originada nos Estados Unidos e se referir a maneiras pelas quais os sexos designados poderiam ser afastados. na América do Norte. É usado em um contexto transnacional, particularmente quando o uso do termo ajuda as pessoas no Sul Global a obter acesso a serviços de saúde financiados por ONGs ou a se tornarem legíveis nos discursos internacionais sobre direitos humanos. Por outro lado, o uso de transgêneros também pode funcionar para aplainar e substituir diferenças culturais importantes - até mesmo se tornando parte da prática da colonização, onde as formas eurocêntricas de entender o mundo são colocadas sobre outras pessoas. Não é possível listar aqui todas as várias formas etnicamente específicas de gênero que frequentemente se associam ao termo transgênero, mas algumas das mais comuns no contexto norte-americano são “dois espíritos” (termo genérico para vários gêneros americanos indígenas), a *hijra* indiana, o *mahu* polinésio e as travestis latino-americanas.” (STRYKER, 2017, p. 37, tradução da autora).

em todos os casos – transgride totalmente as normatividades sociais, mas se coloca em um “terceiro” espaço, mais além de qualquer reconhecimento como pertencente ao gênero oposto. As escolhas da linguagem são, portanto, reflexões necessárias na dialética de se pensar o colonialismo como um sistema opressor em que se está inserido e, ao mesmo tempo, tecer a crítica na tentativa de não reproduzir seus efeitos, sendo a própria linguagem um instrumento de colonização.

3. 1 O MUNDO NÃO BINÁRIO: MILHARES APÓS MILHARES QUE VAGARAM POR ESTA TERRA

Não há um consenso entre as bibliografias sobre por qual ponto exato deve-se iniciar para explanar um panorama histórico da não binaridade. Não há tampouco um povo, um local ou uma data precisa que direcionaria seguramente pela sequência cronológica da “evolução” de tal noção. Isso ocorre porque não há de fato nenhum caminho tão seguro que não possa ser outro. Alguns iniciam pela antiguidade greco-romana, onde os mitos oferecem vastas interpretações sobre gênero e sexualidade; outros retornam mais no tempo e usufruem dos artefatos arqueológicos pré-históricos e das primeiras civilizações para buscar evidências para além do masculino e do feminino; alguns focam nos destaques, nas grandes personalidades não binárias de que se tem notícia a partir da Idade Moderna, conhecidas por assumirem a travestilidade e terem casos com reis; outros ainda optam por uma metodologia etnográfica, para conhecer a fundo uma só sociedade, ou panorâmica, para abarcar tantas quantas forem possíveis, com o caráter de apresentação.

Nenhuma sequência cronológica satisfaz completamente quaisquer exigências, a não ser as de seus próprios objetivos. Isso porque não se pode fixar um “quando” e um “onde” exatos onde “tudo começou”, um ponto no espaço-tempo em que se deu a primeira transgressão das normas de gênero ou nascimento do primeiro intersexual, antes sequer de que se houvesse estabelecido quaisquer “normas”. Aqui, a forma que se fez mais coerente foi agrupar conforme a proximidade geográfica das distintas populações como uma organização vertical, e o tempo histórico como uma organização horizontal, dado à dimensão do processo, a sobreposição de tempos sobre o espaço socialmente produzindo e, conseqüentemente, a sobreposição de espaços. Valendo-se do que seria uma espécie de “metodologia ampulheta” que faz o caminho da escala macro, à escala micro e novamente à macro, bem como da teoria, ao específico e de volta à teoria, deu-se preferência por entender como diferentes partes do globo percebem a existência da não binaridade entre sua população.

Um dos gêneros mais antigos e mais numerosos por todo o mundo, cuja existência remonta há cerca de cinco mil anos e segue até os dias presentes, é o das chamadas *hijras*. Em 2014, a Suprema Corte de Justiça da Índia determinou o reconhecimento legal das *hijras* como um terceiro gênero oficial do país. O significado para este termo na língua urdo é de que se refere a “alguém impotente”, “eunuco” ou ainda “hermafrodita”. O grupo de pessoas que podem ser *hijras* é bem amplo: podem ser pessoas que tenham nascido sob a condição de intersexuais; podem ser pessoas nascidas com o sexo biológico masculino que não se identificam como homens e passam a se identificar como *hijras*; podem ser ainda meninos que passaram pelo processo de emasculação com finalidade religiosa uma vez que as *hijras* são consideradas como uma comunidade religiosa dentro do hinduísmo que cultua a deusa Bahuchara Mata, divindade da castidade e da fertilidade, sendo assim educados já como integrantes dessa comunidade, com papéis específicos à condição que lhes foi atribuída.

Figura 2 - Fotografia que apareceu em uma etnografia de 1891 encomendada pelo darbar (tribunal) Marwar mostra duas 'Hinjra' (hijras)



HINJRA:

Fonte: HINCHY, 2019, capa do livro. Disponível em: <https://docplayer.net/docs-images/89/100061350/images/54-2.jpg>. Acesso em: 11 maio. 2020.

Figura 3 - Representação da deusa hindu Bahuchara Mata, padroeira da comunidade das hijras, montada sobre um galo, símbolo de pureza



Fonte: Androgyne Online. Disponível em: <http://ulovegod.blogspot.com/2018/12/maa-bahucharamata.html>. Acesso em: 11 maio 2020.

Atualmente, existe uma massiva quantidade de publicações de pesquisas sobre as *hijras*, enfocando os mais variados aspectos. Destacam-se em importância os escritos da antropóloga Serena Nanda, que vem produzindo desde a década de 1980. Mais recente, a historiadora Jessica Hinchy publicou um livro resultado de uma década de pesquisas sobre a situação das *hijras* durante o período colonial em “*Governing Gender and Sexuality in Colonial India: The Hijra, C.1850-1900*” (2019), baseando-se em fonte documental colonial que mencionasse os eunucos. Apesar de hoje possuir o reconhecimento legal, o passado recente da colonização britânica na Índia indica um histórico de perseguição intensa, proibindo os tradicionais usos de suas formas de expressão de gênero por meio da vestimenta feminina. A proibição se estendeu também às suas manifestações artísticas, de onde provinha, muitas vezes, seu sustento.

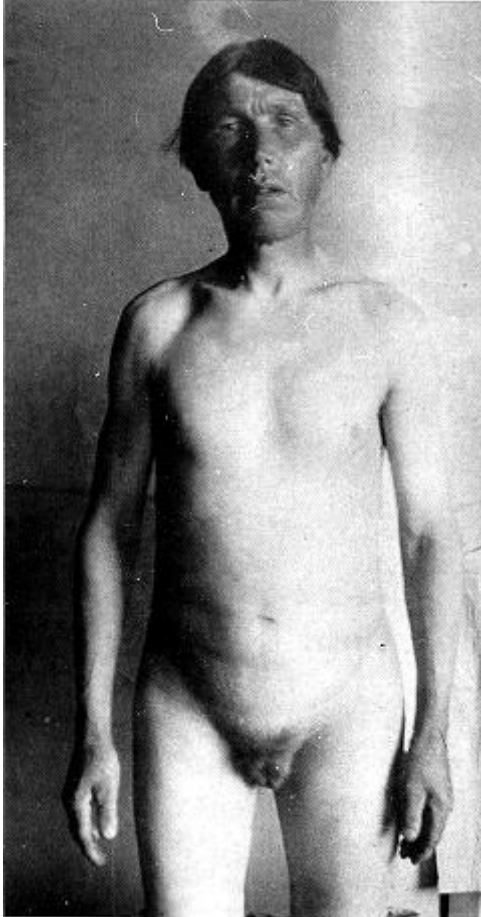
For many colonial officials, Hijras were not only a danger to ‘public morals’, but also a threat to colonial political authority. The colonial government thus viewed the policing of Hijras as an ‘important branch’ of the ‘duties’ of ‘district officers’ and a priority in local policing. In the second half of the nineteenth century, Part II of the CTA received a greater level of attention at the upper echelons of government than did section 377 of the 1860 Indian Penal Code (IPC), which prohibited forms of non-reproductive sex defined as ‘unnatural’ intercourse until 2018. To many high-ranking colonial officials, the small Hijra community endangered the imperial enterprise and colonial authority. If we are to understand colonial sexual regimes in India – indeed, colonial governance in general – it is important to explore why this was so. The colonial Hijra archive also gives unusually detailed insights into the impacts of colonial law on colonised peoples who were marginalised because of their gender expression, sexual practices and intimate lives. (HINCHY, 2019, p. 3)⁴⁶.

Observa-se que a documentação dos séculos XVIII e XIX que traz, de alguma forma, a questão de gênero não binário não se restringe à tradição milenar das *hijras*. É atribuída a 1757 a data de início de uma seita russa dos *Skoptsy* pertencente ao movimento do Cristianismo Espiritual no Império Russo. Esse movimento se autodenominava “*White Doves*” (“Pombas Brancas”). O termo *Skoptsy* que passou a denominar popularmente a seita significa “castrados” ou “autocastrados”, isso porque a principal doutrina era do combate à luxúria por meio da mutilação genital. A origem dessa seita teria sido um desmembramento de outra, a seita flagelante *Khristovshchin* (algo como “fé de Cristo”), apelidada *Khlysty*

⁴⁶ “Para muitas autoridades coloniais, as *Hijras* não eram apenas um perigo para a “moral pública”, mas também uma ameaça à autoridade política colonial. O governo colonial via assim o policiamento de *Hijras* como um “ramo importante” dos “deveres” do “distrito” e uma prioridade aos oficiais no policiamento local. Na segunda metade do século XIX, a Parte II do CTA recebeu um nível de atenção maior nos escalões superiores do governo do que a seção 377 do Código Penal Indiano (IPC) de 1860, que proibia formas de sexo não reprodutivo definidas como relações ‘antinaturais’ até 2018. Para muitas autoridades coloniais de alto escalão, a pequena comunidade *Hijra* colocou em risco a empresa imperial e a autoridade colonial. Se queremos entender os regimes sexuais coloniais na Índia - de fato, a governança colonial em geral - é importante explorar por que isso aconteceu. O arquivo colonial sobre as *Hijra* também fornece *insights* incomuns sobre os impactos da lei colonial sobre os povos colonizados que foram marginalizados por causa de sua expressão de gênero, práticas sexuais e vida íntima.” (HINCHY, 2019, p. 3, tradução da autora).

(“chicotes”), tendo sido criada pelo dissidente Kondratiy Ivanovich Selivanov. Com o uso da castração dos membros da seita, buscavam erradicar o pecado original sob o mundo, o qual acreditavam ter sido criado pelo casal bíblico. Segundo o que pregavam, após a expulsão de Adão e Eva do Éden, o fruto proibido fora cortado e suas metades enxertadas nos corpos, dando origem aos órgãos sexuais masculinos e femininos (ENGELSTEIN, 1999).

Figura 4 - Skopze masculino (grande selo)



Fonte: VOLKOV T. Les skoptzy. La Légende Napoléonienne, IV, En Russie. Article paru dans la « Revue des Traditions Populaires », (Paris), 8e année, tome VIII, 1898, p. 380. Disponível em: <http://www.histoiredelafolie.fr/psychiatrie-neurologie/volkov-t-les-skoptzy-la-legende-napoleonienne-iv-en-russie-article-paru-dans-la-revue-des-traditions-populaires-paris-8e-annee-tome-viii-1898-p-380>. Acesso em: 04 jan. 2020.

Figura 5 - Skopze feminino



Fonte: VOLKOV T. Les skoptzy. La Légende Napoléonienne, IV, En Russie. Article paru dans la « Revue des Traditions Populaires », (Paris), 8e année, tome VIII, 1898, p. 380. Disponível em: <http://www.histoiredelafolie.fr/psychiatrie-neurologie/volkov-t-les-skoptzy-la-legende-napoleonienne-iv-en-russie-article-paru-dans-la-revue-des-traditions-populaires-paris-8e-annee-tome-viii-1898-p-380>. Acesso em: 04 jan. 2020.

A castração era aplicada tanto a homens quanto a mulheres para que se redimissem do “pecado” que deu origem à existência dos sexos e retornassem simbolicamente ao ser humano edênico à imagem e semelhança divina. Eram dois os tipos de castração, denominados “selos”: o “selo maior” e o “selo menor”. O “selo maior” referia-se à castração completa: emasculação, nos homens; remoção dos seios e da vulva, nas mulheres. Já o “selo menor” era

a castração parcial, como a retirada dos testículos, nos homens, e a marcação dos seios, nas mulheres. Originalmente eram feitas com ferro aquecido, ficando a cicatriz similar a um selo sobre a pele. Era o chamado “batismo de fogo”:

Their theological justification for these acts, which they called "the fiery baptism" because of the associated pain and loss of blood, arose out of their unique interpretation of selected biblical texts, particularly from the Gospel of Matthew and the Revelation of John. By giving up rich food, alcohol and even the possibility of sex, they believed they could escape eternal damnation and ensure their entry into Paradise (ROSLOF, 2000, p. 912)⁴⁷.

De acordo com a *Great Soviet Encyclopedia*, registrava-se a existência de focos da seita até meados de 1947. Com a ascensão do regime soviético a perseguição à seita, que fora constante em boa parte do tempo desde o início da sua existência, atenuou-se. Entretanto, logo o regime voltou-se também para a sua proibição sob alegações econômicas. A pesquisadora Laura Engelstein, autora do livro *Castration and the Heavenly Kingdom: A Russian Folktale* (1999), afirma que foi em meados do auge do poder político da União Soviética que os *Skoptsy* desapareceram. Já Edward Roslof (2000) acha pouco provável o desaparecimento repentino dos *Skoptsy* e atribui uma possível causa à limitação dos documentos consultados por Engelstein. Roslof (2000) acredita que, ao ampliar o leque de documentação, talvez seja possível acompanhar a continuidade da comunidade por mais algumas décadas.

Em outro espaço, na atual Turquia conhece-se uma condição atualmente interpretada como a da transgeneridade, mas que possui uma longa consolidação histórica e suas especificidades: “The (foreign) word *transseksüel* is heard much less than *köçek*, which used to denote ‘a young dancer dressed like a woman,’ but now covers both transvestites and transsexuals.” (JANSSEN, 1992, p. 83)⁴⁸. O antigo termo turco *Köçek* significava originalmente “pequeno” ou “jovem” e em determinado momento passou a referir-se a jovens dançarinos (*rakkas*) que se destacavam por sua beleza, considerada delicada e afeminada pela sociedade, e empenhavam funções artísticas: “The *köçek* is regarded as very feminine, as a woman – albeit imperfect, because she cannot become a mother. And she has man’s freedom of movement: almost a ‘third gender.’” (JANSSEN, 1992, p. 83)⁴⁹.

⁴⁷ “Sua justificativa teológica para esses atos, que eles chamaram de “o batismo de fogo” por causa da dor e perda de sangue associadas, surgiu de sua interpretação única de textos bíblicos selecionados, particularmente do Evangelho de Mateus e da Revelação de João. Ao renunciarem a comida rica, álcool e até a possibilidade de sexo, eles acreditavam que poderiam escapar da condenação eterna e garantir sua entrada no Paraíso.” (ROSLOF, 2000, p. 912, tradução da autora).

⁴⁸ “A palavra (estrangeira) *transseksüel* é ouvida bem menos que *köçek*, que costumava denotar ‘um jovem dançarino vestido como uma mulher’, mas agora abrange travestis e transexuais.” (JANSSEN, 1992, p. 83, tradução da autora).

⁴⁹ Trecho original no feminino, tal como transcrito: “A *köçek* é considerada muito feminina, tal como uma mulher – embora imperfeita, porque ela não pode tornar-se mãe. E ela tem a liberdade de movimento do homem: quase um ‘terceiro gênero’”. (JANSSEN, 1992, p. 83, tradução da autora).

Este outro reconhecimento de gênero desenvolveu-se entre o final do Império Otomano e o início da República Turca. Conta-se que os sultões e outros membros da elite otomana mantinham em seus haréns rapazes que performavam em trajés femininos: “Dance played a formative role in shaping Turkish modernity and framed moral issues about gender, sexuality, and public space, reflecting and reshaping social life at the same time.” (VAN DOBBEN, 2008, p. 7)⁵⁰. Os rapazes eram levados ao império ainda meninos, como escravos de distintas origens, e educados na corte para serem preparados às atribuições que teriam. Essas atribuições eram assim entendidas: “The main duty of the *köçek* was to entertain the sultan and courtly dignitaries by singing, dancing and playing instruments. At times of war the *köçek* marched into battle with their proprietors, and have a reputation for also being their lovers.” (VAN DOBBEN, 2008, p 44)⁵¹.

Para Van Dobben (2008), o que causou a mudança nessa tradição, que não só permitia como também desejava certa fluidez de gênero e sexualidade, foi a influência europeia sobre o sistema, uma pressão para a ocidentalização das práticas de gênero e sociais como um todo.

I have defined dance as a cultural practice through which social and gendered identities are constructed. Dance practices act upon bodies, impacting human action and transforming the people who experience it. In the Ottoman gender system the differences between male and female had been less distinguished and the concepts of love and beauty were not located in women alone. Dancing boys elicited socially acceptable forms of attraction. Due in large part to European criticism, however, the dance practices of the *köçek* and *çengi* underwent enormous transformations in the eighteenth and nineteenth centuries. Innovative theatrical styles such as *kanto* and *tuluat* emerged as forums for negotiating ideas such as nationalism and women’s entrance to the public sphere; at the same time, they contributed to the definition of beauty as a female trait while male beauty, represented by the *köçek*, was renounced. With the disappearance of male figures on stage, only the female was left as the receptacle of sexual desire.

Homosocial networks were further displaced in the Turkish Republic when Atatürk encouraged women to enter the public spheres of education, politics, and the military. Atatürk’s reforms reflected a shift of focus from the extended to the nuclear family and an emphasis on the individual over the collective. The Republican period marked an increase in public control over what were previously considered private matters to be dealt with by families in the home. Although public spaces did offer Turkish women new freedoms, they also regulated people’s behaviors and controlled their movements in space. Republican balls narrated social meanings and were particularly useful in the Kemalist modernization project because they entailed performances of highly defined gender roles. But dancing in the early Republic did not just display new gender norms; dancing actually produced them. (VAN DOBBEN, 2008, p. 122-3).⁵²

⁵⁰ “A dança teve um papel importante na formação da modernidade turca e enquadrou questões morais sobre gênero, sexualidade e espaço público, refletindo e remodelando a vida social ao mesmo tempo” (VAN DOBBEN, 2008, p. 7, tradução da autora).

⁵¹ “O principal dever do *köçek* era divertir o sultão e os dignitários da corte cantando, dançando e tocando instrumentos. Em tempos de guerra, os *köçek* marchavam para a batalha com seus proprietários e tinham uma reputação de também serem seus amantes.” (VAN DOBBEN, 2008, p. 44, tradução da autora).

⁵² “Defino a dança como uma prática cultural através da qual identidades sociais e de gênero são construídas. As práticas de dança agem sobre os corpos, impactando a ação humana e transformando as pessoas que a

Mas os tão “persuasivos” europeus tiveram seus próprios indícios históricos de androginia ou de gêneros não binários bem antes da revolução sexual do século XX e cuja história não se sobrepõem tão diretamente à das pessoas *trans** tal como se passou a compreender a partir das experiências europeias e norte-americanas. As *femminielli* formavam uma categoria de gênero até certo ponto ajustada à cultura tradicional napolitana. O termo *femminiello*, no singular, mescla palavras, sem tradução precisa: *femmina* "uma fêmea"; mais o sufixo *-ello*, que se refere ao diminuto no masculino. É incerta a data a que se possa atribuir um início a essa manifestação e gênero, mas se encontra importante documentação sobre as *femminielli* no final do século XIX, seus modos de vida e inserção social.

Le nostre femminelle di giorno si occupano di faccende domestiche, appunto come fanno le donne, e poi in ora stabilita si fanno alla finestra ed aspettano i loro amanti. Parecchi vasetti, per rendersi ai soggetti più attraenti, si truccano gli occhi, altri si fanno tatuare sul viso qualche neo di bellezza e molti, mediante ovatta, cercano rendersi più formose le parti posteriori e più sporgente il petto. Qualcuno si femminizza anche nel nome. Il prezzo che ricavano dal loro ignobile mestiere lo versano ai loro mantenuti. (DI BLASIO, 1897, p. 157)⁵³.

É muito representativo o livro “*Usi e costumi dei camorristi*” do antropólogo Abele Di Blasio, baseado na teoria lombrosiana. A teoria do médico Cesare Lombroso sobre o que chamava de “degenerados” incluía a criminalidade e a homossexualidade como comportamentos desviantes equivalentes, baseados na análise da fisionomia. Di Blasio reitera, associando-as à prostituição: “Accanto ai martiri della lussuria troviamo i pederasti passivi di professione, distinti nella mala-vita coi nomignoli di femminelle, ricchioni o vasetti e

experimentam. No sistema de gênero otomano, as diferenças entre homem e mulher foram menos distintas e os conceitos de amor e beleza não estavam localizados apenas nas mulheres. Meninos dançando provocavam formas de atração socialmente aceitáveis. Devido, em grande parte, às críticas europeias, no entanto, as práticas de dança dos *köçek* e *çengi* sofreram enormes transformações nos séculos XVIII e XIX. Estilos teatrais inovadores, como *kanto* e *tuluat*, surgiram como fóruns de negociação de ideias como nacionalismo e entrada das mulheres na esfera pública; ao mesmo tempo, contribuíram para a definição de beleza como uma característica feminina, enquanto a beleza masculina, representada pelo *köçek*, foi renunciada. Com o desaparecimento de figuras masculinas no palco, apenas a mulher foi deixada como receptáculo do desejo sexual. / As redes homosociais foram deslocadas ainda mais na República Turca quando Atatürk incentivou as mulheres a ingressar nas esferas públicas da educação, política e forças armadas. As reformas de Atatürk refletiram uma mudança de foco da família estendida para a família nuclear e uma ênfase no indivíduo sobre o coletivo. O período republicano marcou um aumento no controle público sobre o que antes eram considerados assuntos particulares a serem tratados pelas famílias em casa. Embora os espaços públicos tenham oferecido novas liberdades às mulheres turcas, também regulavam o comportamento das pessoas e controlam seus movimentos no espaço. Os bailes republicanos narravam significados sociais e eram particularmente úteis no projeto de modernização kemalista porque envolviam desempenhos de papéis de gênero altamente definidos. Mas dançar no início da República não exibia apenas novas normas de gênero; *dançar realmente os produziu.*” (VAN DOBBEN, 2008, p. 122-3, tradução da autora, grifo da autora).

⁵³ “Nossas *femminelle*, durante o dia, cuidam das tarefas domésticas, tal como as mulheres, e então, na hora marcada, colocam-se na janela e esperam seus amantes. Vários *vasetti*, para tornarem-se mais atraentes, maquiam os olhos, outros têm alguns pontos de beleza tatuados em seus rostos e muitos, por meio de estofa, tentam deixar as costas mais bem torneadas e os seios mais salientes. / Alguém feminiza também no nome. / O que ganham do seu ofício ignóbil dão para os mantimentos.” (DI BLASIO, 1897, p. 157, tradução da autora).

chiamati dal Brouardel delinquenti nati semifemminei.” (1897, p. 157)⁵⁴. Fica claro que seu olhar busca fazer julgamento de valor moral nos registros.

Figura 6 - Köçek dançando com um pandeiro, fins do século XIX



Fonte: Coleção privada. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/File:Turkish_-_Dancing_Kocek_-_Late_19th_c_-_wiki.jpg. acesso em: 24 jan. 2020.

Figura 7 - Retrato de A. de Pardadedda, “effeminato” que cometeu suicídio, 1897



Autor: Abele de Blasio, 1897. Fonte: Usi e costumi dei camorristi (1897); Gambella, Nápoles. Reimpressão: Edizioni del Delfino, Nápoles, 1975. Disponível em: <https://commons.wikimedia.org/wiki/file:Femminiello.jpg>. Acesso em: 24 jan. 2020.

⁵⁴ “Ao lado dos mártires da luxúria, encontramos as pederastas passivas por profissão, distinguidas na vida ruim com os apelidos de *femminelle*, *ricchioni* ou *vasetti* e chamadas de semi-mulheres por Brouardel [médico]” (DI BLASIO, 1897, p. 157, tradução da autora).

Esses e outros gêneros emergiram em novos estudos, questionando os relatos de cada época histórica. Apesar de os estudos de gênero estarem ganhando força, as fontes apontam que se trata de uma preocupação que acompanha há tempos pesquisadores e mesmo relatores de distintas épocas. Devido aos registros é possível mapear a presença de gêneros não conformes à binaridade nos distintos locais, sobretudo os que se confrontaram com o olhar da diferença, os que tiveram como observador o colonizador, o estrangeiro ou o antropólogo.

3.2 OS *TWO-SPIRITS* NORTE-AMERICANOS

Em todo o continente americano, os relatos e registros que se têm de manifestações de gêneros que vão além da binaridade homem e mulher e de sexualidades não exclusivamente heterossexuais provém desde as experiências das sociedades que precedem a colonização. Entretanto, quando não restaram indícios claros dos comportamentos sexuais e de reprodução social de populações exterminadas, é comum encontrar em sua mitologia divindades com características andróginas. Em todas as partes do continente, o que se observa em comum entre os povos é o processo de colonização – ainda que tenha ocorrido de diferentes formas e com diferentes propósitos em cada lugar – atuando como uma força de extirpação das práticas que os colonizadores denominaram “pecaminosas” – que se apresentam nas documentações coloniais sob os mais diversos adjetivos – frente à proposta de conversão dos povos à religião cristã, seja católica ou protestante.

De muitos povos ágrafos de tradição oral sequer se chegou a conhecer em profundidade suas cosmovisões e conformações sociais, a não ser por relatos de viajantes ou, mais recentemente, antropólogos. Nisso se assemelham os povos africanos que se encontraram também sob o processo de colonização, seja por meio da invasão e colonização em suas próprias terras natais, seja por meio da diáspora que os trouxe para a América. Torna-se, assim, um trabalho minucioso buscar indícios das questões de gênero e sexualidade não binárias entre os povos colonizados e subjugados em meio à documentação do aparato oficial do estado colonizador. Mas muitos foram os pesquisadores que se empenharam em tal tarefa e buscaram desvelar os discursos que versavam sobre o “pecado nefando” (MOTT, 1998).

Certamente é a América do Norte que está mais bem documentada no quesito gênero e sexualidades de seus povos nativos. Isso não significa que a tentativa de colonizar os corpos dos indígenas tenha sido mais branda entre os colonizadores norte-americanos; seria, na verdade, perigoso tentar tecer qualquer comparação de “graus de violência” entre América Anglo-Saxônica e América Latina, ainda mais julgando pela quantidade de produção

científica a respeito dos povos. Pode-se dizer que as tentativas de apagamento dessas manifestações se deram de maneira semelhante e o extermínio indígena não foi mais tolerante nas terras do norte. O que houve foi um trabalho abundante dos etnógrafos em direção a produzir massivos registros sobre os povos subjugados. A presença dessas documentações permitiu, em tempos recentes, que as comunidades indígenas sobreviventes reivindicassem suas origens para legitimar suas identidades, dentre elas também legitimar o que se refere em seus direitos a suas manifestações de gêneros e sexualidades ancestrais.

O termo abrangente atualmente utilizado para definir as pessoas de gênero não binário entre os povos nativos norte-americanos é *two spirits* (“dois espíritos”), baseado no significado original dos termos cunhados pelos próprios povos, sendo os indivíduos considerados como integrados da atribuição espiritual masculina e feminina. Tendo esclarecido no início de seu livro sobre a história da transexualidade que as pessoas *two spirits* seriam um tipo de gênero etnicamente específico, a autora Susan Stryker (2017), mais adiante, menciona que as pessoas que hoje seriam chamadas *trans** passaram a existir nos Estados Unidos tão logo o processo de colonização se iniciou no país:

People who contradicted social expectations of what was considered typical for men or for women have existed since the earliest days of colonial settlement in what is now the United States. Thomas or Thomasine Hall was an indentured servant in Virginia in the 1620s who seems to have had an intersex anatomy, and who lived sometimes as a man and sometimes as a woman. (STRYKER, 2017, p. 45)⁵⁵.

O trecho exemplifica que a insubordinação de gênero e sexualidade já existia no período das colônias do norte do continente. Nesta passagem não se refere, entretanto, às pessoas *two spirits* que ali estavam antes que o território viesse a pertencer aos Estados Unidos. À época de publicação de seu trabalho, já eram massivas as pesquisas sobre os *two spirits* e não eram desconhecidos pela autora; a questão é que, para a definição que a autora propõe, a pessoa *trans** se apresenta como subversão aos modelos coloniais instituídos e fixados no território americano dali em diante. Quanto aos *two spirits*, ainda que em diferentes graus, estavam integrados em suas sociedades; não seriam vistos como “anomalias” em seus espaços de pertencimento como o eram para a visão colonialista. Esta sim não via diferença em ser *two spirits* ou ser uma pessoa *trans**: ambos lhes fugiam a suas imposições.

É importante levantar o antecedente temporal pré-colonização a que remontam as tradições em que estão presentes os *two spirits*, uma vez que é “bastante comum encontrar

⁵⁵ “Pessoas que contradiziam as expectativas sociais do que seria considerado típico para homens ou mulheres existem desde os primeiros dias do assentamento colonial que é hoje os Estados Unidos. Thomas ou Thomasine Hall era um empregado contratado na Virgínia na década de 1620, que parecia ter uma anatomia intersexual e que vivia algumas vezes como homem, outras como mulher.” (STRYKER, 2017, p. 45, tradução da autora).

referências ao fenômeno enquanto ‘perda de cultura’ ou da ‘depravação advinda do contato’” (FERNANDES, 2015, p. 13), tanto ao se refere ao gênero não binário quanto à homossexualidade entre os povos nativos. Fernandes (2015) disserta sobre essas acusações de assimilação da cultura europeia:

Em sua própria visão, eles não teriam abandonado suas culturas, mas ao contrário, seriam parte de uma tradição de diversos povos nativo-americanos de pessoas two-spirit – “dois espíritos”. Assim, eles não seriam “gays”, mas pessoas com dois espíritos (de homem e de mulher), estando em transição entre dois mundos: masculino e feminino, espiritual e terreno, indígena e não-indígena, o que lhes garantiria um papel de destaque em seus povos. Na prática, isso significaria mais que uma simples mudança de denominação: assumir-se como dois espíritos não apenas focava no papel espiritual da pessoa (e não em suas práticas sexuais) como também significa uma crítica ao processo de colonização: parte considerável dos escritos produzidos por autores e ativistas two-spirit se assenta na análise e crítica aos processos de colonização que os estigmatizaram. (FERNANDES, 2015, p. 14).

A respeito especificamente da tradição norte-americana *two spirits* há uma vasta bibliografia, que vai desde breves menções em relatórios antropológicos de época, passando por teses debruçando em profundidade o assunto, até a escritos autobiográficos – livros de memórias, textos teóricos embasados na autoetnografia, entre outros – a maioria sendo de publicações em inglês (relacionados no Apêndice B, nas linhas de 12 a 105). Assim, são inúmeras as tentativas de explicações desse fenômeno cultural. Dentre os relatórios antropológicos, a pesquisadora Margart Mead (2003) usa o caso dos *two spirits* como exemplo de exceção que se encontra em sociedades onde os demarcadores de gênero são tão acentuados. A antropóloga norte-americana utiliza o termo francês “*berdache*” e a palavra “invertido”. Hoje, ambos são considerados pejorativos, mas ainda eram comuns no vocabulário dos pesquisadores à época de sua escrita:

(...) Entre os Dakota das Planícies sustentava-se freneticamente que a aptidão de enfrentar qualquer grau de perigo ou dificuldade era característica masculina. Logo que um menino completava 5 ou 6 anos de idade, todo o esforço educacional consciente da família era dirigido no sentido de torná-lo um homem incontestável. Toda lágrima, toda timidez, todo apego a uma mão protetora, ou o desejo de continuar brincando com crianças mais jovens ou com meninas era obsessivamente interpretado como prova de que ele não se estava desenvolvendo como verdadeiro homem. Em tal sociedade, não é surpreendente encontrar um berdache, o homem que de bom grado desistiu de lutar por conformar-se ao papel masculino e que usa roupas femininas e executa serviços de mulheres. A instituição do berdache, por sua vez, serviu de advertência a todo pai; o temor de que o filho se convertesse em berdache fornecia aos esforços paternos um desespero adicional, e a própria pressão que ajudava a orientar o menino nessa escolha era redobrada. O invertido que carece de base física visível para a sua inversão intrigou por muito tempo os estudiosos do sexo, os quais, quando não encontram qualquer anormalidade glandular observável, voltam-se para as teorias de condicionamento anterior, ou identificação com o pai do sexo oposto. No decorrer desta investigação, teremos oportunidade de examinar a mulher “masculina” e o homem “feminino”, como ocorrem nestas diferentes tribos, observar se é sempre a mulher de natureza dominante que é considerada masculina,

ou é o homem dócil, submisso, que gosta de crianças ou bordados, que é reputado feminino. (MEAD, 2003, p. 25).

Apesar do estudo pioneiro de Mead, em que busca entender se haveria bases culturais na construção das personalidades dos grupos étnicos e, principalmente, com o qual pôde justificar como essas características de personalidades não eram fixas a este ou aquele gênero, mas sim construídas, a autora foi criticada por Gilbert Herdt (1996, p. 34): “In general, anthropological studies of sex and gender since the early classics of Mead and Bronislaw Malinowski have assumed a two-sex system as the “normal and natural” structure of “human nature.”⁵⁶ Ou seja, mesmo em sociedades em que os temperamentos – ou personalidades, como se diz atualmente – não seguem o modelo que a sociedade ocidental considera padrão ao homem e à mulher, ainda as transições entre os gêneros ou a multiplicidade de gêneros e sexualidades eram vistas como exceções ou anomalias pelos próprios pesquisadores, os quais buscavam explicações externas como explicação.

In short, there is no ready-made formula that will produce divergent sex or gender categories and roles, suggesting that special conditions — demographic, symbolic and historical — combine to create the necessary and sufficient basis for the conventionalization and historical transmission of the third sex or gender.” (HERDT, 1996, p. 22)⁵⁷.

Devido à existência da vasta documentação sobre as etnias nativas norte-americanas, tanto em relatórios antropológicos feitos com as aldeias remanescentes nos séculos XIX e XX quanto em documentação iconográfica com fotografias de sujeitos e ilustrações de momentos de rituais e suas indumentárias, foi possível a pesquisadores de distintos lugares produzirem análises sobre a condição das pessoas *two spirits*, mas muitas problemáticas envolvem esse tipo de documentação. Como exemplo, não são poucos os relatórios que foram publicados apresentando a questão de gênero da forma mais sucinta possível – seguindo as tabelas de registro utilizadas em campo, com objetivo de produzir informação quantitativa a respeito da aldeia estudada – e com a escolha de termos que traduzissem os fenômenos observados para a forma como o olhar do colonizador os interpretava.

A seguir, a Figura 8 mostra um recorte da lista de distribuição de elementos de cultura (*culture element distribution list*) produzida por Harold E. Driver a respeito das aldeias indígenas da região da Sierra Nevada Do Sul e publicada em 1937. Com destaque para os

⁵⁶ “Em geral, os estudos antropológicos de sexo e gênero desde os primeiros clássicos de Mead e Bronislaw Malinowski assumiram um sistema de dois sexos como a estrutura ‘normal e natural’ da ‘natureza humana’” (HERDT, 1996, p. 34, tradução da autora).

⁵⁷ “Em suma, não existe uma fórmula pronta que produza categorias e papéis divergentes de sexo ou gênero, sugerindo que condições especiais – demográficas, simbólicas e históricas – se combinam para criar a base necessária e suficiente para a convencionalização e transmissão histórica do terceiro sexo ou gênero.” (HERDT, 1996, p. 22, tradução da autora).

elementos “novo casamento de viúvas e viúvos”; “novo casamento de divorciados”; “prostituição”; e “*berdaches*”, as pessoas *two spirits*, conforme se referiam a elas até então, tabelas como essa serviram de fonte primária para as análises posteriores. Os símbolos usados são: +, para elemento presente ou confirmado pelos informantes; (+) dito presente, com incerteza; - ausente ou negado; (-) negado, com incerteza; * indagado, mas incerto; espaço em branco, não indagado (DRIVER, 1937). Cada abreviatura no topo da tabela se refere a uma das vinte e três aldeias catalogadas pelo pesquisador na região.

Figura 8 - Recorte da “*Culture element distribution list*”, com destaque para os “*berdaches*”, 1937.

90

ANTHROPOLOGICAL RECORDS

	M-Tuh	M-Hod	M-Wop	M-Ent	M-Wak	Y-Chuk	Y-Choi	Y-Koch	Y-Nut	Y-Yach	Y-Chun	Y-Wuk	Y-Yaud	Y-Yaul	Y-Pal	K-Bank	K-Tub	U-Kaw	P-Dth	P-Sal	P-Koso	O-Ind	O-B P
<u>Remarriage of Widow or Widower</u>																							
1458. Former husband's parents paid by widow	-	-	+	+	-	+	+	+	+			+	+	+	+	+	+	-	+	+	+	+	+
1459. Former wife's parents paid by widower	-	-	+	+	-	+	+	+	+			+	+	+	+	+	+	-	+	+	+	+	+
1460. New husband pays for widow	-	+	-	+	-	+	+	+	+	-	-	+	+	+	+	+	+	-	+	+	+	+	-
<u>Remarriage of Divorcée</u>																							
1461. Former husband's parents paid by female divorcée	-	-	-	-	-	-	(+)	-	-	.	.	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	(+)
1462. Former wife's parents paid by male divorcé	-	-	-	-	-	-	(+)	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
1463. New husband pays for divorcée	-	(+)	-	(+)	-	-	-	(+)	-	-	-	(+)	-	-	-	-	-	(+)	-	-	-	-	-
<u>Prostitution</u>																							
1464. Private, irregular, not any male accepted	+	-	-	+	+	-	+	-	+														
1464a. Any male accepted	+	-	+	-	-	-	-	-	+														
1465. Pay or gifts given, but no negotiated or fixed price	+	-	+	+	-	-	+	-	+														
1465a. Negotiated price	-	-	-	-	+	-	-	+	+														
1466. At "big times" chiefly	-	-	-	-	-	-	+	+	+														
1467. Any time	+	-	+	+		-	(-)(-)																
<u>BERDACHES</u>																							
1483. Present	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
1483a. Sweat with males	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
1484. Live with a normal man	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	(+)	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	(+)
1485. Function at burial	-	-	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+
1486. Function at mourning ceremony	-	-	-	-	-	-	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+	+

Fonte: DRIVER, 1937, p. 90.

Quanto às fotografias mais famosas do século XIX tiradas de membros das aldeias indígenas pode-se dizer que são “montadas” (como as Figuras de 9 a 12). Toda imagem é, de alguma forma, produzida. Entretanto, as fotografias dos sujeitos indígenas que aparecem em tais documentações, devido à própria técnica de fotografar que existia à época – que exigia a iluminação específica, os fundos elaborados como cenários artificiais ou fundos de panos para o contraste e a necessidade de que os sujeitos ficassem imóveis por certo tempo para se efetivar o registro – evidenciam uma artificialidade que as fotografias atuais tentam a todo custo esconder. Existe, então, a necessidade de se ter em mente a diferença entre analisar uma fotografia dos povos indígenas na atualidade e no passado.

Figura 9 - Moragootch, Nativo Americano Shoshone com espelho, 1884/1885



Figura 10 - Taboongwasha, Nativo Americano Shoshone com espelho, 1884/1885



Figura 11 - Codsigo, Nativo Americano Shoshone com espelho, 1884/1885



Figura 12 - Gorasimp, guerreiro Shoshone com espelho e revólver, 1884/1885



Fonte: AMERICAN HERITAGE CENTER. Baker and Johnson Photographs. Disponível em: <https://digitalcollections.uwo.edu/luna/servlet>. Acesso em: 29 fev. 2020.

White photographers who had Native American men sit for studio portraits frequently posed them holding a mirror or wearing clothing decorated with mirrors. The photographs were often staged by the photographers, who “asked one Indian after another to pose in similar ways, hold identical objects, and even wear clothing not necessarily of the appropriate tribe.” These photographs tell us more about what whites believed about Native Americans than they do about the Native people who posed for them. (SHRUM, 2017, p. 117)⁵⁸.

Não raro, as fotografias eram vendidas como cartão postal, como faziam em seus negócios os fotógrafos que ficaram famosos por representar povos indígenas em grupos e, principalmente, retratos: os donos da Baker and Johnston Photographs (1885 – 1900)⁵⁹. As imagens anteriores são da etnia Shoshone, com uma foto do indígena Moragootch de perfil, de um cartão postal da Baker & Johnston. Em seguida, um retrato sentado de estúdio de Taboongweshwa. Ambos seguram o mesmo espelho emoldurado em metal e adornado. Na terceira imagem está Codsioigo, vestindo, como os anteriores, um colete decorado com contas de metal, braceletes, colares de miçangas e tranças, mas com um espelho diferente. Por fim, Gorasimp, com adornos, mas sem as vestes, além de um espelho também adornado na mão esquerda, diferente dos primeiros, possui um revolver na mão direita, apoiado sobre a perna. Interessante notar que os fotografados estão com um espelho, um símbolo da colonização:

Perhaps white photographers intended the mirror and gun to work together to send a unified message. If the gun emphasized to whites the real threat that Native Americans had posed to white ambition as the United States moved west earlier in the century, the mirror confirmed white assumptions about Native peoples’ otherness and their inferiority. Together these objects reminded white viewers of the appropriateness of removing people they believed to be inferior to them, who had, at one time, posed a threat to white American settlement in North America. (SHRUM, 2017, p. 117)⁶⁰.

⁵⁸ “Fotógrafos brancos que tinham homens nativos americanos sentados para retratos de estúdio frequentemente os colocavam segurando um espelho ou vestindo roupas decoradas com espelhos. As fotografias eram frequentemente encenadas pelos fotógrafos, que “pediam a um indígena atrás do outro para posar de maneiras semelhantes, segurar objetos idênticos e até usar roupas não necessariamente da tribo apropriada”. Essas fotografias nos dizem mais sobre o que os brancos acreditavam sobre os nativos americanos do que sobre os nativos que posaram para eles.” (SHRUM, 2017, p. 117, tradução da autora).

⁵⁹ O inventário de Baker and Johnston Photographs, 1885-1900, contabilizando quatro caixas de arquivo, está digitalizado e disponível *online* pelo American Heritage Center da Universidade de Wyoming em: <https://digitalcollections.uwyo.edu/luna/servlet/uwydbuwy~54~54>. Acesso em: 20 dez. 2019. De acordo com o site, “O Baker and Johnston Photographic Studio foi dirigido por Charles S. Baker e Eli Johnston em Evanston, Wyoming. São mais conhecidos por suas séries de fotografias de nativos americanos, principalmente das tribos Shoshone, Arapahoe e Apache” (tradução da autora). Descrição detalhada do inventário e encaminhamento aos documentos digitalizados do acervo disponível também pelo Rocky Mountain Online Archive da Universidade do Novo México: <https://rmoa.unm.edu/docviewer.php?docId=wyu-ah07420.xml>. Acesso em: 20 dez. 2019.

⁶⁰ “Talvez os fotógrafos brancos pretendessem que o espelho e a arma funcionassem para enviar uma mensagem unificada. Se a arma enfatizava aos brancos a ameaça que os nativos americanos representavam a sua ambição quando os Estados Unidos avançaram para o oeste no início do século, o espelho confirmava suposições brancas sobre a alteridade e a inferioridade dos povos nativos. Juntos, esses objetos lembravam aos espectadores brancos a conveniência de remover pessoas que acreditavam serem inferiores, que, ao mesmo tempo, representavam ameaças ao estabelecimento branco na América do Norte.” (SHRUM, 2017, p. 117, tradução da autora).

Essas fotos produzidas no estúdio da Baker and Johnston Photographs possuem uma mensagem que é mais reveladora sobre o que os colonizadores pensavam a respeito dos indígenas em vez de apresentar o que propriamente expressavam os sujeitos fotografados em si, sendo uma exibição caricata dos povos. Ainda hoje, é comum encontrar essas imagens associada às pessoas *two spirits* devido às características andróginas que foram atribuídas aos sujeitos por meio da composição dos adornos e espelhos, remetendo à ideia ocidental de feminilidade: “From the perspective of white observers, the heavily modified looking glass suggested both his overestimation of the value of this item and his feminine concern with appearance” (SHRUM, 2017, p. 117)⁶¹. Entretanto, pouco se sabe sobre os sujeitos fotografados e suas posições sociais de gênero frente à comunidade a que pertenciam.

É certo, contudo, que entre os povos Shoshone era reconhecida a existência dos *two spirits*. Esta informação está presente em uma recente e importante contribuição, o estudo *Men as Women, Women as Men: Changing gender in Native American cultures* produzido pela pesquisadora alemã Sabine Lang que investigou cento e quarenta e oito tribos onde ocorrem ou ocorreram a presença de pessoas *two spirits*. Mas um dos grupos mais conhecidos pela questão da não binaridade de gênero é o Zuni. Na estratificação social do povo Zuni, ou Zuñi, a generificação tem a tradição de ser bem demarcada. Isso se expressa em aspectos cotidianos, como as formas de vestir entendidas masculinas e femininas, mas, principalmente, em seus cerimoniais: “Not that female personages do not figure in these ceremonials, but as was the rule on the Elizabethan stage, women are impersonated by men” (PARSONS, 1922, p. 159)⁶².

Nesses cerimoniais de danças, utilizava-se uma máscara (Figura 13) conhecida como *Ko'thlama*: “In the Zuñi dramatization of the Kia'nakwe dance of thanksgiving for the capture of the gods the one personating the Kor'kokshi wears woman's dress and is referred to as the ko'thlama, meaning a man who has permanently adopted female attire” (POWELL, 1904, p. 37)⁶³. Mas há indícios de que a possibilidade de adotar o gênero oposto ao sexo não se restringe aos que nasceram com o sexo masculino e se tornaram *two spirits*.

To this exclusion of girls from the Kachina society and from participating in the masked dances there are a few exceptions. To-day three women belong to the Kachina society. They were taken into it not in childhood, but in later life and, it is

⁶¹ “Do ponto de vista dos observadores brancos, o espelho fortemente modificado sugeria sua superestimação do valor desse item e sua preocupação feminina com a aparência” (SHRUM, 2017, p. 117, tradução da autora).

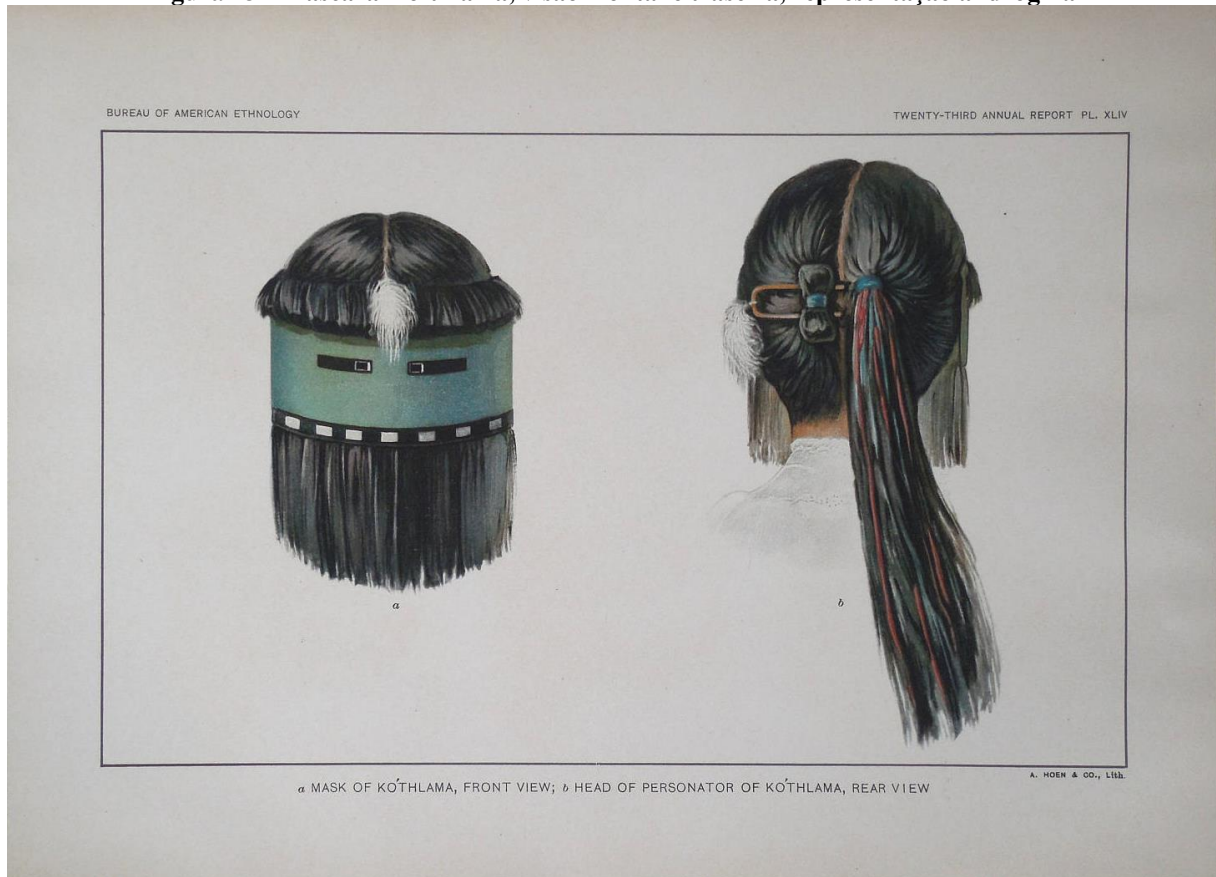
⁶² “Não que as personagens femininas não estejam representadas nestes cerimoniais, mas como era a regra no palco elisabetano, mulheres são representadas por homens” (PARSONS, 1922, p. 159, tradução da autora).

⁶³ “Na dramatização zuñi da dança de ação de graças kia'nakwe pela captura dos deuses, aquele que personifica o Kor'kokshi usa vestido de mulher e é chamado de ko'thlama, ou seja, um homem que adotou de maneira feminina o traje feminino.” (POWELL, 1904, p. 37, tradução da autora).

said, for one of the same reasons women as well as men are taken into the other societies of Zuñi. Cured by ceremonial whipping of the bad effects of nightmare or of some other ailment, they were “given” to the estufa credited through one of its members with the cure. Of the three women members only one is said to dance, and she is accounted mannish, katsotse, girl-man, a tomboy. (PARSONS, 1922, p. 159)⁶⁴.

Ainda assim, a existência de *two spirits* que adotaram os papéis femininos entre os Zuni é a forma que se tornou mais conhecida, ou, mais precisamente, mais divulgada. Isso se deu por conta das fotografias de We’wha (Figuras 14 e 15) que ainda circulam como símbolos da representatividade do atual movimento *two spirits*. As fotos em questão foram feitas em 1886, ano em que uma delegação de representantes do povo Zuni saiu do Novo México para uma estadia de cerca de seis meses em Washington por intermédio da antropóloga Matilda Coxe Stevenson, onde se encontraram com o então presidente Grover Cleveland:

Figura 13 - Máscara Ko’thlama, visão frontal e traseira, representação andrógina



Autor: Cromolitógrafo de August Hoen. Fonte: POWELL, 1904.

⁶⁴ “A essa exclusão de meninas da sociedade Kachina e de participar das danças mascaradas, existem algumas exceções. Hoje, três mulheres pertencem à sociedade Kachina. Eles foram levados a ele não na infância, mas mais tarde na vida e, diz-se, por uma das mesmas razões pelas quais mulheres e homens são levados para as outras sociedades de Zuñi. Curados pelo chicote cerimonial dos maus efeitos do pesadelo ou de alguma outra doença, eles foram “dados” à estufa creditada por um de seus membros com a cura. Das três mulheres, apenas uma é dita, e ela é considerada masculina, katsotse, garota-homem, uma moleca.” (PARSONS, 1922, p. 159, tradução da autora).

Indian delegations were a constant feature of Washington life throughout the nineteenth century. The government brought Indians to Washington to negotiate treaties and to impress them with American power and wealth. Delegations were taken to see forts, battleships, arsenals, parades, artillery demonstrations, the Capitol, the Smithsonian, and various churches and sometimes theaters and prostitutes (ROSCOE, 1991, p. 54)⁶⁵.

Além de apresentar aos povos indígenas a “civilização norte-americana”, havia certa intenção de intimidar os povos frente ao poderio militar do governo. Entretanto, a presença de We’wha recebeu uma atenção particular das classes altas neste momento histórico. Não foi sequer por haver conhecimento sobre sua posição de *lhamana* entre os Zuni, mas sim porque a sociedade norte-americana entendeu que se tratava de uma mulher cisgênero indígena apresentando-se como embaixadora cultural de seu povo, tendo em vista que era incomum que as mulheres saíssem de suas aldeias para participar de atividades políticas deste porte.

Because Indian women rarely participated in delegations, they received special attention when they did appear. This, in part, accounts for the high profile enjoyed by We'wha, who was taken to be a woman, throughout his stay. Other Indian visitors came and went and were barely mentioned in the Washington press. But We'wha was the subject of lengthy articles and feature stories, and his months in the nation's capital were filled with a wide range of social, diplomatic, and scientific activities. According to Stevenson, he "came in contact only with the highest conditions of culture, dining and receiving with some of the most distinguished women of the national capital." Another Washingtonian observed We'wha "with wonderful dignity and self-possession moving among the most enlightened society of the metropolis." (ROSCOE, 1991, p. 54)⁶⁶.

A vida de We’wha e suas relações com a sociedade branca norte-americana foi revisitada por distintos trabalhos que se voltaram à questão das pessoas *two spirits*, sendo a biografia de Will Roscoe (1991) a principal obra que investiga a presença da *lhamana* em Washington e seu impacto nos círculos sociais, como aparece em recortes de jornais da época.

Stevenson also took We'wha on the rounds of Washington's society world. A local newspaper reported this debut: "Society has had recently a notable addition in the shape of an Indian princess of the Zuni tribe. This is the princess Wawa. She is the guest of the wife of Col. Stevenson of the geological survey. Princess Wawa goes about everywhere at all of the receptions and teas of Washington wearing her native

⁶⁵ “As delegações indígenas eram uma característica constante da vida de Washington ao longo do século XIX. O governo levou índios a Washington para negociar tratados e impressioná-los com poder e riqueza americanos. Delegações foram levadas para ver fortes, navios de guerra, arsenais, desfiles, manifestações de artilharia, o Capitólio, o Smithsonian e várias igrejas, e às vezes teatros e prostitutas.” (ROSCOE, 1991, p. 54, tradução da autora).

⁶⁶ “Como as mulheres indígenas raramente participavam de delegações, elas recebiam atenção especial quando apareciam. Isso, em parte, explica o alto perfil de We’wha, que foi considerado mulher, durante toda a sua estadia. Outros visitantes indígenas vieram e foram e mal foram mencionados na imprensa de Washington. Mas We’wha foi objeto de longos artigos e matérias, e seus meses na capital do país foram preenchidos com uma ampla gama de atividades sociais, diplomáticas e científicas. Segundo Stevenson, ele "entrou em contato apenas com as mais altas condições de cultura, recebendo e jantando com algumas das mulheres mais ilustres da capital nacional". Outro washingtoniano observou We’wha "com maravilhosa dignidade e autodomínio, movendo-se entre a sociedade mais esclarecida da metrópole".” (ROSCOE, 1991, p. 54, tradução da autora).

dress." The article goes on to describe We'wha's impact at a reception held by the wife of an army engineer. "The princess held a regular levee at the house of the handsome Mrs. David Porter Heap the other day. Mrs. Heap who is one of the most attractive ladies in Washington, suddenly found herself deserted on account of the rival charms of the Indian princess. The ladies crowded about the Princess Wawa and amused themselves endlessly in attempting to converse with her by signs and broken English." (ROSCOE, 1991, p. 56)⁶⁷.

Nos anos subsequentes à visita dos Zuni à capital, houve uma intensificação dos conflitos de interesses entre o governo norte-americano e o povo Zuni, que acabou sofrendo com o desmantelamento das organizações indígenas e com a tentativa de diluição dos povos por meio dos “agentes da assimilação” incorporados por religiosos, professores e soldados.

Figura 14 - We'wha (1849-1896), We'wha, Zuni Lhamana tecendo, 1886



Disponível em: <https://www.docsteach.org/documents/document/wewha-weaving>. Acesso em: 11 ago. 2020.

⁶⁷ “Stevenson também levou We'wha nas visitas ao mundo da sociedade de Washington. Um jornal local relatou essa estreia: "A sociedade teve recentemente uma adição notável na forma de uma princesa indígena da tribo Zuni. Esta é a princesa Wawa. Ela é convidada da esposa do coronel Stevenson no levantamento geológico. Princesa Wawa anda por toda parte em todas as recepções e chás de Washington usando seu vestido nativo". O artigo continua descrevendo o impacto de We'wha em uma recepção realizada pela esposa de um engenheiro do exército. "A princesa participou de uma recepção habitual na casa da bela sra. David Porter Heap outro dia. A sra. Heap, que é uma das senhoras mais atraentes de Washington, de repente se viu desertada por causa dos encantos rivais da princesa indígena. As senhoras se amontoaram em torno da princesa Wawa e se divertiram incessantemente, tentando conversar com ela por sinais e inglês quebrado".” (ROSCOE, 1991, p. 56, tradução da autora).

Figura 15 - We'wha (1849-1896), Zuni Lhamana, 1886



Fonte: Photographic Negatives of Native American Delegations and Archaeology of the Southwestern United States, 1879 - 1907; Records of the Smithsonian Institution, Record Group 106; National Archives at College Park, College Park, MD. Disponível em: Version, <https://www.docsteach.org/documents/document/wewha..> Acesso em: 19 maio 2020.

3.3 GÊNEROS ÉTNICOS LATINOAMERICANOS

Dados documentais, históricos e etnográficos do mundo tribal, mostram a existência de estruturas reconhecíveis de diferença semelhantes ao que chamamos relações de gênero na modernidade, que incluem hierarquias claras de prestígio entre a masculinidade e a feminilidade, representados por figuras que podem ser entendidas como homens e mulheres. Apesar do caráter reconhecível das posições de gênero, nesse mundo são mais frequentes as aberturas ao trânsito e à circulação entre essas posições que se encontram interditas em seu equivalente moderno ocidental. Como é sabido, povos indígenas, como os Warao da Venezuela, Cuna do Panamá, Guayaquíes do Paraguai, Trio do Suriname, Javaés do Brasil e o mundo inca pré-colombiano, entre outros, assim como vários povos nativos norte-americanos e das nações originárias canadenses, além de todos os grupos religiosos afro-americanos, incluem linguagens e contemplam práticas transgênicas estabilizadas, casamentos entre pessoas que o Ocidente entende como do mesmo sexo e outras transitividades de gênero bloqueadas pelo sistema de gênero absolutamente engessado da colonial / modernidade. (SEGATO, 2012, p. 117).

Quando os europeus expandiram a empreitada da colonização em todas as direções do Novo Continente, depararam-se com formas de organização social as mais distintas seja do padrão europeu, seja entre si mesmas. Os cultos, as organizações familiares, as relações estabelecidas entre os membros de um grupo, tudo isso envolvia as concepções de mundo próprias de cada povo, inclusive as concepções de distinção social de gênero. Dentro de sua visão cristã recém-saída do período medieval e em plena missão de “conquista” e catequização desses povos, a simplificação binária foi a via mais “fácil” de assimilar tantas novidades que os impressionavam. Taxar os comportamentos sexuais dos povos nativos de maus perante a doutrina cristã foi a justificativa para as “soluções” aplicadas, ações estas muitas vezes que se resumiam à subjugação e aniquilação.

O antropólogo Luiz Roberto de Barros Mott, além de seu trabalho enquanto ativista dos direitos LGBTQIA+, possui extensa pesquisa sobre sexualidade indígena e, mais precisamente, sobre a presença da homossexualidade entre as etnias indígenas latino-americanas. O pesquisador tem por fontes os relatos dos cronistas colonizadores que mencionam as práticas sexuais dos povos com os quais tiveram contato, geralmente acusando os indígenas do “pecado nefando da sodomia” e condenando suas práticas bem como não só a aceitação, mas a naturalização da prática da homossexualidade em diversas culturas. Como é comum neste estilo de texto, há momentos das narrativas em que os autores descrevem os fatos em tom horrorizado e abusando das hipérboles.

Esses cronistas costumavam fazer descrições do que presenciavam ou ouviam falar, acrescentando seus próprios julgamentos perante os ensinamentos da Igreja, dificultando a tarefa de se determinar a precisão dos relatos e extrair deles os próprios indígenas sob o olhar do colonizador. Não é, entretanto, tarefa impossível, sendo esse próprio olhar carregado com

o pensamento colonial de grande valia para se compreender o contexto. Referindo-se aos colonizadores, para o pesquisador de literatura latino-americana Michael J. Horswell “(...) estas figuras también dejaron huellas de valores culturales precolombinos y subjetividades que pueden ser recuperadas a través de cuidadosas lecturas y reconstrucciones de los fragmentos del discurso colonial.” (HORSWELL, 2013, p. 14)⁶⁸.

Tal como disse o espanhol Bernal Díaz del Castillo (1492-1584) a respeito dos astecas, há relatos de aparência andrógina entre os indígenas: “E demás desto, eran todos los más dellos sométicos, en especial los que vivían en las costas y tierra caliente; en tanta manera, que andaban vestidos en hábito de mujeres muchachos, a ganar en aquel diabólico e abominable oficio.” (DÍAZ DEL CASTILLO, Tomo VI, CCVIII, 1796 [1632], p. 510-515).⁶⁹ O trecho, que ocupa poucas linhas em fonte histórica tão extensa quanto são os quatro tomos do *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Díaz del Castillo, é um indício de que entre os astecas haviam pessoas que se vestiam em não-conformidade com o sexo biológico a que eram associados, apontando para vestígios da não-binaridade no que diz respeito ao gênero – expresso no trecho pela forma em que se vestiam, supostos “homens vestidos em hábitos de mulheres” – para além da indicação da sexualidade diversificada. O soldado dos exércitos de Hernán Cortés que atuou na derrubada do Império Asteca foi também um dos responsáveis por registrar uma parte do que hoje se conhece dessa cultura.

O próprio Cortés em suas cartas enviadas ao Imperador Carlos V, em que relatava suas empreitadas e êxitos nas novas terras, menciona a homossexualidade e o que para ele era uma necessidade iminente de se castigar e punir os indígenas “como enemigos de nuestra santa Fé católica”, porém mais especificamente estabelecendo a relação da homossexualidade com aqueles sujeitos responsáveis pelos trabalhos religiosos nos espaços sagrados das *mezquitas*, generalizando a todos os sacerdotes dos templos o pecado da sodomia: “(...) porque aun allende de lo que arriba hemos hecho relacion á VV. MM. de los niños y hombres y mugeres que matan y ofrecen en sus sacrificios, hemos sabido y sido informados de cierto que todos son sodomitas y usan aquel abominable pecado.” (sic) (CORTÉS, 1866 [1519], p. 26)⁷⁰.

⁶⁸ “(...) essas figuras também deixaram vestígios de valores e subjetividades culturais pré-colombianas que podem ser recuperados através de uma leitura cuidadosa e reconstrução de fragmentos do discurso colonial” (2013, p. 14, tradução da autora).

⁶⁹ “E além disso, eram todos sodomitas, em especial os que viviam nas costas e terras quentes; tanto que rapazes andavam em hábitos de mulheres, a ganhar [a vida] naquele diabólico e abominável oficio” (DÍAZ DEL CASTILLO, Tomo VI, CCVIII, 1796 [1632], p. 510-515, tradução da autora).

⁷⁰ “(...) porque mesmo além do que fizemos, relacionado a VV. MM. das crianças, homens e mulheres que matam e oferecem em seus sacrifícios, sabemos e temos certeza de que todos são sodomitas e usam aquele pecado abominável” (sic) (CORTÉS, 1866 [1519], p. 26, tradução da autora).

Na região em que atualmente se encontra o território do Peru, em documentações que remontam ao final do século XV encontra-se registros do Chuqui Chinchay, o “felino dançante” (Figura 16), uma divindade em forma de jaguar das montanhas considerada patrono dos chamados indígenas de “dois gêneros” (HORSWELL, 2013, p. 12). Relacionando a questão de gênero também ao sagrado expresso na reverência a essa divindade e os rituais a ela prestados, a definição extensa dessa figura no imaginário Inca pode ser assim entendida:

Chocachinchay, Choquechinchay, Chuqui-Chinchay, Choque Chinchay: (n) (1) The organizing principle of the *kaypacha*; maintenance of fertility and diversity. Awareness or peaking of the sense(s). (2) The rainbow jaguar, the bridge between heaven and earth. (3) A constellation that rises 30 days after solstice. JLH Also the name of the star or constellation that represented large cats. AEAA (4) An animal of many colors, said to have been chief of the *otorongos*. PYS A large animal that had all colors and was the guardian of the hermaphrodites. Chuquichinchay is the same name that some early chroniclers give to the constellation now called the Pleiades. DYE (4) From *choque*, gold, + *chinchay*, jaguar. Literally, golden jaguar. That which makes gold stand forth. ACA (See, *chinchay*.). (O’NEILL, 2014, verbete “Chocachinchay”)⁷¹.

Os tais indígenas de “dois gêneros” em um só corpo, que também podem ser entendidos como uma terceira possibilidade de gênero, eram os xamãs *quariwarmi*. A palavra é a junção dos elementos masculinos e femininos, *quari* para homem e *warmi* para mulher, uma pessoa de dupla natureza: homem-mulher (HORSWELL, 2013). Mais do que a junção semântica, ocupavam a posição social que visava o equilíbrio dessas energias numa dinâmica de dualidade complementar⁷². Pertenciam ao espaço de representação da mediação entre as esferas cotidianas e as sagradas: “Sus atuendos travestidos servían como un signo visible de un tercer espacio que negociaba entre lo masculino y lo femenino, el presente y el pasado, la vida y la muerte. Su presencia chamánica invocaba la fuerza creativa andrógena frecuentemente representada en la mitología andina.” (HORSWELL, 2013, p. 12)⁷³. Tratava-se de um espaço diferencial como possibilidade.

⁷¹ “Chocachinchay, Choquechinchay, Chuqui-Chinchay, Choque Chinchay: (n) (1) O princípio organizador da *kaypacha*; manutenção da fertilidade e diversidade. Consciência ou pico dos sentidos. (2) A onça-pintada arco-íris, a ponte entre o céu e a terra. (3) Uma constelação que se eleva 30 dias após o solstício. JLH Também o nome da estrela ou constelação que representava gatos grandes. AEAA (4) Um animal de muitas cores, supostamente chefe dos *otorongos*. PYS Um animal grande que tinha todas as cores e era o guardião dos hermafroditas. Chuquichinchay é o mesmo nome que alguns cronistas antigos dão à constelação agora chamada Plêiades. DYE (4) De *choque*, ouro, + *chinchay*, onça-pintada. Literalmente, onça dourada. Aquilo que faz o ouro se destacar. ACA (Veja, *chinchay*.).” (O’NEILL, Patt . (Ed.). Chocachinchay. In: O’NEILL, Patt . (Ed.). Glossary of Terminology of the Shamanic & Ceremonial Traditions of the Inca Medicine Lineage. 3. ed. April, 2014. Disponível em: <http://www.incaglossary.org/chextra.html>. Acesso em: 01 jan. 2020).

⁷² Ver ANEXO A – Coletivo “No Tiengo Miedo” conta a história dos *quariwarmi* e do movimento LGBT+ no perú, sobre a origem dos *quariwarmi* e a sua reivindicação como identidade de gênero atual.

⁷³ “Seus trajes travestis serviam como sinal visível de um terceiro espaço que negociava entre masculino e feminino, presente e passado, vida e morte. Sua presença xamânica invocou a força criativa andrógina frequentemente representada na mitologia andina.” (HORSWELL, 2013, p. 12, tradução da autora).

Para esclarecer as relações teóricas que ligam espaço, gênero e colonialidade à estrutura de pensamento não binário indígena, Michael J. Horswell faz um deslocamento do tema do terceiro gênero. Até então era um tema localizado às margens dos estudos coloniais, uma vez que mascarado sob o discurso dos colonizadores de condenação das complexas subjetividades que eram simplificada e interpretadas como práticas de homossexualidade. Horswell (2013) traz os sujeitos não binários – o terceiro gênero – e suas tensões ao centro da discussão. Visa, com isso, “restaurar” o terceiro espaço, espaço de mediação.

Figura 16 - Pingente ou aplique em ouro de representação de felino pela cultura Chavin (1500 a.C. a 300 a.C.), possivelmente representando a divindade Chuqui Chinchay



Fonte: BOONE, Elizabeth Hill. **Andean Art at Dumbarton Oaks**. Dumbarton Oaks: Washington, DC, 1996, p. 53. length 10.4 cm. Disponível em: http://research.mayavase.com/portfolio_hires.php?search=jaguar&date_added=&image=4226&display=8&row_start=24. Acesso em: 03 jan. 2019.

Entonces, inicio este estudio reubicando las subjetividades del tercer género desde los márgenes de los estudios coloniales hacia el centro y sugiero que, desde este nuevo punto de vista, apreciemos un cuestionamiento de las oposiciones binarias de género y sexualidad que han marginado históricamente lo que podría ser entendido como una identidad “homosexual”. Esto no es para situar este proyecto solamente, o incluso primariamente, en la reciente tendencia académica de estudios homosexuales, sino para traer aspectos de esta teoría a los estudios coloniales andinos con el objetivo de representar un reclamo de espacio en el registro histórico y teórico. Es en este espíritu que coloco al tercer género andino en el centro de esta investigación, como una subjetividad que una vez sirvió un papel ceremonial en la cultura andina y que después puso en cuestión las oposiciones binarias de género colonizadoras que marginaron su subjetividad, alguna vez sagrada. Esto es para restaurar al sujeto abyecto a su tercer espacio históricamente vital, un lugar que medió entre los espacios binarios absolutos. El restaurar el tercer espacio requiere una nueva estrategia de lectura para los textos andinos coloniales. Como lo explico más abajo, esta aproximación me lleva a reconceptualizar la transculturación como un proceso que produce alteridad, como un “tercer espacio” dinámico en la continua corriente de reproducción cultural en la cual los sujetos queer son producidos. Esta “excentricidad” del término “transculturación” está formulada de la filosofía y práctica narrativa andina; quiero pensar desde un paradigma andino de reproducción cultural, con el objetivo de revigorar una construcción teórica nacida en el Caribe y utilizada a lo largo del continente hasta su casi agotamiento. (HORSWEL, 2013, p. 18-19-20)⁷⁴.

⁷⁴ “Assim, inicio este estudo realocando as subjetividades de terceiro gênero das margens dos estudos coloniais em direção ao centro e sugiro que, sob esse novo ponto de vista, apreciemos um questionamento das oposições binárias de gênero e sexualidade que historicamente marginalizaram o que poderia ser entendido como uma identidade “homossexual”. Isso não é colocar esse projeto apenas, ou mesmo principalmente, na recente tendência acadêmica dos estudos homossexuais, mas trazer aspectos dessa teoria aos estudos coloniais andinos, com o objetivo de representar uma reivindicação de espaço no registro histórico e teórico. É nesse espírito que coloco o terceiro gênero andino no centro desta pesquisa, como uma subjetividade que já desempenhou um papel cerimonial na cultura andina e que mais tarde questionou as oposições binárias de gênero colonizadoras que

A marcada presença do corpo e seus usos públicos em contextos rituais enquanto espaço da memória social foi vista pela colonização espanhola como ameaçadora: “Desde la perspectiva española, la reproducción ritual cultural a través del cuerpo era una resistencia indígena peligrosa, y las huellas de esta ritualidad sagrada fueron vistas como contra discursos herejes, que algunas veces enfrentaron lo femenino o andrógono en contra de lo masculino”. (HORSWEL, 2013, p. 15)⁷⁵.

Também a questão da sexualidade, mais precisamente da homossexualidade, relacionada com os rituais xamânicos e “outras manifestações religiosas é tema fartamente documentado em incontáveis culturas, em todos continentes e ao longo de toda história humana” (MOTT, 1998, p. 4). Já a presença do que Mott (1998) considera como expressão da homossexualidade em contexto social mais amplo também foi observada em povos nativos de outros locais em período concomitante ao dos registros dos *quariwarmi*. No Brasil, por exemplo, etnias tanto da costa brasileira quanto do Brasil central possuem indícios.

Os relatos dos cronistas descrevem os indígenas por suas práticas sexuais, relacionando com seus papéis de gênero na organização social. Na região litoral, dentre os Tupinambá havia alguns indígenas chamados *tibira* que possuíam tendas públicas, sendo procurados por homens, tais como se fazia com as mulheres públicas. Já as *çacoaimbeguira* eram indígenas do sexo biológico feminino que cortavam os cabelos e caçavam, possuindo mulheres como esposas. Esses registros existem no Tratado Descritivo do Brasil em 1587, do colono português Gabriel Soares de Sousa (MOTT, 1998; SOUSA, 1587).

Adentrando o continente, na etnia Guaicuru entre os povos Guarani encontrava-se, além da prática da homossexualidade, a da travestilidade, segundo termos usados por Mott (1998, p. 5): “eram encontrados índios homossexuais que além de tranvestirem-se, eram totalmente identificados com o estilo de vida do sexo oposto”. Esses dados podem ser indício do que aqui se entende como a existência de um gênero outro entre os Guaicuru, para além da binaridade conhecida pelos colonos.

marginalizavam sua subjetividade, uma vez que sagrado. Isso é para restaurar o sujeito abjeto ao seu terceiro espaço historicamente vital, um lugar que media entre espaços binários absolutos. Restaurar o terceiro espaço requer uma nova estratégia de leitura para os textos andinos coloniais. Como explico abaixo, essa abordagem me leva a reconceitualizar a transculturação como um processo que produz alteridade, como um "terceiro espaço" dinâmico no fluxo contínuo de reprodução cultural em que são os sujeitos *queer* produzidos. Essa "excentricidade" do termo "transculturação" é formulada a partir da filosofia e prática narrativa andinas; quero pensar a partir de um paradigma andino de reprodução cultural, com o objetivo de revigorar uma construção teórica nascida no Caribe e usada em todo o continente até sua quase exaustão.” (HORSWEL, 2013, p. 18-19-20, tradução da autora).

⁷⁵ “Da perspectiva espanhola, a reprodução do ritual cultural através do corpo era uma perigosa resistência indígena, e os traços dessa ritualidade sagrada eram vistos como contra discursos heréticos, que às vezes confrontavam o feminino ou o andrógono contra o masculino.” (HORSWEL, 2013, p. 15, tradução da autora).

Os relatos sobre os *kudína*, com grafia variável entre *cudinas* e *cudinhos*, ou seja, o termo atribuído a esse gênero existente entre os Guaicuru, foram publicados no Brasil do século XIX na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1839; 1850):

Entre os Guaicurus e Xamicos, há alguns homens a que estimam e são estimados, a que se chamam cudinhos, os quais lhes servem como mulheres, principalmente em suas longas digressões. Estes cudinhos ou nefandos demônios, vestem-se e se enfeitam como mulheres, falam como elas, fazem só os mesmos trabalhos que elas fazem, trazem jalatas, urinam agaxados, têm marido que zelam muito e tem constantemente nos braços, prezam muito que os homens os namorem e uma vez cada mês, afetam o ridículo fingimento de se suporem menstruadas, não comendo mulheres naquela crise, nem peixe nem carne, mas sim de algum fruto e palmito, indo todos os dias, como elas praticam, ao rio, com uma cuia para se lavarem. (Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, tomo 13, 1850, p. 358; Tomo I, 1839, pg. 32-33).

Essa etnia, que teria migrado para o território brasileiro subindo o Rio Paraguai para se distanciar da colonização espanhola, acabou sendo levada ao declínio pela colonização portuguesa. Em espaço próximo, isolados em seu próprio tempo, o antropólogo francês Pierre Clastres fez um aprofundado estudo etnográfico sobre os indígenas Guaiáqui – autodenominados Aché – no Paraguai durante as décadas de 1960 e 1970. As tentativas coloniais de contato com o grupo remontam ao começo do século XVII por parte dos missionários jesuítas. As investidas foram em vão, conseguindo os jesuítas apenas coletar algumas informações sobre sua dinâmica social, como o distinto fato de haver número superior de homens em relação ao de mulheres na etnia.

Esse desequilíbrio levou à adesão de casamentos poliândricos, convivendo dois homens com cada mulher, sendo cada homem, ao mesmo tempo, “doador” e “tomador” das mulheres segundo a concepção da aldeia. Os espaços de gênero na sociedade guaiáqui são bem demarcados, tendo Clastres encontrado relação de similaridade na forma dos homens da etnia se relacionarem com o produto de seu trabalho principal, a própria caça que por tabu não podem consumir, e de relacionarem com as mulheres, relação sempre mediada pela presença do outro esposo. Segundo o autor, “em relação ao homem como caçador e como esposo, os animais e as mulheres ocupam um espaço equivalente” (CLASTRES, 1978, p. 84).

A noção de espaço aparece com frequência na análise de Clastres, sendo um conceito fundamental para compreender a cosmologia do grupo Guaiáqui, para os quais “o espaço é constantemente homogêneo, reduzido à pura extensão onde é abolida, ao que parece, a diferença da natureza e da cultura” (CLASTRES, 1978, p. 73). A concepção relaciona o espaço com gênero: um espaço feminino, como espaço habitado, lugar de repouso e estabelecimento do acampamento; e um espaço masculino, como o espaço de passagem, não-

lugar de trânsito em busca da caça que alimenta o grupo. É um pensamento de oposição entre os espaços, complementares entre si:

Existe entre os guiaiqui um espaço masculino e um espaço feminino, respectivamente definidos pela floresta onde os homens caçam e pelo acampamento onde reinam as mulheres. Sem dúvida as paradas são muito provisórias: elas raramente duram mais de três dias. Mas são o lugar de repouso onde se consome a alimentação preparada pelas mulheres, ao passo que a floresta é o lugar do movimento especialmente destinado às incursões dos homens em busca da caça. Não poderíamos, evidentemente, tirar desse fato a conclusão de que as mulheres são menos nômades que seus esposos. Mas, por causa do tipo de economia em que está apoiada a existência da tribo, os verdadeiros senhores da floresta são os caçadores: eles efetivamente a cercam, pois são obrigados a explorá-la com minúcia para explorar sistematicamente todos os seus recursos. Espaço do perigo, do risco, da aventura sempre renovada para os homens, para as mulheres, a floresta é, ao contrário, espaço percorrido entre duas etapas, travessia monótona e fatigante, simples extensão neutra. No pólo oposto, o acampamento oferece ao caçador a tranqüilidade do repouso e a ocasião de fazer trabalhos rotineiros, enquanto é para as mulheres o lugar onde se realizam suas atividades específicas e se desenrola uma vida familiar que elas controlam amplamente. A floresta e o acampamento encontram-se assim dotados de signos contrários conforme se trate de homens ou de mulheres. O espaço, poder-se-ia dizer, da "banalidade quotidiana" é a floresta para as mulheres, o acampamento para os homens: para estes, a existência só se torna autêntica quando a realizam como caçadores, quer dizer, na floresta, e para as mulheres quando, deixando de ser meios de transporte, elas podem viver no acampamento como esposas e como mães. (sic) (CLASTRES, 1978, p. 73-4).

Segundo Clastres, a oposição de gênero estrutura a concepção de tempo e de espaço dos Guiaiqui. Essa oposição social se manifesta em sua cultura material através dos elementos que dão título ao texto de Clastres, trata-se da “*oposição entre o arco e o cesto*” (CLASTRES, 1978, p. 74, grifo do autor). Por meio desses elementos se dá o papel de gênero de cada sujeito do grupo, estando os homens responsáveis pela caça, portanto portando o arco; e as mulheres pela coleta de materiais e transporte dos bens do grupo nômade, confeccionando e portando o cesto. Cada um desses objetos, sendo também signos, são tabu para o gênero oposto. Mas mais grave infração seria uma mulher tocar em um arco, pois atrairia a seu dono o azar em sua atividade vital, a caça, levando-o a “renunciar à sua masculinidade e, trágico e resignado, encarrega-se de um cesto” (CLASTRES, 1978, p. 75).

Durante seu convívio com os Guiaiqui, Clastres conheceu dois indivíduos que carregavam cestos: um, destituído de sua masculinidade por sua má sorte na caça e viuvez; outro, por se integrar melhor ao universo feminino:

"(...) havia entre os guiaiqui dois homens que carregavam cestos: Um, Chachubutawachugi, era *panema*. Não possuía arco e a única caça à qual podia entregar-se de vez em quando era a captura a mão de tatus e quatis (...). Chachubutawachugi era viúvo; e, como era *panema*, nenhuma mulher queria saber dele, mesmo que a título de marido secundário. (...). O segundo caso é um pouco diferente. Krembégi era na verdade um sodomita. Ele vivia como as mulheres e, à semelhança delas, mantinha em geral os cabelos

nitidamente mais longos que os outros homens, e só executava trabalhos femininos: ele sabia “tecer” e fabricava, com os dentes de animais que os caçadores lhe ofereciam, colares que demonstravam um gosto e disposições artísticas muito melhor expressos do que nas obras das mulheres. (...). Esse pederasta incompreensível vivia como uma mulher e havia dotado as atitudes e comportamentos próprios desse sexo. Ele recusava por exemplo tão seguramente o contato de um arco como um caçador o do cesto; ele considerava que seu lugar natural era o mundo das mulheres. Krembégi era homossexual porque era *panema*. Talvez também seu azar na caça proviesse de ser ele, anteriormente, um invertido inconsciente. Em todo o caso, as confidências de seus companheiros revelavam que a sua homossexualidade se tornara oficial, quer dizer, socialmente reconhecida, quando ficara evidente a sua incapacidade em se servir de um arco: para os próprios guaiiqui ele era um *kyrypy-meno* (ânus-fazer amor) porque era *panema*. (sic) (CLASTRES, 1978, p. 76-7).

O caso estudado por Clastres é um exemplo de que mesmo o não pertencimento do gênero ao sexo biológico de origem de uma pessoa pode não consistir exatamente em uma questão de escolha deliberada. Para os Guaiiqui, o gênero é uma determinação social a ser cumprida, inclusive a determinação que desloca o sujeito entre os gêneros, destituindo um homem de sua masculinidade por desobediência às normas sociais impostas e transpondo-o para o gênero feminino como forma de punição permanente por um ato de desonra. A alternativa de deslocamento de gêneros pode ser então uma forma de supressão da liberdade de expressão da masculinidade do sujeito frente à comunidade. No segundo caso, do indígena chamado Krembégi, primeiro precisou ser comprovado que possuía azar na caça para depois concluírem que sua homossexualidade derivava disso. Para os Guaiiqui, a não identificação de Krembégi com a masculinidade não era elemento apenas individual, mas coletivo e resultante de seu insucesso na caça.

Em resumo, Mott (1998) organizou uma lista de etnias em que a questão que é foco de seu estudo, ou seja, a homossexualidade, é encontrada na América Latina, uma vez que seria um empreendimento hercúleo abordar as especificidades de cada grupo em um só trabalho. Uma outra empreitada ainda seria verificar, junto e ademais da questão da sexualidade, como se dão as relações e atribuições de gêneros e averiguar se se expressam multiplicidades de gêneros para além da binaridade em cada uma dessas etnias.

À guisa de conclusão desta primeira parte, baseando-me nos principais estudos sobre a homossexualidade na América Latina, assim como em monografias antropológicas e históricas consagradas à diferentes culturas desta região, enumero a seguir a lista das etnias indígenas, do passado e do presente, sobre as quais há evidência arqueológica, histórica, etnográfica ou lingüística, comprobatória da prática do homossexualismo.

-México: Albardas, Cipacingo, Itza, Jaguaces, Panuco, Sinaloa, Sonora, Tabasco, Tachus, Tlascal, Yucatecas, Maias e Astecas.

- Panamá: Dairem, Panamá.

-Colômbia: Bogotá, Cayos, Chinatos, Chitarero, Guaira, Gauticos, Laches, Lile, Kagaba, Kogi, Mosca, Matilones, Urabaes, Zamba.

- Peru: Camana, Cañares, Carauli, Chibchas, Chinchas, Chincamas, Conchuco, Guanuco, Huayllas, Manta, Peru, Picta, Quellaca, Tarama, Tumbamba e os nativos de Puerto Viejo, Isla da Plata, Isla da Puna, Sta Helena, San Miguel, Serranos.
- Venezuela: Acchaguas, Bobure, Capechos, Carabina, Cari bes, Chiricoa, Ciparicote, Coquibacoa,
- Bolívia: Chiguano, Wachipaeri
- Chile: Araucanos, Mapuche, Patatões
- Brasil: Bororó, Tupinambá, Guató, Banaré, Wai-Wai, Xavante, Trumai, Tubira, Guaicuru, kaingaig, Nambiquara, Tenetehara, Yanomani, Mehinaku, Camaiurá, Cubeo, Guaiakuil. (sic) (MOTT, 1998, p. 5-6).

Dos gêneros até aqui mencionados e cuja existência foi estudada pelos autores, os que possuíam bibliografia publicada que pôde ser encontrada para fornecer mais detalhes sobre suas características foram listados na tabela de cartografia de gêneros etnicamente específicos no Apêndice B, linhas 106 a 111. Ao todo, a tabela lista 125 linhas com sociedades em que a questão de gênero apresenta registros de não binaridade. Foram organizados alfabeticamente e categorizados do componente mais abrangente ao mais específico. Primeiramente, destacou-se a localização com a categoria “continente” e, logo em seguida, a categoria “país / região”. Devido à extensão de alcance cultural, muitos dos gêneros localizados não se restringiram a um determinado país, abrangendo um âmbito regional de manifestação.

A categoria seguinte foi a de “etnia / população”, circunscrevendo sob a denominação do grupo social ao qual o gênero pertence. Depois, optou-se por incluir a categoria de “contexto / período”, já que em muitos casos não se tem uma data precisa de aparecimento e de desaparecimento de determinada manifestação de gênero. A categoria de “termos atribuídos” buscou a nomenclatura autodefinida dos grupos para os gêneros não binários, quando havia; quando não se conhecia o termo original, usou-se a nomenclatura atribuída pelos estudiosos. Segue-se a categoria de “tradução / significado”, buscando traduzir as nomenclaturas, mas, muitas vezes, a tradução a que se teve acesso já havia passado há muito pelo olhar colonial e se resumia a palavras que em realidade traduziam a percepção enviesada.

A categoria “descrição”, sem dúvida a mais extensa das que compõem a tabela, visava trazer um trecho da bibliografia que descrevesse com mais clareza a especificidade de cada gênero, uma vez que as traduções não são descritivas das complexidades que cercam os gêneros. E, por fim, a categoria “referências” intencionou apontar as bibliografias consultadas para as descrições e mapear alguns dos principais autores que estudam em detalhes cada gênero. Um destaque para a menção da bibliografia mapeada referente a cada gênero na última coluna é que esta se mostrou um grande potencial de expansão do trabalho em pesquisas futuras. Como exemplo desse potencial, segue-se o desdobramento de um gênero latino-americano da atualidade.

4 GÊNEROS DO ISTMO: ENTRE MÉXICOS, MULHERES E *MUXES*

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

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

Bastante discutido nas mídias, seja sendo tratado como excepcionalidade, seja como exemplo contra as discriminações, ou seja ainda pelo apelo visual que sua estética colorida incita, o caso das *muxes* passou a despontar nos estudos teóricos de gênero como uma alternativa latinoamericana à binaridade de gênero. Predominam as produções em espanhol, como os trabalhos de Flores Martos (2010) e Urbiola Solís, Vázquez García e Macías González (2016). Pontuam alguns trabalhos publicados em inglês discutindo a relação da *muxeidad* com a homossexualidade e os movimentos de liberação sexual, como o de Domínguez-Ruvalcaba (2009). Poucos são ainda os escritos em português ou por brasileiros, com destaque para as pesquisadoras Barbosa (2013; 2016) e Bagiotto-Botton (2017). O caso passou a ganhar visibilidade também pelos mais distintos veículos de informação, como em fotografias, entrevistas, reportagens e documentários. Por exemplo, os documentários *Muxes: Auténticas, intrépidas y buscadoras de peligro* (2005, dirigido por Alejandra Islas) e *La Utopía De La Mariposa* (2019, dirigido por José Miguel Jaime Crespo).

Apesar de existirem conteúdos que se preocupam legitimamente em mostrar uma visão mais fidedigna do que encontram na cidade, como é o caso dos dois documentários citados acima, é comum encontrar nos materiais de cunho jornalístico uma perspectiva sensacionalista a respeito das *muxes*. É o que relata a pesquisadora Luanna Barbosa (2016) a

partir de suas observações em campo. Construiu-se todo um imaginário entorno das figuras das *muxes*, muito por conta dessa disseminação midiática com alto grau de distorção da realidade que ocorre na cidade para fins de entretenimento do público que tem acesso a esses materiais. Dentre essas imagens elaboradas e que se desenvolveram em diversos estudos específicos, encontram-se as afirmações de que as *muxes* seriam uma versão local da homossexualidade, de que a sociedade seria essencialmente matriarcal desde sua origem e de que Juchitán seria um “paraíso *queer*” (BARBOSA, 2016, p. 7). Essa associação com uma imagem de paraíso e com a excentricidade não é, entretanto, recente. Já se dizia isso a respeito das mulheres da mesma cidade, um discurso construído com base na sexualização da cultura de origem da Zapoteca por conta da suposta “sensualidade” das mulheres (FLORES MARTOS, 2010; REINA, 2019).

São muitas as perspectivas abordadas e análises produzidas sobre esta parcela da população que se identifica por *muxe*. Algumas, inclusive, por vezes se contradizem ou apresentam informações incompatíveis; outras vezes dialogam entre si e concordam sobre a especificidade a tal ponto de constituir um “terceiro” gênero. Para compreender as nuances que perpassam as existências dos sujeitos *muxes*, faz-se necessário compreender as condições histórico-espaciais em que se inserem:

Comprender a las muxes implica comprender de manera más amplia y profunda la ciudad de Juchitán, la región istmeña, la cultura zapoteca o *binnizaa*, la lengua zapoteca o *didxazaa*, el intrincado sistema de fiestas de la región, que incluye principalmente las *velas*, el valor de la reciprocidad o *guendaliza*, la importancia del comercio y del vínculo comunitario para la etnia *binnizaa*. (BARBOSA, 2013, p. 1)⁷⁶.

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

⁷⁶ “Comprender as muxes implica compreender de maneira mais ampla e profunda a cidade de Juchitán, a região do Istmo, a cultura zapoteca ou *binnizaa*, a língua zapoteca ou *didxazaa*, o intrincado sistema de festas da região, que inclui principalmente *velas*, o valor reciprocidade ou *guendaliza*, a importância do comércio e o vínculo da comunidade para o grupo étnico de *binnizaa*.” (BARBOSA, 2013, p. 1, tradução da autora).

4.1 REPRESENTAÇÕES DE ESPAÇO: CARACTERÍSTICAS HISTÓRICO-GEOGRÁFICAS DE JUCHITÁN DE ZARAGOZA, OAXACA, MÉXICO

La interacción social entre las personas ha estado históricamente regulada por el género y la identidad sexual. Se trata de sistemas relacionales que han variado según las coordenadas sociales, económicas o culturales de cada época y de cada espacio concretos. (GÓMEZ SUÁREZ; MIANO BORUSSO, 2008, p. 166).⁷⁷

Tendo sido criticados os conceitos que se pretendem universais para análise e explicação da realidade, estudiosos de distintas áreas resolveram voltar-se para os contextos em que essas universalidades falham em se aplicar e se apresenta uma outra forma de organização e compreensão da realidade, a qual demanda um olhar atento e reflexivo. É o caso dos trabalhos que se voltam para a investigação da região do Istmo de Tehuantepec, região onde está localizada a Heroica Ciudad de Juchitán de Zaragoza, cidade pertencente ao estado de Oaxaca, no México (BARBOSA, 2013). Para Gómez Suárez e Miano Borusso (2008, p. 166) esta região é “Uno de los territorios singulares donde los vínculos sociales y, por ende, las relaciones entre sexo y género son excepcionales”⁷⁸.

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

A divisão político-administrativa divide a região em duas (Figuras 17 e 18):

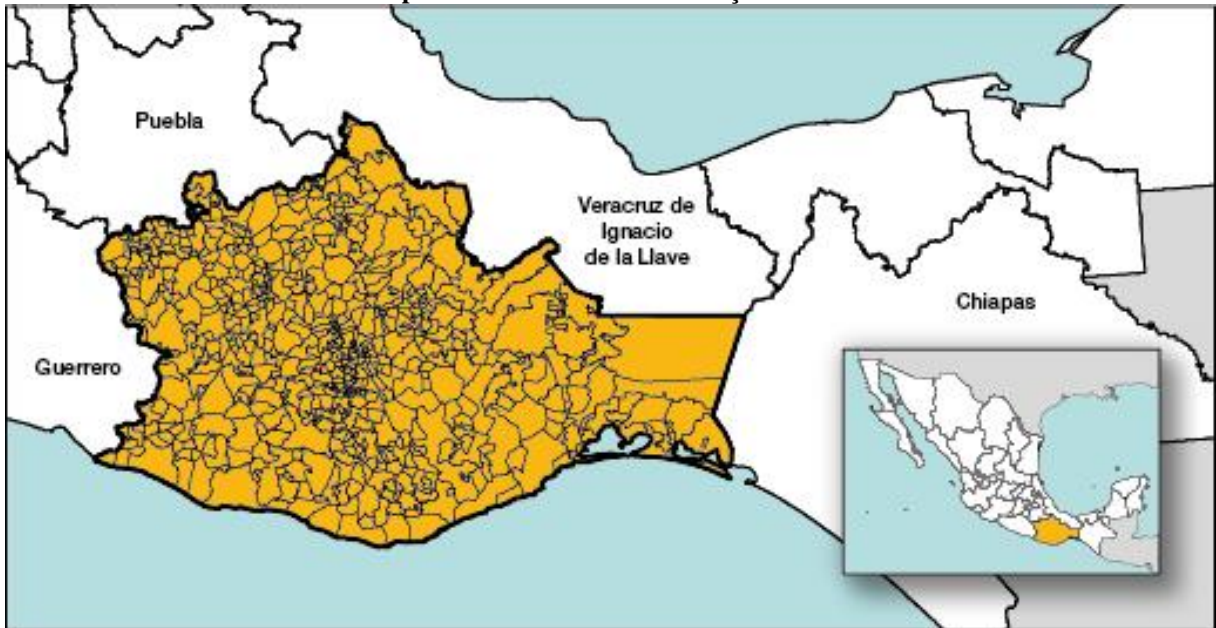
Se denomina Istmo de Tehuantepec a toda la porción estrecha de la República Mexicana, pero en realidad está conformada por dos porciones político-administrativas: una al sur del estado de Oaxaca, a la que también se le denomina Istmo de Tehuantepec, en vez de llamarse Istmo oaxaqueño; y la otra al norte, que corresponde al estado de Veracruz, conocida como región del Sotavento, pero a la que en ocasiones igualmente se le denomina Istmo veracruzano. El área de estudio es diversa en ecosistemas, en grupos étnicos y en planes de desarrollo. (REINA, 2019, n. p.).⁷⁹

⁷⁷ “A interação social entre as pessoas tem sido historicamente regulada por gênero e identidade sexual. Estes são sistemas relacionais que variaram de acordo com as coordenadas sociais, econômicas ou culturais de cada época e de cada espaço específico.” (GÓMEZ SUÁREZ; MIANO BORUSSO, 2008, p. 166, tradução da autora).

⁷⁸ “(...) um dos territórios únicos onde os laços sociais e, portanto, as relações entre sexo e gênero são excepcionais” (GÓMEZ SUÁREZ; MIANO BORUSSO, 2008, p. 166, tradução da autora).

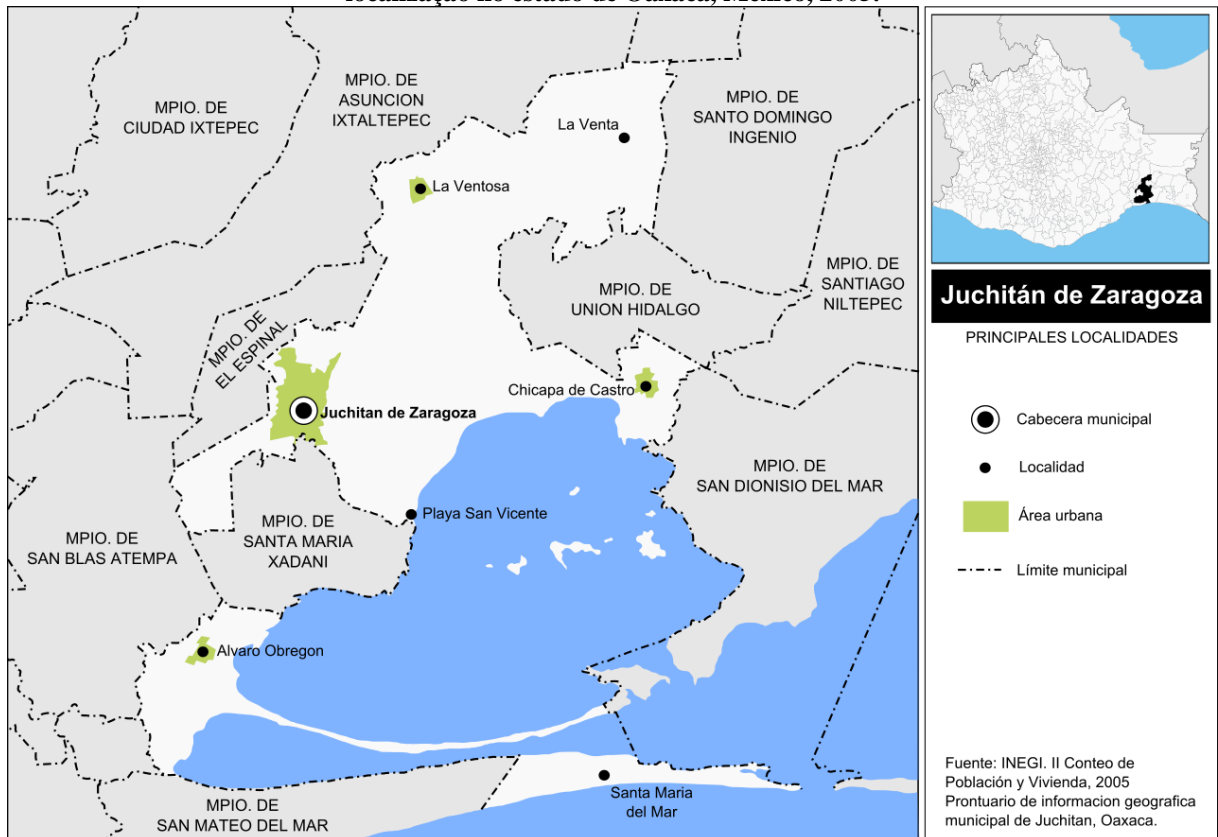
⁷⁹ “Toda a parte estreita da República Mexicana é chamada de Istmo de Tehuantepec, mas na realidade é composta de duas porções político-administrativas: uma no sul do estado de Oaxaca, também chamada de Istmo de Tehuantepec, em vez de ser chamada Istmo oaxaqueño; e o outro ao norte, que corresponde ao estado de

Figura 17 - Mapa da unidade federativa do Livre e Soberano Estado de Oaxaca e suas divisões municipais. Em detalhe sua localização no México.



Fonte: Disponível em: <https://www.inegi.org.mx/componentes/biinegi/img/map/20.jpg>, acesso em: 26 jan. 2020.

Figura 18 - Mapa das principais localidades do município de Juchitán de Zaragoza. Em detalhe, sua localização no estado de Oaxaca, México, 2005.



Fonte: INEGI, 2010. Disponível em: <https://www.inegi.org.mx/default.html>. Acesso em: 2 set. 2019.

Veracruz, conhecido como região de Sotavento, mas que às vezes também é chamado de istmo de Veracruz. A área de estudo é diversificada em ecossistemas, grupos étnicos e planos de desenvolvimento.” (REINA, 2019, n. p., tradução da autora).

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

Além de ser considerada uma região por suas características geográficas, também o é por suas características culturais. Segundo dados do INEGI (2015), o estado de Oaxaca conta com uma população de 3976297 pessoas. Desse total, o município de Juchitán abriga 93038 de pessoas segundo censo de 2010 feito também pelo INEGI. No que concerne à diversidade cultural, a região é formada por diferentes grupos étnicos: zapotecas, mixes, huaves e zoques. Atualmente, o grupo de origem indígena que mais se sobressai em números populacionais e de predominância cultural é o dos zapotecas (LÓPEZ; LÓPEZ, 2018).

A população original era de indígenas zapotecas que remonta a cerca de 2500 anos, cuja proveniência é desconhecida. Sabe-se que seus mitos de origem envolvem a ideia de que os zapotecas surgiram das árvores, das rochas e dos jaguares, itens que fazem parte da iconografia mesoamericana, e chegaram a possuir o império anterior à presença espanhola. O histórico do processo de formação da região remonta ao século XVI e seus primeiros contatos com a colonização. Desde o início do avanço da colonização espanhola encabeçada por Hernán Cortés, o Istmo de Tehuantepec foi valorizado enquanto espaço de intermediação.

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

Ao mesmo tempo em que apresentou dificuldades para a permanência da população, a região se consolidou como importante local de passagem, rota de trânsito comercial entre os estados mexicanos e comunicação da América do Norte, principalmente Estados Unidos, com a América Central. Destacou-se pela possibilidade de navegação entre os oceanos Atlântico e Pacífico como um canal de acesso hidroviário. A região de cruzamento conecta caminhos por terras e mares. Isso levou a uma série de empreendimentos dos liberais mexicanos para

colonização da região no final do século XIX: privatização da terra e investimentos estrangeiros para a industrialização são alguns deles. Como se tratava de uma região de interesse para o trânsito comercial no século XIX, terrenos baldios foram destinados para construção de duas ferrovias chamadas Ferrocarril Interoceánico de México e Ferrocarril Transístmico de Tehuantepec ou Ferroístmico, responsáveis pelo transporte de mercadorias.

Este proyecto transístmico de interés comercial internacional tuvo un gran impacto sobre la región. A partir de la construcción del ferrocarril, se registró el mayor índice de expropiación de terrenos habitados y cultivados tanto para el tendido de la línea, como de las estaciones; se fundaron nuevos poblados en torno a las estaciones del ferrocarril; se fomentó la inmigración tanto de trabajadores para abrir brechas y poner durmientes, como profesionistas y comerciantes; se incrementaron toda clase de servicios, y se dinamizó el comercio. (REINA, 1999, p. 8).⁸⁰

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

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

⁸⁰ “Esse projeto transistêmico de interesse comercial internacional teve um grande impacto na região. A partir da construção da ferrovia, foi registrada a maior taxa de desapropriação de terras habitadas e cultivadas, tanto para o assentamento da linha quanto para as estações; novas cidades foram fundadas em torno das estações ferroviárias; a imigração foi incentivada tanto de trabalhadores para abrir brechas e a colocar dormentes, como profissionais e comerciantes; todos os tipos de serviços foram aumentados e o comércio foi impulsionado.” (REINA, 1999, p. 8, tradução da autora).

social, económica y culturalmente a fines del siglo XIX. ¿Y cómo estas mujeres y hombres zapotecas generaron relaciones de complementariedad? (REINA, 2019, n. p.).⁸¹

A zapotequização que se refere, segundo o conceito utilizado pela historiadora Leticia Reina (2019), a uma assimilação reelaborada da cultura europeia pela indígena ocorreu também com a incorporação de pequenos comerciantes estrangeiros europeus por meio das relações de gênero e do estabelecimento de casamentos das mulheres indígenas com os imigrantes, frente à ausência de parceiros indígenas disponíveis. O alto índice de mortalidade causado pelas epidemias e as constantes baixas populações pela migração masculina deram à sociedade os contornos que ficaram conhecidos por “matriarcais”, devido à resistência cultural das mulheres (REINA, 2019).

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

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

⁸¹ “Os zapotecas do istmo de Tehuantepec, embora representem um caso singular e dominante nas relações interétnicas da região, também e como a maior parte das minorias étnicas do mundo, mantiveram relações assimétricas ou desiguais com a sociedade nacional. No entanto, eles estavam sujeitos aos “benefícios” do projeto de modernização, especialmente no final do século XIX, quando a ferrovia Tehuantepec foi construída e o Estado mexicano foi consolidado. Nesta circunstância, o grupo enriqueceu e, apesar de uma forte estratificação interna, os zapotecas retrabalharam uma cultura majestosa na qual suas mulheres desempenhavam um papel muito importante, como “chefes de família” e possuidoras de um capital social ao serem as reprodutoras de uma cultura de prestígio. Nesse sentido, foi necessário recorrer aos estudos e teorias das relações de gênero para tentar explicar o papel econômico e social que as mulheres desempenhavam quando os (seus) homens estavam presentes na região (primeiras três décadas do século XIX), durante sua ausência devido à partida para lutar pelas terras, por um território ou pela nação (década de 1940) e quando, diante da morte ou ausência de homens, foram substituídos por estrangeiros, aos quais integraram social, economicamente e culturalmente no final do século XIX. E como essas mulheres e homens zapotecas geraram relações de complementaridade?” (REINA, 2019, n. p., tradução da autora).

4.2 PRÁTICA ESPACIAL: JUCHITÁN, A CIDADE DAS MULHERES

En el Istmo, el espacio físico y social parece estar completamente ocupado por las mujeres: mujeres opulentas, de porte orgulloso, la cabeza bien levantada, la mirada altiva, a menudo más derecha que la de los hombres, una actitud de seguridad frente a los otros y a la vida, una libertad y soltura de movimientos, cuerpos vívidos sin constricciones ni vergüenza y, al contrario, ataviados con vestimentas llamativas con profusión de colores y flores, exhibiendo vientres abultados, símbolos de fertilidad, cuerpos que se imponen a la vista y permean el espacio, las voces fuertes y claras, deleitándose en hablar zapoteco, un aspecto de fuerza y seguridad en sí mismas, una falta asombrosa de inhibición en los comportamientos. Las mujeres caminan erguidas y dignas, sin precipitarse jamás. En la vida todo tiene su espacio y su tiempo. Dar y recibir, intercambiar, comprar y vender, éstas son las tareas de las mujeres, que desde temprana edad se confían a las muchachas. (REINA, 2019, n. p.).⁸²

Para poder entender como as *muxes* se encaixam na sociedade juchiteca é preciso entender como funciona a dinâmica social da perspectiva de gêneros, como também conhecer os estereótipos reproduzidos para ambos, mas, principalmente, as mitologias que se emaranham aos dados históricos sobre a posição das mulheres nessa sociedade. Socializadas na infância como meninos, como as *muxes* podem ocupar espaços transicionando para o gênero feminino ou ainda permanecendo entre os gêneros, transitando entre as nuances das masculinidades e feminilidades para criar o que é próprio de ser *muxe*, assim também acabam incorporando elementos do sistema de gênero da sociedade juchiteca, adotando a figura feminina conhecida – com toda sua carga histórica e imagética – como parâmetro para (re)elaboração de sua própria identidade de gênero e estabelecimento de sua relação com a feminilidade. Portanto, faz-se relevante conhecer mais sobre essas mulheres que servem de modelo à performance feminina para o grupo social das *muxes*.

Existem contradições entre os distintos autores que mencionam a figura feminina e sua importância em Juchitán. No geral, os textos mencionam que a mulher tem um papel importante para a cidade, afirmando, por vezes, a existência de um matriarcado que seria a continuidade de uma herança zapoteca pré-hispânica. Associado a isso, agregou-se a produção de um constructo acerca da região do istmo e de suas mulheres como sedutoras, marcadas por sua beleza, trajes típicos e liberdade sexual. “Las referencias a las mujeres zapotecas del Istmo como «amazonas matriarcales primitivas» y exóticamente hermosas se remonta al siglo

⁸² “No istmo, o espaço físico e social parece estar completamente ocupado pelas mulheres: mulheres opulentas, de porte orgulhoso, cabeças erguidas, olhos ativos, muitas vezes mais retos que os homens, uma atitude de segurança em relação aos outros e à vida, uma liberdade e facilidade de movimentos, corpos vívidos sem constricção ou vergonha e, pelo contrário, vestidos com roupas chamativas, com profusão de cores e flores, exibindo barrigas salientes, símbolos de fertilidade, corpos se que impõem à vista e permeiam o espaço, as vozes altas e claras, deliciando-se com a fala zapoteca, um aspecto de força e autoconfiança, uma incrível falta de inibição de comportamentos. As mulheres andam eretas e dignas, sem pressa jamais. Na vida, tudo tem seu espaço e seu tempo. Dar e receber, trocar, comprar e vender, essas são as tarefas das mulheres, que são confiadas a meninas desde tenra idade”. (REINA, 2019, n. p., tradução da autora).

XVI, cuando los primeros cronistas destacan la elegancia, la fuerza, la indomable sexualidad y el bello exotismo de estas mujeres” (GÓMEZ SUÁREZ; MIANO BORUSSO, 2008, p. 167).⁸³

Esta visão está associada a uma erotização dos indígenas: “Una erótica donde los cuerpos de los nativos – inicialmente de sus mujeres – muestran una sexualidad desinhibida ante los otros y donde los cuerpos occidentales parecen volverse otros – encuentran una suerte de “liberación”– en el Istmo de Tehuantepec” (FLORES MARTOS, 2010, p. 6)⁸⁴, em contraste com as restrições morais impostas no mundo ocidental. A construção desse imaginário idílico e exótico inspirou os trabalhos de distintos artistas mexicanos que se tornaram responsáveis por construir a imagem do México independente para o restante do mundo. Entre esses artistas, pode-se citar que foram:

Frida Kahlo, Tina Modotti, Diego Rivera, Miguel Covarrubias, Elena Poniatowska, Graciela Iturbide, etc., quienes han percibido a la mujer juchiteca del Istmo como el símbolo del empowerment femenino y se han imbuido en su especial estética y plasticidad para realizar sus obras literarias, literarias, pictóricas o fotográficas. (GÓMEZ SUÁREZ; MIANO BORUSSO, 2008, p. 167).⁸⁵

Outros autores, tal como defende Letícia Reina (2019) – que também faz coro à “sensualidade” das mulheres, porém aborda sua condição de maneira crítica –, mencionam esse destaque feminino como fenômeno mais recente localizado no século XIX, com as mulheres tomando a dianteira devido à ausência de homens para manutenção da subsistência do lar. “La estructura familiar de Juchitán, a mediados del siglo XIX, estaba formada mayoritariamente por mujeres viudas o “solas” (ausencia de marido) y con un promedio de cuatro hijos” (REINA, 2019, n. p.)⁸⁶, tendo os homens se retirado para combates em guerras civis no período e deixando as mulheres – até então mulheres que se viam na situação doméstica, porém atuantes no acompanhamento e apoio do trabalho dos homens da família no campo, segundo constava em sua tradição – sem outra alternativa senão assumir as rédeas da

⁸³ “As referências às mulheres zapotecas do istmo como ‘amazonas matriarcais primitivas’ e exoticamente belas datam do século XVI, quando os primeiros cronistas destacam a elegância, força, sexualidade indomável e belo exotismo dessas mulheres” (GÓMEZ SUÁREZ; MIANO BORUSSO, 2008, p. 167, tradução da autora).

⁸⁴ “em que os corpos dos nativos – inicialmente de suas mulheres – mostram uma sexualidade desinibida diante dos outros e onde os corpos ocidentais parecem tornar-se outros – encontram uma espécie de ‘libertação’ – no Istmo de Tehuantepec” (FLORES MARTOS, 2010, p. 6, tradução da autora).

⁸⁵ “Frida Kahlo, Tina Modotti, Diego Rivera, Miguel Covarrubias, Elena Poniatowska, Graciela Iturbide, etc., que perceberam a mulher Juchiteca do istmo como símbolo do empoderamento feminino e se imbuíram com sua estética e plasticidade especiais para realizar suas obras literárias, pictóricas ou fotográficas.” (GÓMEZ SUÁREZ; MIANO BORUSSO, 2008, p. 167, tradução da autora).

⁸⁶ “A estrutura familiar de Juchitán, em meados do século XIX, era composta principalmente por mulheres viúvas ou “solteiras” (sem marido) e com uma média de quatro filhos” (REINA, 2019, n. p. tradução da autora).

situação para manterem a si mesmas, a suas crianças, a seus idosos e garantir a permanência da comunidade como um todo.

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

El carácter aguerrido de los zapotecas, sobre todo en esta parte oriental del Istmo, los llevó no sólo a una larga lucha por sus recursos naturales y por su autonomía, sino además se hicieron famosos entre los altos jefes de la milicia federal por su valor. De manera que siempre que el Ejército Mexicano tenía necesidad de "contingentes de sangre", hacían una leva en Juchitán. Si a las cifras de los hombres muertos en las guerras intestinas, en las intervenciones estadounidense y francesa y en el largo periodo de la rebelión zapoteca de 1839-1853 les agregamos aquellas de los hombres ausentes porque eran arrieros o comerciantes extrarregionales, resulta que faltaban hombres en edad reproductiva y por tanto el modelo familiar "nuclear" se encontraba "descompuesto". Es decir, mujeres sin marido y con algunos hijos que mantener. Esta fue una situación que se le impuso a la mujer juchiteca y para sobrevivir tuvo que trabajar en labores remuneradas. Hacia el porfiriato, la construcción del Ferrocarril de Tehuantepec generó la demanda de mucha mano de obra. La que laboró en el tendido de la vía férrea correspondió a fuerza masculina traída de ultramar, pero aquella que se necesitó para los servicios de la ciudad se cubrió con la población femenina de Juchitán. Así, las mujeres zapotecas se integraron a la vida económica, remunerada y reconocida en los censos, amén de todas las labores domésticas. (REINA, 2019, n. p.).⁸⁷

Ou seja, esse espírito de liderança pelo qual as mulheres juchitecas ficaram conhecidas, a altivez e postura firme de uma negociadora, presente inclusive na iconografia amplamente reproduzida – como ocorre, por exemplo, com as imagens da fotógrafa já citada Graciela Iturbide, que tem como uma de suas produções mais importantes o retrato de uma mulher juchiteca que recebeu o título “Nuestra Señora de las Iguanas” (Figura 19, página 88) – sobre essa explicação não seria devido a uma tradição indígena continuada até a contemporaneidade, tampouco devida à conquista do poder de decisão por meio exclusivo de lutas das próprias mulheres. Seria mais uma imposição das condições e das necessidades dentre as poucas opções que lhes restaram.

⁸⁷ “O caráter experiente dos zapotecas, especialmente nesta parte oriental do istmo, os levou não apenas a uma longa luta por seus recursos naturais e autonomia, mas também se tornaram famosos entre os altos escalões da milícia federal por sua coragem. Assim, sempre que o Exército mexicano precisava de "contingentes de sangue", eles faziam um recrutamento em Juchitán. Se aos números dos homens mortos nas guerras internas, nas intervenções americanas e francesas e no longo período da rebelião zapoteca de 1839-1853, adicionamos os dos homens ausentes por serem *arrieros* [comerciantes de animais de carga] ou comerciantes extrarregionais, verifica-se que os homens faltavam homens em idade reprodutiva e, portanto, o modelo de família "nuclear" foi “quebrado”. Ou seja, mulheres sem marido e com alguns filhos para sustentar. Era uma situação imposta à mulher Juchiteca e, para sobreviver, ela teve que trabalhar em empregos remunerados. Em direção ao porfiriato, a construção da Ferrovia de Tehuantepec gerou demanda por muita mão-de-obra. A que trabalhava na colocação da ferrovia correspondia a uma força masculina trazida do exterior, mas a necessária para os serviços da cidade era coberta pela população feminina de Juchitán. Assim, as mulheres zapotecas foram integradas à vida econômica, pagas e reconhecidas nos censos, além de todo o trabalho doméstico”. (REINA, 2019, n. p., tradução da autora).

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

(...) si bien las leyes fundamentales vigentes en México durante el siglo XIX jamás establecieron expresamente diferencia alguna entre los mexicanos, con motivo del sexo al cual corresponden, lo cierto es que había sido consideración política y jurídicamente aceptada que la ciudadanía, y por ende, el derecho a votar en las elecciones para renovar a los titulares de los poderes ejecutivo y legislativo federal, correspondía exclusivamente a los hombres, no así a las mujeres (LÓPEZ; LÓPEZ, 2018, p. 48).⁸⁸

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

El control social de la «sexualidad» de la mujer es mayor que en el hombre, la moral sexual es más permisiva para los hombres y son menos aceptadas las *nguiu* que los *muxe*. En el «hogar», también se desarrollan prácticas que cargan a las mujeres con mayores responsabilidades que a los hombres. También la subordinación se percibe en la diferenciación del proceso de «socialización primaria por género», donde, en la infancia, el niño goza de más libertad y la niña debe ajustarse a ciertas obligaciones y responsabilidades. Los espacios de poder político formal están restringidos para las mujeres, lo que contrasta con la alta participación que ellas han tenido en las movilizaciones sociales y políticas. Por último, en el ámbito de la «alta cultura», se observa la clamorosa ausencia de las mujeres en las artes institucionalizadas, algo que resulta paradójico, pues son ellas (junto con los *muxe*) las protagonistas de las «artesañías» tradicionales de Juchitán. (GÓMEZ SUÁREZ; MIANO BORUSSO, 2008, p. 167).⁸⁹

Essa postura de liderança que é esperada das mulheres juchitecas, além de ser uma maneira de deslocar o olhar das subordinações que coexistem para evidenciá-las como suporte da sociedade, está relacionada também a uma invisibilidade das *nguiu*, que, grosso modo,

⁸⁸ “(...) embora as leis fundamentais em vigor no México durante o século XIX nunca tenham expressamente estabelecido qualquer diferença entre os mexicanos, com base no sexo ao qual elas correspondem, a verdade é que havia sido uma consideração política e legalmente aceita de que a cidadania e portanto, o direito de votar nas eleições para renovar os detentores dos poderes executivo e legislativo federal correspondia exclusivamente a homens, mas não a mulheres” (LÓPEZ; LÓPEZ, 2018, p. 48, tradução da autora).

⁸⁹ “O controle social da “sexualidade” das mulheres é maior que o dos homens, a moralidade sexual é mais permissiva para os homens, e as *nguiu* são menos aceitas que os *muxe*. No 'lar', também são desenvolvidas práticas que sobrecarregam as mulheres com maiores responsabilidades que os homens. A subordinação também é percebida na diferenciação do processo de “socialização primária por gênero”, onde, na infância, o menino desfruta de mais liberdade e a menina deve se ajustar a certas obrigações e responsabilidades. Os espaços formais de poder político são restritos para as mulheres, o que contrasta com a alta participação que tiveram nas mobilizações sociais e políticas. Por fim, no contexto da “alta cultura”, observa-se a ausência clamorosa das mulheres nas artes institucionalizadas, algo paradoxal, pois elas são (junto com os *muxe*) os protagonistas dos “artesanos” tradicionais. Juchitán.” (GÓMEZ SUÁREZ; MIANO BORUSSO, 2008, p. 167, tradução da autora).

seriam uma espécie de mulheres lésbicas juchitecas, segundo Luanna Barbosa (2013). Em espanhol, o termo indígena pode ser traduzido como “*marimachas*” – algo como “mulher-macho” – mas que no original da cultura *binnizaa*⁹⁰ não possui a mesma carga negativa. Ou, como muitas vezes são entendidas, as *nguiu* seriam o “contrário” das *muxes*, ou seja, os sujeitos nascidos biologicamente com o sexo feminino mas que não se identificam com o gênero mulher, mas sim como *nguiu*, um gênero à parte.

Também aqui a sexualidade não está diretamente relacionada com a sexualidade, podendo as *nguiu* relacionarem-se sexual e afetivamente com mulheres ou com *muxes*, apesar de ser mais raro relacionarem-se com homens. Nos estudos sobre gênero e diversidades sexual em Juchitán, quando aparecem, as *nguiu* são mencionadas de passagem, como uma curiosidade ou uma observação secundária. Isso ocorre porque se considera que “(...) no existe institucionalización social de su «estatus», ya que no cumple ninguna función social propia y su grado de transparencia pública es menor.” (GÓMEZ SUÁREZ; MIANO BORUSSO, 2008, p. 167).⁹¹ A condição das *nguiu* passa frente à sociedade de maneira quase despercebida.

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

Existen tres posturas teóricas claramente diferenciadas en torno a la calificación de la sociedad juchiteca como matriarcado. Por un lado, autoras como la alemana Verónica Bennholdt-Thomsen (1994) apoyan este postulado, en oposición a las ideas defendidas por antropólogas como Beverly Newbold Chiñas (1975), quien defiende que lo correcto sería utilizar el concepto de «matrilocalidad», y a las posturas de Marinella Miano (2002), quien niega ambas etiquetas. (GÓMEZ SUÁREZ; MIANO BORUSSO, 2008, p. 166).⁹²

A seguir, a Tabela 1 elaborada por Urbiola Solís, Vázquez García e Macias González (2016) busca organizar alguns dos principais argumentos de estudos sobre a questão de

⁹⁰ Nome atribuído à cultura zapoteca (BARBOSA, 2013).

⁹¹ “(...) não existe institucionalização social de seu ‘status’, uma vez que não cumprem nenhuma função social própria e seu grau de transparência pública é menor.” (GÓMEZ SUÁREZ; MIANO BORUSSO, 2008, p. 167, tradução da autora).

⁹² “Existem três posições teóricas claramente diferenciadas em torno da classificação da sociedade juchiteca como matriarcado. Por um lado, autores como a alemã Verónica Bennholdt-Thomsen (1994) apoiam esse postulado, em oposição às ideias defendidas por antropólogos como Beverly Newbold Chiñas (1975), que defende que o correto seria usar o conceito de “matrilocalidade”, pois as posições de Marinella Miano (2002), que nega os dois rótulos”. (GÓMEZ SUÁREZ; MIANO BORUSSO, 2008, p. 166, tradução da autora).

gênero em Juchitán e propõem interpretações ao destaque feminino, fornecendo indícios que auxiliam à compreensão da figura das *muxes*.

Tabela 1 – Estudos de Gêneros em Juchitán

Trabalhos Principais	Elemento Diferenciador	Características	Argumento Central
ROICE, Anya Peterson (1968)	“Estilo zapoteca”	Roupas femininas, uso da língua zapoteca, arte zapoteca, produção de artesanato, calendário festivo, gastronomia, flores representativas	O prestígio da sociedade juchiteca em relação a sua “identidade coletiva”. Se identifica a partir da segunda metade do século XIX, alcançando o auge do desenvolvimento do porfiriato (1879-1910)
CHIÑAS, Beverly New-Bold (1975)	“Sistema matrifocal”	A mãe como núcleo de integração social	A mãe é a figura central da sociedade, o papel que cumpre é cultural e afetivamente estrutural e central, é a encarregada da responsabilidade, afetos e “ética do cuidado”.
MENESES, Marina; GIEBELER, Comelia; HOLZER, Brigitte (1995)	Feminismo “da diferença” e da corrente “maternal”	As mulheres teriam desenvolvido um sistema moral distinto dos homens	Matriarcado contemporâneo, a sociedade gira em torno de dois elementos principais: a) a figura da cultura da “mãe forte” – “todos somos iguais porque todos proviemos de uma mãe” –, fim das hierarquias de poder por critérios de gênero, opção sexual ou economia e b) a “economia da reciprocidade, a solidariedade como um elemento de coesão social”.
BORUSO, Marinella Miano	Articulação de papéis de gênero na sociedade zapoteca do Istmo e sua vinculação com a identidade étnica e a modernidade	Discrepa dos postulados “matriarcais” e “matrifocais”	A mulher é objeto de subordinação em espaços significativos. Excessivas diferenças sociais das redes de solidariedade e troca.

Fonte: URBIOLA SOLÍS; VÁZQUEZ GARCÍA; MACIAS GONZÁLEZ, 2016, p. 392, tradução da autora.

O lugar das mulheres no mundo mexicano de Juchitán inspira – porém não determina – o lugar das *muxes* na mesma sociedade. Se as mulheres juchitecas são consideradas mulheres “fortes”, não submissas à ordem patriarcal vigente, representam posições de liderança e de controle, ou seja, posições de poder frente à família e à comunidade, então os modelos de feminilidade disponíveis às *muxes* não são os de feminilidade fragilizada, nem tampouco de submissão ou fraqueza. São modelos de feminilidade ativa e potente frente às adversidades. Uma posição de firmeza, robusta, rígida. Ou seja, a própria concepção de feminilidade nessa população não segue os papéis de gênero de um chamado “sexo frágil”, sendo uma forma de feminilidade já distinta do modelo da colonial / modernidade (SEGATO,

2012). O exemplo do “ser mulher” que as *muxes* possuem como referência é o da mulher como arrimo de família e economicamente responsável pela subsistência do lar.

Figura 19 - “Nuestra Señora de las Iguanas”, Graciela Iturbide, Juchitán, México, 1979



Fonte: ITURBIDE, 1979. Disponível em: <http://www.gracielaiturbide.org/juchitan/01-2/>. Acesso e: 26 jan. 2020.

4.3 ESPAÇOS DE REPRESENTAÇÃO: *MUXEIDAD*, IDENTIDADE *MUXE*

“La *muxeidad* es también una poética de la vida, una subjetividad de asumir y vivir los cuerpos de forma menos ortodoxa”

Muxeidad es una estética que se refleja en la forma y maneras de adornar los espacios festivos.

Muxeidad es una manera deliberada, abierta y franca de cuestionar y falsear algunas enunciaciones patriarcales como “criterios de verdad”.

Muxeidad es un baluarte celoso de la religiosidad sincrética y de la desnudez de los santos y las vírgenes.

Muxeidad es la mano en la que se apoyan los padres y madres en su senectud.

Muxeidad es una manera de iniciarse y descubrirse en el ejercicio de la sexualidad sin miedos, sin culpas, sin remordimientos y sin pecados concebidos.

Muxeidad es una manera de contradecir el libro de Levítico 20:13: “Si alguno se ayuntare con varón como con mujer, abominación hicieron; ambos han de ser muertos; sobre ellos será su sangre”.

Muxeidad es la ruptura del paradigma judeocristiano de la sexualidad, de la propiedad privada del cuerpo, de la familia heteronormativa y de la monogamia.

Muxeidad es una posibilidad de enamorarse y ser feliz, aunque tu amante solo pase por tu casa.

Muxeidad es ser autosuficiente económicamente y tener una cama que ocasionalmente se entibia por un amante casual.

Muxeidad es ser el coreógrafo de los cumpleaños de 15 de las mujeres del barrio.

Muxeidad es ser entrenado como macho alfa, aunque el lomo plateado sea esmalte en las uñas y el pelo en el pecho las extensiones o plumas en la cabeza.

Muxeidad es una vasija mesoamericana que no se convirtió en tepalcate.

Muxeidad es un código que se salvó de las llamas del fuego eterno del infierno.

Muxeidad es un significante polisémico.

Muxeidad es un alfabeto y *muxe* un fonema.

Muxeidad es la manera de una colectividad de asumir valores, formas y ritmos propios. (AVENDAÑO, 2020)⁹³.

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

⁹³ ““A *Muxeidad* também é uma poética da vida, uma subjetividade de assumir e viver corpos de uma maneira menos ortodoxa” / *Muxeidad* é uma estética que se reflete na maneira e nas maneiras de decorar espaços festivos. / *Muxeidad* é uma maneira deliberada, aberta e franca de questionar e falsificar algumas afirmações patriarcais como “critérios da verdade”. / *Muxeidad* é um baluarte com inveja da religiosidade sincrética e da nudez de santos e virgens. / *Muxeidad* é a mão em que pais e mães se apoiam em sua senescência. / A *Muxeidad* é uma maneira de começar e descobrir a si mesmo no exercício da sexualidade sem medo, sem culpa, sem remorso e sem pecados concebidos. / A *Muxeidad* é uma maneira de contradizer o livro de Levítico 20:13: “Se alguém se junta com um homem como com uma mulher, eles fizeram abominação; ambos devem ser mortos; sobre eles estará o seu sangue.” / A *Muxeidad* é a ruptura do paradigma judaico-cristão da sexualidade, propriedade privada do corpo, família heteronormativa e monogamia. / *Muxeidad* é uma possibilidade de se apaixonar e ser feliz, mesmo que seu amante apenas passe pela sua casa. / *Muxeidad* é ser financeiramente auto-suficiente e ter uma cama que é ocasionalmente aquecida por um amante casual. / *Muxeidad* é ser o coreógrafo do aniversário de 15 das mulheres do bairro. / *Muxeidad* é ser treinado como um macho alfa, embora as costas prateadas sejam esmalte nas unhas e os cabelos no peito sejam extensões ou penas na cabeça. / *Muxeidad* é um navio mesoamericano que não se tornou um tepalcate. / *Muxeidad* é um código que foi salvo das chamas do fogo eterno do inferno. / *Muxeidad* é um significante polissêmico. / *Muxeidad* é um alfabeto e *muxe* um fonema. / *Muxeidad* é o caminho de uma comunidade assumir seus próprios valores, formas e ritmos.” (AVENDAÑO, 2020).

conotação da prostituição, enfatizando sobremaneira sua sexualidade –, referindo-se a elas como pessoas de alta “promiscuidade” e permissividade sexual, uma maneira de reprovação social de sua sexualidade.

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

Finalmente, existe un consenso social en Juchitán en torno al imaginario sobre estereotipos sociales que son comunes a las cuatro tipologías discursivas aquí descritas. Todas las posturas coinciden en concebir a la "mujer juchiteca" como una mujer fuerte, trabajadora, luchadora, amante de la familia, rebelde, cariñosa, maternal, fiestera, hermosa, digna, elegante, altanera, alegre, guapachona y valiente. El "hombre juchiteco" es percibido como un hombre "bravo para la guerra, dulce para el amor" (aunque hora dicen que ya no es así), "ya mean sentados (...) se ponen a llorar si tienen miedo y se hacen pipi por ellos" un poco irresponsable, flojo, tomador, ardiente, fogoso, infiel, impetuoso y valiente. El "muxe' zapoteco" se caracteriza por ser una persona creativa, coqueta, sensual, trabajadora, graciosa, enamoradiza, alegre, complaciente, intrépida, amante del sexo, respetuosa de la tradición, enmadrada, generosa, glamorosa, elegante y luchadora.

La "mujer marimacho zapoteca" (*nguiú*) es retratada como una persona fuerte, trabajadora, ruda, masculinizada, potente, posesiva y un poco violenta. Todo ello muestra el panorama de la praxis real en torno a las actividades, responsabilidades y obligaciones determinadas para cada género en esta sociedad. (GÓMEZ SUÁREZ; MIANO BORUSSO, 2006, p. 12).⁹⁴

⁹⁴ “Finalmente, existe um consenso social em Juchitán em torno do imaginário sobre estereótipos sociais comuns às quatro tipologias discursivas descritas aqui. Todas as posições coincidem em conceber a "mulher Juchiteca" como uma mulher forte, trabalhadora, lutadora, amante da família, rebelde, carinhosa, maternal, festeira, bonita, digna, elegante, ativa, alegre, bonita e corajosa. O "homem juchiteco" é percebido como um homem "corajoso pela guerra, doce pelo amor" (embora agora digam que não é mais assim), “eles já se sentam (...) choram quando têm medo e fazem xixi para eles" um pouco irresponsável, preguiçoso, acolhedor, ardente, ardente, infiel, impetuoso e corajoso. O "muxe' zapoteco" caracteriza-se por ser criativo, paquerador, sensual, trabalhador, gracioso, apaixonado, alegre, acolhedor, intrépido, amante do sexo, respeitoso da tradição, emoldurado, generoso, glamoroso, elegante e lutador.

A "mulher marimacho zapoteca" (*nguiú*) é retratada como uma pessoa forte, trabalhadora, rude, masculinizada, poderosa, possessiva e um tanto violenta. Tudo isso mostra o panorama da prática real em torno das atividades, responsabilidades e obrigações determinadas para cada gênero nesta sociedade.” (GÓMEZ SUÁREZ; MIANO BORUSSO, 2006, p. 12, tradução da autora).

Uma das características mais marcantes das *muxes* está precisamente em sua aparência. Porém, a forma como se apresentam no cotidiano atualmente não foi sempre assim. O uso dos trajes regionais istmenhos – os *huipiles* e *enaguas* – é um costume recente. No início do século XX, entre as décadas de 1930 e 1940, as *muxes* vestiam-se com trajes considerados masculinos, incluindo o chapéu, ficando subentendida a sua condição de *muxe* por conta de outros elementos, como seus trejeitos físicos e entonação de sua voz. Com o passar o tempo, passaram a vestir-se com trajes menos formais, usando camisetas e bermudas. Conta-se que foi a partir da década de 1980 que as vestimentas consideradas femininas passaram a ser adotadas pelas *muxes* com mais frequência e apenas na década de 1980 a roupa regional *istmeña* passou a fazer parte do cotidiano delas (Figuras 22 e 23, página 98).

A partir deste momento, as *muxes* se aprimoraram na confecção dos próprios trajes e para a comunidade em geral, aperfeiçoando sua participação no mundo da moda regional, sendo reconhecidas, inclusive, pelo ofício da costura e criando um espaço profissional em que pudessem se inserir. Nisto, vincula-se sua importância para as festividades da região, com as *muxes* participando desde a confecção de vestidos para festas, trajes típicos para outras *muxes*, figurinos para celebrações, decorações dos ambientes e planejamento da comemoração, entre outros trabalhos nos quais passaram a ser reconhecidas. Essa dinâmica social em que a *muxes* são ativas expressa a maior parte do vínculo que possuem com sua comunidade, inserindo o gênero em um contexto amplo de relações.

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

Quando se entende a importância das festas para o povo de Juchitán, a presença das *muxes* torna-se ainda mais significativa. De acordo com Barbosa (2016), as festas em Juchitán de Zaragoza ocorrem durante o ano todo, mesclando festas de origem tradicional indígena com festas religiosas ocidentais cristãs, com rituais de passagem comuns – como são as festas de debutantes, aniversários, formaturas, casamentos, batizados, velórios, entre outras – e ainda podem ocorrer festas que não estejam celebrando nenhum acontecimento específico, mas

tendo apenas o objetivo principal de reunir toda a comunidade. Segundo a autora, os juchitecos trabalham para manter as suas festas. Trata-se de um sistema de reciprocidade, em que os membros da comunidade frequentam as festas de um anfitrião levando consigo uma contribuição para a festa. Logo, os que frequentaram darão suas próprias festas e convidarão a todos que o convidaram, e o convidado que já foi anfitrião comparece, retribuindo o que recebeu. Isso gera um ciclo de comemorações e relações comunitárias.

Como é frequente a associação das *muxes* com as festas, tradições e expressões de alegria em geral, sendo elas próprias vinculadas a um estereótipo de serem pessoas alegres e “alto astral”, como característica que é considerada própria de sua tipificação (FLORES MARTOS, 2010), ainda pouco se fala das dificuldades que enfrentam ao longo de sua jornada do fazer-se e tornar-se *muxe*. Primeiramente, tem-se a questão do mito criado de que supostamente toda a família desejaria um filho *muxe*. Barbosa (2016) explica que esse mito provém do fato de que muitas *muxes* não se casam e permanecem morando com os pais na vida adulta ou, ainda, retornam para a casa dos pais quando estes entram na terceira idade e passam a necessitar de cuidados de outros. É costume da comunidade que o filho que não se case ou um primogênito venha a tomar conta dos pais na velhice. As *muxes*, muitas vezes, ocupam ambos os requisitos e assumem tal tarefa.

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

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

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

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

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

Quando sua personalidade e suas características *muxes* começam a aparecer, o preconceito que sofrem em casa surge também na escola. Como para muitas *muxes* está relacionada também a questão da sexualidade, além do *bullying* sofrem também com a

homofobia dos colegas, o que as leva, por vezes, a abandonar a escola sem concluir os estudos. Isso resulta que em sua vida adulta acabam por ocupar profissões de menor remuneração e que demandam menor profissionalização intelectual. Isso as leva a desenvolver habilidades com trabalhos manuais e se aproximar de profissões historicamente consideradas femininas. Aí está sua aproximação com os trabalhos que envolvem a beleza, como cabeleireiras, costureiras, manicures, maquiadoras, seja com as áreas do cuidado como, por exemplo, o próprio caso de voltar a cuidar dos pais como mencionado acima, cozinheiras, organizadoras de eventos e festas, entre outros (URBIOLA SOLÍS; VÁZQUES GARCÍA; MACÍAS GONZÁLEZ, 2016).

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

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

En algunas entrevistas, los muxes se autodefinen en buena medida como *cueros para el placer*: remarcan mucho que se encuentran preocupados por “dar placer” y “atender bien” al varón, como garantía para que ese hombre se sienta a gusto y cómodo en sus encuentros y momentos compartidos, de que regrese con ellos” (FLORES MARTOS, 2010, p. 16).⁹⁵

Esse espaço do corpo *muxe* como proporcionador do prazer do outro é reforçado pela comunidade masculina, onde as *muxes* fazem parte da realização sexual dos homens. As

⁹⁵ “Em algumas entrevistas, os *muxes* se definem em grande parte como *corpos para o prazer*: acentuam muito que estão preocupados em “dar prazer” e “cuidar bem” do homem, como uma garantia para que ele se sinta bem e confortável em seus encontros e momentos compartilhados, para que o homem retorne.” (FLORES MARTOS, 2010, p. 16, tradução da autora).

muxes são parte do processo de maturação sexual masculino, sendo escolhidas para a iniciação na vida sexual de um rapaz:

En una sociedad bastante compartimentada entre los mundos masculino y femenino donde las relaciones sexuales entre varones y mujeres se postergan y reprimen hasta el matrimonio dada la importancia atribuida a la virginidad femenina hasta la boda como un símbolo de excelencia moral y social de la mujer y de su propia familia, podemos ubicar e interpretar el que los *muxes* sean los principales iniciadores sexuales de los varones jóvenes, los primeros con los que éstos “se estrenan” y son entrenados sexualmente, según la terminología popular mestiza. La otra alternativa más minoritaria para los jóvenes es el mantenimiento de relaciones sexuales con prostitutas. (FLORES MARTOS, 2010, p. 13).⁹⁶

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

Desde nuestra óptica occidental y utilizando un concepto descriptivo o más “técnico”, la bisexualidad sería la opción más frecuente entre los varones juchitecos, si bien esta categoría es absolutamente *etic* y ajena a los matices y ponderaciones de un contexto donde no se contempla la existencia de bisexualidad: un varón es definido o considerado como hombre o *muxe*, pero no como las dos cosas. (FLORES MARTOS, 2010, p. 14).⁹⁷

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

Dependiendo da *muxe*, de sua história de vida e do momento que vivencia, o desejo dela pode estar dirigido a um homem, a uma mulher ou até mesmo a uma *muxe*. Mas, graças ao poder do sistema normativo e do machismo que imperam em Juchitán, quase todas as *muxes* se tornam escravas da exploração de algum *mayate* e

⁹⁶ “Em uma sociedade razoavelmente compartimentada entre os mundos masculino e feminino, onde as relações sexuais entre homens e mulheres são adiadas e reprimidas até o casamento, dada a importância atribuída à virgindade feminina até o casamento como símbolo da excelência moral e social das mulheres e dos homens. Com sua própria família, podemos localizar e interpretar o fato de que os *muxes* são os principais iniciadores sexuais de homens jovens, os primeiros com os quais “saem” e são treinados sexualmente, de acordo com a terminologia popular dos mestiços. A outra alternativa mais minoritária para os jovens é a manutenção das relações sexuais com prostitutas.” (FLORES MARTOS, 2010, p. 13, tradução da autora).

⁹⁷ “Do nosso ponto de vista ocidental e usando um conceito descritivo ou mais “técnico”, a bissexualidade seria a opção mais frequente entre os homens juchitecos, embora essa categoria seja absolutamente ética e alheia às nuances e ponderações de um contexto em que a existência da bissexualidade não é contemplada: um homem é definido ou considerado como homem ou *muxe*, mas não como ambos.” (FLORES MARTOS, 2010, p. 14, tradução da autora).

envelhecem sozinhas, dedicando-se aos pais e aos sobrinhos. (BARBOSA, 2016, p. 26).

É recorrente que algumas *muxes* adentrem na prostituição como forma de sobrevivência e manutenção de sua estética. Porém, dentro de sua própria comunidade, ocorre também o inverso: possuem *mayates*, ou seja, homens aos quais “sustentam” para estar com elas. É uma relação quase comercial, pelo que Barbosa (2016) observa pelo seu vocabulário: quando vão prostituir-se dizem que vão “vender”; quando vão em busca de ter uma relação com um homem, dizem que vão “comprar”. Característica também da forte relação que a comunidade tem com as atividades comerciais.

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

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

A questão corporal é uma outra problemática que ganhou destaque recentemente. Barbosa (2016) relata que até 1980 era uma árdua tarefa para as *muxes* conseguir delinear a silhueta, coisa que se fazia com moldes de espumas aplicados por baixo das roupas para adicionar curvas similares às femininas (Figuras 20 e 21). Essa técnica ainda é utilizada,

porém a ela agregaram-se novas técnicas que levam à transformação corporal e não mais apenas à utilização de adereços e próteses removíveis. Hoje, as silhuetas curvilíneas podem ser atingidas por meio dos mais diversos produtos recebidos da Cidade do México ou mesmo ser resultado de intervenções cirúrgicas, como implantação de próteses de silicones para delinear os seios e ainda injeção de biopolímeros⁹⁸, que são “(...) sustancias, en su mayoría sintéticos, que han sido utilizados como material de relleno tisular para fines estéticos” (RIPALDA; LOJA; VÍCTOR; HERRERA; FREITES, 2018, p. 47)⁹⁹ usadas para preencher e modelar outras partes do corpo, como coxas e nádegas.

Figura 20 – Magnolia com sombrero, Juchitán, México, 1986



Figura 21 – Magnolia com espelho, Juchitán, México, 1986



Foto: Graciela Iturbide, 1986. Fonte: GRACIELA Iturbide. Disponível em: <http://www.graciela.iturbide.org/en/category/juchitan/>. Acesso em: 13 jul. 2020.

⁹⁸ Em 2018, pesquisadores das ciências da saúde do Equador e da Venezuela publicaram um artigo analisando as consequências clínicas da aplicação ilegal de biopolímeros para o preenchimento corporal. O estudo mostrou que a prática é muito popular entre as mulheres transexuais dos países latino-americanos que buscam fazer modificações corporais. Entretanto, mesmo sabendo que podem causar danos à saúde, a maioria das mulheres trans entrevistadas no estudo não possuíam informação sobre os reais efeitos da aplicação dessa substância sintética no corpo, cujas complicações podem levar a óbito. Os pesquisadores destacam a necessidade do Estado em levar a informação à comunidade LGBT+. (RIPALDA; LOJA; VÍCTOR; HERRERA; FREITES, 2018).

⁹⁹ “(...) sustancias, principalmente sintéticas, que têm sido usadas como preenchimentos de tecidos para fins estéticos” (RIPALDA; LOJA; VÍCTOR; HERRERA; FREITES, 2018, p. 47, tradução da autora).

Figura 22 - Retrato de Kazandra, vestida com o traje tradicional do Istmo de Tehuantepec, junto ao altar da família dedicado aos entes queridos falecidos



Foto: Nuria López Torres, 2017. Fonte: Comunica que muda. Os muxes do México. Disponível em: <https://www.comunicaquemuda.com.br/os-muxes-mexico/>. Acesso em: 11 set. 2019.

Figura 23 – a *muxe* Estrella e sua mãe se dirigem à festa de aniversário de outra *muxe*



Foto: Nuria López Torres, 2017. Fonte: TORRES, Nuria López. México, el color de los muxes. *El País*, 15 mai. 2017. Disponível em: <https://elpais.com/elpais/2017/05/15/fotorrelato/1494799522_149479.html>. Acesso em: 11 set. 2019.

Cirurgias plásticas faciais também estão se tornando comuns, “afinando” traços faciais indígenas que são substituídos por traços faciais mais europeizados. Ou seja, nesta situação a tradição indígena das *muxes* se choca com a imposição dos padrões de beleza ocidentais e, principalmente, com as formas com que se identificam com a feminilidade. Os padrões de beleza impostos pela mídia sobre o que é ser mulher as afeta diretamente e as faz questionar sobre sua imagem buscando as transformações como uma forma de feminilização de suas características físicas em busca de uma maior aceitação social e uma “passabilidade” que a sociedade externa exige, muito característica das problemáticas que as pessoas *trans** enfrentam ainda na atualidade, mesmo que em diferentes graus.

Numa sociedade que oferece duas e somente duas possibilidades de enquadramento de gênero – ou masculino/homem ou feminino/mulher – talvez seja mais do que justificada verdadeira obsessão de conseguir ‘passar’, um dos principais tormentos de uma pessoa na hora de assumir – ou de reprimir – a expressão da sua identidade transgênera.

Tema tão essencial quanto polêmico dentro dos ‘Estudos Transgêneros’, passabilidade traduz o quanto uma pessoa transgênera se parece fisicamente, se veste, fala, gesticula e se comporta de acordo com os estereótipos do gênero oposto ao que lhe foi consignado ao nascer. (...) (LANZ, 2014, p. 129).

A noção de “passabilidade” é, segundo a socióloga Letícia Lanz, a forma pelas quais as pessoas *trans** são “recompensadas” por seus esforços em adquirir as características físicas e se parecer com o gênero com que se identificam, no sentido de que “‘passar’ é igual a ser reconhecida e aceita pela sociedade. Quanto mais ‘passável’, mais habilitada ao convívio dentro do mundo ‘normal’ cisgênero-heteronormativo e menos a chance de ser estigmatizada e violentada como ‘desviante’ de gênero” (LANZ, 2014, p. 129). A autora explica como essa ideia de passabilidade é uma tentativa de normatização dos corpos *trans** novamente sob a lógica do binarismo de gênero:

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

Essa busca por transformações não é uma situação tão uniforme entre as *muxes*, mas vem se mostrando uma questão relevante de se examinar em aproximação com a categoria das transgeneridades (BARBOSA, 2016).

Figura 24 – a *muxe* Estrella Vazquez na capa de 20º aniversário da Vogue México, 2019



Foto: Tim Walker, dez. 2019. Disponível em: <https://www.vogue.mx/estilo-de-vida/articulo/muxes-en-oaxaca-fotografiados-por-tim-walker>. Acesso em: 29 dez. 2019.

Ainda que a definição de *muxe* esteja em aberto e em construção contínua, havendo eventualmente algumas discordâncias entre elas, não existem grandes disputas nem hierarquias para classificar quem é “mais *muxe*” ou “menos *muxe*”: “seja muxe-homem, seja muxe-mulher, são todas muxes, e a muxe que só usa uma camiseta mais feminina é tão muxe como a que colocou mamas” (BARBOSA, 2016, p. 27). Luanna Barbosa (2016) mapeou quatro gerações de *muxes* que coexistem atualmente no Istmo de Tehuantepec e que participaram como sujeitos do processo histórico que construiu a categoria que hoje se entende por ser *muxe*: a primeira geração é a das *muxes* que nasceram por volta da década de 1950-60 e se vestem com trajes masculinos, ocupando “ofícios tradicionais” e de professores; a segunda geração nasceu por volta de 1960-70, contendo *muxes-vestidas* e *muxes-homem*, ficaram famosas pela *vela muxe* das Autênticas Intrépidas Buscadoras do Perigo; a terceira geração, nascida entorno de 1970-80, aderiram às mudanças corporais e deram início à diáspora para a Cidade do México; e a quarta geração, nascida entre os anos 1980 e 2000, é um grupo composto por jovens com uma “percepção da sexualidade e das identidades de gênero como fluidas.” (BARBOSA, 2016, p. 17).

Principalmente por conta desse recente grupo heterogêneo da quarta geração com uma “percepção semelhante à de certos jovens das cidades mais urbanas e modernas” (BARBOSA, 2016, p. 17), passa a existir uma aceitação maior de sexualidades diversas dentro do próprio grupo. Por outro lado, muitos sujeitos que são reconhecidos como *muxe* pela comunidade não se identificam como tal, rejeitando a acunha e assumindo outras identidades, a partir do contato com comunidades LGBTQIA+ provenientes das áreas urbanas. Aqui também seria o espaço das *muxes* uma territorialidade de disputas, uma vez que há considerações teóricas que dizem que ao mesmo tempo em que o movimento LGBTQIA+ adentrou o mundo de Juchitán trazendo outro discurso sobre a sexualidade, veio com ele a noção de homofobia:

Sería interesante analizar los casos, más bien contemporáneos, de violencia hacia los *muxes*, los cuales han sido leídos como actos de intolerancia y homofobia, y como consecuencia de la introducción del discurso LGBT en la región, es decir, un discurso normativo occidental de cómo ejercer la sexualidad e identidad de género que no coincide del todo con el significado comunitario de lo *muxe*. (CRUZ VÁSQUEZ, 2017, p. 10).¹⁰⁰

Mas para os sujeitos da nova geração que ainda se identificam como *muxe* há um acesso facilitado às condições de existência *muxes* e ao próprio estereótipo do que é ser *muxe*

¹⁰⁰ “Seria interessante analisar os casos bastante contemporâneos de violência contra os *muxes*, que foram lidos como atos de intolerância e homofobia e como consequência da introdução do discurso LGBT na região, ou seja, um discurso normativo ocidental sobre como exercitar a sexualidade e a identidade de gênero que não coincidem inteiramente com o significado comunitário do *muxe*.” (CRUZ VÁSQUEZ, 2017, p. 10, tradução da autora).

– construído pelas *muxes* da segunda geração – bem como um movimento que aponta para a construção de uma identidade. Essa identidade de ser *muxe* é o que o antropólogo e artista performático *muxe* Lukas Avendaño, que se descreve como “*muxe performer trans multi disciplinar más allá del binarismo genérico*” chama de *muxeidad*.

En la lógica del capitalismo nadie tiene otra forma de ser, sino compitiendo y comparándose con las y los otros. Y ya que en el capitalismo la tradición no es un valor a intercambiar o que genere dinero, tampoco es un bien de cambio que genere plusvalía. Por lo tanto, nuestras tradiciones quedan fuera de la competencia porque ningún *muxe* dirá que es el mejor rezador del barrio o que adorna más bonito al santo o a la virgen para su fiesta. Ellos solo se esmeran como un gesto instintivo y empírico por su carácter de *guenda* y *gracia*. Una cualidad del “ser *muxe*” es la vocación de servicio para la comunidad. Una manifestación *muxe* fuera del contexto, ¿realmente está generando comunidad y colectividad? ¿Fortalece el tejido social sobre el que se inaugura y configura? ¿O es una estrategia *queer* para irrumpir en las subjetividades hegemónicas? (AVENDAÑO, 2020).¹⁰¹

A *muxeidad* permite o acesso do sujeito aos espaços onde há tradicionais restrições de gênero: “Resalta su acceso espacial franco tanto en los espacios públicos como privados, ocupando espacios donde se posterga o excluye a varones como el mercado o a mujeres como ocurre en las cantinas, donde sólo pueden acceder meseras o trabajadoras sexuales.” (FLORES MARTOS, 2010, p. 17)¹⁰². Essa possibilidade de acesso se dá “en la medida en que estas opciones no binarias cumplan determinadas imputaciones comunitarias de rol pueden ser ejercidas sin mayor preámbulo”¹⁰³ (CRUZ VÁSQUEZ, 2017, p. 10), visando o cumprimento do sentido comunitário que se atribuí.

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

¹⁰¹ “Na lógica do capitalismo, ninguém tem outra maneira de ser senão competir e se comparar com os outros. E uma vez que, no capitalismo, a tradição não é um valor a ser trocado ou gera dinheiro, nem é um bem de troca que gera mais-valor. Portanto, nossas tradições estão fora da competição, porque nenhum *muxe* dirá que ele é a melhor oração do bairro ou que ele adorna o santo ou a virgem mais bonita para sua festa. Eles apenas se esforçam como um gesto instintivo e empírico por seu caráter de gênero e graça. A qualidade de “ser um *muxe*” é a vocação de serviço para a comunidade. Uma demonstração *muxe* fora de contexto, está realmente gerando comunidade e coletividade? Fortalece o tecido social em que é inaugurado e configurado? Ou é uma estratégia esquisita invadir subjetividades hegemônicas?” (AVENDAÑO, 2020, tradução da autora).

¹⁰² “Seu franco acesso espacial se destaca tanto nos espaços públicos quanto nos privados, ocupando espaços onde homens são adiados ou excluídos como o mercado ou as mulheres, como ocorre nas cantinas, onde somente garçonetes ou profissionais do sexo podem acessar.” (FLORES MARTOS, 2010, p. 17, tradução da autora).

¹⁰³ “(...) na medida em que essas opções não binárias atendem a certas imputações os papéis de representação comunitária podem ser exercitados sem mais delongas” (CRUZ VÁSQUEZ, 2017, p. 10, tradução da autora).

forma menos ortodoxa, que contrasta con la escrupulosa mirada de la heteronormatividad. (AVENDAÑO, 2020).¹⁰⁴

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

A capa de dezembro de 2019 da revista Vogue¹⁰⁵, edição mexicana, é um exemplo dessa contradição (Figura 24, página 100). Nesta edição, a revista fez uma reportagem de capa especial de aniversário de seus vinte anos com a modelo *muxe* Estrella posando em trajes tehuanos. O que é a revista Vogue? É uma mídia impressa e digital que visa ditar as normas e padrões de beleza feminina aceitáveis frente à sociedade ocidental. É um mecanismo de colonialidade dos corpos pelas regras de beleza e comportamento que explora temas culturais a seu favor. E as *muxes*? São um gênero não binário socialmente reconhecido dentro de sua comunidade étnica. A aparição de uma *muxe* na capa da revista Vogue é uma estratégia do feminismo liberal tentando cooptar a *muxeidad* para si? Ou seria o espaço diferencial criado pelas *muxes* se infiltrando em um meio hegemônico de comunicação e espriando a mensagem de que elas (r)existem? O resultado, expresso sinteticamente numa edição da

¹⁰⁴ “É um modo de vida confinado a um espaço geográfico na região do istmo de Tehuantepec, no estado de Oaxaca, latente nas sociedades zapotecas de "estilo étnico". Fora do istmo de Tehuantepec, a *muxeidad* é "poligamia", "incesto" e "estupro": é usada para descrever os irracionais, superstições, crenças, idolatria, sodomia e pecados nefastos que habitam um corpo "imundo" homossexual. Essa *muxeidad* é "realizada" por pessoas que nascem com pênis e testículos, mas vive seu cotidiano assumindo papéis culturais que, para a heteronormatividade, são considerados "não para homens". A *muxeidad* também é uma poética da vida, uma subjetividade de corpos assumidos e vivos de uma maneira menos ortodoxa, que contrasta com o olhar escrupuloso da heteronormatividade.” (AVENDAÑO, 2020, tradução da autora).

¹⁰⁵ A Revista Vogue México & América Latina, cuja primeira edição foi lançada em outubro de 1999, é a versão latino-americana da revista Vogue novaiorquina. A matéria da capa foi escrita pela redatora Karina González Ulloa por e se chamou “Muxes: el tercer género que vive en México desde tiempo inmemoriales”. Disponível em: <https://www.vogue.mx/estilo-de-vida/articulo/muxes-en-oaxaca-fotografiados-por-tim-walker>. Acesso em: 29 dez. 2020.

revista, é parte desse jogo de contradições em combate que, ao colidirem, não chegam a uma superação, mas sim evidenciam um terceiro elemento – da dialética – que existe na esfera de encontro (ou seria choque?) de produção de intencionalidades conflitantes.

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

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS: CRÍTICA À COLONIALIDADE

*No soy Pasolini pidiendo explicaciones
 No soy Ginsberg expulsado de Cuba
 No soy un marica disfrazado de poeta
 No necesito disfraz
 Aquí está mi cara
 Hablo por mi diferencia
 Defiendo lo que soy
 Y no soy tan raro
 Me apesta la injusticia
 Y sospecho de esta cueca democrática
 Pero no me hable del proletariado
 Porque ser pobre y maricón es peor
 Hay que ser ácido para soportarlo
 Es darle un rodeo a los machitos de la esquina
 Es un padre que te odia
 Porque al hijo se le dobla la patita
 Es tener una madre de manos tajeadas por el cloro
 Envejecidas de limpieza
 Acunándote de enfermo
 Por malas costumbres
 Por mala suerte
 Como la dictadura
 Peor que la dictadura
 Porque la dictadura pasa
 Y viene la democracia
 Y detrasito el socialismo (...)
 Mi hombría fue difícil
 Por eso a este tren no me subo
 Sin saber dónde va
 Yo no voy a cambiar por el marxismo
 Que me rechazó tantas veces
 No necesito cambiar
 Soy más subversivo que usted
 No voy a cambiar solamente
 Porque los pobres y los ricos
 A otro perro con ese hueso
 Tampoco porque el capitalismo es injusto
 En Nueva York los maricas se besan en la calle
 Pero esa parte se la dejo a usted
 Que tanto le interesa
 Que la revolución no se pudra del todo
 A usted le doy este mensaje
 Y no es por mí
 Yo estoy viejo
 Y su utopía es para las generaciones futuras
 Hay tantos niños que van a nacer
 Con una alita rota
 Y yo quiero que vuelen compañero
 Que su revolución
 Les dé un pedazo de cielo rojo
 Para que puedan volar*

(Trecho do poema *Manifiesto (Hablo por mi diferencia)* de Pedro Lemebel, 1986 [1997]).¹⁰⁶

¹⁰⁶ “Não sou Pasolini pedindo explicações / Não sou Ginsberg expulso de Cuba / Não sou uma bicha fantasiada de poeta / Não preciso de fantasia / Aqui está minha cara / Falo pela minha diferença / Defendo o que sou / E não sou tão estranho / Me aborrece a injustiça / E suspeito desta lenga-lenga democrática / Mas não me fale do

A proposta de se realizar esta pesquisa foi triplamente desafiante: tanto pensar a questão de gênero na Geografia, quando a área está ainda se desdobrando nas pesquisas brasileiras; quanto questionar a própria noção de gênero binário; e ainda buscar alternativas à binaridade em sistemas de sociedade e pensamento que fogem ao padrão hegemônico ocidental. Longe de se considerar um trabalho finalizado, o que os resultados e discussões apresentaram é que há muito a se explorar. Em cada população listada, desdobrou-se um mundo de possibilidades de aprofundamento, pois além da noção de gênero ser distinta em cada sociedade também as concepções próprias de espaço e tempo nessas sociedades se mostraram complexas, distintas dos modelos científicos de “localização” e “duração” que, por vezes, simplificarmente se adota, e se mostrando categorias intrinsecamente relacionadas.

A organização dos capítulos buscou seguir a estrutura metodológica de conceitualização teórica, contextualização histórica e aprofundamento da problemática no contexto contemporâneo: o primeiro capítulo discutiu como as questões propostas se manifestam no nível teórico expressas nos conceitos de espaço, tempo, corpo, gênero e colonialidade; o segundo capítulo tratou de apresentar o panorama de diversos gêneros ao redor do globo a partir de sua historicidade e distribuição no espaço; e o terceiro capítulo abordou as dinâmicas próprias das relações sociais em interação no, do e com o espaço povoado, permeado e produzido pelas *muxes*.

No âmbito escalar, o primeiro capítulo intenta interpor os níveis de abordagem sob a discussão dos conceitos apresentados, uma vez que esses atuam atravessando qualquer delimitação de escalas como o movimento de uma maré, impactando e retornando, continuamente. O segundo capítulo trouxe a escala macro-global, para uma visão mais abrangente e uma noção qualitativa de quando e onde este fenômeno genericamente chamado “terceiro gênero” se apresenta. Ainda que possa se manifestar das mais diferentes formas em diferentes espaços, possuem elementos em comum que os distinguem como gêneros fora do padrão binário ocidental instituído. O terceiro capítulo aproxima à lente da escala micro-local

proletariado / Porque ser bicha e pobre é pior / É preciso ser ácido para suportá-lo / É dar a volta nos machões da esquina / É um pai que te odeia / Porque o filho desmunheca / É ter uma mãe com as mãos rachadas pela água sanitária / Envelhecidas de limpeza / Embalando-te no colo quando doente / Por maus costumes / Pela má sorte / Como a ditadura / Pior que a ditadura / Porque a ditadura passa / E vem a democracia / E logo atrás o socialismo / (...) / Minha hombridade foi difícil / Por isso nesse trem não embarco / Sem saber para onde vai / E não vou mudar pelo marxismo / Que tantas vezes me rechaçou / Não preciso mudar / Sou mais subversivo que o senhor / Não vou mudar apenas / Porque os pobres e os ricos / Dê a outro cachorro esse osso / Nem porque o capitalismo é injusto / Em Nova Iorque as bichas se beijam nas ruas / Mas essa parte deixo para o senhor / Que tanto lhe interessa / Que a revolução não apodreça totalmente / Ao senhor dou esta mensagem / E não é por mim / Eu estou velho / E sua utopia é para as futuras gerações / Há tantos meninos que vão nascer / Com uma asinha quebrada / E eu quero que eles voem, companheiro / Que sua revolução / Lhes dê um pedaço de céu vermelho / Para que possam voar.” (*Manifesto (Hablo por mi diferencia)* de Pedro Lemebel, 1986, tradução da autora).

e regional da população zapoteca, mais precisamente à vivência – espaço vivido – da manifestação cultural de gênero chamada *muxeidad* e as suas problemáticas.

Foram escolhidas como fontes primárias produções acadêmicas, como os relatos antropológicos; documentos do Estado, como os relatos coloniais; e fontes iconográficas, como as fotografias de cada período, também consideradas como produções artísticas. Relatórios, fotografias, entrevistas de artistas performáticos e documentários são materiais previamente pensados, planejados e produzidos em um dado momento histórico com certa intencionalidade. São produções pensadas para serem lidas e vistas, deixadas como registro para a posterioridade. Mostram preferencialmente o que os produtores gostariam que se visse – o que, em se tratando de fontes mistas, pode ser desde o belo à denúncia, do cotidiano ao excêntrico, mas nunca a neutralidade –, porém cada receptor apreende de maneira particular ao que busca. Inclusive sob o olhar da pesquisa. Essas questões foram devidamente levadas em consideração ao manejar tais fontes, procurando ver não apenas o que as fontes mostravam, como também o que ocultavam.

A variedade das fotografias mostrou-se um tipo de arquivo promissor. Destacou-se pela sua potencialidade de utilização em futuras pesquisas sobre as questões de gênero, sendo mais do que material ilustrativo. A riqueza de informações que se pode extrair das fontes iconográficas ao se estudar a condição das *muxes*, por exemplo, demandaria um trabalho específico sobre as práticas e representações já registradas em distintos suportes. Na coleta de fontes, foi possível reunir alguns portfólios com amplo material iconográfico disponível em meio digital como as séries de fotografias de Juchitán de Zaragoza registradas pelos seguintes fotógrafos: Graciela Iturbide¹⁰⁷, nascida na Cidade do México, que em 1979 recebeu um convite do artista Francisco Toledo para fotografar o povo de Juchitán, iniciando uma série de registros de 1979 a 1988 compilados na obra impressa “*Juchitán de las Mujeres*” (1989); Vittorio D’Onofri¹⁰⁸, italiano radicado na cidade de Oaxaca de Juárez, e suas características fotografias em preto e branco da série “*Muxe’s*” focadas no cotidiano, na família e no trabalho de 1997 a 2003; Nelson Morales¹⁰⁹, nascido no povoado de Unión Hidalgo, estado mexicano de Oaxaca, com imagens de 2009, quando fotografou o cotidiano e as festividades de sua própria cultura, até 2017; Nuria López Torres¹¹⁰, fotógrafa espanhola nascida em

¹⁰⁷ Página oficial. Disponível em: <http://www.gracielaiturbide.org/>. Acesso em: 8 set. 2019.

¹⁰⁸ Portfólio pessoal do fotógrafo. Disponível em: <https://www.vittoriodonofri.com.mx/>. Acesso em: 11 set. 2019.

¹⁰⁹ Portfólio pessoal do fotógrafo. Disponível em: <http://nelsonmorales.com.mx/inicio/>. Acesso em: 11 set. 2019.

¹¹⁰ Portfólio pessoal da fotógrafa. Disponível em: <http://www.nurialopeztorres.com/>. Acesso em: 11 set. 2019.

Barcelona, com predominância de cenas em ambientes internos domésticos associados a rituais de beleza em ensaio publicado no *El País*¹¹¹ em 2017.

A cartografia de gêneros etnicamente específicos que resultou da extensa pesquisa bibliográfica trouxe indícios instigantes sobre a variabilidade de gênero ao longo do tempo e nos distintos espaços. A noção de gênero binário, sob essa perspectiva, torna-se extremamente pontual e datada, reduzida a uma concepção de mundo ocidental e moderna. A implantação desse modelo ocidental e sua respectiva visão sob os aspectos basilares da vida em sociedade ampliou o campo de assimilação e imposição por meio dos recursos colonialistas.

Os gêneros entraram na lista a partir do momento em que se rasteou bibliografia ou fonte primária a respeito. É provável que, em pesquisas futuras, a lista de gêneros étnicos se estenda para além dos que foram catalogados, abrangendo outros que não puderam ser apreendidos pela metodologia empreendida. Fica em aberto a possibilidade de se aprofundar nesta tarefa, seja analisando mais detidamente cada uma das fontes encontradas, para compreender como se dava a inserção de um ou outro gênero não binário em uma dada sociedade a partir de estudos de casos; ou ampliando o horizonte de fontes, perscrutando a existência de gêneros outros e trazendo-os para expandir a discussão.

Um dos objetivos específicos, que não se chegou a alcançar, propunha a elaboração de um mapa da catalogação fazendo a localização pontual de onde poderiam ser localizados os sujeitos não binários, seja do passado ou da atualidade. Como os gêneros listados possuem dispersão de maneira heterogênea sobre o espaço global seriam necessárias distintas metodologias para não perder a singularidade característica que se buscou evidenciar. A alternativa encontrada a essa proposta veio a partir da pesquisa de fontes, donde se deparou com dois infográficos já existentes que mapeiam gêneros não binários (ANEXO B e ANEXO C). Considerando a riqueza de informações presentes nesses infográficos, optou-se por anexá-los como um recurso visual em substituição à produção cartográfica proposta. Como uma possibilidade de continuação dessa pesquisa, propõe-se um mapeamento mais detalhado, delimitando o território de existência – ou as territorialidades – de tais gêneros, a partir de um georreferenciamento zonal. Dentre as maneiras em que isso poderia ser realizado, tem-se duas principais: optando por uma série cartográfica temporal, diferenciando os gêneros pertencentes a cada período histórico e observando a mudança da configuração do espaço absoluto; ou sobrepondo os distintos tempos sobre o espaço, observando a sobreposição de temporalidades sobre a espacialidade dos grupos e sociedades.

¹¹¹ TORRES, Nuria López. México, el color de los muxes. *El País*, 15 mai. 2017. Disponível em: https://elpais.com/elpais/2017/05/15/fotorrelato/1494799522_149479.html. Acesso em: 11 set. 2019.

A adoção da noção de não binaridade para tratar desses gêneros não coloniais/modernos está assentada na explicação proposta por Segato (2012) sobre a diferença entre a dualidade do mundo-aldeia, compreendido como um mundo em si mesmo a que pertence cada população não-ocidental, e o binarismo produzido pelo mundo da ordem da colonial/modernidade. Na dualidade entende-se a existência de duas partes que se complementam ou se equilibram e, apesar de a autora reconhecer que existe também uma desigualdade dentro da dualidade, as possibilidades de inserção das mulheres são maiores e os espaços políticos e domésticos não são vistos hierarquicamente e com importâncias distintas, tratar-se-ia de um “patriarcado de baixa intensidade” (SEGATO, 2012, p. 116). Torna-se possível, na dualidade, unir os opostos numa terceira possibilidade ou mesmo admitir mais de duas “(...) opciones-posibilidades genéricas dentro de su repertorio (...)” (CRUZ VÁZQUEZ, 2017, p. 17)¹¹². Já o binarismo não admite diálogo, é hierárquico e parte de um sujeito que se pretende universal como o “modelo”, enquanto o outro termo é seu oposto a ser suplantado, “o Um e seus restos” (SEGATO, 2012, p. 126).

Relação com a natureza e com o sagrado, relação consigo e com o outro, relação dos sujeitos com o espaço. Espaço, tempo, gênero mostraram-se categorias-chave para se montar um recorte capaz de entender as cosmologias e cosmogonias em cada sociedade. Colocando em perspectiva essas tantas visões distintas e em comparação com um modelo que se quer universal, abundaram da pesquisa indícios que levam a questionar e tornar esse olhar da diferença para essas mesmas categorias dentro da noção hegemônica. Isso possibilitará que se desenvolvam pesquisas futuras sobre o quão específica é a visão do binarismo de gênero frente a tantos gêneros múltiplos e o quanto essa delimitação binária diz sobre a ocidentalidade.

Compreendendo como vem se dando a suplantação das concepções não ocidentais pelo movimento da colonialidade, despertou-se a seguinte questão: Terá sido o binarismo de gênero, dentro da própria ocidentalidade, ponto de consenso? A que estratos da sociedade interessa manter a estrutura binária de gêneros?

Inevitably, many individuals violate these socially defined norms; cross dressing, in our opinion, represents a symbolic excursion across these boundaries for a wide variety of reasons. Thus, an examination of people who violate traditional gender norms by crossing these symbolic lines should enrich our understanding of the concept of gender. It is not only important to understand why some individuals cross

¹¹² “(...) opções-posibilidades de gêneros dentro de seu repertório (...)” (CRUZ VÁZQUEZ, 2017, p. 17, tradução da autora).

dress but why so many do not. What is it that encourages people to stay within the defined gender boundaries? (BULLOUGH; BULLOUGH, 1993, p. ix)¹¹³

O modo de produção do espaço conhecido em sociedades fixadas no modelo de gênero binário e sob organização patriarcal imposto no pacote da colonização aos demais povos e aos pensamentos é diferente do modo de concepção e produção do espaço entre populações que se observa a existência da não binaridade. Assim, são distintos também os processos de concepção, produção, experimentação, modificação e reprodução do espaço dinâmico. Não se trata de pensar qual formato é melhor ou pior; mas se trata de considerar as perdas culturais significativas de percepções e práticas de mundo diversas. A noção espacial de um sujeito não binário, bem como sua atuação sobre e em relação com o espaço, em cada contexto, é uma noção distinta e única frente aos demais gêneros.

O continente americano foi extremamente afetado, visto que junto à imposição do discurso ocorreu a literal queima de arquivos das sociedades anteriores, buscando o apagamento da ampla gama cultural das sociedades precedentes às investidas coloniais. Mas nem todo efeito colonialista é visivelmente tão brutal quanto o desaparecimento dos *cludinas* por meio da colonização no Brasil até o século XIX. Ou como o genocídio do povo Aché em tempos recentes, por volta de 1970, pelo estado Paraguai – ainda que mesmo esses “efeitos” resumidos em extermínios de populações não sejam ainda hoje considerados tão alarmantes pela opinião pública e pelas lideranças políticas no poder – alguns efeitos são se manifestam de maneira “sutil” em comparação a esses casos. A exemplo das *muxes*, a homofobia que desperta junto à ascensão do conservadorismo em terras latinas pode não estar levando ao extermínio imediato de todo esse gênero; mas já levou a cabo a vida de alguns de seus membros. Também outras formas de violências pela subjugação de corpos acaba se expressando na necessidade de imigração, no caminho da prostituição compulsória, no isolamento social, no desenvolvimento de doenças e transtornos diversos.

A aproximação das *muxes* com o universo considerado feminino as deixa sujeitas a sofrer as mesmas formas de violência que as mulheres, além de outras formas criadas para serem desenredadas propriamente à sua condição e seu lugar. Ao negarem que o sexo de nascimento determine suas vidas, perdem a condição privilegiada e estável de afirmação da masculinidade para estarem vulneráveis à dominação. A participação das *muxes*

¹¹³ “Inevitavelmente, muitos indivíduos violam essas normas socialmente definidas; o *cross dressing*, em nossa opinião, representa uma excursão simbólica através desses limites por uma ampla variedade de razões. Assim, uma examinação de pessoas que violam as normas tradicionais de gênero, cruzando essas linhas simbólicas, deve enriquecer nossa compreensão do conceito de gênero. O importante não é apenas entender por que algumas pessoas se travestem, mas por que tantas não. O que incentiva as pessoas a permanecerem dentro dos limites de gênero definidos?” (BULLOUGH; BULLOUGH, 1993, p. ix, tradução da autora).

aproximando-se dos papéis femininos distancia-nas dos masculinos. Tornam-se mais propensas à prostituição, estupros, agressões, migrações e à determinação pelo prazer alheio.

A categoria de gênero “mulher”, ou mais delimitadamente o “tornar-se mulher” segundo os conceitos beauvoirianos, é também uma experiência específica em um contexto compartilhado socialmente entre os membros de um povo. Sua existência, entretanto, ainda que possa ser subversiva, é prevista pela norma e enquadrada para ser supervisionada dentro dos padrões de gênero. Já no campo da diversidade de gêneros não binários e das sexualidades não heteronormativas, a indefinição dentro da sociedade colonialista binária é causadora do incômodo que os discursos de verdades querem combater (Figura 25). Causam deslocamentos de funções sociais pré-estabelecidas e abalam os espaços de poder dos que comandam (ou assim pretendem) os corpos a ser colonizados.

Portanto, acredita-se na importância de realizar mais estudos sobre o tema que podem esclarecer inquietações e levantar novas provocações às pesquisas feitas sobre as questões de gêneros e sexualidades latino-americanas, bem como a necessidade de se explorar mais o conceito de colonialidade nos estudos geográficos, observando suas relações com o pensamento de importantes teóricos como Henri Lefebvre e nos intrincados processos de disputas simbólicas entre as práticas espaciais distintas.

O objetivo principal foi discutir a possibilidade de existência de um espaço de gênero não binário. Mais do que discutir se é possível que venha a existir tal espaço, a documentação de diferentes períodos e lugares mostrou que já houve diversas experiências em que gêneros múltiplos, não restritos à binaridade ocidental, existiram de distintas maneiras. Alguns sucumbiram frente à força da subjugação colonial; outros existem e persistem ainda hoje. Não se pode afirmar com certeza, mas há a possibilidade de que outros estejam por vir, se é que já não estão sendo gestados entre nós. Alinhando-se à perspectiva de Lefebvre, os corpos como produtores do espaço social político não-hegemônico “aponta[m] para um espaço de resistência, um *locus* de enunciação contrapondo os espaços nos quais a colonização, a modernidade/colonialidade, o euronorcentrismo, o racismo e o sexismo surgiram e se mantêm.” (FERNANDES, 2015, p. 288). Os corpos são espaços privados e públicos a um só tempo. Objetos de controle e potência humana de liberdade. Fluxos que percorrem o espaço absoluto e fluxos de consciência, de sentimentos, de vida no espaço relacional.

Figura 25 - Performance “Sin miedo a lo diferente” pelo muxe Lukas Avendaño, 2014



Foto: Mario Patiño fotografía. México D.F. 2014. 5. Disponível em: <https://mariopatinoartist.wordpress.com/2015/02/20/lukas-avendano-artista-muxe/lukas-avendano-mario-patino-11/>. Acesso em: 18 jul. 2020.

REFERÊNCIAS

AMERICAN HERITAGE CENTER. Baker and Johnson Photographs. Disponível em: <https://digitalcollections.uwyo.edu/luna/servlet>. Acesso em: 29 fev. 2020.

BACHELARD, Gaston. **A filosofia do não; O novo espírito científico; A poética do espaço**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultura, 1984.

BAGIOTTO-BOTTON, Viviane. Muxes: gênero e subjetivação, entre a tradição e as novidades. **Revista Ecpolítica**, n. 17, p. 19-32, 2017. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/ecpolitica/article/download/34563/23689>>. Acesso em: 11 set. 2019.

BARBOSA, Luanna Mirella de Souza. Muxes de Juchitán: sobre la errancia y el efeminismo en campo. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 10., 2013, Florianópolis. **Anais Eletrônicos: Desafios Atuais do Feminismo**. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2013, p. 1-8. Disponível em: <http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1373319699_ARQUIVO_PonenciaFG2013.pdf>. Acesso em: 11 set. 2019.

BARBOSA, Luanna Mirella de Souza. Muxes: entre Localidade e Globalidade Transgeneridade em Juchitán, Istmo de Tehuantepec. **Mandrágora**, v. 22, p. 5-30, 2016. <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/MA/article/download/6985/5524>>. Acesso em: 11 set. 2019.

BEMYN, Brett Genny. Genderqueer. In: **gbtq: An Encyclopedia of Gay, Lesbian, Bisexual, Transgender, and Queer Culture**. Chicago: gbtq, Inc, 2008. Disponível em: http://www.gbtqarchive.com/ssh/genderqueer_S.pdf. Acesso em: 21 jul. 2020.

BOLICH, Gregory G. **Crossdressing in Context: Dress & Gender**. v. 1. Raleigh: Psyche's Press, 2007.

BULLOUGH; Vern Leroy; BULLOUGH, Bonnie. **Cross Dressing, Sex, and Gender**. Philadelphia: PENN University of Pennsylvania Press, 1993.

CLASTRES, Pierre. O Arco e o Cesto. In: CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978, p. 71-89.

COACCI, Thiago. Encontrando o transfeminismo brasileiro: um mapeamento preliminar de uma corrente em ascensão. **História Agora**, v. 1, p. 134-161, 2014. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Thiago_Coacci/publication/283498905_Encontrando_o_transfeminismo_brasileiro_um_mapeamento_preliminar_de_uma_corrente_em_ascensao/links/563b4fe808aeed0531de7958/Encontrando-o-transfeminismo-brasileiro-um-mapeamento-preliminar-de-uma-corrente-em-ascensao.pdf. Acesso em: 24 mar. 2020.

CORTÉS, Hernán. Carta de la Justicia y Regimiento de la Rica Villa de la Veracruz á la reina doña Juana y al emperador Carlos V, su hijo, á 10 de julio 1519. In: GAYANGOS Y ARCE, Don Pascual de. (Org.). **Cartas y relaciones de Hernan Cortés al emperador Carlos V**. Paris: Imprenta Centralç de los Ferro-Carriles, 1866, p. 1-34. Disponível em:

<https://play.google.com/books/reader?id=e7IGAAAAQAAJ&pg=GBS.PR6>. Acesso em: 20 jan. 2020.

CRUZ VÁSQUEZ, Lorena Edith. Tercer género o tradición dos espíritus: límites y alcances de las categorías para pensar la socialización de individuos muxes en Juchitán, Oaxaca. In: CONGRESO ALAS URUGUAY - LAS ENCRUCIJADAS ABIERTAS DE AMÉRICA LATINA: LA SOCIOLOGIA EN TIEMPOS DE CAMBIO, XXXI, 2017, Montevideo. **Anais...** Montevideo: Congreso Alas, 2017, p. 1-21. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/322851983_Tercer_genero_o_tradicion_dos_espiritus_limites_y_alcances_de_las_categorias_para_pensar_la_socializacion_de_individuos_muxes_en_Juchitan_Oaxaca. Acesso em: 19 jul. 2020.

DE BLASIO, Abele. O spusarizio masculino (il matrimonio fra due uomini. In: DE BLASIO, Abele. **Usi e costumi dei camorristi**. Reprint. Naples: Edizioni del Delfino, 1975 [1897], p. 153-158.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. **Historia verdadera de la conquista de la Nueva España**. Tomo IV. Madrid: Imprenta de Don Benito Cano, 1796 [1632]. Disponível em: <https://archive.org/details/historiaverdade00castgoog/page/n8>. Acesso em: 20 jan. 2020.

DOMÍNGUEZ-RUVALCABA, Héctor. From Fags to Gays: Political Adaptations and Cultural Translations in the Mexican Gay Liberation Movement. In: EGAN, Linda; LONG, Mary K. **Mexico reading the United States**. Nashville: Vanderbilt University Press, 2009, p. 116-134.

DREGER, Alice Domurat. A history of intersexuality: from the age of gonads to the age of consente. **The Journal of Clinical Ethics**, v. 9, n. 4, p. 345-355, 1998.

DRIVER, Harold Edson. Culture Element Distributions: VI Southern Sierra Nevada. **Anthropological Records**, Berkeley, v. 1, n. 2, p. 53-154, 1937. Disponível em: <https://digitalassets.lib.berkeley.edu/anthpubs/ucb/text/ucar001-003.pdf>. Acesso em: 11 mar. 2020.

ENGELSTEIN, Laura. **Castration and the Heavenly Kingdom: a Russian folktale**. New York: Cornell University Press, 1999.

FERNANDES, Estevão R. Ativismo homossexual indígena e decolonialidade: da teoria queer às críticas two-spirits. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS – SPG 16, 37, Águas de Lindóia, 2013. **Sexualidade e Gênero: Espaço, Corporalidade e Relações de Poder**. Águas de Lindóia: ANPOCS, 2013. Disponível em: <<http://anpocs.com/index.php/encontros/papers/37-encontro-anual-da-anpocs/spg-2/spg15-2/8741-ativismo-homossexual-indigena-e-decolonialidade-da-teoria-queer-as-criticas-two-spirit/file>>. Acesso em: 30 jun. 2019.

FERNANDES, Estevão Rafael. **Decolonizando sexualidades: enquadramentos coloniais e homossexualidade indígena no Brasil e nos Estados Unidos**. 2015. 383 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas, Universidade de Brasília, Brasília. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/19269>. Acesso em: 27 dez. 2019.

FLORES MARTOS, Juan Antonio. Travestidos de etnicidad zapoteca: una etnografía de los muxes de Juchitán como cuerpos poderosos. **Hojas de Warmi**, n. 15, p. 1-24, 2010. Disponível em: <<https://revistas.um.es/hojasdewarmi/article/download/158881/138331>>. Acesso em: 11 set. 2019.

O'NEILL, Patt . (Ed.). Chocachinchay. In: O'NEILL, Patt . (Ed.). **Glossary of Terminology of the Shamanic & Ceremonial Traditions of the Inca Medicine Lineage**. 3. ed. April, 2014. Disponível em: <http://www.incaglossary.org/chextra.html>. Acesso em: 01 jan. 2020.

GÓMEZ SUÁREZ; MIANO BORUSSO, Dimensiones simbólicas sobre el sistema sexo/género entre los indígenas zapotecas del Istmo de Tehuantepec (México). **Gazeta de Antropología**, n. 22, p. 1-17, 2006. Disponível em: http://www.ugr.es/~pwlac/G22_23Agueda_Gomez-Marinella_Miano.pdf. Acesso em: 21 jun. 2020.

HARAWAY, Donna. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. **Cadernos Pagu**, n. 22, p. 201-246, 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/%0D/cpa/n22/n22a09.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2019.

HEILBRUN, Carolyn G. **Toward a Recognition of Androgyny**. New York: Knopf, 1973.

HERDT, Gilbert. (Ed.). **Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History**. New York: Zone Books, 1996.

HEROD, Andrew. **Scale**. Londres: Routledge, 2011.

HINCHY, Jessica. **Governing Gender and Sexuality in Colonial India: The Hijra, c.1850-1900**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Explosão Feminista: arte, cultura, política e universidade**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

HORSWELL, Michael J. **La descolonización del “sodomita” en los Andes coloniales**. 2. ed. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013.

INEGI. Instituto Nacional de Estadística y Geografía. México. Compendio de información geográfica municipal 2010. Heroica Ciudad de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca. Disponível em: <<https://www.inegi.org.mx/default.html>>. acesso em: 12 set. 2019.

JANSSEN, Thijs. Transvestites and Transsexuals in Turkey. In: SCHMITT, Arno; SOFER, Jehoeda. (Eds.). **Sexuality and Eroticism Among Males in Moslem Societies**. New York: The Haworth Press, 1992.

LANG, Sabine. **Men as Women, Women as Men: Changing gender in Native American cultures**. Austin: University of Texas Press, 1998.

LANZ, Leticia. **O Corpo da roupa: a pessoa transgênera entre a transgressão e a conformidade com as normas de gênero**. 2014. 342 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Setor de Ciências Humanas, Universidade

Federal do Paraná, Curitiba. Disponível em:
<https://www.acervodigital.ufpr.br/handle/1884/36800?show=full>. Acesso em: 19 jul. 2020.

LEFEBVRE, Henri. **La producción del espacio**. Madri: Capitán Swing, 2013.

LGBTQIA Resource Center. Disponível em: <https://lgbtqia.ucdavis.edu/about/index.html>. Acesso em: 16 jul. 2020.

LÓPEZ, Martha Robles; LÓPEZ, Mayra Robles. La Istmeña y el desarrollo económico y social del municipio de Juchitán de Zaragoza, Oaxaca. **UPIICSA**. Investigación Interdisciplinaria, México, v. 4, n. 2, p. 47-63, jul. dez., 2018. Disponível em: <http://www.ruii.ipn.mx/index.php/RUII/article/view/64/pdf>. Acesso em: 16 jul. 2020.

MACHADO, Paula Sandrine. (Des)fazer corpo, (re)fazer teoria: um balanço da produção acadêmica nas ciências humanas e sociais sobre intersexualidade e sua articulação com a produção latino-americana. **Cadernos Pagu**. Dossiê Antropologia, Gênero e Sexualidade no Brasil: Balanço e Perspectivas. n. 42, jan-jun 2014, p. 141-158. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n42/0104-8333-cpa-42-00141.pdf>. Acesso em: 10 jan. 2018.

McNABB, Charlie. **Nonbinary gender identities: history, culture, resources**. Lanham: Rowman & Littlefield, 2017.

MEAD, Margaret. **Sexo e Temperamento**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. 4. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

MORIN, Edgar. **Introdução ao Pensamento Complexo**. Porto Alegre: Sulina, 2006.

MOTT, Luiz. Etno-História da Homossexualidade na América Latina. **História em Revista**, Pelotas, v. 4, 1998. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/HistRev/article/view/12016>. Acesso em: 19 jan. 2020.

MUXES: Auténticas, intrépidas y buscadoras de peligro. Dirección: Alejandra Islas. Produção: Instituto Mexicano de Cinematografía. México: IMCINE, 2005. 1 DVD (105 min).

NANDA, Serena. Hijras. In: WHELEHAN, Patricia; BOLIN, Anne. **The International Encyclopedia of Human Sexuality**. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc, 2015, p. 501-2. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781118896877.wbiehs207>. Acesso em: 9 mar. 2020.

IHRA. Intersex Human Rights Australia. “What is intersex?”. **Intersex Human Rights Australia Limited**, ago. 2013. Disponível em: <https://ihra.org.au/18106/what-is-intersex/>. Acesso em: 11 ago. 2020.

OLIVEIRA, Megg Rayara Gomes de. Transexistências negras: o lugar de travestis e mulheres transexuais negras no Brasil e em África até o século XIX. In: RIBEIRO et al. (Org.). **Corpo, Gênero e Sexualidade: resistência e ocupa(ções) nos espaços de educação**. Rio Grande: Editora da FURG, 2018, p. 69-123. Disponível em:

http://www.repositorio.furg.br/bitstream/handle/1/7746/Livro_final_1.pdf?sequence=1#page=70 Acesso em: 07 dez. 2019.

PARSONS, Elsie Clews. **North American Indian Life: Customs and Traditions of 23 Tribes**. New York: B. W. Huebsch, 1922.

PEDRO, Joana Maria; WOLFF, Cristina Scheibe. **Gênero, Feminismos e Ditaduras no Cone Sul**. Florianópolis: Editora Mulheres, 2010. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/194290>. Acesso em: 09 jun. 2019.

PEDRO, Joana Maria; WOLFF, Cristina Scheibe; VEIGA, Ana Maria. **Resistências, Gênero e Feminismos contra as Ditaduras no Cone Sul**. Florianópolis: Editora Mulheres, 2011. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/194289>. Acesso em: 09 jun. 2019.

POWELL, John Wesley. **Annual Report of the Bureau of American Ethnology**. 23rd. Washington: Government Printing Office, 1904. Disponível em: <https://www.biodiversitylibrary.org/item/88080#page/98/mode/1up>. Acesso em: 25 maio 2020.

PRECIADO, Beatriz. Multidões queer: notas para uma política dos ‘anormais’”. Tradução por Cleiton Zóia Munchow e Viviane Teixeira Silveira. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 19, n. 1, 2011. Disponível em: <https://we.riseup.net/assets/146399/versions/1/Preciado,%20Beatriz%20Multidoes%20Queer.pdf>. Acesso em: 24 mar. 2020.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do Poder e Classificação Social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009, p. 73-117.

RATTS, Alex; COSTA, Benhur Pinós da; SILVA, Joseli Maria; ORNAT, Marcio Jose; SILVA, Maria das Graças Silva Nascimento; SILVA, Susana Maria Vele da. Geografia e diversidade: gênero, sexualidades, etnicidades e racialidades. **Revista da ANPEGE**, v. 12, n. 18, p. 229-244, 2016. Disponível em: <http://ojs.ufgd.edu.br/index.php/anpege/article/download/6402/3355>. Acesso em: 11 set. 2019.

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

REINA, Leticia. Poblamiento y epidemias en el istmo de Tehuantepec siglo XIX. **Desacatos [online]**, n. 1, p.1-20, 1999. Disponível em: <http://www.scielo.org.mx/pdf/desacatos/n1/n1a11.pdf>. Acesso em: 12 jul. 2020.

REIS, Neilton dos. Invenções dos corpos nas experiências da não-binaridade de gênero. **Letras Escreve**, v. 7, n. 1, p. 165-184, 2017. Disponível em: <https://periodicos.unifap.br/index.php/letras/article/view/3092>. Acesso em: 12 abr. 2020.

REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, v. 13, mar.-abr. 1850, p. 358. Disponível em:

https://drive.google.com/file/d/0B_G9pg7CxKSsYmVzXzV5MXN3Z0U/view. Acesso em: 16 mar. 2020.

REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, v. 1, 1839, p. 32-33. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/0B_G9pg7CxKSsYmVzXzV5MXN3Z0U/view. Acesso em: 16 mar. 2020.

RIPALDA, Angie; LOJA, Adrián; VÍCTOR, Lilian; HERRERA, Pedro; FREITES, Pedro J. Consecuencias clínicas del uso de biopolímeros como prácticas de auto-atención en el proceso de transformación corporal en personas transexuales. **FacSalud UNEMI**, v. 2, n. 2, p. 46-52, jun./nov. 2018. Disponível em: https://pdfs.semanticscholar.org/e841/1a08116ec2efb8e96716c9e5d4d84c27732b.pdf?_ga=2.121056776.1026654020.1595092906-1310921267.1592773508. Acesso em: 19 jul. 2020.

ROSCOE, Will. Bibliography of Berdache and Alternative Gender Roles Among North American Indians. **Journal of Homosexuality**, v. 14, n. 3-4, p. 81-172, 1987. Disponível em: http://dx.doi.org/10.1300/J082v14n03_06. Acesso em: 17 mar. 2020.

ROSCOE, Will. **The Zuni Man-Woman**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1991.

ROSLOF, Edward E.. **Castration and the Heavenly Kingdom: A Russian Folktale**. By Laura Engelstein. Ithaca and London: Cornell University Press, 1999. xx 283 pp. \$35.00 cloth. **Church History**, v. 69, n. 4, p. 912-913, 2000. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/church-history/article/castration-and-the-heavenly-kingdom-a-russian-folktale-by-engelstein-laura-ithaca-and-london-cornell-university-press-1999-xx-283-pp-3500-cloth/206385D8AC5C37F30DF73EDF9EF6A6D9>. Acesso em: 17 maio 2020.

ROSSINI, Rosa Ester. As geografias da modernidade-geografia e gênero-mulher, trabalho e família. O exemplo da área de Ribeirão Preto-SP. **Revista do Departamento de Geografia**, v. 12, p. 7-26, 1998. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rdg/article/download/53732/57695>. Acesso em: 11 set. 2019.

SANTOS, Moara de Medeiros Rocha. **Desenvolvimento da identidade de gênero em casos de intersexualidade: contribuições da Psicologia**. 2006. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de Brasília, Brasília – DF. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/handle/10482/6315>. Acesso em: 04 jan. 2018.

SCHMID, Christian. A teoria da produção do espaço de Henri Lefebvre: em direção a uma dialética tridimensional. **GEOUSP Espaço e Tempo (Online)**, n. 32, p. 89-109, 2012. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/geousp/article/download/74284/77927>. Acesso em: 27 mar. 2020.

SCOTT, Joan W. A invisibilidade da experiência. Projeto História. **Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, 1998, v. 16.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Pensamento Feminista: conceitos fundamentais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 48-80.

SEABRA, Odette Carvalho de Lima. O pensamento de Henri Lefebvre e a Geografia. **Boletim Paulista de Geografia**, n. 74, p. 7-22, 1996. Disponível em: <http://www.agb.org.br/publicacoes/index.php/boletim-paulista/article/view/875/769>. Acesso em: 04 abr. 2020.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos ces**, n. 18, p. 106-131, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/eces/1533>. Acesso em: 20 abr. 2020.

SHRUM, Rebecca K. **In the Looking Glass: Mirrors and Identity in Early America**. Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press, 2017.

SILVA, Joseli Maria; ORNAT, Marcio Jose; JUNIOR, Alides Baptista Chimin. O legado de Henri Lefebvre para a constituição de uma geografia corporificada. **Caderno Prudentino de Geografia**, v. 3, n. 41, p. 63-77, 2019. Disponível em: <https://revista.fct.unesp.br/index.php/cpg/article/download/6404/4995>. Acesso em: 26 dez. 2019.

SILVA, Susana Maria Veleda da. Geografia e gênero/geografia feminista: o que é isto?. **Boletim gaúcho de geografia**, v. 23, n. 1, p. 105-110, mar. 1998. Disponível em: <https://www.seer.ufrgs.br/bgg/article/view/38385/25688>. Acesso em: 10 set. 2019.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. 2. ed. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 1879 [1587]. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/242787>. Acesso em: 20 jan. 2020.

STRYKER, Susan. **Transgender History: The Roots of Today's Revolution**. 2. ed. Berkeley: Seal Press, 2017.

STRYKER, Susan; CURRAH, Paisley; MOORE, Lisa Jean. Trans, or Trans- or Transgender? The stakes for Women's studies. **Women's Studies Quarterly**, v. 36, n. 3/4, p. 11-22, Jul./Dez. 2008. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/236762997_Introduction_Trans-_Trans_or_Transgender. Acesso em: 24 mar. 2020.

TORRES, Nuria López. México, el color de los muxes. **El País**, 15 mai. 2017. Disponível em: https://elpais.com/elpais/2017/05/15/fotorrelato/1494799522_149479.html. Acesso em: 11 set. 2019.

URBIOLA SOLÍS, Alejandra Elizabeth; VÁZQUEZ GARCÍA, Angel Wilhelm; MACÍAS GONZÁLEZ, Gizelle Guadalupe. Etnicidad y género: los muxes zapotecas de Juchitán. ¿Ante una alternativa no binaria? In: CONGRESO NACIONAL DE CIENCIAS SOCIALES, LA AGENDA EMERGENTE DE LAS CIENCIAS SOCIALES: CONOCIMIENTO, CRÍTICA E INTERVENCIÓN, 5, Guadalajara. **Anais 13. Estudos de gênero: novos enfoques y temas emergentes**. Guadalajara: CUCSH, 2016, p. 380-397. Disponível em:

<https://www.researchgate.net/publication/308352734_Etnicidad_y_genero_los_muxe_zapotecas_de_Juchitan_Ante_una_alternativa_no_binaria>. Acesso em: 9 set. 2019.

VAN DOBBEN, Danielle J. **Dancing Modernity: Gender, Sexuality and the State in the Late Ottoman Empire and Early Turkish Republic.** 2008 133 f. Thesis (Degree of Master of Arts) – Department of Near Eastern Studies, The University of Arizona, Tucson, 2008. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10150/193284>. Acesso em: 17 maio 2020.

VOLKOV T. Les skoptzy. La Légende Napoléonienne, IV, En Russie. Article paru dans la « Revue des Traditions Populaires », (Paris), 8e année, tome VIII, 1898, p. 380. Disponível em: <http://www.histoiredelafolie.fr/psychiatrie-neurologie/volkov-t-les-skoptzy-la-legende-napoleonienne-iv-en-russie-article-paru-dans-la-revue-des-traditions-populaires-paris-8e-annee-tome-viii-1898-p-380>. Acesso em: 04 jan. 2020.

WALBY, Sylvia. Gênero. OUTHWAITE, William; BOTTOMORE, Tom. (Eds.). **Dicionário do pensamento social do Século XX.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 332-335.

WOLF, Naomi. **O mito da Beleza: Como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres.** 4. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

REFERÊNCIAS DA TABELA “CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS”

FONTES PRIMÁRIAS

- BANDELIER, Adolph F. **The Southwestern Journals of Adolph F. Bandelier**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1984 [1966].
- BEAGLEHOLE, Ernest; BEAGLEHOLE, Pearl. **Hopi of the Second Mesa**. Menasha, Wisconsin: American Anthropological Association, 1935.
- BIRKET-SMITH, Kaj. The Chugach Eskimo. **Nationalmuseets Publikationsfond**, Kobenhavn, 1953.
- BIRKET-SMITH, Kaj; DE LAGUNA, Frederica. **The Eyak Indians of the Copper River Delta, Alaska**. Copenhagen: Books on Demand, 1938.
- BLIGH, William. Extract “Thursday, January 15, 1789”. In: BLIGH, William. **Logbook HMS Bounty**. Kew: The National Archives, 1789. Disponível em: <http://discovery.nationalarchives.gov.uk/details/r/C2976823>. Acesso em: 9 mar. 2020.
- BOSCANA, Geronimo. **Chinigchinich: A Revised and Annotated Version of Alfred Robinson’s [1846] Translation of Father Gerónimo Boscana’s Historical Account of the Belief, Usages, Custom and Extravagancies of the Indians of this Mission of San Juan Capistrano Called the Acagchemem Tribe. Usages, Custom and Extravagancies of the Indians of this Mission of San Juan Capistrano Called the Acagchemem Tribe**. New York: Wiley & Putnam, 1846.
- BOYD, James. Traditions of the Wizard Stones Ka-Pae-Mahu. In: THURM, Thomas George. **Hawaiian Almanac and Annual for 1907: The reference book of information and statistics relating to the territory of Hawaii, of value to merchants, tourists and others**. Honolulu: Thomas George Thrum Publisher, 1906. Disponível em: <https://evols.library.manoa.hawaii.edu/handle/10524/32457>. Acesso em: 9 mar. 2020.
- CATLIN, George. **North American Indians, etc.** 2 v. Edin-burgh. II, v. 247, 1926.
- CAVAZZI DA MONTECÚCCOLO, Giovanni Antonio; LEGUZZANO, Graciano Maria de; FARIA, Francisco Leite de. **Descrição Histórica dos três Reinos do Congo, Matamba e Angola (1658). Volume 1**. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965 [1658], p. 202-203.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro de. **La Cronica del Peru: El Señorío de los Incas**. Caracas: Fundación Biblioteca Ayacucho, 2005 [1553]. Disponível em: <https://www.biblioteca.org.ar/libros/211665.pdf>. Acesso em: 11 mar. 2020.
- CORTÉS, Hernán. Carta de la Justicia y Regimiento de la Rica Villa de la Veracruz á la reina doña Juana y al emperador Carlos V, su hijo, á 10 de julio 1519. In: GAYANGOS Y ARCE, Don Pascual de. (Org.). **Cartas y relaciones de Hernan Cortés al emperador Carlos V**. Paris: Imprenta Centralç de los Ferro-Carriles, 1866, p. 1-34. Disponível em:

<https://play.google.com/books/reader?id=e7IGAAAAQAAJ&pg=GBS.PR6>. Acesso em: 20 jan. 2020.

DALL, William Healey. **Alaska and its Resources**. Boston: Lee and Shepard, 1897.

DE LAGUNA, Frederica. Tlingit ideas about the individual. **Southwestern Journal of Anthropology**, Chicago, v. 10, n. 2, p. 172-191, 1954. Disponível em:

<http://www.journals.uchicago.edu/doi/pdfplus/10.1086/soutjanth.10.2.3628824>. Acesso em: 10 mar. 2020.

DEVEREUX, George. Institutionalized homosexuality of the Mohave Indians. **Human Biology**, Detroit, v. 9, n. 4, p. 498-527, dez. 1937. Disponível em:

https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4242094/mod_resource/content/1/Devereux_instituit ionaized_homosexuality.pdf. Acesso em: 11 mar. 2020.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. **Historia verdadera de la conquista de la Nueva España**. Tomo I. Paris: Libreria de Rosa, 1837 [1632]. Disponível em:

<https://ia601301.us.archive.org/31/items/historiaverdader01diaz/historiaverdader01diaz.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2020.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. **Historia verdadera de la conquista de la Nueva España**. Tomo II. México: Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, 1904 [1632]. Disponível em:

<https://ia800201.us.archive.org/10/items/historiaverdade03castgoog/historiaverdade03castgoo g.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2020.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. **Historia verdadera de la conquista de la Nueva España**. Tomo III. Madrid: Imprenta de Don Benito Cano, 1796 [1632]. Disponível em:

<https://archive.org/details/historiaverdade02castgoog/page/n12>. Acesso em: 20 jan. 2020.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. **Historia verdadera de la conquista de la Nueva España**. Tomo IV. Madrid: Imprenta de Don Benito Cano, 1796 [1632]. Disponível em:

<https://archive.org/details/historiaverdade00castgoog/page/n8>. Acesso em: 20 jan. 2020.

DORSEY, James Owen. A Study of Siouan Cults. In: **The Eleventh Annual Report of the Bureau of Ethnology**. Washington, D. C.: Government Printing Office, 1894, p. 361-553.

Disponível em: <https://archive.org/details/studyofsiouancul00dors/page/n6/mode/1up>. Acesso em: 10 mar. 2020.

DRIVER, Harold Edson. Culture Element Distributions: VI Southern Sierra Nevada. **Anthropological Records**, Berkeley, v. 1, n. 2, p. 53-154, 1937. Disponível em:

<https://digitalassets.lib.berkeley.edu/anthpubs/ucb/text/ucar001-003.pdf>. Acesso em: 11 mar. 2020.

DUMONT DE MONTIGNY, Jean-François-Benjamin. **Mémoires historiques sur la Louisiane**: contenant ce qui y est arrivé de plus mémorable depuis l'année 1687 jusqu'à présent. Volume I. Paris: Claude Jean Baptiste Bauche, 1753.

ESSENE, Frank. Culture Element Distributions: XXI Round Valley, **University of California Anthropological Records**, Berkeley, v. 8, n. 1, p. 1-97, ago. 1942. Disponível

em: <https://digitalassets.lib.berkeley.edu/anthpubs/ucb/text/ucar008-002.pdf>. Acesso em: 11 mar. 2020.

FAGES, Pedro. **Informe General sobre las Misiones**. Archives of California [CA 52] 121-151. Berkeley: The Bancroft Library, University of California, 1787.

FLETCHER, Alice C.; LA FLESCHE, Francis. The Omaha Tribe. **Twenty-seventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology**. Smithsonian Institution, Washington, v. 27, 1911. Disponível em: <https://archive.org/details/omahatribealice00fletrich/page/n4/mode/2up>. Acesso em: 12 mar. 2020.

FORD, Clellan Stearns. **Smoke From Their Fires: the life of a Kwakiutl chief**. New Haven: Institute of Human Relations by Yale University Press, 1941.

FORDE, Cyril Daryll. Ethnography of the Yuma Indians. **University of California Publications in American Archaeology and Ethnology**, Berkeley, v. 28, n. 4, p. 83-278, pls. 49-57, dez. 1931. Disponível em: http://uair.library.arizona.edu/system/files/usain/download/azu_i9791y95f711e_w.pdf. Acesso em: 12 mar. 2020.

FOSTER, George McClelland. **A Summary Of Yuki Culture**. Berkeley: University of California Press, 1944.

GANDAVO, Pero Magalhães. **História da Província Santa Cruz: Tratado da Terra do Brasil**. São Paulo: Editora Obelisco, 1964 [1576].

GAYTON, Anna Hadwick. Yokuts and Western Mono Ethnography. **Anthropological Records**, Berkeley, v. 1, n. 2, p. 53-154, nov. 1948. Disponível em: <https://digitalassets.lib.berkeley.edu/anthpubs/ucb/text/ucar010-003.pdf>. Acesso em: 11 mar. 2020.

GIFFORD, Edward Winslow. Miwok lineages and the political unit in aboriginal **California**. **American Anthropologist**, Philadelphia, v. 28, n. 2, p. 389-401, 1926. Disponível em: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1525/aa.1926.28.2.02a00040>. Acesso em: 11 mar. 2020.

GIFFORD, Edward Winslow. The Cocopa. **University of California Publications in American Archaeology and Ethnology**, Berkeley, v. 31, n. 5, p. 257-334, mar. 1933. Disponível em: <https://digitalassets.lib.berkeley.edu/anthpubs/ucb/text/ucp031-006.pdf>. Acesso em: 9 mar. 2020.

GOLDSCHMIDT, Walter. Nomlaki Ethnography. **University of California Publications in American Archaeology and Ethnology**, Berkeley, v. 42, n. 4, K4, p. viii; 303-443, maio 1951. Disponível em: <https://digitalassets.lib.berkeley.edu/anthpubs/ucb/text/ucp042-005.pdf>. Acesso em: 11 mar. 2020.

GRINNELL, George Bird. **The Cheyenne Indians**. New York: Cooper Square Publishers, 1962. 2 v.

HAMMOND, William Alexander. The disease of the Scythians (Morbus Feminarum) and certain analogous conditions. **American Journal of Neurology and Psychiatry**, v. 1, n. 3, p. 339-355, 1882.

HILL, Willard W. Note on the Pima berdache. **American Anthropologist**, Philadelphia, v. 40, n. 2, p. 338-340, 1938. Disponível em: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/aa.1938.40.2.02a00310>. Acesso em: 11 mar. 2020.

HILL, Willard Williams. The status of the hermaphrodite and transvestite in Navaho culture. **American Anthropologist**, Philadelphia, v. 37, n. 2, p. 273-279, 1935. Disponível em: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1525/aa.1935.37.2.02a00080>. Acesso em: 11 mar. 2020.

HOLDER, A. B. The bote: Description of a peculiar sexual perversion found among North American Indians. **New York Medical Journal**, v. 50, n. 23, p. 623-625, 1889.

HOLT, Catharine. Shasta Ethnography. **Anthropological Records**, Berkeley, v. 3, n. 4, p. 299-350, 31 dez. 1946. Disponível em: <https://digitalassets.lib.berkeley.edu/anthpubs/ucb/text/ucar003-005.pdf>. Acesso em: 3 mar. 2020.

KELLY, Isabel Truesdell. Ethnography of the Surprise Valley Paiute. **University of California Publications in American Archaeology and Ethnology**, Berkeley, v. 31, n. 3, p. 67-210, pls. 17-32, maio 1932. Disponível em: <https://digitalassets.lib.berkeley.edu/anthpubs/ucb/text/ucp031-004.pdf>. acesso em: 12 mar. 2020.

KROEBER, Alfred Louis. 1902-1907 The Arapaho. **Bulletin of the American Museum of Natural History**, New York, v. 18, pt. I, p. 1-150, set. 1902. Disponível em: <https://archive.org/details/cu31924089417103/page/n5/mode/2up>. Acesso em: 12 mar. 2020.

KROEBER, Alfred Louis. Handbook of California Indians. **Bureau of American Ethnology Bulletin**, Washington, v. 78, n. 1941, p. 1-20, 1925. Disponível em: <https://repository.si.edu/handle/10088/15545>. Acesso em: 11 mar. 2020.

KROEBER, Alfred Louis. The Patwin and Their Neighbors. **University of California Publications in American Archaeology and Ethnology**, Berkeley, v. 29, n. 4, p. 253-423, fev. 1932. Disponível em: <http://digitalassets.lib.berkeley.edu/anthpubs/ucb/text/ucp029-005.pdf>. Acesso em: 02 mar. 2020.

KROEBER, Alfred Louis. Yuki myths. **Anthropos**, Salzburg, v. 27, n. 5/6, p. 905-939, 1932.

LOEB, Edwin Meyer. The Eastern Kuku Cult. **University of California Publications in American Archaeology and Ethnology**, Berkeley, v. 33, n. 2, p. 139-232, 1933. Disponível em: <https://digitalassets.lib.berkeley.edu/anthpubs/ucb/text/ucp033-003.pdf>. Acesso em: 11 mar. 2020.

LOEB, Edwin Meyer. The Western Kuku Cult. **University of California Publications in American Archaeology and Ethnology**, Berkeley, v. 33, n. 1, p. vi; 1-137, mar. 1932.

Disponível em: <https://digitalassets.lib.berkeley.edu/anthpubs/ucb/text/ucp033-002.pdf>. Acesso em: 11 mar. 2020.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco; LACROIX, Jorge Gurría. **Historia general de las Indias y Vida de Hernán Cortés**: Historia de la conquista de México. Caracas: Fundacion Biblioteca Ayacuch, 1979 [1551].

LOWIE, Robert Harry. Notes on Shoshonean Ethnography. **Anthropological papers of the American Museum of Natural History**, New York, v. 20, pt. 3, 1924. Disponível em: <http://hdl.handle.net/2246/173>. Acesso em: 2 mar. 2020.

LOWIE, Robert Harry. The Assiniboine. **Anthropological papers of the American Museum of Natural History**, New York, v. 4, pt. 1, p. 1-270, 1909. Disponível em: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044058533209&view=1up&seq=11>. Acesso em: 10 mar. 2020.

LURIE, Nancy Oestreich. Winnebago berdache. **American Anthropologist**, Philadelphia, v. 55, n. 5, p. 708-712, 1953. Disponível em: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1525/aa.1953.55.5.02a00090>. Acesso em: 12 mar. 2020.

MASON, John Alden. Ethnology of the Salinan Indians. **University of California Publications in American Archaeology and Ethnology**, Berkeley, v. 10, n. 4, p. 97-240, pls. 21-37, dez. 1912. Disponível em: <https://digitalassets.lib.berkeley.edu/anthpubs/ucb/text/ucp010-005.pdf>. Acesso em: 11 mar. 2020.

MAXIMILIAN, Alexander P. **Travels in the interior of North America. 1832-1834**. Early western travels. Cleveland: Arthur H. Clark, 1906.

MCKENNEY, Thomas L. **Sketches of a Tour to the Lakes, of the Character and Customs of the Chippeway Indians, and of Incidents Connected with the Treaty of Fond du Lac**. 1827. Barre, Massachusetts: Imprint Society, 1972.

MIRSKY, Jeannette. The Dakota. In: MEAD, Margaret (Ed.). **McGraw-Hill publications in sociology: Cooperation and competition among primitive peoples**. New York: McGraw-Hill Book Company, 1937, p. 382-427.

NORDMANN, Paul I. Le Mahu phenomene social de l'ancien Tahiti. **Bulletin de la Societe des Etudes Oceaniennes**, Papeete, Tahiti, v. 7, n. 72, p. 35, 1944.

OLSON, Ronald Leroy. **The Quinault Indians**. Seattle: University of Washington, 1936.

PARSONS, Elsie Clews. Isleta, New Mexico. **47th Annual Report of the Bureau of American Ethnology Bulletin to the Secretary of the Smithsonian Institution 1929-1930**. Washington, DC: 1932, p. 193-466. Disponível em: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=uc1.c058343522&view=1up&seq=225>. Acesso em: 14 mar. 2020.

PARSONS, Elsie Clews. Laguna Genealogies, Anth. Papers, **American Museum of Natural History**, New York, v. 19, n. 5, 1923. Disponível em: <https://catalog.hathitrust.org/Record/001632172>. Acesso em: 12 mar. 2020.

PARSONS, Elsie Clews. Notes on Acoma and Laguna. **American Anthropologist**, New Series, Philadelphia, v. 20, n. 2, p. 162-186, 1918. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/pdf/660104.pdf>. Acesso em: 14 mar. 2020.

PARSONS, Elsie Clews. The Zuñi Ła'mana. **American Anthropologist**, New Series, Philadelphia, v. 18, n. 4, p. 521-528, out.-dez. 1916. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/pdf/660121.pdf>. Acesso em: 14 mar. 2020.

PELIKAN, Evgenii V. **Geschichtlich-medizinische Untersuchungen über das Skopzentrum in Rußland**. Gießen: [s.n.], 1876.

POWERS, Stephen. **The Northern California Indians: A Reprinting of 19 Articles on California Indians Originally Published 1872-1877**. University of California, Department of Anthropology, 1975 [1877].

REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, v. 13, mar.-abr. 1850, p. 358. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/0B_G9pg7CxKSsYmVzXzV5MXN3Z0U/view. Acesso em: 16 mar. 2020.

REVISTA DO INSTITUTO HISTÓRICO E GEOGRÁFICO BRASILEIRO. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, v. 1, 1839, p. 32-33. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/0B_G9pg7CxKSsYmVzXzV5MXN3Z0U/view. Acesso em: 16 mar. 2020.

SAPIR, Edward; SPIER, Leslie. Notes on the Culture of the Yana. **Anthropological Records**, Berkeley, v. 3, n. 3, p. 239-297, 1943.

SKINNER, Alanson. A Comparative Sketch of the Menomini. **American Anthropologist**, Philadelphia, v. 13, n. 4, p. 551-565, 1911. Disponível em: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/pdf/10.1525/aa.1911.13.4.02a00050>. Acesso em: 10 mar. 2020.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. 2. ed. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignacio da Silva, 1879 [1587]. Disponível em: <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/242787>. Acesso em: 20 jan. 2020.

SPIER, Leslie. Klamath ethnography. **University of California Publications American Archaeology And Ethnology**, Berkeley, v. 30, p. 1-338, 1930. Disponível em: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=wu.89058372939&view=1up&seq=9>. Acesso em: 14 mar. 2020.

SPIER, Leslie. **Yuman tribes of the Gila River**. Chicago: University of Chicago Press, 1933.

SPIER, Leslie; SAPIR, Edward. Wishram ethnography. **University of Washington Publications in Anthropology**, v. 3, n. 3, p. 151-300, 1930.

STEPHEN, Alexander MacGregor. **Hopi Journal of Alexander M. Stephen**. New York: Columbia University Press, 1936.

STEVENSON, Matilda Coxe. **The Zuni Indians**. Glorieta: Rio Grande Press Inc., 1904.

STEWART, Julian H. Culture Element Distribution: XXIII Northern and Gosiute Shoshoni. **University of California Anthropological Records**, Berkeley, v. 8, n. 3, p. i-iii, 263-392, 1943. Disponível em: <https://dpg.lib.berkeley.edu/webdb/anthpubs/search?all=&volume=8&journal=3&item=4>. Acesso em: 2 mar. 2020.

STEWART, Julian H.. Culture Element Distributions: XIII - Nevada Shoshone, **Anthropological Records**, Berkeley, v. 4, n. 2, p. 209-360, 3 abr. 1941. Disponível em: https://www.flutopedia.com/refs/Steward_1941_CultureElementDistributions_FP.pdf. Acesso em: 2 mar. 2020.

STEWART, Julian Haynes. Ethnography of the Owens Valley Paiute. **University of California Publications in American Archaeology and Ethnology**, Berkeley, v. 33, n. 3, p. 3-50, pls. 1-10, set. 1933. Disponível em: <https://digitalassets.lib.berkeley.edu/anthpubs/ucb/text/ucp033-004.pdf>. Acesso em: 12 mar. 2020.

STEWART, Omer C. The Northern Paiute Bands. **Anthropological Records**, v. 2, n. 3, p. 127-149, mar. 1941. Disponível em: https://www.dotycoyote.com/library_pdfs/stewart_paiute.pdf. Acesso em: 12 mar. 2020.

STEWART, Omer Call. **Culture Element Distributions: XVIII: Ute-Southern Paiute**. Berkeley: University of California Press, 1942.

TANNER, John. **A Narrative of the Captivity and Adventures During Thirty Years Residence Among the Indians in the Interior of North**. New York: G. & C. & H. Carvili, 1830. Disponível em: https://archive.org/details/cihm_42507/page/n5/mode/2up. Acesso em: 10 mar. 2020.

TROWBRIDGE, Charles Christopher. **Meermear Traditions**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1938. Disponível em: <https://hdl.handle.net/2027/mdp.39015013012342>. Acesso em: 14 mar. 2020.

TURNEY-HIGH, Harry Holbert. **The Flathead Indians of Montana**. Menasha, Wis.: American Anthropological Association, 1937.

WEEKS, John H. Anthropological Notes on the Bangala of the Upper Congo River.(Part III). **The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland**, London, v. 40, p. 360-427, jul.-dez. 1910. <https://www.jstor.org/stable/2843264>. Acesso em: 24 jan. 2020.

WHITMAN, William. **The Oto**. New York: Columbia University Press, 1937.

FONTES SECUNDÁRIAS

ALLEN, Paula Gunn. Lesbians in American Indian Cultures. **Conditions**, v. 7, n. 3, p. 67-87, 1981.

AMORY, Deborah P. Mashoga, Mabasha, and Magai: “Homosexuality” on the East African coast. In: MURRAY, Stephen O.; ROSCOE, Will. **Boy-wives and female husbands: Studies of African homosexualities**. London: Palgrave Macmillan, 1998, p. 67-87.

ANDROGYNE ONLINE. Disponível em: <http://androgynenetwork.com/links.htm#neu>. Acesso em: 16 mar. 2020.

BAGIOTTO-BOTTON, Viviane. Muxes: gênero e subjetivação, entre a tradição e as novidades. **Revista Ecológica**, n. 17, p. 19-32, 2017. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/ecopolitica/article/download/34563/23689>. Acesso em: 11 set. 2019.

BARBOSA, Luanna Mirella de Souza. Muxes de Juchitán: sobre la errancia y el efeminismo en campo. In: SEMINÁRIO INTERNACIONAL FAZENDO GÊNERO, 10., 2013, Florianópolis. **Anais Eletrônicos: Desafios Atuais do Feminismo**. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2013, p. 1-8. Disponível em: http://www.fg2013.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/20/1373319699_ARQUIVO_PonenciaFG2013.pdf. Acesso em: 11 set. 2019.

BARBOSA, Luanna Mirella de Souza. Muxes: entre Localidade e Globalidade Transgeneridade em Juchitán, Istmo de Tehuantepec. **Mandrágora**, v. 22, p. 5-30, 2016. <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/MA/article/download/6985/5524>. Acesso em: 11 set. 2019.

BLACKWOOD, Evelyn. Gender Transgression in Colonial and Postcolonial Indonesia. **The Journal of Asian Studies**, Ann Arbor, v. 64, n. 4, p. 849-879, nov. 2005. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/journal-of-asian-studies/article/gender-transgression-in-colonial-and-postcolonial-indonesia/587A8663F253CE6098FE844566E39C8D>. Acesso em: 16 mar. 2020.

BLOCH, Iwan. **Anthropological Studies In the Strange Sexual Practices Of All Races**. New York: Anthropology Press, 1933.

BOCHENEK, Michael; KNIGHT, Kyle. Establishing a third gender category in Nepal: Process and prognosis. **Emory International Law Review**, Atlanta, v. 26, p. 11, 2012. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Michael_Bochenek/publication/265102460_ESTABLISHING_A_THIRD_GENDER_CATEGORY_IN_NEPAL_PROCESS_AND_PROGNOSIS/links/54abc35c0cf2ce2df66908f5/ESTABLISHING-A-THIRD-GENDER-CATEGORY-IN-NEPAL-PROCESS-AND-PROGNOSIS.pdf. Acesso em: 9 mar. 2020.

BRAC DE LA PERRIÈRE, Bénédicte. The Taungbyon Festival: Locality and Nation-Confronting in the Cult of the 37 Lords. In: SKIDMORE, Monique. (Ed.). **Burma at the Turn of the 21st Century**. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2005, p. 65-89.

CLASTRES, Pierre. O Arco e o Cesto. In: CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado**: Pesquisas de Antropologia Política. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978, p. 71-89.

COLE, Sally Cooper. **Ruth Landes**: A Life in Anthropology. New York: University of Nebraska Press, 2003.

COLEMAN, Eli; COLGAN, Philip; GOOREN, Louis. Male cross-gender behavior in Myanmar (Burma): A description of the acault. **Archives of Sexual Behavior**, v. 21, n. 3, p. 313-321, 1992. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/BF01542999>. Acesso em: 9 mar. 2020.

DEER, Lame; ERDOES, R. Lame Deer. In: HALIFAX, Joan. **Shamanic Voices**: A Survey of Visionary Narratives. Austin: Arkana, 1979, p. 70-75.

DOMÍNGUEZ-RUVALCABA, Héctor. From Fags to Gays: Political Adaptations and Cultural Translations in the Mexican Gay Liberation Movement. In: EGAN, Linda; LONG, Mary K. **Mexico reading the United States**. Nashville: Vanderbilt University Press, 2009, p. 116-134.

DONHAM, Donald L. **History, Power, Ideology**: Central Issues in Marxism and Anthropology. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

DRISKILL, Qwo-Li. **Asegi Stories**: Cherokee Queer and Two-Spirit Memory. 2 ed. Tucson: University of Arizona Press, 2016.

ELIADE, Mircea. **Shamanism**: Archaic Techniques of Ecstasy. New Jersey: Princeton University Press, 2004.

ELLIS, Albert. Constitutional factors in homosexuality: A re-examination of the evidence. **Advances in Sex Research**, v. 1, p. 161-186, out. 1963. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3811210?seq=1>. Acesso em: 9 mar. 2020.

EMBER, Carol R.; EMBER, Melvin. **Encyclopedia of Sex and Gender**: Men and Women in the World's Cultures Topics and Cultures A-K - Volume 1; Cultures L-Z -, Volume 2. New York: Springer Science & Business Media, 2003.

ENGELSTEIN, Laura. **Castration and the Heavenly Kingdom**: a Russian folktale. New York: Cornell University Press, 1999.

EPPLE, Carolyn. Coming to Terms with Navajo *nádleehí*: A Critique of *berdache*, "Gay," "Alternate Gender" and "Two-Spirit". **American Ethnologist**, v. 25, n. 2, p. 267-290, maio 1998. Disponível em: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1525/ae.1998.25.2.267>. Acesso em: 9 mar. 2020.

ERKAN, Serkan. Köçek tipinin uluslararası kökeni üzerine bir deneme. **Türkoloji Dergisi**, v. 18, p. 223-240, 2011. Disponível em: <https://dergipark.org.tr/en/pub/turkoloji/article/526978>>. Acesso em: 24 jan. 2020.

ESTRADA, Gabriel. Two Spirits, Nádleeh, and LGBTQ Navajo Gaze. **American Indian Culture and Research Journal**, Los Angeles, v. 35, n. 4, p. 167-190, 2011. Disponível em:

<https://uclajournals.org/doi/abs/10.17953/aicr.35.4.x500172017344j30>. acesso em: 9 mar. 2020.

FARRAN, Sue. Pacific perspectives: Fa'afafine and Fakaleiti in Samoa and Tonga: People between worlds. **Liverpool Law Review**, v. 31, n. 1, p. 13-28, 2010. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Sue_Farran/publication/225761915_Pacific_Perspectives_Fa%27afafine_and_Fakaleiti_in_Samoa_and_Tonga_People_Between_Worlds/links/56ea99eb08ae9405b4ce77f4.pdf. Acesso em: 16 mar. 2020.

FLORES MARTOS, Juan Antonio. Travestidos de etnicidad zapoteca: una etnografía de los muxes de Juchitán como cuerpos poderosos. **Hojas de Warmi**, n. 15, p. 1-24, 2010. Disponível em: <<https://revistas.um.es/hojasdewarmi/article/download/158881/138331>>. Acesso em: 11 set. 2019.

GARCIA, J. Neil C. Performativity, the bakla and the orientaling gaze. **Journal Inter-Asia Cultural Studies**, Hsinchu, Taiwan, v. 1, n. 2, p. 265-281, 2000. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/14649370050141140>. Acesso em: 9 mar. 2020.

GRAHAM, Sharyn. Sex, gender, and priest in South Sulawesi, Indonesia. **IIAS Newsletter**, v. 29, p. 27, 2002. Disponível em: https://web.archive.org/web/20110721074825/http://www.iias.nl/iiasn/29/IIASNL29_27.pdf. Acesso em 27 fev. 2020.

GRÉMAUX, René. Woman Becomes Man in the Balkans. In: HERDT, Gilbert. (Ed.). **Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History**. New York: Zone Books, 1996.

HERDT, Gilbert. (Ed.). **Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History**. New York: Zone Books, 1996.

HOWARD, James Henri. **The Ponca Tribe**. Washington: US Government Printing Office, 1965.

HUBBARD, Ruth. Gender and genitals: Constructs of sex and gender. **Social Text**, Durham, v. 14, n. 46-47, p. 157-165, 1996. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/466851>. Acesso em: 17 jan. 2020.

IMPERATO-MCGINLEY, Julianne; GUERRERO, Luis; GAUTIER, Teofilo; PETERSON, Ralph E. Steroid 5 α -reductase deficiency in man: an inherited form of male pseudohermaphroditism. **Science**, v. 186, n. 4170, p. 1213-1215, 1974. Disponível em: <https://science.sciencemag.org/content/186/4170/1213.short>. Acesso em: 17 jan. 2020.

IMPERATO-MCGINLEY, Julianne; PETERSON, Ralph E.; GAUTIER, Teofilo; STURLA, Erasmo. Androgens and the Evolution of Male-Gender Identity among Male Pseudohermaphrodites with 5 α -Reductase Deficiency. **New England Journal of Medicine**, Massachusetts, v. 300, n. 22, p. 1233-1237, 31 maio 1979. Disponível em: <https://www.nejm.org/doi/full/10.1056/NEJM197905313002201>. Acesso em: 17 jan. 2020.

INDEPENDENT Lens. A map of gender-diverse cultures. 11 ago. 2015. http://www.pbs.org/independentlens/content/two-spirits_map-html/. Acesso em: 9 jun. 2019.

JACOBS, Sue-Ellen. Comment on 'The North American Berdache', by Charles Callender and Lee M. Kochems. **Current Anthropology**, v. 24, n. 4, p. 459, 1983.

KERRY, Stephen Craig. Sistergirls/Brotherboys: The Status of Indigenous Transgender Australians. **International Journal of Transgenderism**, Philadelphia, v. 15, n. 3-4, p. 173-186, 2014. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/15532739.2014.995262>. Acesso em: 9 mar. 2020.

LANDES, Ruth. **The Mystic Lake Sioux: Sociology of the Mdewakantonwan Sioux**. Madison: University of Wisconsin Press, 1968.

LANDES, Ruth. **The Prairie Potawatomi: Tradition and Ritual in the Twentieth Century**. Madison: University of Wisconsin Press, 1970.

LANG, Sabine. **Men as Women, Women as Men: Changing gender in Native American cultures**. Austin: University of Texas Press, 1998.

LEWIN, Ellen; LEAP, William L. **Out in Theory: The Emergence of Lesbian and Gay Anthropology**. Urbana: University of Illinois Press, 2002.

LEWIS, Oscar. Manly-Hearted Women among the North Piegan. **American Anthropologist**, Philadelphia, v. 43, n. 2, p. 173-187, 1941. Disponível em: www.jstor.org/stable/662950. Acesso em: 20 fev. 2020.

MANDELBAUM, David Goodman. The Plains Cree. **Anthropological Papers of the American Museum of Natural History**, New York, v. 37, pt. 2, 155-316, 1940. Disponível em: <http://digitallibrary.amnh.org/handle/2246/136>. Acesso em: 10 mar. 2020.

MCDONALD, Elisabeth. Intersex people in Aotearoa New Zealand: The challenges for law and social policy: Part I: Critiquing gender normalising surgery. **Victoria University of Wellington Law Review**, v. 46, p. 705-724, 2015. Disponível em: <https://ojs.victoria.ac.nz/vuwlr/article/download/4906/4360>. Acesso em: 9 mar. 2020.

McILWRAITH, Thomas Forsyth. **The Bella Coola Indians**. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 1948. 2 v. Disponível em: <https://unbc.arcabc.ca/islandora/object/unbc%3A34977#page/7/mode/1up>. Acesso em: 10 mar. 2020.

McNABB, Charlie. **Nonbinary Gender Identities: History, Culture, Resources**. Lanham: Rowman & Littlefield, 2017.

MEDICINE, Beatrice. Directions in Gender Research in American Indian Societies: Two Spirits and Other Categories. **Online Readings in Psychology and Culture**, Allendale County, v. 3, n. 1, p.1-11, ago. 2002. Disponível em: <https://scholarworks.gvsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1024&context=orpc>. Acesso em: 9 mar. 2020.

MILNER, George Bertram. **Samoan Dictionary: Samoan-English, English-Samoan**. 1966.

MOTT, Luiz. Etno-História da Homossexualidade na América Latina. **História em Revista**, Pelotas, v. 4, 1998. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/HistRev/article/view/12016>. Acesso em: 19 jan. 2020.

MOTT, Luiz. Raízes históricas da homossexualidade no Atlântico lusófono negro. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 33, p. 9-33, 2005. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/viewFile/21099/13982>. Acesso em: 9 mar. 2020.

MURPHY, Jane M.; LEIGHTON, Alexander H. Native conceptions of psychiatric disorder. In: MURPHY, Jane M.; LEIGHTON, Alexander H. (Eds.). **Approaches to Cross-Cultural Psychiatry**. Ithaca: Cornell University Press, 1965, p. 64-107.

MURRAY, Stephen O. **Pacific Homosexualities**. New York: iUniverse, 2002.

NANDA, Serena. **Gender Diversity: Crosscultural Variations**. Long Grove: Waveland Press, 1999.

NANDA, Serena. Hijras. In: WHELEHAN, Patricia; BOLIN, Anne. **The International Encyclopedia of Human Sexuality**. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc, 2015, p. 501-2. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781118896877.wbiehs207>. Acesso em: 9 mar. 2020.

NANDA, Serena. The Hijras of India: A Preliminary Report. **Medicine and Law**, New York, v. 3, p. 59, 1984.

NANDA, Serena. The Hijras of India: Cultural and individual dimensions of an institutionalized third gender role. **Journal of Homosexuality**, New York, v. 11, n. 3-4, p. 35-54, 1986. Disponível em: https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1300/J082v11n03_03. Acesso em: 9 mar. 2020.

NATIONAL PARK SERVICE. Gender and Sexuality in Native America: Pueblo of Acoma, NM. 20 fev. 2018. <https://www.nps.gov/articles/gender-and-sexuality-in-native-america-pueblo-of-acoma.htm>. Acesso em: 20 fev. 2020.

OSGOOD, Cornelius. **Ingalik social culture**. New Haven: Department of Anthropology, Yale University, 1958.

PINEDA, Gustavo. Ellas son las hijras, las muxes oaxaqueñas de Asia del Sur. **Cultura Colectiva**, Guerrero, 16 jan. 2018. Disponível em: <https://news.culturacolectiva.com/mundo/hijras-el-tercer-genero-de-la-india-bangladesh-y-pakistan/>. Acesso em: 9 mar. 2020.

PRATT, Christina. **An Encyclopedia of Shamanism, Volume 1**. New York: The Rosen Publishing Group, 2007.

RAPOPORT, Yossef. Women and Gender in Mamluk Society: An Overview. **Mamluk Studies Review**, Chicago, v. 11, n. 2, p. 1-47, 2007. Disponível em:

https://knowledge.uchicago.edu/record/1134/files/MSR_XI-2_2007-Rapoport.pdf. Acesso em: 9 mar. 2020.

ROSCOE, Will. (Coord.). **Living the Spirit: A Gay American Indian Anthology**. New York: St. Martin's Griffin, 1988.

ROSCOE, Will. Native Americans. **Encyclopedia GLBTQ**, p. 1-5, 2015. Disponível em: http://www.glbtqarchive.com/ssh/native_americans_S.pdf. Acesso em: 1 mar. 2020.

ROSCOE, Will. **The Zuni Man-woman**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1991.

ROUGHGARDEN, Joan. **Evolution's Rainbow: Diversity, Gender, and Sexuality in Nature and People**. Berkeley: University of California Press, 2004.

ROWSON, Everett K. The effeminate of early Medina. **Journal of the American Oriental Society**, v. 111, n. 4, p. 671-693, out.-dez. 1991. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/603399?seq=1>. Acesso em: 16 mar. 2020.

SALADIN D'ANGLURE, Bernard. Du fœtus au chamane: la construction d'un «troisième sexe» inuit. **Études/Inuit/Studies**, Montreal, v. 10, n. 1-2, p. 25-114, 1986. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/42869539?seq=1>. Acesso em; 9 mar. 2020.

SCHAEFFER, Claude E. The Kutenai female berdache: Courier, guide, prophetess, and warrior. **Ethnohistory**, v. 12, n. 3, p. 193-236, 1965. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/480512?seq=1>. Acesso em: 9 mar. 2020.

SCHERTOW, John "Ahni". Two Spirit Names Across Turtle Island. **Intercontinental Cry**, 18 set. 2012. Disponível em: <http://intercontinentalcry.org/wp-content/uploads/2013/03/Two-Spirit-Names-Across-Turtle-Island.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2020.

SDPB. South Dakota Public Broadcasting. Disponível em: <https://www.sdpb.org/blogs/arts-and-culture/the-winkte-and-the-hundred-in-hand/>. Acesso em: 25 fev. 2020.

SHAW, Alison; ARDENER, Shirley (Ed.). **Changing Sex And Bending Gender**. New York: Berghahn Books, 2005.

STERRITT, Angela. Indigenous languages recognize gender states not even named in English. **The Globe and Mail**, 10 mar. 2016. Disponível em: <https://www.theglobeandmail.com/life/health-and-fitness/health/indigenous-languages-recognize-gender-states-not-even-named-in-english/article29130778/>. Acesso em: 20 fev. 2020.

STRYKER, Susan. **Transgender History: The Roots of Today's Revolution**. 2. ed. Berkeley: Seal Press, 2017.

TEN BRUMMELHUIS, Han. Transformations of transgender: The case of the Thai kathoey. **Journal of Gay & Lesbian Social Services**, v. 9, n. 2-3, p. 121-139, 1999. Disponível em: https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1300/J041v09n02_06. Acesso em: 16 mar. 2020.

THE SALT LAKE TRIBUNE. 'Two Spirits' Respected in Native-American Tradition. 31 dez. 2000. Disponível em: <http://www.tvals.org/oldsite/Newsletters/VNL2001Feb.html>. Acesso em 1 mar. 2020.

TROTT, Christopher G. The Gender of the Bear. *Études/Inuit/Studies*, Montreal, v. 30, n. 1, p. 89–109, 2006. Disponível em: <https://www.erudit.org/en/journals/etudinit/2006-v30-n1-etudinit1810/016151ar.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2020

UNIVERSITY OF HAWAI'I AT MĀNOA LIBRARY. Gender Identity and Sexual Identity in the Pacific and Hawai'i: Select Resources. Information about gender identity and sexual identity in the Pacific island region, including Hawai'i. Provides suggested resources and search strategies. fev. 2020. Disponível em:

<https://guides.library.manoa.hawaii.edu/c.php?g=105466&p=3222691>. Acesso em: 28 fev. 2020.

URBIOLA SOLÍS, Alejandra Elizabeth; VÁZQUEZ GARCÍA, Angel Wilhelm; MACÍAS GONZÁLEZ, Gizelle Guadalupe. Etnicidad y género: los muxe' zapotecas de Juchitán. ¿Ante una alternativa no binaria? In: CONGRESO NACIONAL DE CIENCIAS SOCIALES, LA AGENDA EMERGENTE DE LAS CIENCIAS SOCIALES: CONOCIMIENTO, CRÍTICA E INTERVENCIÓN, 5, Guadalajara. **Anais 13. Estudos de género: novos enfoques y temas emergentes**. Guadalajara: CUCSH, 2016, p. 380-397. Disponível em:

<https://www.researchgate.net/publication/308352734_Etnicidad_y_genero_los_muxe_zapotecas_de_Juchitan_Ante_una_alternativa_no_binaria>. Acesso em: 9 set. 2019.

VOEGELIN, Charles F. Working dictionary of Tübatulabal. **International Journal of American Linguistics**, Chicago, v. 24, n. 3, p. 221-228, 1958. Disponível em:

<https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.1086/464459?journalCode=ijal>. Acesso em: 1 mar. 2020.

VOEGELIN, Erminie Wheeler. **Culture Element Distributions: XX-North-east California**, by Erminie W. Voegelin. Berkeley: University of California Press, 1942.

WALTER, Mariko Namba; FRIDMAN, Eva Jane Neumann (Ed.). **Shamanism: Na encyclopedia of world beliefs, practices, and culture**. Santa Barbara: Abc-clio, 2004.

WEHBI, Samantha. **Community Organizing Against Homophobia and Heterosexism: The World Through Rainbow-Colored Glasses**. New York: Routledge, 2013.

WHITE, Leslie A. New material from Acoma. **Bureau of American Ethnology Bulletin**, Washington, n. 32, 1944. Disponível em:

https://repository.si.edu/bitstream/handle/10088/34595/bae_bulletin_136_1943_No32.pdf. Acesso em: 12 mar. 2020.

WHITE, Raymond C. **Luiseño social organization**. Berkeley: University of California Press, 1963.

WIKAN, Unni. Xanith (Oman). Anne. **The International Encyclopedia of Human Sexuality**. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc, 2015, p. 1445–1446.

<https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781118896877.wbiehs546>. Acesso em: 9 mar. 2020.

WIKAN, Unni. Xanith (Oman). In: WHELEHAN, Patricia; BOLIN, Anne. **The International Encyclopedia of Human Sexuality**. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc, 2015, p. 1445-1446. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/9781118896877.wbiehs546>. Acesso em: 16 mar. 2020.

WILLIAMS, Walter Lee. **The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture**. Boston: Beacon Press, 1986.

WOLFF, John U. Baklâ. In: WOLFF, John U. **A Dictionary of Cebuano Visayan**. New York: Cornell University, Southeast Asia Program and Linguistic Society of the Philippines, 1972, p. 86.

ZITO, Eugenio. Disciplinary crossings and methodological contaminations in gender research: A psycho-anthropological survey on Neapolitan femminielli. **International Journal of Multiple Research Approaches**, v. 7, n. 2, p. 204-217, 2013. Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.5172/mra.2013.7.2.204>. Acesso em: 16 mar. 2020.

APÊNDICE A – GLOSSÁRIO DA TERMINOLOGIA

COLONIALIDADE – Termo preconizado pelo teórico peruano Aníbal Quijano, refere-se ao processo de consolidação e expansão do sistema capitalista ancorado e intrínseco ao processo de colonização da América Latina. Nas palavras do sociólogo:

A colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Sustenta-se na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder e opera em cada um dos planos, meios e dimensões, materiais e subjectivos, da existência social quotidiana e da escala societal. Origina-se e mundializa-se a partir da América. (sic) (QUIJANO, 2009, p. 73).

A América a que faz referência é principalmente a atual América Latina, dirigindo-se ao que anteriormente constituía território de colonização ibérica. Ainda que a noção de colonialidade tenha sido gerada em seu interior, esta difere do conceito de *colonialismo*, porque:

Este último refere-se estritamente a uma estrutura de dominação/exploração onde o controlo da autoridade política, dos recursos de produção e do trabalho de uma população determinada domina outra de diferente identidade e cujas sedes centrais estão, além disso, localizadas noutra jurisdição territorial. Mas nem sempre, nem necessariamente, implica relações racistas de poder. O colonialismo é, obviamente, mais antigo, enquanto a Colonialidade tem vindo a provar, nos últimos 500 anos, ser mais profunda e duradoira que o colonialismo. Mas foi, sem dúvida, engendrada dentro daquele e, mais ainda, sem ele não poderia ser imposta na intersubjectividade do mundo tão

enraizado e prolongado. (sic) (QUIJANO, 2009, p. 73).

Quijano usa o conceito de colonialidade em conjunto com a sua noção de poder, gerando uma expressão que dá conta de exprimir o quão arraigada está a ideia de classificação social por raças desde o princípio de fortalecimento do sistema capitalista até a sua atual configuração:

Colonialidade do poder é um conceito que dá conta de um dos elementos fundantes do atual padrão de poder, a classificação social básica e universal da população do planeta em torno da ideia de “raça”. Essa ideia e a classificação social e baseada nela (ou “racista”) foram originadas há 500 anos junto com América, Europa e o capitalismo. São a mais profunda e perdurável expressão da dominação colonial e foram impostas sobre toda a população do planeta no curso da expansão do colonialismo europeu. Desde então, no atual padrão mundial de poder, impregnam todas e cada uma das áreas de existência social e constituem a mais profunda e eficaz forma de dominação social, material e intersubjetiva, e são, por isso mesmo, a base intersubjetiva mais universal de dominação política dentro do atual padrão de poder. (sic) (QUIJANO, 2002, p. 4).

Colonialidade, então, refere-se à complexidade da conjunção entre o surgimento e fortalecimento do capitalismo e das contradições do sistema com a empreitada colonialista na América desde seu início até os tempos atuais, atuando para além das formas de dominação e subjugação por meio da violência física – ainda que estas estejam aqui compreendidas – e

incorporando as formas de manifestação na modernidade e infiltração do poder por meio da colonização das práticas e saberes usurpados, substituídos e dissolvidos em prol da absorção dos modos de vida ocidentais e silenciamento das características das diversidades étnicas.

GÊNERO – A primeira vez em que o termo apareceu nas ciências humanas com o significado que possui atualmente foi em 1955, com psicólogo John Money da Universidade de Hopkins, pesquisador que se debruçava sobre a questão da intersexualidade e como se dava a definição da identidade em pessoas que nasciam com essa condição. Com o intuito de sintetizar a representação do “aspecto social das relações entre os sexos” (WALBY, 1996, p. 332) e propondo que “gênero é um conceito que se distingue do conceito biológico de sexo” (WALBY, 1996, p. 332), Money é considerado o responsável por estabelecer a distinção entre os conceitos de “sexo” e “gênero”, diferença ainda inexistente em trabalhos precedentes, como a obra “O Segundo Sexo” (1949) de Simone de Beauvoir. De acordo com as vertentes feministas construtivistas a partir da década de 1970, as quais resgataram e aperfeiçoaram a definição de Money, gênero se refere à identidade e é construído por uma série de condições resultadas dessas construções histórico-culturais da sociedade patriarcal,

que tendem a definir uma separação entre o que significa ser homem e o que significa ser mulher, com papéis de gênero socialmente atribuídos demarcando as diferenças de socialização dos gêneros frente à sociedade. Essas distinções muito comumente geram a hierarquização de gêneros, com o discurso da superioridade masculina – calcado seja em concepções essencialistas, seja em determinismos biologizantes – resultando nas desigualdades de gênero.

GÊNERO BINÁRIO – Aparece também como *binarismo de gênero* ou *binaridade / binariedade*. Conforme Susan Striker, o gênero binário é “[t]he idea that there are only two social genders – man and woman – based on two and only two sexes – male and female. The history of trans* people teaches us that both gender and sex can be understood in nonbinary ways” (STRIKER, 2017, p. 20)¹¹⁴. Esta concepção, então, versa pela existência de dois gêneros que supostamente refletiriam uma dualidade de sexos biológicos. Até poucas décadas, “gênero” e “sexo” eram considerados sinônimos e se referiam a homem ou mulher, estando esses hierarquicamente organizados dentro da concepção patriarcal de organização.

¹¹⁴ “A ideia de que existem apenas dois gêneros sociais – homem e mulher – baseados em dois e apenas dois sexos – masculino e feminino. A história das pessoas trans* nos ensina que gênero e sexo podem ser entendidos de maneiras não binárias” (STRIKER, 2017, p. 20, tradução da autora).

GÊNERO NÃO BINÁRIO – Conhecido também como *não binaridade* / *não binariedade*, como os termos em inglês *genderqueer* (gênero cuir), *gender-nonconforming* (não-conformidade de gênero) e mesmo *terceiro gênero*. “The terms all refer to people who do not conform to binary notions of the alignment of sex, gender, gender identity, gender role, gender expression, or gender presentation.” (STRYKER, 2017, p. 29)¹¹⁵. Ou seja, são formas de se referir a sujeitos específicos ou a grupos de sujeitos que não se encaixam, extrapolam ou transgridem a fórmula binária cisgênero dividida entre homem e mulher.

INTERSEXO – *Intersex, intersexual, intersexualidade*. Para a *Intersex Human Rights Australia*, o conceito de intersexualidade pode ser assim definido: “Intersex people are born with physical sex characteristics that don’t fit medical and social norms for female or male bodies” (IHRA, 2013)¹¹⁶. É uma definição concisa, porém razoável, clara e precisa. Anteriormente, as pessoas intersexo eram chamadas “hermafroditas”, referência ao

mito do Hermafrodito, filho dos deuses gregos Hermes e Afrodite. Os termos “hermafrodita” e “hermafroditismo” têm sido utilizados na literatura médica desde a primeira taxonomia de classificação de corpos em que a genitália não podia ser claramente definida nas categorias “homem” ou “mulher” (SANTOS, 2006). Foram, contudo, termos muito questionados, principalmente pelos movimentos sociais, e hoje caíram em desuso, aderindo-se à substituição proposta por Goldschmidt em 1923: intersexualidade (DREGER, 1998). Tal substituição foi adotada inclusive pelos ativistas, os quais passaram a se autodenominar pessoas intersexuais ou *intersex*, embora os termos antigos ainda apareçam comumente nas classificações e nomenclaturas médicas recentes de tipos específicos de intersexualidade. Em 2005 ocorreu o chamado *Consenso de Chicago* (*Consensus Statement on Management of Intersex Disorders*), cujo relatório foi publicado em 2006, onde foi proposta a substituição das nomenclaturas médicas “hermafroditismo” – ainda em voga – e derivados, “genitália ambígua” e “estados intersexuais” pela expressão “*Disorders of Sex Development*” (DSD), em português “Desordens/Distúrbios ou Anomalias do Desenvolvimento Sexual”. Entretanto, a nova nomenclatura não foi totalmente adotada nem no contexto médico nem dentro dos grupos de ativismo político e de visibilidade

¹¹⁵ “Todos os termos se referem a pessoas que não estão em conformidade com as noções binárias de alinhamento de sexo, gênero, identidade de gênero, função de gênero, expressão de gênero ou apresentação de gênero” (STRYKER, 2017, p. 29, tradução da autora).

¹¹⁶ “As pessoas intersexuais nascem com características sexuais físicas que não se enquadram nas normas médicas e sociais de corpos femininos ou masculinos” (IHRA, 2013, tradução da autora).

intersexual, tendo gerado, inclusive, discordância: “Pela proposta de revisão da nomenclatura, é possível perceber que a questão terminológica ainda está aberta na esfera médica e é objeto de muitos embates e reflexões” (MACHADO, 2014, p. 179).

PAPEL DE GÊNERO – Aparece também como *função de gênero* e *função social de gênero*. Refere-se a um conjunto de expectativas e convenções sociais sobre determinados comportamentos, atividades e ações consideradas “adequadas” e idealmente atribuídas a cada gênero. Muito criticada pelos estudos feministas das últimas décadas, porém ainda não extirpada das relações sociais sejam ocidentais ou não, a expressão foi usada neste texto porque ainda aparece como um elemento instigante, principalmente para se entender as sociedades que levam em consideração mais de dois gêneros, onde a questão de gênero está ligada não só ao reconhecimento de identidades diversas, mas de expectativas sociais específicas para cada conjunto de membros da organização social em questão e seus processos de socialização. Como afirma Susan Stryker “(...) But to the extent that the concept still has meaning, it often expresses cultural customs, religious beliefs, or assumptions rooted in social-scientific theories.” (2017, p. 30)¹¹⁷. A

existência de papéis de gênero socialmente asseverados pode ser a origem de estereótipos sobre o que é ser homem e o que é ser mulher, símbolos aglutinados em mensagens transmitidas por diversas formas midiáticas que corroboraram na reprodução dos papéis de gênero ao longo de gerações.

QUEER – O termo “*queer*” foi historicamente utilizado no contexto de língua inglesa como uma forma depreciativa de se referir às dissidências de gêneros e de sexualidades frente ao padrão heteronormativo. Seu sentido original do final do século XIX equivale a pessoas que seriam consideradas “estranhas”, “peculiares” ou “anômalas”. De acordo com Stryker (2017), foi no contexto dos anos 1980 e 1990, em meio à explosão da AIDS, que as comunidades LGBTQIA+ passaram a se apropriar e a reivindicar o termo *queer* de maneira positiva, ressignificando-o politicamente. São elucidativos os seguintes parágrafos escritos por Paul B. Preciado, que vem sendo um dos *standarts* do movimento desde os anos 1990, e que reflete, em linhas gerais, o raciocínio do campo:

De noção posta ao serviço de uma política da reprodução da vida sexual, o gênero se torna o indício de uma multidão. O gênero não é o efeito de um sistema fechado de poder nem uma ideia que recai sobre a matéria passiva, mas o nome do conjunto de dispositivos sexopolíticos (da medicina à

¹¹⁷ “(...) Na medida em que o conceito ainda tem significado, ele geralmente expressa costumes culturais, sentimentos religiosos ou suposições

enraizadas em teorias sócio-científicas” (STRYKER, 2017, p. 30, tradução da autora).

representação pornográfica, passando pelas instituições familiares) que serão o objeto de uma reapropriação pelas minorias sexuais. Na França, a manifestação em maio de 1970, o número 12 de *Tout* e o de *Recherches (Trois milliards de pervers)*, o movimento anterior ao *Mouvement de Libération des Femmes* (MLF), a FHAR e as terroristas das *Gouines Rouges* constituem uma primeira ofensiva dos “anormais”.

O corpo não é um dado passivo sobre o qual age o biopoder, mas antes a potência mesma que torna possível a incorporação protética dos gêneros. A sexopolítica torna-se não somente um lugar de poder, mas, sobretudo, o espaço de uma criação na qual se sucedem e se justapõem os movimentos feministas, homossexuais, transexuais, intersexuais, transgêneros, chicanas, pós-coloniais... As minorias sexuais tornam-se multidões. O monstro sexual que tem por nome multidão torna-se *queer*. (PRECIADO, p. 14, 2011).

Atualmente, é considerado um termo abrangente a minorias diversas, tendo se configurado inclusive como um campo teórico em debate com os feminismos e tendo sido incorporado até mesmo por órgãos de representação de comunidades indígenas LGBTQIA+ e comunidades de estudo, os chamados *queer indigenous studies*.

SEXO – A palavra possui vários usos. Com origem no latim “*sexus*” (“divisão”) pode ser a descrição física de um tipo de pessoa; pode ser uma referência aos órgãos sexuais; pode ser uma menção ao ato sexual; e pode ser uma distinção das capacidades reprodutivas (STRYKER, 2017). Tendo sua atual definição intrínseca à separação entre “gênero” como identidade construída, o sexo seria um conceito referente a um aspecto

biológico do corpo humano, cuja expressão estaria nos órgãos sexuais. A chamada “versão interacionista do paradigma de identidade de gênero” (HARAWAY, 2004, p. 217) foi cunhada na década de 1950 por John Money, psicólogo formado pela Universidade de Hopkins, considerado um dos primeiros – talvez o primeiro – a dar ao termo “gênero” o sentido de representação do “aspecto social das relações entre os sexos” (WALBY, 1996, p. 332) e propondo que “gênero é um conceito que se distingue do conceito biológico de sexo” (WALBY, 1996, p. 332), aliando o fator psicológico para além da condição biológica. Desde então vem se reforçando essa distinção entre gênero como a construção do que é ser homem, ser mulher ou não ser um ou ambos; e ser/ter um corpo do sexo feminino, do sexo masculino ou intersexual (ver GÊNERO e GÊNERO BINÁRIO).

TERMOS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS – A expressão *ethnically specific terms*, que também pode ser traduzida como termos etnoespecíficos, é adotada por Susan Stryker em sua obra “*Transgender History: the roots of today’s revolution*” (2017) para indicar sujeitos ou grupos em que o gênero não obedece a uma lógica binária, principalmente em culturas de tempos e espaços não ocidentais. A autora adota essa expressão porque considera problemática a homogeneização sob as

categorias de “pessoas *trans**”, tendo em consideração que muitas das culturas possuem esse espaço social definido para incorporar um “outro gênero”:

It becomes quite difficult to use the term *transgender* to talk about gender practices across cultures. On the one hand, the word does circulate transnationally, and many people around the world have taken to using it for themselves in spite of it being an English word that originated in the United States and referred to ways that assigned genders could be moved away from in North America. It is used in a transnational context particularly when using the term helps people in the Global South gain access to NGO-funded health care services or become legible in international human rights discourses. On the other hand, using *transgender* can also function to flatten out and overwrite important cultural differences—even becoming part of the practice of colonization, where Eurocentric ways of making sense of the world are put onto other people. It’s not possible to list here all the various ethnically specific forms of gender that often get associated with the term *transgender*, but some of the more common ones in the North American context are “two-spirit” (a catchall term for various indigenous American genders), the Indian *hijra*, the Polynesian *mahu*, and the Latin American *travesti*. (STRYKER, 2017, p. 37)¹¹⁸.

¹¹⁸ “Torna-se bastante difícil usar o termo *transgênero* para falar sobre práticas de gênero entre culturas. Por um lado, a palavra circula transnacionalmente, e muitas pessoas em todo o mundo começaram a usá-la, apesar de ser uma palavra em inglês originada nos Estados Unidos e se referir a maneiras pelas quais os sexos designados poderiam ser afastados na América do Norte. É usado em um contexto transnacional, particularmente quando o uso do termo ajuda as pessoas no Sul Global a obter acesso a serviços de saúde financiados por ONGs ou a se tornarem legíveis nos discursos internacionais sobre direitos humanos. Por outro lado, o uso de *transgêneros* também pode funcionar para aplainar e substituir diferenças culturais importantes – até mesmo se tornando parte da prática da colonização, onde as formas eurocêntricas de entender o mundo são colocadas

Dessa forma, a expressão da autora é similar ao que muitos autores, como Gilbert Herdt (1996), entendem como um “terceiro gênero” existente em muitas culturas ao longo da história. Entretanto, utilizando da expressão “eticamente específicos”, é possível ir além no entendimento de como a colonialidade atua também na questão de gênero, pois pensar que existem dois gêneros ditos “oficiais” (binários) e um terceiro como “exceção” em algumas culturas acaba por reduzir a complexidade da organização social generificada em cada contexto. Além do mais, há culturas que além de um “terceiro” possuem também a configuração de um “quarto” ou “quinto” gênero em seu interior social, dificultando que se possa definir gênero a partir de um esquema de numeração, que é, frequentemente, hierárquica: o primeiro gênero, o homem; o segundo gênero, a mulher (chamado por Simone de Beauvoir de segundo sexo, anteriormente à distinção entre sexo e gênero); e um terceiro sexo, que transita entre ambos. A expressão “termos etnicamente específicos” permite ainda que se apreenda a noção de que cada cultura entende e nomeia os gêneros que a compõem

sobre outras pessoas. Não é possível listar aqui todas as várias formas etnicamente específicas de gênero que frequentemente se associam ao termo *transgênero*, mas algumas das mais comuns no contexto norte-americano são “dois espíritos” (termo genérico para vários gêneros americanos indígenas), a *hijra* indiana, o *mahu* polinésio e as *travestis* latino-americanas.” (STRYKER, 2017, p. 37, tradução da autora).

de diferentes formas, expressando isso pela linguagem na utilização de termos distintos para se referir a cada gênero.

TRANS* – O uso do prefixo “trans” acrescido de um asterisco se dá como o que se costuma chamar de um “termo guarda-chuva” que engloba diversas identidades, como transexual, transgênero, travesti, homem trans, mulher trans e ainda identificações que se consideram fora do binarismo de gênero, tornando-se menos definidor de uma identidade e mais abrangente a distintas identificações. É como indica o cientista político Thiago Coacci em seu artigo “Encontrando o transfeminismo brasileiro: um mapeamento preliminar de uma corrente em ascensão”:

Ao longo do texto o termo trans* será preferido a outros como transgênero, transexual e travesti, por ser um termo guarda-chuva que abarca esses e ainda outros como genderqueer, drag queen/king, crossdressers e etc. O uso do asterisco é proposital para indicar as diversas possibilidades de identificação dentro ou até mesmo fora do binarismo, bem como para enfatizar a fluidez dessas categorias. O uso daqueles termos, em detrimento de trans*, será restrito apenas para ocasiões em que o contexto requerer, seja porque xs autorxs em discussão utilizam o termo ou o movimento assim se identifica. (COACCI, 2013, p. 136).

No prefácio escrito por Susan Stryker, Paisley Currah and Lisa Jean Moore para o periódico novaiorquino *Women's Studies Quarterly* (WSQ), as autoras optam por

utilizar um hífen no termo, “trans-” com a seguinte justificativa:

A fundamental aspect of our editorial vision for this special issue of WSQ is that neither “-gender” nor any of the other suffixes of “trans-” can be understood in isolation? That the lines implied by the very concept of “trans-” are moving targets, simultaneously composed of multiple determinants. “Transing,” in short, is a practice that takes place within, as well as across or between, gendered spaces. It is a practice that assembles gender into contingent structures of association with other attributes of bodily being, and that allows for their reassembly. Transing can function as a disciplinary tool when the stigma associated with the lack or loss of gender status threatens social unintelligibility, coercive normalization, or even bodily extermination. It can also function as an escape vector, line of flight, or pathway toward liberation. A fundamental question we would like to pose is: What kinds of intellectual labor can we begin to perform through the critical deployment of “trans-” operations and movements? Those of us schooled in the humanities and social sciences have become familiar, over the past twenty years or so, with queering things; how might we likewise begin to critically trans- our world?

In her recent *Queer Phenomenology*, Sarah Ahmed asks her readers to pay attention to the spatial dimensions of the term “orientation,” reminding them that orientation fundamentally pertains to the relationship between bodies and space, and that many terms related to sexuality? Straight, bent, deviate, perverse, and so on? Describe patterns of bodily movements through, and occupations of, space. In a similar spirit, we invite our readers to recognize that “trans-” likewise names the body's orientation in space and time; we ask them to reorient themselves toward transgender phenomena, and to begin imagining these phenomena according to different spatio-temporal metaphors. (STRYKER; CURRAH; MOORE, 2008, p. 13)¹¹⁹.

¹¹⁹ “O aspecto fundamental de nossa visão editorial para esta edição especial do WSQ é que nem “-gênero” nem qualquer outro sufixo de “trans-” podem

Neste movimento de nomear as identidades e os corpos que ocupam, produzem e se definem determinados espaços e tempos, surgiu também um termo para designar os sujeitos não *trans** na atualidade, chamadas de pessoas *cis*, termo que pode ser usado como *cisgênero* ou acompanhando o gênero com o qual a pessoa se identifica, como *mulher cis* e *homem cis*, “A word that gained traction only in the twenty-first century but

ser entendidos isoladamente - que as linhas implícitas no próprio conceito de "trans-" são alvos móveis, compostos simultaneamente por múltiplos determinantes. "*Transing*", em suma, é uma prática que ocorre tanto dentro quanto entre espaços entre os gêneros. É uma prática que reúne gênero em estruturas contingentes de associação com outros atributos do ser corporal, e que permite sua remontagem. A transição pode funcionar como uma ferramenta disciplinar quando o estigma associado à falta ou perda de status de gênero ameaça a inteligibilidade social, a normalização coercitiva ou mesmo o extermínio corporal. Também pode funcionar como um vetor de fuga, linha de vôo ou caminho para a libertação. Uma questão fundamental que gostaríamos de fazer é: que tipos de trabalho intelectual podemos começar a realizar através da implantação crítica de operações e movimentos "trans-"? Aqueles de nós estudados em ciências humanas e sociais se familiarizaram, nos últimos vinte anos, com coisas estranhas; como podemos igualmente começar a transformar criticamente nosso mundo?

Em sua recente *Fenomenologia Queer*, Sarah Ahmed pede a seus leitores que prestem atenção às dimensões espaciais do termo "orientação", lembrando-lhes que a orientação se refere fundamentalmente à relação entre corpos e espaço e a muitos termos relacionados à sexualidade – heterossexual, inclinado, desviado, perverso e assim por diante – descreve padrões de movimentos corporais através, e ocupações do, espaço. Em um espírito semelhante, convidamos nossos leitores a reconhecer que "trans-" também nomeia a orientação do corpo no espaço e no tempo; pedimos que se reorientem em relação aos fenômenos transgêneros e que comecem a imaginar esses fenômenos de acordo com diferentes metáforas espaço-temporais.” (STRYKER; CURRAH; MOORE, 2008, p. 13, tradução da autora).

quickly came to enjoy widespread use as a synonym for ‘nontransgender.’” (STRYKER, 2017, p. 20)¹²⁰. A escolha por esta forma em particular para designar a pessoa não *trans** se deu porque “The prefix *cis-* means ‘on the same side as’ (that is, the opposite of *trans-*, which means ‘across’)” (STRYKER, 2017, p. 20)¹²¹ dando a entender que o gênero do sujeito está em conformidade com o sexo biológico ao que foi designado em seu nascimento. Evita-se, assim, a naturalização dos gêneros “homem” e “mulher” como se automaticamente correspondessem ao sexo biológico.

¹²⁰ “uma palavra que ganhou força apenas no século XXI, mas rapidamente passou a ser amplamente difundida como sinônimo de ‘não-transgênero’” (STRYKER, 2017, p. 20 tradução da autora).

¹²¹ “O prefixo *cis-* significa ‘do mesmo lado que’ (ou seja, o oposto de *trans-*, que significa ‘do outro lado’)” (STRYKER, 2017, p. 20, tradução da autora).

APÊNDICE B – TABELA DE CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS								
CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
1	África Central	Angola; Congo	Bantu	Séc.XVII (1621-1678)	Quimbanda	Chefe religioso, sacerdote, curandeiro	"Este homem, tudo ao contrário dos sacerdotes do verdadeiro Deus, é moralmente sujo, nojento, impudente, descarado, bestial e de tal modo que entre os moradores da Pentápolis teria o primeiro lugar. Para sinal do papel a que está obrigado pelo seu ministério, veste fato e usa maneiras e porte de mulher, chamando-se também a 'grande mãe'." (MOTT, 2005, p. 15).	CAVAZZI DA MONTECÚCCOLO (1658); MOTT (2005)
2	África Central	Congo, República do	Bangala	Séc. XIX-XX	Nganga ya mungung	Termo usado para se denominar o curandeiro ("witch-doctor")	"Nos séculos antes da chegada dos colonos europeus, as crenças animistas do povo de Bangala eram carregadas pelos xamãs que se vestiam com roupas femininas, a fim de obter a capacidade de resolver crimes como assassinato." (PSB, 2015, tradução da autora).	WEEKS (1910)
3	África Ocidental	República do Benin	Reino do Daomé	c. 1600 – 1904	Mino	"Nossas mães"	"O Reino de Daomé (agora Benin) tinha um regimento feminino de guerreiras chamado mino (nossas mães). Eram mulheres solteiras e sem filhos que se pensava terem traços masculinos ou agressivos." (INDEPENDENT LENS, 2015, tradução da autora).	INDEPENDENT LENS (2015)
4	África Oriental	Madagascar	Sakalavas	Anterior ao século XVII - Atual	Sekrata	Meninos considerados de aparência delicada	"Entre os Sakalavas, meninos que se pensavam ter uma aparência feminina eram criados como meninas. Os Antandroy e Hova chamavam seus cruzadores de gênero de sekrate que, como as mulheres, usavam cabelos compridos e em nós decorativos, inseriam moedas de prata em orelhas furadas e usavam muitas pulseiras nos braços, pulsos e tornozelos. Eles se consideravam mulheres 'reais', esquecendo totalmente que nasceram homens e, através de uma	BLOCH (1933); ELLIS (1963)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
						longa prática, falavam com a voz de uma mulher. Sua sociedade pensava que seus esforços eram naturalmente femininos e acreditava que eles tinham proteção sobrenatural que punia qualquer um que tentasse prejudicá-los. - cortesia do The Gender Center, Inc” (http://www.gendercentre.org.au/). (INDEPENDENT LENS, 2015, tradução da autora).		
5	África Oriental	Tanzânia	Suaíli	Anterior ao século XIX - Atual	Mashoga	Homens que são considerados homossexuais passivos, que usam roupas femininas ou selecionam artigos de roupas femininas em eventos sociais e rituais específicos	“Mashoga é um termo suaíli que conota uma série de identidades no <i>continuum</i> de gênero. Embora pouco utilizado para indicar homens gays, uma grande proporção de mashoga são homens biológicos que adotam o sexo feminino no início da vida. Eles caracteristicamente usam roupas masculinas e femininas, mas de uma maneira distinta, apenas do mashoga. Eles frequentemente assumem papéis de gênero feminino e desempenham um papel crucial nas cerimônias de casamento.” (INDEPENDENT LENS, 2015, tradução da autora).	AMORY (1998)
6	África, Chifre da	Etiópia	Maale	Anterior ao século XIX - Atual	Ashtime / wobo	Travesti / "Torto"	“Historicamente, entre o povo Maale do sul da Etiópia, a palavra ashtime se referia a eunucos que viviam na casa do mais poderoso líder espiritual ou político, porque era proibida a entrada de mulheres biológicas. Esses momentos de cinzas gozavam de privilégios em troca da manutenção da propriedade e do desempenho de outras tarefas associadas à mulher. Mais recentemente, os antropólogos descobriram que o significado do termo se ampliou para incluir qualquer homem não conforme com o sexo, incluindo homens solteiros ou deficientes que não possam desempenhar	DONHAM (1990)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
						papéis masculinos tradicionais. Essa transformação de significado parece datar da chegada dos missionários protestantes na década de 1970.” (INDEPENDENT LENS, 2015, tradução da autora).		
7	África, Nordeste da	Egito	Mamluk	Séc. XII-XVII	"Slave girls" (<i>termo étnico desconhecido</i>)	Pertencentes à classe de "meninas escravas" ("slave-girls")	“Durante o Sultanato Mameluco, no que é hoje o Egito, de 1200 a 1700, as meninas que pareciam ter traços masculinos foram celebradas e criadas como meninos e foram proporcionadas a elas todas as vantagens legais e sociais.” (PSB, 2015, tradução da autora).	RAPOPORT (2007)
8	América Central	México	zapotecas	Anterior ao século XVI - Atual	Muxe / Muxhe / muxé / ira' muxe; nguiu	Derivação da palavra "mujer"; termo usado para se referir às lésbicas zapotecas	Entre os zapotecas da península de Oaxaca, as <i>muxes</i> geralmente são indivíduos nascidos com o sexo masculino que se identificam como pertencentes ao terceiro gênero " <i>muxe</i> ", podendo ou não vestirem-se como mulheres e se maquiarem. Elas podem adotar papéis sociais "femininos", como trabalhar em bordados, mas muitas também têm carreiras de colarinho branco no México. Nas últimas décadas, o termo também se aplica a homens gays. Já as <i>nguiu</i> são os indivíduos nascidos com o sexo feminino e que se identificam como tal, podendo ou não ser homossexuais (BARBOSA, 2016; INDEPENDENT LENS, 2015, tradução da autora).	FLORES MARTOS (2010); URBIOLA SOLÍS, VÁZQUEZ GARCÍA, MACÍAS GONZÁLEZ (2016); DOMÍNGUEZ-RUVALCABA (2009); BARBOSA (2013; 2016); BAGIOTTO-BOTTON (2017).
9	América Central	México (atual) / Império Asteca	Asteca	1325 – 1521			“E demás desto, eran todos los más dellos sométicos, en especial los que vivían en las costas y tierra caliente; en tanta manera, que andaban vestidos en hábito de mujeres muchachos, a ganar en aquel diabólico e abominable oficio.” (DÍAZ DEL CASTILLO, Tomo VI, CCVIII, 1796 [1632], p. 510-515).	LOPEZ DE GOMARA (1551); DIAZ DEL CASTIHO (1605)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS
10	América Central	República Dominicana	*As pesquisas publicadas omitem a origem precisa da população 1970's (primeiro estudo)-Atual	Guevedoche; machi-embra	Da expressão espanhola <i>huevo a los doce</i> ("ovos aos doze"); homem-mulher	Nome atribuído a um indivíduo intersexual, nascido com gônadas masculinas, mas que parece ter genitália externa feminina. Eles são criados como meninas até a puberdade, quando desenvolvem genitais masculinos normais. Este é o resultado de uma deficiência de 5-alfa-redutase. Essa categoria geralmente é tratada como um "espaço reservado" momentâneo de gênero que geralmente desaparece quando o indivíduo aceita seu sexo "verdadeiro".	IMPERATO-McGINLEY et al (1974); IMPERATO-McGINLEY et al (1979); HERDT (1996); HUBBARD (1996); ROUGHGARDEN (2004)
11	América do Norte	Canadá, Manitoba, Saskatchewan; Estados Unidos, Dakota do Sul, Minnesota, Nebraska, Montana, Dakota do Norte	Dakota (Santee) Anterior ao século XVI - Atual	Winkta	Uma pessoa de corpo masculino que tenha um papel de gênero feminino ou de terceiro / bigender (ver Oglala Lakota)	"Landes descreveu similarmente o processo Che, pelo qual um jovem se destacou entre Che Santee Sioux. Após visões, um menino começou a ocupar as ocupações das mulheres e, à medida que amadureceu, adotou traços femininos adicionais, incluindo roupas, gestos e padrões de fala feminina. Santee disse que o winkta 'tinha um sonho de ser como uma mulher, então ele tinha que agir como um ou morrer' (1968a: 207). Landes via Che winkta como uma expressão individual da identidade de gênero, pois ela dizia que Che winkta 'não servia a nenhum propósito econômico ou político'. O winkta foi 'classificado com xamã por causa de sua maravilhosa estranheza, suas habilidades reais e porque ele experimentou uma comunhão mística'. Ele era 'um Dakota inassimilável, um homem que, desde a juventude, não gostava de caça e guerra, e preferia o artesanato sedentário das mulheres. Nunca preguiçoso, o winkta manifestava dons sociais e artísticos' (112-113)." (COLE, 2003, p. 143).	DORSEY (1894); LANDES (1968)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
12	América do Norte	Canadá, Ontário; Estados Unidos, Indiana; Kansas; Michigan; Oklahoma; Wisconsin; Illinois	Potawatomi	Anterior ao século XVI - Atual	M'netokwe	"Manito" ("homenzinho") mais um sufixo feminino	“Em 1957, os correspondentes mencionaram a memória tradicional com respeito, ao falar de um homem na reserva, então na casa dos quarenta, que teria sido um berdache realizado em uma época anterior.” (LANDES, 1970, p. 196, tradução da autora).	LANDES (1970)
13	América do Norte	Canadá	Bella Coola	Anterior ao século XV - Atual (milênios, segundo história oral)	Sx'intis	"Hermafrodita"	“Uma passagem na literatura até sugere, pelo menos para a Bella Coola, que mulheres-homens – que como os ‘hermafroditas’ eram chamados sx'intis – foram tornados impróprios por sua mudança de papel de gênero para continuar a manter os privilégios dos homens.” (LANG, 1998, p. 202, tradução da autora).	McILWRAITH (1948)
14	América do Norte	Canadá	Cree	Anterior ao século XV - Atual	Aayahkwew; a:yahkwew; a-yahkwew	"Nem homem nem mulher"	“Entre os Cree das planícies, o papel do curandeiro parece ter sido misto. Havia numerosas ‘mulheres médicas’ e algumas das curadoras mais respeitadas eram mulheres (D. G. Mandelbaum 1940: 245, 254). Os rituais mais importantes da tribo, no entanto, foram realizados por homens (1940: 245). Embora as fontes não mencionem explicitamente a legitimação do status de mulher-homem por meio de visões, elas eram comuns para ambos os sexos (1940: 252). As meninas não foram submetidas a missões de visão, mas foram definitivamente consideradas suscetíveis a visões durante o isolamento menstrual. Mulheres-homens (aayahkwew) entre os Cree das planícies geralmente se tornaram ‘xamãs notáveis’ (1940: 256). O exemplo de Clawed Woman [‘mulher com garras’] aayahkwew mostra, no entanto, que seus poderes específicos como curadora eram masculinos e não femininos, e que seu status de gênero como mulher-homem, embora ambivalente, ainda não era	MANDELBAUM (1940)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
						feminino o suficiente para tornar perigoso o contato com o sangue menstrual para ela (assim como era perigoso para qualquer homem em sua cultura, mas não para as mulheres). Clawed Woman era uma curadora extraordinariamente bem-sucedida até sua morte, segundo os Cree, porque pegou emprestado um vestido de uma mulher que ela usara durante o período menstrual, o que a tornava perigosa para os homens.” (LANG, 1998, p. 158, tradução da autora).		
15	América do Norte	Canadá	Nação Blackfoot	Anterior ao século XV - Atual	Ninauposkitzipxpe	"Mulher de coração viril"	“Os ninauposkitzipxpe foram homenageados como um terceiro gênero na tribo North Peigan da Confederação Blackfoot no norte de Montana e no sul de Alberta, no Canadá. Traduzido aproximadamente, significa ‘mulher de coração viril’, e define uma mulher biológica que não se veste necessariamente no modo masculino, mas não se restringe às restrições sociais impostas a outras mulheres na sociedade Blackfoot.” (INDEPENDENT LENS, 2015, tradução da autora).	LEWIS (1941)
16	América do Norte	Canadá / Estados Unidos	Anishinaabe	Anterior ao século XV - Atual	Ougokweniini / Okitcitakwe; Ogokwe	"Mulher guerreira"; Homem two-spirits	“Outros termos definiram uma classe ocupacional que não se encaixava nas normas de gênero, que geralmente acompanha um determinado sexo biológico. Por exemplo, o termo Anishinaabe para uma mulher de dois espíritos era Okitcitakwe (mulher guerreira), enquanto os homens eram conhecidos como Ogokwe.” (WEHBI, 2013, p. 32, tradução da autora).	SCHERTOW (2012)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
17	América do Norte	Canadá / Estados Unidos	Assiniboine	Século XVII - sem registro	Win'yan inkwenu'ze / winktan	"Desejoso de ser mulher"; Mulher em potencial"; "hermafrodita"	<p>“Lowie (1909: 42) mencionou um Stoney winktan ‘que se casou com um homem Cree e que trabalhou tanto com homens como com mulheres’. No entanto, essa combinação de componentes de função era incomum entre os Assiniboine. Em geral, o winktan ‘fazia apenas as tarefas das mulheres, usava os elementos gramaticais usados pelas mulheres e, na vida cotidiana, se associava livremente a ambos os sexos (1909: 42). No caso de Stoney que acabamos de mencionar, o fato de ele ser um hermafrodita genuíno com características sexuais primárias masculinas e femininas (1909: 42) foi provavelmente significativo no que diz respeito à combinação das atividades de ambos os sexos.” (LANG, 1998, p. 75, tradução da autora).</p>	LOWIE (1909)
18	América do Norte	Canadá / Estados Unidos, Alasca / Groelândia	Inuíte	Anterior ao século XVI - Atual	Sipiniq	"Criança cujo sexo muda ao nascer"	<p>“Quando uma pessoa morre, o nome desaparece do corpo e procura mulheres grávidas, nas quais elas entram e formam um novo ser humano. O feto tem, então, uma certa quantidade de vontade quanto ao sexo que pode escolher ser ao nascer. Embora os dados sejam difíceis de avaliar, parece que os fetos geralmente são considerados masculinos, mas quando a criança deixa o útero (entendido metaforicamente como um iglu), pode escolher masculino (faca ou arpão) ou feminino (ulu ou qulliq) implementa e, portanto, destrói seu sexo. Durante o processo de nascimento, uma criança pode mudar de sexo e o pênis é absorvido internamente para se tornar uma vulva e o feto se torna uma menina (sipiniq). (...). No primeiro artigo em que ele aplicou o conceito de ‘terceiro sexo’ aos inuítes, Saladin d'Anglure (1986) propôs que um</p>	SALADIN D'ANGLURE (1986); TROTT (2006)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS
						<i>axis mundi</i> se ergue ao longo das conexões entre o sexo mutável do feto (sipiniq), a variabilidade sexual entre as crianças e as transformações que ocorrem na puberdade, e a ambiguidade sexual dos xamãs."	
19	América do Norte	Canadá, Colúmbia Britânica	Kwakiutl	Anterior ao século XVI - Atual	"Act like a woman" (termo étnico desconhecido)	"Age como uma mulher"	FORD (1941)
						“Certa vez, quando Frances entrou na casa do irmão do consultor de Ford para vender cestas, o consultor desejou ter relações sexuais com ela, que recusou com as palavras: ‘Não desta vez, tenho meus mensais’ (Ford 1941: 130) (...) Após sua morte em uma escuna de caça às focas, durante a qual ela desempenhava o papel masculino, os homens a examinaram e encontraram uma abertura vaginal atrás dos órgãos genitais masculinos normais (1941: 130). Consequentemente, é perfeitamente possível que Frances tenha realmente menstruado: dois terços dos hermafroditas genuínos menstruam (Overzier, 1961b: zIo). Deve-se notar, no entanto, que hermafroditas e outros intersexos são extremamente raros, e que a natureza exata da intersexualidade de Frances não pode ser determinada com base nessas características externas. De qualquer forma, pelo menos algum grau de intersexualidade, uma aparência geral masculina e o status de mulher-homem parecem ter coincidido em Frances. Se ela de fato menstruou ou não é secundário no contexto da cultura, uma vez que os Kwakiutl não sabiam sobre sua intersexualidade durante a vida. Sua referência à menstruação foi entendida pelos envolvidos como imitação do comportamento do papel feminino proveniente de uma mulher-homem e foi respeitada como tal.” (LANG, 1998, p.	

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
						140, tradução da autora).		
20	América do Norte	Canadá, Colúmbia Britânica; Estados Unidos, Alasca	Tlingit	XIII - Atual	Gatxan	"Covarde"	<p>“Da mesma forma, os <i>tlingit gatxan</i> deveriam ter ocorrido em uma linhagem familiar específica. Uma mulher desse ‘irmão’ havia se casado com o Sol e trazido um <i>gatxan</i> ao mundo como seu 8º filho. Por causa disso, os <i>gatxan</i> foram continuamente reencarnados nesta linha” (LANG, 1998, p. 224, tradução da autora).</p>	DE LAGUNA (1954)
21	América do Norte	Canadá, Colúmbia Britânica; Estados Unidos, Idaho; Montana	Kutenai	Anterior ao século XVI - Atual	Tupatke'tek; titqat tek	"Imitar uma mulher"	<p>“Um caso incomum de incongruência feminina foi encontrado entre os índios Kutenai do oeste de Montana e partes adjacentes de Idaho e Colúmbia Britânica durante as primeiras décadas do século passado. Essa mulher singular, se quisermos creditar comerciantes de peles e fontes nativas de informação, exercida na maturidade, atividades habitualmente praticadas apenas por homens entre seu povo. Em 1811, ela é descrita nas narrativas históricas como assumindo os papéis de mensageiro, guia, profetisa e guerreira. Novamente em 1825, ela é vista momentaneamente como uma pessoa de destaque entre os Kutenai; e, finalmente, em 1837, ela aparece como mediadora da paz entre Flathead e Blackfoot, antes de encontrar sua morte nas mãos deste último. Durante esses anos, ela se vestiu com roupas masculinas e viveu como "marido" de uma sucessão de indivíduos de seu próprio sexo.” (SCHAEFFER, 1965, p. 193, tradução da autora).</p>	SCHAEFFER (1965)
22	América do Norte	Canadá, Ontário; Estados Unidos, Nova York	Mohawk	Anterior ao século XVI - Atual	Onón:wat	"Eu tenho o padrão de dois espíritos dentro do meu corpo"	<p>O termo existe em Kanien'keha, ou seja, na língua Mohawk, para designar as pessoas que se identificam como <i>two-spirits</i>.</p>	STERRITT (2016)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
23	América do Norte	Canadá, Quebec; Ontário; Manitoba; Saskatchewan; Alberta; Estados Unidos, Michigan; Wisconsin; Minnesota; Dakota do Norte	Ojibwa / Chippewa	Anterior ao século XVI - Atual	Agokwa / okitcitakwe; ogitchidaakwe	"Homem-mulher" ou "testículos divididos"	<p>“As <i>agokwa</i> dos Ojibwa cuidavam da educação dos filhos, da produção e decoração de sapatos (Kinietz, 1947: 156) e dos múltiplos deveres da família (McKenney, 1972: 259).” (...) “A Ojibwa <i>agokwa</i> Yellow Head era ‘muito especialista nos vários empregos das mulheres, aos quais era dedicado todo o seu tempo’ (Tanner 1830: 105).” (LANG, 1998, p. 95; p. 242, tradução da autora).</p>	TANNER (1830); McKENNEY (1972); SKINNER (1911)
24	América do Norte	Estados Unidos	Cheyenne	Anterior ao século XV - Atual	hee-man-eh / he'emen; hetaneman (female)	"Metade homem-metade mulher"	<p>“George Bird Grinnell, o conservacionista que ajudou a salvar o búfalo da extinção, escreveu em <i>The Cheyenne Indians: Their History and Lifeways</i> ‘de um pequeno grupo de homens chamado <i>Hēēmān ěh</i>, ‘meio-homem-metade-mulher.’ (No relato de Grinnell sobre a Batalha dos Cem em Mão, ele se refere ao vidente como <i>Hēēmān ěh</i>). ‘Eles eram homens, mas haviam adotado os modos das mulheres, até suas vozes soavam entre a voz de um homem e a de uma mulher.’ ‘Eles eram favoritos muito populares e especiais dos jovens, casados ou não, pois eram casamenteiros. Eles eram bons conversadores de amor. Se um homem queria que uma garota fugisse com ele e conseguisse que uma dessas pessoas o ajudasse, ele raramente falhava. Quando um jovem queria enviar presentes para uma jovem, uma dessas meio-mulheres foi enviada aos parentes da garota para conversar sobre como fazer o casamento.’ Segundo Grinnell, os <i>Hēēmān'h</i> ‘tiveram um papel específico e generizado na guerra.” (SDPB, 2016, tradução da autora).</p>	GRINNELL (1962)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
25	América do Norte	Estados Unidos	Mohave	Anterior ao século XV - Atual	Alyha; Hwame	Uma pessoa de corpo masculino que vive como mulher, sendo considerada particularmente diligente, espiritual e abençoada e isenta em lutas; uma pessoa de corpo feminino que vive como homem.	“O mito da criação da tribo Mohave fala de uma época em que os humanos não eram sexualmente diferenciados por sexo. Eles reconhecem quatro gêneros: homens, mulheres, <i>hwame</i> (mulheres identificadas por homens) e <i>alyha</i> (homens identificados por mulheres).” (INDEPENDENT LENS, 2015, tradução da autora).	DEVEREUX (1937); LANG (1998)
26	América do Norte	Estados Unidos, Alasca	Alto Kuskokwim	Anterior ao século XVI - Atual	Aranaruaq; angut-n-guaq	"Tipo-mulher"	“ <i>aranaruaq</i> : um termo Yup'ik do rio Kuskokwim que significa ‘feminino’ usado para pessoas designadas por homens ao nascer que ocupam um papel de gênero alternativo.” (McNABB, 2017, p. 241, tradução da autora).	McNABB (2017)
27	América do Norte	Estados Unidos, Alasca	Chukchi (Estreito de Bering no Alasca)	Anterior ao século XV - Atual	Ylrka-la ul; qa'clkhêca	"Homem mole"; "semelhante a um homem"	“O ramo do xamanismo do qual estou prestes a falar é de caráter mais especial e refere-se à transformação xamanística de homens e mulheres nas quais eles sofrem uma mudança de sexo em parte, ou mesmo completamente. Isso é chamado de ‘ser homem mole’ (<i>ylrka'g-la 'ul-va'rgin</i>); ‘homem mole’ (<i>ylrka'g-la' ul</i>), que significa um homem transformado em um ser de sexo mais suave. Um homem que mudou de sexo também é chamado de “semelhante a uma mulher’ (<i>ñe'uchica</i>), e uma mulher em condição semelhante, ‘semelhante a um homem’ (<i>qa'clkhêca</i>).” (MURRAY, 2002, p. 172, tradução da autora).	MURRAY (2002)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
28	América do Norte	Estados Unidos, Alasca	Esquimó (Chugach)	Anterior ao século XVIII - Atual	Aranu'tiq (male)	Em tradução imprecisa, foram considerados "travestis"	“Kaj Birkett-Smith (1953: 94) faz referência ao <i>aranu'tiq</i> , uma categoria de gênero que não se enquadra em categorias estritas de gênero masculino ou feminino, mas parece ser uma mistura de ambos, em Chugach, no Alasca. Birket-Smith classifica <i>aranu'tiq</i> como "travestis" (ibid.), mas essa terminologia é reduzitiva e parece refletir uma compreensão limitada dos colonos sobre a diversidade de gênero. Seus papéis na sociedade iam além de uma diferença de vestuário ou de troca de papéis. <i>Aranu'tiq</i> eram homens de um lado e mulheres do outro, assumindo papéis atribuídos a ambos os sexos. Dessa forma, eles eram vistos como extraordinários, excedendo as habilidades das pessoas comuns.” (WALLEY, 2019, tradução da autora).	BIRKET-SMITH (1953)
29	América do Norte	Estados Unidos, Alasca	Esquimó (St. Lawrence)	Anterior ao século XV - Atual	Anasik; uktasik	"Homem-mulher"; "mulher-homem"	“Na ilha de St. Lawrence, no Alasca, o <i>anasik</i> , cujos gêneros combinavam masculinidade e feminilidade, era visto como um angakkuit particularmente poderoso (Lang 1998: 165-166). Enquanto, neste caso, nem todos os angakkuit eram <i>anasik</i> , a fluidez de gênero era considerada uma proteção contra os espíritos malignos (ibid.).” (WALLEY, 2019, tradução da autora).	MURPHY; LEIGHTON (1965)
30	América do Norte	Estados Unidos, Alasca	Eyak	Anterior ao século XV - 2008	(termo étnico desconhecido)	"Nada de bom" ("No good")	Dentre os povos nativos, sobre uma tribo em particular, os Eyak, há um único relatório de 1938 informando que eles não possuíam um gênero alternativo e mantinham os indivíduos <i>two-spirits</i> em baixa estima, embora o relatório não especifique se esse sentimento é resultado de aculturação ou não (LANG, 1998, p. 202-203).	BIRKET-SMITH; DE LAGUNA (1938)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
31	América do Norte	Estados Unidos, Alasca	Ingalik	Anterior ao século XII - Atual	"Woman pretender" (termo étnico não registrado)	"Mulher fingida"; "homem fingido"	<p>“(…) Osgood (1958: 262) afirma que os contemporâneos dos Ingalik ‘homens fingidos’ e ‘mulheres fingidas’ (Osgood não deu os termos nativos) em geral não reconheciam que seu sexo real deveria ser tratado com cautela. É provável que o sexo biológico de um indivíduo tenha sido perfeitamente conhecido pelos habitantes da vila em que essa pessoa cresceu. Os ‘homens fingidos’ e as ‘mulheres fingidas’ assumiram o papel do sexo oposto durante a infância; se esse papel fosse desempenhado com perfeição e a aparência geral de uma ‘mulher fingida’ se aproximasse da de uma mulher, tal ‘engano’ de pessoas, pelo menos de outras aldeias, poderia, reconhecidamente, ter sido possível. Mais provável do que uma falha genuína em reconhecer a associação sexual biológica, porém, é que os moradores simplesmente não mencionaram mais o sexo biológico das mulheres-homens e dos homens-mulheres, uma regra respeitosa que, como observado, também era comum entre os navajos (Hill 935: 179).” (LANG, 1998, p. 148, tradução da autora).</p>	OSGOOD (1958)
32	América do Norte	Estados Unidos, Alasca	Kaniagmiut	Anterior ao século XVI - Atual	Shupan [?]	Termo para se referir ao xamã transformado	<p>“Arrancar os pelos da barba pelos <i>shupans</i> Aleut e Kaniagmiut já foi apontado em outro contexto. O fato de essa prática ter sido particularmente enfatizada indica que os homens dessas tribos geralmente não faziam nada para impedir o crescimento de suas barbas, em contraste com outras culturas na América do Norte. (Os meninos Ingalik, por exemplo, esfregavam o rosto com uma cauda de rato almiscarado - que, como todos sabem, é sem pêlos - para evitar o crescimento da barba; Osgood, 1958: 161).” (LANG,</p>	DALL (1897)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
						1998, p. 140, tradução da autora).		
33	América do Norte	Estados Unidos, Arizona	Hopi	Anterior ao século XV - Atual	Hova / na'dle; nadle	"Ser transformado" (ver Navajo)	<p>“Os navajos se referiam a ambos, tanto a pessoas intersexos (geralmente referidos como ‘hermafroditas’ na literatura) como também a pessoas do sexo masculino e feminino que haviam realizado uma mudança de papel de gênero, como <i>nadle</i>, ‘seres transformados’ (Hill 1935: 273). (...) De acordo com Hill (1935: 273), os navajos distinguem de fato entre ‘<i>nadle</i> real’ (isto é, intersexos) e ‘aqueles que fingem ser <i>nadle</i>’ (isto é, ‘travestidos’). Nem todos os chamados travestis entre os navajos se travestiam de fato, portanto, esse termo é uma escolha infeliz; além disso, pode levar a disparates como ‘travestis vestem as roupas de ambos os sexos’ (Hill 1935: 2.75). Quando Hill estava lá, Klah usava roupas masculinas e femininas, alternando entre elas (Hill 1935: 173), mas quando Reichard o conheceu, ele usava apenas roupas masculinas (Reichard 1950: 141). Seu status de <i>nadle</i> não foi afetado por isso.” (LANG, 1998, p. 68, tradução da autora).</p>	BEAGLEHOLE; BEAGLEHOLE (1935); STEPHEN (1936)
34	América do Norte	Estados Unidos, Arizona	Maricopa	Anterior ao século XVI - Atual	Ilyaxi'; yesa'an / kwiraxame'	"Indelicado"; educado; "homem ou mulher estéril"	<p>“Maricopa Yesa'an ocupavam-se do metado, reuniam mesquite e realizavam outras ocupações femininas não especificadas (Spier 1933: 242).” (LANG, 1998, p. 106, tradução da autora).</p>	SPIER (1933)
35	América do Norte	Estados Unidos, Arizona	Pima	Anterior ao século XVI - Atual	Wiik'ovat	"Como uma garota"	<p>“Em relação aos Pima e aos Cree, é possível que as relações entre homens-mulheres e homens tenham ocorrido em épocas anteriores, embora Mandelbaum tenha relatado que a <i>aaayahkwew</i> Clawed Woman (‘Mulher com Garras Cree’) permaneceu solteira por toda a vida.” (LANG, 1998, p. 203, tradução da autora).</p>	HILL (1938)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS
36	América do Norte	Estados Unidos, Arizona, Colorado, Nevada, Utah	Ute; Ute (Sul)	Anterior ao século XV - Atual	Tozusuhzooch / tuwasawits; tuwasawuts	"Um homem que não é exatamente um homem"	<p>“Poderes espirituais: na língua dos Utes, um homem gay é ‘<i>tozusuhzooch</i>’, traduzido livremente como ‘um homem que não é exatamente um homem’. No entanto, esse termo vago de forma alguma implicava confusão ou rejeição sobre a aceitação de Dois Espíritos na comunidade tribal. ‘Eram pessoas especiais com certos poderes [espirituais]’, explicou Venita Taveapont, trabalhadora de serviços sociais da Ute e especialista em cultura tribal. ‘Eles eram homens que se vestiam e viviam como mulheres. Eles trabalhavam com miçangas e peles bronzeadas, e geralmente eram os melhores da tribo’. Os <i>tozusuhzooch</i> tradicionais eram reverenciados, mas também esperavam viver sozinhos. ‘As pessoas procuravam que eles abençoassem seus filhos com nomes indígenas. Às vezes, eles eram encarados como curandeiros’, disse Taveapont. Larry Cesspooch, um líder espiritual tradicional dos Ute, disse que sua tribo tem sua própria história para explicar as origens da orientação pelo mesmo sexo. ‘Como embriões, éramos mulheres antes de homens, antes de crescermos pênis. Então, acreditamos que temos lados masculino e feminino. [No caso de homossexuais], mesmo que você tenha um corpo masculino, o lado feminino assumiu o controle’, ele disse. Muito desse respeito permanece, embora a tolerância não seja o que era antes, concordam Cesspooch e Taveapont. A tradição <i>tozusuhzooch</i> é lembrada, mas os modernos gays Ute são definidos com mais frequência por suas tendências sexuais do que pelos atributos espirituais do passado. ‘Atualmente, os</p> <p>THE SALT LAKE TRIBUNE (2000); LOWIE (1924); STEWART (1942)</p>

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
						papéis mudaram um pouco’, disse Taveapont. ‘Eles adotaram a maneira de o homem branco ser homossexual e não como costumava ser. Hoje, eles não têm tanto respeito quanto costumavam; são mais uma novidade’.” (The Salt Lake Tribune , 31 dez. 2000. Disponível em: http://www.tvals.org/oldsite/Newsletters/VNL2001Feb.html . Acesso em 1 mar. 2020, tradução da autora).		
37	América do Norte	Estados Unidos, Arizona; Novo México; Utah	Navajo	Anterior ao século XVI - Atual	Nadle / nadleeh / nadleehi / nádleehí; Dilbaa / dilbaa’ / nadleeh <nome da família> baa	"Aquele que está em constante estado de mudança" ou "aquele que está se transformando"	um espírito mais masculino. Ambos são considerados para abranger ambos os sexos em uma pessoa. Fred Martinez, o assunto do documentário Two Spirits (http://www.pbs.org/independentlens/two-spirits/), foi <i>nadleehi</i> . A tradição navajo coloca <i>nadleehi</i> e <i>dilbaa</i> em alta estima e eles freqüentemente assumem papéis como curadores em suas tribos.” (INDEPENDENT LENS, 2015, tradução da autora).	HILL (1935); EPPLÉ (1998); ESTRADA (2011)
38	América do Norte	Estados Unidos, Califórnia	Achomawi	Anterior ao século XV - Atual	"Men-women" (termo étnico desconhecido)	"Homens-mulheres"	“Os homens-mulheres Achomawi mantinham suas roupas femininas, mas realizavam exclusivamente o trabalho dos homens e coabitavam com as mulheres (...). As parceiras assumiam as áreas femininas da divisão do trabalho de gênero sexual” (LANG, 1998, p. 273, tradução da autora).	POWERS (1877)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
39	América do Norte	Estados Unidos, Califórnia	Atsugewi	Anterior ao século XV - Atual	Yaawa; brumaiwi	Pessoa <i>two-spirits</i> de sexo biológico masculino; pessoa <i>two-spirits</i> de sexo biológico feminino	“As culturas nativas americanas da Grande Bacia parecem ter concedido uma grande flexibilidade para variações de papéis masculinos e femininos. Mulheres-homens, homens-mulheres, homens femininos e mulheres masculinas foram autorizados a fazer o que quisessem e não receberam um <i>status</i> especial com responsabilidades e privilégios especiais. Finalmente, no norte da Califórnia, os Atsugewi <i>brumaiwi</i> - que eram mais mulheres-masculinas que homens-mulheres e que podiam executar as tarefas de ambos os sexos - foram reprovados pela comunidade (Voegelin 1942: 135). Os Achomawi homens-mulheres, por outro lado, executavam exclusivamente trabalhos masculinos e eram considerados indiferentes (1942: 13 5). Nesses casos, é mais fácil para os membros de um grupo compreender e aceitar a mudança de papéis de gênero do que a ambivalência de papéis. Além disso, era possível para homens e mulheres do Achomawi, Mohave (Devereux 1937: 502), Yuma (Forde 1931: 157), Lillooet (Teit 1906: 267) e Maricopa (Spier 1933: 142) apelar para uma experiência de sonho ou visão como legitimação de sua mudança de papel de gênero.” (LANG, 1998, p. 322, tradução da autora).	VOEGELIN (1942)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
40	América do Norte	Estados Unidos, Califórnia	Huchnom	Anterior ao século XV - Atual	Iwap kuti	"Homem-mulher"; "homem-menina"; "homens-meninas" (ver Yuki)	<p>“A tarefa dos Huchnom <i>iwap k’uti</i> de levar guerreiros feridos e mortos para casa claramente pertencia ao domínio do papel feminino (Foster, 1944: 228). Os homens temiam essa tarefa, porque era pouco auspicioso ser manchado de sangue; a maioria das mulheres, no entanto, ‘não era forte o suficiente’ (Foster 1944: 12.8). Assim, o <i>iwap k’uti</i> combinou a imunidade feminina contra a poluição através do contato com o sangue com a força física masculina, de modo que, no contexto do papel feminino de gênero, elas eram especialmente adequadas para a evacuação de mortos e feridos.” (LANG, 1998, p. 177, tradução da autora).</p>	FOSTER (1944)
41	América do Norte	Estados Unidos, Califórnia	Juaneño; Luiseño	Anterior ao século XVI - Atual	Kwit /cuit; cuut	Pessoa de corpo masculino que vive como mulher, pratica atividades femininas e pode se casar com um homem, tradicionalmente considerada forte e, portanto, tão desejáveis quanto uma esposa, especialmente para uma chefe	<p>“O Juaneño <i>kwit</i> (Kroeber 1925: 657) e o Luiseño <i>cuut</i> (Boscana 1846: 2,83) eram considerados donas de casa especialmente robustas. A consultora feminina de Underhill (1936: 39, 431.), Maria Chona, achou a sua ‘cunhada’ Shining Evening ‘muito conveniente’: não apenas ela estava geralmente de bom humor, mas também fazia a árdua tarefa de moer milho para as mulheres; ela também podia desenterrar e ter mais raízes do que as mulheres e, em viagens mais longas, carregava o bebê da consultora quando se cansava.” (LANG, 1998, p. 241, tradução da autora).</p>	KROEBER (1925); BOSCANNA (1846); WHITE (1963)
42	América do Norte	Estados Unidos, Califórnia	Lassik	Anterior ao século XVI - Atual	Murfidai	"Hermafrodita"	<p>“De qualquer forma, o significado de hermafrodita, como o de <i>berdache</i>, mudou significativamente ao longo do tempo. O Oxford English Dictionary, por exemplo, ao fornecer as definições zoológicas e botânicas familiares, também define hermafrodita como ‘um homem efeminado ou mulher viril, uma catamita’ e ‘uma pessoa ou coisa na qual dois</p>	ESSENE (1942)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
						atributos ou qualidades opostas são combinados'. No final do século XIX, variantes de gíria para hermafrodita - hermafrodita, moff, morph, morphdite, mufla, murfidai, maphro etc. - eram usadas pelos americanos para se referir a homens homossexuais extravagantes." (ROSCOE, 1991, p. 25, tradução da autora).		
43	América do Norte	Estados Unidos, Califórnia	Maidu	Anterior ao século XVI - Atual	Suku	Pessoas <i>two-spirits</i> de ambos os sexos	“Os dados disponíveis para o Maidu <i>suku</i> sugerem que ‘ <i>suku</i> ’ era um termo complexo usado para se referir aos ‘ <i>berdache</i> ’ masculinos e femininos; [...] o <i>suku</i> de corpo feminino [...] foi tratado como homem e iniciado como tal na sociedade secreta masculina, mas também [...] foi submetido a estupro coletivo (ou relação voluntária) na casa de dança por todos os homens presentes e eram considerados ‘prostitutas’.” (LANG, 1998, p. 296, tradução da autora).	LOEB (1933)
44	América do Norte	Estados Unidos, Califórnia	Miwok	Anterior ao século XVI - Atual	Osabu	"Osa" significa "mulher"	Edward Winslow Gifford, California Kinship Terminologies (1922): “[Clear Lake Pomo das] pode ser baseado no radical <i>da</i> , mulher, assim como o correspondente termo central do Miwok <i>osabu</i> é baseado em <i>osa</i> , mulher. E. M. Loeb me informa que a palavra das também significa homem sem barba ou mulher estéril.”	GIFFORD (1926)
45	América do Norte	Estados Unidos, Califórnia	Nomlaki	Anterior ao século XVI - Atual	Walusa / tohket	"Hermafrodita"; "garoto que circula pelas mulheres o tempo todo"	“A instituição de <i>berdache</i> ou travesti foi relatada da seguinte forma: [Jones:] <i>Walusa</i> significa hermafrodita [outro informante deu a palavra <i>tôhkêt</i>], ou ele é um garoto que anda com mulheres o tempo todo. Uma vez vi uma pessoa com o rosto de homem e vestida como um homem, mas com a forma de uma mulher. Tais homens são infantis. [Jordan:] Eu os ouvi conversando sobre hermafroditas	GOLDSCHMIDT (1951)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
						(<i>walusa</i>) que batem bolotas, colhem sementes e agem como mulheres. Eu nunca vi um. Eu nunca ouvi falar de homossexuais nos velhos tempos.” (GOLDSCHMIDT, 1951, p. 387, tradução da autora).		
46	América do Norte	Estados Unidos, Califórnia	Patwin	Anterior ao século XVI - Atual	Panaro bobum pi	"Ele tem dois (sexos)"	“De um <i>berdache</i> , diria-se <i>pa'nā-ro bôbum pi</i> , ele tem dois (sexos). Os gêmeos, pan, eram devidos ao excesso de exercício da mãe grávida.” (KROEBER, 1932, p. 293, tradução da autora).	KROEBER (1932)
47	América do Norte	Estados Unidos, Califórnia	Pomo do Norte	Anterior ao século XVI - Atual	Das	"Da" significa "mulher"	“Um homem entre os Kalekau Pomo foi classificado como homem-mulher (<i>das</i>): ele usava as roupas de homem, mas sem chapéu (obviamente em contraste com um homem Pomo ‘típico’). Nada se sabe sobre suas atividades (Essene 1942: 65)” (LANG, 1998, p. 111, tradução da autora).	ESSENE (1942); GIFFORD (1926)
48	América do Norte	Estados Unidos, Califórnia	Pomo do Sul	Anterior ao século XVI - Atual	T!un (male)	Termos para identificar pessoas <i>two-spirits</i> entre os Pomo do Sul	“Jim Pumpkin, o informante da Cigom, conhecia apenas um <i>berdache</i> na Cigom, um homem chamado Das, um termo que significa <i>berdache</i> , mas que parece ter sido usado como um nome pessoal. Pode ser baseado no radical <i>da</i> , mulher, assim como o correspondente termo Miwok Central <i>osabu</i> é baseado em <i>osa</i> , mulher. E. M. Loeb me informa que a palavra <i>das</i> também significa homem sem barba ou mulher estéril. Quando um menino de cinco ou seis anos começou a usar uma saia de camurça como uma menina. Ele aprendeu a fazer cestas e a bater bolotas como uma mulher. Ele não dançava, no entanto. Muitos homens se associaram a ele por curtos períodos, alguns dormindo com ele. Ninguém se casou com ele permanentemente. Jim Pumpkin, o principal informante do Pomo Oriental, conhecia outros quatro <i>berdaches</i> , dois no	GIFFORD (1926)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
						vale Round e dois no vale Potter. Na língua Pomo do sudeste, um berdache é chamado t!um. O informante Wokox disse que não havia ninguém que ele conhecesse em Elem, Kamdot ou Koi” (GIFFORD, 1926, p. 333, tradução da autora).		
49	América do Norte	Estados Unidos, Califórnia	Salinan	Anterior ao século XVI - Atual	Joyas	Espanhol para "gemas preciosas" ou "jóias"	Salinan: Boscana (1846: 284) mencionou <i>coyas</i> como um termo nativo usado na região costeira. O significado da palavra é desconhecido. <i>Joyas</i> , portanto, pode muito bem ser a versão espanhola ilegível da palavra salinana <i>coya</i> .	FAGES (1787); MASON (1912)
50	América do Norte	Estados Unidos, Califórnia	Tübatulabal	Anterior ao século XV - Atual	Huiy	"O travesti"	"As fontes que informaram explicitamente que mulheres-homens suavam com os homens são diretas e claras. Entre os Mono, Yokuts e Bankalachi (um ramo da Tubatulabal, as mulheres foram excluídas da casa do suor)." (LANG, 1998, p. 84, tradução da autora).	VOEGELIN (1942)
51	América do Norte	Estados Unidos, Califórnia	Wailaki	Anterior ao século XV - Atual	Clele	Pessoas <i>two-spirits</i> Wailaki	"Vários <i>berdaches</i> (<i>clele</i>) conhecidos; faziam o trabalho das mulheres (suas cestas são mais finas que as mulheres); não incomodavam a ninguém." (LOEB, 1932, p. 93, tradução da autora).	LOEB (1932)
52	América do Norte	Estados Unidos, Califórnia	Yana	Anterior ao século XVI - Atual	Lo'ya	"Ya" significa "pessoa" no idioma das mulheres, determinando gênero	"Yana: Comparável as <i>joyas</i> de Salinan. Yana e Salinan pertencem à família das línguas Hokan (Kroeber 1925: 337, 546-). Ya em Yana - onde os idiomas de mulheres e homens diferem - significava 'pessoa' no discurso das mulheres." (LANG, 1998, p. 251, tradução da autora).	SPIER; SAPIR (1943)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
53	América do Norte	Estados Unidos, Califórnia	Yokuts (Kochejali; Michahai; Paleuyami; Tachi; Wakasachi; Yaudanchi)	Anterior ao século XVI - Atual	Tonoo'tcim; tono'cim; tonochim; lokowitnono; tai'yap; tongochim	"Sepultador" ("undertaker")	“Segundo Kroeber (1925: 497), os Yokuts <i>tongochim</i> (<i>tonochim</i> em alguns subgrupos) eram coveiros e líderes da cerimônia de luto realizada imediatamente após a morte e depois anualmente. Só eles deveriam ter preparado os mortos para enterro ou cremação (Kroeber 1925: 497). Eles também atuaram como profissionais de luto diante do corpo (Kroeber 1925: 500), e entre os Tachi Yokuts, eles lideraram a Dança Tonochim (<i>tonochmin hatim</i>) na ocasião da primeira reunião pública após a morte.” (LANG, 1998, p. 172, tradução da autora).	KROEBER (1925); DRIVER (1937); GAYTON (1948)
54	América do Norte	Estados Unidos, Califórnia	Yuki	Anterior ao século XVI - Atual	I-wa-musp; iwap-naip; iwop-naïip / musp-iwap naip	"Homem-mulher"; "homem-menina"; "homens-meninas"	“Duas razões adicionais para a mudança do papel do gênero feminino são encontradas entre os esquimós Yuki e St. Lawrence. Entre os Yuki, se uma garota se tornava homem-mulher, ou <i>musp-iwap-naip</i> , isso era considerado uma punição por uma violação dos regulamentos relacionados às cerejas da puberdade (Foster 1944: 183, 186). Outras sanções que essa garota poderia sofrer incluíam um parto difícil ou a morte por um raio (1944: 183). Se uma menina não se comportou como o papel feminino prescrito ao entrar no status de ‘mulher’, sua feminilidade foi prejudicada. Aqui, tornar-se um <i>musp-iu'ap-naip</i> era apenas uma intensificação relativa da penalidade ‘parto difícil’; ambos os fenômenos são nomeados no mesmo fôlego com a morte por um raio. Assim, tornar-se <i>musp-iu'ap-naip</i> <i>theo</i> reticamente seria igual a um tipo de morte - provavelmente morte social. Como, no entanto, foi relatado que <i>musp-iwap-naip</i> caçava e também lutava junto com os guerreiros em batalha (Foster, 1944: 1886), sua posição social não pode	POWERS (1877); FOSTER (1944); KROEBER (1925)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
55	América do Norte	Estados Unidos, Califórnia	Yurok	Anterior ao século XVI - Atual	Wegern	Homens xamãs	ser desprezada.” (LANG, 1998, p. 301, tradução da autora). “Entre os Yurok, quase todos os ‘xamãs’, ou curandeiros, eram do sexo feminino; os poucos ‘xamãs’ homens não se curavam tanto quanto se divertiam com truques de mão de cascavel e outros truques (Kroeber 1925:63ff).” (LANG, 1998, p. 159, tradução da autora).	KROEBER (1925)
56	América do Norte	Estados Unidos, Califórnia; Arizona	Yuma	Anterior ao século XVI - Atual	Elxa' / elaxa; kwe'rhame; kurami	"Covarde" (?) (ver Mohave)	“Os <i>elxa'</i> de Yuma também moíam milho e buscavam água, que Forde (1931: 157) evidentemente considerou um exemplo significativo do trabalho das mulheres.” (LANG, 1998, p. 106, tradução da autora).	FORDE (1931)
57	América do Norte	Estados Unidos, Califórnia; Nevada	Mono	Anterior ao século XVI - Atual	Tai'up	"Travestis", "solteiros"	“Algumas pessoas entre os Mono costumavam trocar as roupas de suas mulheres pelas de um homem de tempos em tempos, a fim de caçar com os homens (Gayton 1948: 274). Na vida cotidiana, no entanto, eles se vestiam como mulheres e os acompanhavam enquanto colhiam e moíam bolotas.” (LANG, 1998, p. 78, tradução da autora).	GAYTON (1948)
58	América do Norte	Estados Unidos, Califórnia; Nevada; Oregon	Paiute do Norte	Anterior ao século XVI - Atual	Tübas; t'üBáse; moyo'ne; tüBázanàna; Düba's / Düba's; Moroni noho Tüvasa	"Poldo; educado"; "pessoa estéril"	“A afirmação geral de que mulheres-homens executaram o trabalho de mulheres é encontrada com referência ao seguinte: o Paiute em geral (Steward 1941: 311); o Paiute do Norte (Steward, 1941: 405); o Paiute do Sul (Steward, 1942.:2,98); o Nevada Shoshoni (Steward, 1941: 312); e também o Ute (Steward 1942: 298). Existem vários relatos do Paiute do Norte em relação aos homens em roupas femininas que estavam especialmente engajados como lavadeiras (Lowie 1914: 183; Steward 1933: 2,38, 'lavando para pessoas brancas'; Steward 1941: 440; talvez todas essas declarações consulte a mesma pessoa). A tecelagem de	LOWIE (1924); KELLY (1932); STEWARD (1933); STEWARD (1941)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
						cestas é citada para o Paiute do Norte (Lowie 1924: 283) e Ute do Sul (Gifford 1940: 163); entre os últimos, assim como entre os mono ocidentais (Gayton 1948: 2,74), os <i>'berdaches masculinos'</i> também fabricavam vasos (Gifford 1940: 163).” (LANG, 1998, p. 107, tradução da autora).		
59	América do Norte	Estados Unidos, Califórnia; Oregon	Shasta	Anterior ao século XVI - Atual	Gitukuwaki	Termo para pessoas <i>two-spirits</i> entre os Shasta	“ <i>Berdaches (gitukuwahi)</i> foram reconhecidos, mas aparentemente não ocupavam <i>status</i> especial. Usavam roupas masculinas, mas trabalhavam com mulheres e, como meninas solteiras, moravam em casa. Eles nunca se casaram. Eles não caçavam, mas podiam ir com os homens para carregar a carne. Eles não eram menosprezados, mas eram considerados um pouco esquisitos e ‘não eram muito brilhantes’. Eles não eram xamãs.” (HOLT, 1946, p. 317, tradução da autora).	HOLT (1946)
60	América do Norte	Estados Unidos, Colorado e Wyoming	Arapaho	Anterior ao século XV - Atual	Haxu'xan	"Osso podre"	“O <i>haxu'xan</i> é um homem Arapaho variante de gênero, cujo espírito deseja ser mulher. Acredita-se que esse desejo seja um presente sobrenatural dos pássaros ou animais. Os meninos que recebem esse presente desistem dos desejos dos homens e gradualmente se tornam mulheres. Eles costumam se casar com homens. Acreditava-se que os <i>haxu'xan</i> tinham poderes milagrosos e eram capazes de fazer coisas sobrenaturais. Aparentemente, os <i>haxu'xan</i> também experimentaram a transformação física de um xamã transformado, no entanto, não está claro se eles foram iniciados, treinados e considerados xamãs. O que está claro é que os Arapaho acreditavam que os poderes do <i>haxu'xan</i> eram naturais, uma parte de sua singularidade e seu	KROEBER (1902); PRATT (2007); WILLIAMS (1986)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
						medicamento original.” (PRATT, 2007, p. 196-197).		
61	América do Norte	Estados Unidos, Dakota do Norte	Hidatsa	Anterior ao século XV - Atual	Miati / biatti	"Ser impelido contra a vontade de agir como a mulher"	“Como muitos norte-americanos, os Hidatsa reconheceram uma terceira categoria de gênero [...]. O nome dos membros dessa categoria era <i>miati</i> . Os <i>miati</i> foram distinguidos de várias maneiras dos sexos masculino e feminino dos Hidatsa. <i>Miati</i> eram pessoas de sexo biológico masculinos que na adolescência escolheram adotar ou incorporar o papel de <i>miati</i> , que era repleto de significado religioso, porque os <i>miati</i> eram a classe mais ativa de pessoas que realizavam cerimônias. Os observadores euro-americanos tendiam a se concentrar no fato de que <i>miati</i> usava traje feminino e parecia disposto a ter relações sexuais com homens.” (LEWIN; LEAP, 2002, p. 171, tradução da autora).	DORSEY (1894)
62	América do Norte	Estados Unidos, Dakota do Norte; Dakota do Sul	Lakota (Blackfoot); Lakota (Ogala)	Anterior ao século XV - Atual	winkte; wintke [derivado de "winyanktehca"] / winkte winyan; bloka eglä wa ke	Contração de uma antiga palavra Lakota, <i>winyanktehca</i> , que significa 'pessoa de duas almas' ou '[quer] ser como uma mulher'. Já <i>bloka eglä wa ke</i> se refere à pessoa two-spirit nascida com o sexo biológico feminino.	“ <i>Winkte</i> é a palavra Lakota para pessoas com dois espíritos. Como os navajo <i>nadleehi</i> e <i>dilbaa</i> , os <i>winkte</i> nascem masculinos, mas assumem muitos papéis tradicionais das mulheres, como cozinhar e cuidar de crianças, além de assumir papéis importantes nos rituais e servir como guardiões das tradições orais da tribo.” (INDEPENDENT LENS, 2015, tradução da autora). [Nota: Lakota (Blackfoot) não é a mesma tribo que Blackfeet]	MIRSKY (1937a); POWERS (1977); LAME DEER (1979); MEDICINE (2002)
63	América do Norte	Estados Unidos, Dakota do Norte; Dakota do Sul	Mandan	Anterior ao século XVI - Atual	Mihdacke / mihdäckä	"Mih-hä" significa "mulher"	“Que os pais - e especialmente os pais - muitas vezes tentaram, com todos os meios possíveis, dissuadir seus filhos de empreender uma mudança de papel de gênero já foi abordado. Assim, os pais de Mandan costumavam espancar seus filhos por causa das inclinações femininas deste	MAXIMILIAN (1906) [1834]

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
						último (Maximilian n.d., 2:79) (...).” (LANG, 1998, p. 320, tradução da autora).		
64	América do Norte	Estados Unidos, Idaho	Coeur d'Alène	Anterior ao século XV - Atual	St'amia	"Hermafrodita"	Termo usado para se referir a intersexuais, <i>bigender</i> ou pessoa com sexo biológico feminino que vive como homem. Roscoe (1988) sugere que o termo também é aplicado a pessoas nascidas com o sexo masculino que vivem como mulheres.	ROSCOE (1988); LANG (1998)
65	América do Norte	Estados Unidos, Idaho	Shoshoni (Bannock)	Anterior ao século XVI - Atual	Tuva'as	De "vasap" que significa "seco"	“WH lembrou um único caso, chamado <i>tuva'sa</i> (de <i>vasap</i> , seco). Ele fazia o trabalho das mulheres com mais vigor do que as mulheres e também fazia o trabalho de alguns homens.” (STEWART, 1943, p. 385, tradução da autora).	STEWART (1943)
66	América do Norte	Estados Unidos, Idaho	Shoshoni (Lemhi)	Anterior ao século XVI - Atual	Tübasas; tenanduakia / Tübasas tenanduakia waip:ü sunwe	"Estéril"; "tenap" significa "homem" / "mulher metade [?]"	“ <i>Berdaches</i> ou travestis de ambos os sexos foram chamados <i>tübasas</i> (estéril) ou <i>tenanduakia</i> (<i>tenap</i> , homem;?); <i>berdaches</i> femininos, <i>waip: ü</i> (mulher) <i>surjwe</i> (metade). JPe achou que cada banda não tinha mais que um <i>wapi: üsurwe</i> . Um dos que ele lembrava tinha rosto e seios femininos, mas pensava-se ser homem, vestido e se comportando como homem.” (STEWART, 1943, p. 385, tradução da autora).	STEWART (1943)
67	América do Norte	Estados Unidos, Iowa; Mississippi; Arkansas	Illinois	Anterior ao século XV - Atual	Ikoueta; chelxodelean(e) / ickoue ne koussa	Terceiro gênero considerado sagrado ("manitou")	“Em algumas tribos, as pessoas de terceiro e quarto gênero poderiam obter prestígio significativo. De acordo com os primeiros relatos franceses, o Illinois <i>Ikoueta</i> entrou em guerra, cantou em cerimônias religiosas, deu conselhos em conselhos e foi considerado ‘manitou’ ou santo. Alguns <i>berdaches</i> foram figuras-chave na história tribal - o Crow Osch-Tisch, que lutou na Batalha do Botão de Rosa em 1876 e resistiu aos esforços do governo para suprimir seu papel; a Zuni We'wha, que viajou para Washington, DC em 1885, vestida de mulher e conheceu o Presidente	ROSCOE (2015)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
68	América do Norte	Estados Unidos, Mississippi; Louisiana; Oklahoma; Carolina do Sul	Natchez	Século VII - Atual	<i>Chef des femmes</i> (termo étnico não registrado)	"Chefe das mulheres"	Grover Cleveland; e o navajo Hastiin Klah, que também viajou amplamente no mundo branco e criou tecidos em grande escala que descreviam temas religiosos que ajudaram a transformar o que havia sido uma arte em uma arte." (ROSCOE, 2015, p. 3, tradução da autora). "Informações mais precisas estão disponíveis para o Natchez. Dumont (1753: 2.49) relatou sobre o ' <i>chef des femmes</i> ', que ' <i>comme elles... travaille á la culture des terres & á tous les autres ouvrages qui leur sont propres</i> ' ('o chefe / chefe das mulheres, que gosta delas, trabalha na lavoura dos campos e em todas as outras tarefas que lhes são apropriadas'). Além disso, se as mulheres fossem impedidas de acompanhar uma expedição de caça ou guerra, então surgiria ' <i>cet homme hahillé en femme qui sert á garder leur cabanage, á faire leur sagamité, & á pourvoir enfin a tous les besoins du ménage</i> ' ('este homem vestido de mulher, que ajuda a cuidar do acampamento, a preparar / cozinhar a sagamita e, em uma palavra, a suprir todas as necessidades da casa') (1753: 150)." (LANG, 1998, p. 106-7, tradução da autora).	DUMONT DE MONTIGNY (1753)
69	América do Norte	Estados Unidos, Montana	Blackfeet	Anterior ao século XV - Atual (ocupam a área há 10 mil anos, segundo história oral)	Aki-Skassi / Aki kwan / sakwo'mapi akikiwan	<i>Two-spirits</i> de sexo masculino; "Mulher-homem", <i>two-spirits</i> de sexo biológico feminino	"Mais de 130 termos derivados de línguas indígenas da América do Norte descrevem pessoas que historicamente não se enquadravam nas categorias binárias típicas de gênero masculino ou feminino (Roscoe, 1987). Embora estes variem, eles geralmente se traduzem em menino-menina (ou seja, Blackfeet: <i>Sakwo 'pi pi aki-kwan</i>) ou homem-mulher (Tlingit: <i>Gaxtan</i> , Cree: <i>Aayahkwew</i> , Inuit: <i>A ranu' tiq</i>)." (WEHBI, 2013, p. 32, tradução da	WEHBI (2013)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
70	América do Norte	Estados Unidos, Montana	Crow	Anterior ao século XV - Século XX	boté [bate, according to Sabine Lang] (male)	Pessoa de sexo biológico masculino que se veste e vive como mulher	<p>autora). [Nota: Blackfeet não é a mesma tribo que Lakota (Blackfoot)]</p> <p>Um <i>badé</i> (também denominado <i>batê</i>) é uma pessoa de corpo masculino em uma comunidade Crow que participa de alguns dos papéis sociais e cerimoniais geralmente desempenhados por mulheres nessa cultura. Osh-Tisch foi um dos últimos <i>badés</i> conhecidos da Nação Crow, e diz-se que a instituição do <i>badé</i> entrou em declínio durante a vida de Osh-Tisch.</p>	HOLDER (1889)
71	América do Norte	Estados Unidos, Montana	Flathead	Anterior ao século XV - Atual	Ma'kali / me'mi / tcin-mamalks; Ntalha	"Vestido como mulher"; <i>two-spirits</i> de sexo biológico feminino	<p>“Em 1808, uma jovem nativa no planalto de Columbia deixou sua comunidade de Ktunaxa (Kutenai) na companhia de comerciantes de peles brancas. Ela voltou um ano depois com uma revelação dramática: agora era um homem. Seu novo nome era Kaúxuma núpika (COWshuma NUpika) ou Gone to the Spirits. Gone to the Spirits se casou rapidamente com uma mulher Ktunaxa e se tornou um poderoso guerreiro, caçador, guia, intérprete e intermediário cultural para nativos e colonos, Kutenai e Blackfoot, Blackfoot e Flathead.” (O'BRIEN, 2015, p. 125, tradução da autora).</p>	TURNEY-HIGH (1937)
72	América do Norte	Estados Unidos, Montana	Piegan	Anterior ao século XVI - Atual	Ake'skassi / ninauposkitzipspe	"Age como uma mulher" / "mulher de coração viril"; "mulher 'berdache'"	<p>“Embora uma pesquisa de fontes documentais no Blackfoot não tenha encontrado nenhum material, eu obtive algumas informações sobre desvios sexuais masculinos no Piegan do Sul. O termo Blackfoot para um travesti masculino é <i>ake-skassi</i>, 'age como uma mulher'. Dois casos dessa inversão no final do século XIX eram conhecidos por meus informantes. Um desses indivíduos, Pekanake, 'Mulher Piegan', parece ter sido um verdadeiro homossexual masculino; o outro, Quatro Ursos (nisikaiyuk),</p>	SCHAEFFER (1965)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
						desempenhava seu papel invertido com pouca frequência e depois em um contexto cerimonial. Caso contrário, ele levava uma vida normal, casada e tinha dois filhos.” (SCHAEFFER, 1965, p. 221, tradução da autora).		
73	América do Norte	Estados Unidos, Nebraska; Iowa; Wisconsin; Minnesota	Winnebago; Hotcâk	Anterior ao século XVI - XX	Shiänge; dedjángtcowinga	"Eunuco; "homem não-masculino"; "Mulher do lago azul"	“No caso do último homem-mulher de Winnebago, ou <i>shiänge</i> , seu próprio irmão assumiu o papel, cuja execução - entre os Hidatsa - era necessário um agente indígena. Ao mesmo tempo, os <i>shiänge</i> foram legitimados em sua mudança de papel de gênero por conta de suas visões e eram muito estimados (como algumas mulheres dotadas de dons proféticos); eles também eram considerados ‘melhores’ nas tarefas das mulheres do que as próprias mulheres (Lurie 1953: 708, 709f.). No entanto, eles sofreram um declínio por causa de influências externas: ‘...os Winnebago ficaram com vergonha do costume, porque os brancos achavam divertido ou mau’ (Lurie 1953: 708). Assim, o irmão do último homem-mulher ameaçou matá-lo, e o <i>shiänge</i> vestiu uma combinação de roupas de homens e mulheres (1953: 708); no entanto, ele continuou a desempenhar as tarefas das mulheres e ajudou sua irmã e meia-irmã a criar seus filhos (1953: 710).” (LANG, 1998, p. 117, tradução da autora).	LURIE (1953)
74	América do Norte	Estados Unidos, Nebraska; Iowa	Omaha	Anterior ao século XVI - Atual	Mexoga; mixu'ga; minquga	"Instruído pela lua"; "hermafrodita"	“Dizem que alguns Omaha <i>mixu'ga</i> foram levados a tal desespero que cometeram suicídio em vez de obedecerem à ordem (Fletcher e La Flesche 1911: 132). Isso, no entanto, é muito improvável. Por um lado, a mudança de papel de gênero ali definitivamente começou antes da busca da visão (Dorsey 1894: 379; Mead 1961: 1452, 1970: 260f.). Por outro lado, a	FLETCHER; LaFLESCHÉ (1911); DORSEY (1894)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
						<p>posição da <i>mixu'ga</i> não foi desprezada, como relataram Fletcher e La Flesche. Os <i>mixu'ga</i> eram populares como casamenteiros (Mead 1932: 189), podiam ser membros da sociedade guerreira masculina (Mead 1970: 261), homens casados e eram bem respeitados (Dorsey 1894: 378f.). Além disso, é improvável que os homens tenham sido visitados por visões que correm contra suas próprias predileções, como Dorsey (1894) relatou. O <i>mixu'ga</i> que supostamente cometeu suicídio porque não foi capaz de desafiar sua visão, mesmo que seu pai lhe tivesse dado flechas e um arco (Dorsey 1894: 379; Fletcher e La Flesche também provavelmente tinham esse exemplo em mente), pode ser interpretado alternativamente: o jovem pode ter se matado não por causa de sua visão, mas por causa da pressão de seu pai em desistir do papel de gênero que ele escolhera e que foi legitimado por uma visão.” (LANG, 1998, p. 222, tradução da autora).</p>		
75	América do Norte	Estados Unidos, Nebraska; Oklahoma	Oto	Anterior ao século XVI - Atual	Mixo'ge	"Instruído pela lua" (Ver Omaha)	<p>“Uma certa <i>mixo'ge</i> de Oto foi, sem dúvida, também considerada especialmente eficiente na escavação de batatas silvestres devido à sua força (Whitman 1937: 50), assim como Plains Cree aayahkwew (D. G. Mandelbaum 1940: 156).” (LANG, 1998, p. 241, tradução da autora).</p>	WHITMAN (1937)
76	América do Norte	Estados Unidos, Nebraska; Oklahoma	Ponca	Anterior ao século XVI - Atual	Misu'ga; morphodite	"Hermafrodita"	<p>“Os Ponca parecem ter assumido que os <i>mixu'ga</i> foram influenciados pela Deidade da Lua, mas também disseram a JH Howard (1965: 74f., 78, 142f) que a Deer Woman (mulher-cervo) era a responsável: um homem que se deixava seduzir por ela se tornou homem-mulher. De acordo com outras declarações, no entanto, as relações</p>	DORSEY (1894); HOWARD (1965)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS
						sexuais com ela levaram à morte, não uma mudança de papel de gênero (1965: 78). Essa interpretação da Deer Woman como letal para os homens corresponde à ideia encontrada entre os vizinhos Oglala Lakota (W. K. Powers 1977: 59). Lá, no entanto, as Deer Women estavam intimamente relacionadas à Double Woman (mulher-dupla) (Anukita) e podem ser consideradas manifestações dela. Anukita apareceu Oglala Lakota winkte em um sonho, fazendo-os escolher entre feminino e maculino (...).” (LANG, 1998, p. 229-30, tradução da autora).	
77	América do Norte	Estados Unidos, Nevada; Utah	Shoshoni (Nevada)	Anterior ao século XVI - Atual	Tuyayap; tubasa'a; tangwu waip; waip:sinwa / nüwüdüka; tangowaip; tangowaipü	"Metade homem, metade mulher"; "homem-mulher"; "metade mulher" / "caçadora"; "mulher"	STEWARD (1941)
						“ <i>Berdaches</i> ou travestis eram conhecidos pela maioria dos informantes, mas parecem não ter sido comuns. Provavelmente vários dos casos descritos abaixo se referem ao mesmo indivíduo em Elko. A partir dos dados atuais, é certo que os homens representavam as mulheres com mais frequência do que o contrário. O travestismo, no entanto, não era padronizado, variando de acordo com o indivíduo. Algumas pessoas manifestaram leve, outras grande tendência a se comportar como o sexo oposto. Nada foi feito sobre essas pessoas, em nítido contraste com as cerimônias relacionadas a elas entre algumas tribos Yuman no rio Colorado. As pessoas os encaravam apenas com um interesse leve e sem desaprovação. Dois casos na parte norte da área também foram xamãs, mas, embora essa associação de mudança de sexo e xamanismo seja muito forte na costa noroeste e na Sibéria, a conexão aqui parece ter sido fortuita. O pensamento nativo não ligou os dois fenômenos.” (STEWDR, 1941, p. 253,	

 CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
						tradução da autora).		
78	América do Norte	Estados Unidos, Nevada; Utah; Arizona	Paiute do Sul	Anterior ao século XVI - Atual	Tüwasawuts; maipots; onobakö; töwahawöts; Maai'pots	Termos para identificar pessoas <i>two-spirits</i> entre os Paiute do Sul	“Entre os Ute do Sul, Panayids lembrava-se de ouvir seu pai contar sobre um <i>berdache</i> (<i>tuwasawits</i>), dono de muitos cavalos. Possivelmente até meia dúzia de garotos ficariam lá e o mandariam cozinhar para eles. Certa manhã, quando o <i>berdache</i> levantou-se cedo, um dos meninos estava deitado de lado enquanto mexia as cinzas e ‘ela’ tocou o membro dele com os pés. O garoto ficou com raiva e a chutou, depois ela se afastou e não cozinhou mais para eles, então os outros meninos ficaram com raiva daquele que a ofendeu. Em Ouray, meu informante viu dois berdaches, e meu intérprete Tony lembrou-se de um que ele havia visto cerca de dezoito anos atrás - um homem alto e robusto, também outro de baixa estatura no Whiterocks.” (LOWIE, 1924, p. 282-3, tradução da autora).	STEWART (1942); LOWIE (1924)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
79	América do Norte	Estados Unidos, Novo México	Acoma Pueblo	Séc. XI - Atual	Mujerado; Qo-qoy-mo; Kokwina	"Mulherado"; "pessoa efeminada"; "homens-mulheres"	<p>“No que é hoje o Pueblo de Acoma, no topo da mesa, homens com atributos físicos efeminados ou tendências pessoais eram conhecidos por muitos nomes, incluindo <i>mujerado</i>, <i>qo-qoy-mo</i> e <i>kokwina</i>. Vestiram-se e viveram como mulheres, tiveram relacionamentos com homens e cumpriram os papéis das mulheres na comunidade. Bem como a cultura <i>queer</i> de hoje, os <i>mujerados</i> de Acoma parecem ter experimentado níveis variados de aceitação cultural. Compostos entre 1880 e 1914, os periódicos de Adolph Bandelier sugerem que o <i>qo-qoy-mo</i> foi tratado gentilmente, como qualquer outro membro da comunidade. Leslie A. White conduziu pesquisas antropológicas em Acoma na década de 1930; proponente do agora extinto conceito de evolução cultural, White relatou relutância entre os informantes em discutir a <i>kokwina</i>. De acordo com um indivíduo, ‘Eles se vestem, conversam e vivem como mulheres porque querem e em seu corpo são homens’. No entanto, outro informante afirmou que a prática era ‘uma vergonha’. Outros pesquisadores observaram as conquistas dos <i>mujerados</i> como ceramistas, uma arte importante e reverenciada entre as tribos de Acoma e Laguna. Tradicionalmente feita por mulheres, as cerâmicas desta região são altamente valorizadas por sua utilidade e desenhos complexos; o trabalho requer habilidade incrível e resistência física e, de acordo com os oleiros modernos, cada navio tem um espírito único ao qual o artesão está conectado.” (NATIONAL PARK SERVICE, 2018, tradução da autora).</p>	HAMMOND (1882); BANDELIER (1966); PARSONS (1923); WHITE (1943)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
80	América do Norte	Estados Unidos, Novo México	Isleta Pueblo; Tiwa / Tigua	Anterior ao século XIV - Atual	lhunide	"Homem-mulher" não travestido	<p>“Entre os índios Pueblo do Arizona e do Novo México, os <i>berdaches</i> masculinos foram registrados em Acoma, Hopi, Isleta, Laguna, Santa Ana, Santo Domingo, São Felipe, San Felipe, San Juan, Tesuque e Zuni. Nas várias línguas faladas nesses pueblos, eles eram chamados <i>kokwimu</i> (Keres), <i>hoya</i> (Hopi), <i>Ihunide</i> (Tiwa), <i>kwidó</i> (Tewa) e <i>Ihamana</i> (Zuni).” (ROSCOE, 1991, p. 5, tradução da autora).</p>	PARSONS (1932)
81	América do Norte	Estados Unidos, Novo México	Keres	Anterior ao século XVI - Atual	Kokwimu	"Homem-mulher"; "mujerado"	<p>“A própria Parsons usou o termo "homem-mulher" em inglês, que é obviamente uma tradução de <i>kokwimu</i>. A palavra espanhola <i>mujerado</i>, por outro lado, implica gramaticalmente uma mudança forçada do sexo masculino para o feminino e é melhor traduzida como ‘homem efeminado’. Bandelier (1966: 316) usou o termo <i>amujerado</i>, acrescentando que os Pueblos chamavam essas pessoas de <i>qo-qoy-o</i> (isto é, <i>kokwimu</i>). <i>Mujerado</i> é obviamente a tradução espanhola de <i>kokwimu</i> (veja também a forma corrompida <i>mojaro</i>; Roscoe 1988b: 58), mas contém um elemento de mudança forçada que falta na palavra Keres.” (LANG, 1998, p. 145, tradução da autora).</p>	LANG (1998)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
82	América do Norte	Estados Unidos, Novo México	Laguna Pueblo	Anterior ao século XVI - Atual	Mujerado [?]; kokwimu ; kokwe'ma	"Mulherado"; "Homem-mulher"	<p>“Hammond (1882: 348) sustentou que os <i>mujerados</i> em Acoma não precisavam trabalhar se não quisessem, mas isso é muito improvável. Por um lado, o próprio Hammond citou as ocupações das mulheres para os <i>mujerados</i> nas proximidades de Laguna, que obviamente eram feitas regularmente (Hammond 1882: 343). Segundo, Parsons (1918: 181) relatou que os Laguni <i>kokwimu</i> se distinguiram especificamente por uma preferência por tarefas femininas em detrimento de masculinas, o que motivou a mudança de papel de gênero em primeiro lugar. De qualquer forma, a maioria das afirmações etnográficas de Hammond é duvidosa, e é provável que os <i>koku'imu</i> (<i>mujerados</i>) tenham realizado atividades femininas cotidianas.” (LANG, 1998, p. 106, tradução da autora).</p>	HAMMOND (1882); PARSONS (1918)
83	América do Norte	Estados Unidos, Novo México	Tewa Pueblo	Anterior ao século XVI - Atual	Kwidó / kweedó / kwidó ; Senp'aa	Pessoa <i>two-spirits</i> dos Tewa	<p>“No curso de seu trabalho de campo, Jacobs foi informado de que uma pessoa poderia ser homossexual, heterossexual, bissexual ou trissexual. Da perspectiva de um de seus informantes, homossexual significava que ele fazia sexo com outros homens biológicos. Heterossexual significava que ele fazia sexo com mulheres biológicas, bissexual significava que ele faria sexo com homens ou mulheres, e trissexual significava que ele faria sexo com homens, mulheres ou <i>kwidó</i>. A lógica dessas afirmações é que alguém, homem ou mulher, que faz sexo com um <i>kwidó</i> está se comportando de maneira heterossexual, mesmo que os <i>kwidó</i> sejam morfoligicamente masculinos.” (EMBER; EMBER, 2003, p. 8, tradução da autora).</p>	JACOBS (1983)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
84	América do Norte	Estados Unidos, Novo México	Zuni	Anterior ao século XVI - Atual	Lhamana; Ko'thlama; Katsots e	Termo para <i>two-spirits</i> homem e mulher; termo para <i>two-spirits</i> homem; termo para <i>two-spirits</i> mulher	“A tradição Zuni de dois espíritos é conhecida como <i>lhamana</i> , na qual uma pessoa vive simultaneamente como ambos os sexos. Eles desempenham um papel fundamental na sociedade como mediadores, padres e artistas, e realizam o trabalho tradicional das mulheres (cerâmica e artesanato), bem como o trabalho tradicional dos homens (caça). O exemplo mais famoso foi We'wha, um homem biológico que serviu como embaixador de Zuni nos Estados Unidos, que passou seis meses em Washington, DC, onde foi festejada com entusiasmo pelo <i>establishment</i> que provavelmente não fazia ideia de que ela não era mulher.” (INDEPENDENT LENS, 2015, tradução da autora).	STEVENSON (1904); PARSONS (1916)
85	América do Norte	Estados Unidos, Oklahoma	Sauk (Sac) e Fox	Anterior ao século XV - Atual	I-coo-coo-a	"Homem-mulher" ou "testículos rachados"	“Os Sauk - entre os quais os <i>i-coo-coo-a</i> eram considerados ‘medicinais e sagrados’ - honravam suas mulheres-homens pelo menos uma vez por ano por meio de uma ‘Dança ao Berdash’, na qual aparentemente apenas aqueles homens que tiveram relações sexuais com um <i>i-coo-coo-a</i> foram autorizados a participar (Catlin 1926, 2:244).” (LANG, 1998, p. 205, tradução da autora).	CATLIN (1926); LANG (1998)
86	América do Norte	Estados Unidos, Oklahoma; Indiana	Miami	Anterior ao século XVI - Atual	Waupeengwoatar	"O rosto branco", possivelmente o nome de uma pessoa em particular que era de <i>two-spirits</i>	“Os <i>waupeengwoatar</i> do povo Miami também realizavam as tarefas das mulheres relacionadas ao cultivo de milho - plantio, capina e colheita junto com todo o trabalho doméstico (Trowbridge 1938: 68).” (LANG, 1998, p. 95, tradução da autora).	TROWBRIDGE (1938)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
87	América do Norte	Estados Unidos, Oregon	Wishram	Anterior ao século XVI - Atual	Ikte'laskait	Intersexuais	<p>“A observação de Spier e Sapier (1930: 111) de que os ‘travestis’ entre o Wishram eram provavelmente ‘hermafroditas reais’ não foi verificada por esses autores com base em evidências. Referindo-se ao <i>iwap-naip</i> de Yuki, Foster também mencionou que pelo menos um deles era ‘definitivamente’ intersexual, mas não ofereceu detalhes (1944: 186).” (LANG, 1998, p. 146, tradução da autora).</p>	SPIER; SAPIR (1930)
88	América do Norte	Estados Unidos, Oregon; Califórnia	Klamath	Anterior ao século XVI - Atual	Tw!inna'ek	Termo para pessoas two-spirits de ambos os sexos biológicos	<p>“Os homens-mulheres dos Achomawi eram ocasionalmente curandeiros (Voegelin 1942: 134), assim como algumas <i>tw!inna'ek</i> de Klamath, pessoas com biológico feminino (Voegelin 1942: 134), e a Mulher Masculina do Kutenai (Schaeffer 1965: 214)” (LANG, 1998, p. 286, tradução da autora).</p>	SPIER (1930)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
89	América do Norte	Estados Unidos, Planalto de Ozark	Cherokee	Anterior ao século XVI - Atual	Asegi	Termo geral que significa "espírito estranho", com palavras mais específicas para descrever pessoas designadas por homens e designadas por mulheres	<p>“Existem várias maneiras de descrever as pessoas de ‘Dois Espíritos’ em Cherokee, e sua diversidade reflete os limites de qualquer termo genérico em inglês: <i>asgayusd 'udant</i> [i / a] (ele se sente / pensa como um homem), <i>ageyusd udant</i> [i / a] (ele se sente / pensa como uma mulher), <i>nudale ageyha udantedi</i> (mulher de espírito diferente), <i>nudale asgaya udantedi</i> (homem de espírito diferente), <i>sgigi</i> ("desse jeito"), <i>uligisdidegi</i> ("flerte") , <i>taliqwo didantvn</i> (ele tem dois corações), <i>utselidv</i> (especial), <i>nudale udanto / udantedi</i> (coração / espírito diferente), <i>atsoine</i> (ele é o terceiro em gênero) e <i>asegi</i> (coração / espírito estranho) [ed]). É esse termo final que eu gostaria de considerar um aparato crítico a partir do qual tanto uma crítica do heteropatriarcado colonial quanto uma nova crítica sejam iniciadas, bem como começar a reimaginar as histórias de gênero e sexualidade Cherokee. <i>Asegi udanto</i> refere-se, especificamente, a pessoas que não se enquadram nos papéis de homens e mulheres ou que misturam papéis de homens e mulheres. O <i>Asegi</i>, que se traduz como ‘estranho’, também está sendo usado por alguns cherokees como um termo semelhante a "<i>queer</i>". <i>Asegi</i> fornece um meio pelo qual reler a história Cherokee, a fim de ouvir aquelas histórias tornadas ‘estranhas’ pelo heteropatriarcado colonial.” (DRISKILL, 2016, p. 5-6, tradução da autora).</p>	DRISKILL (2016)
90	América do Norte	Estados Unidos, Utah	Shoshoni (Gosiute)	Anterior ao século XVI - Atual	tuvasa (male)	De "vasap" que significa "seco"	<p>“<i>Tuvasa</i>; lembrou apenas o caso de um homem Uintah Ute que fazia roupas com contas e era homossexual, mas não se casou.” (STEWART, 1943, p. 385, tradução da autora).</p>	STEWART (1943)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
91	América do Norte	Estados Unidos, Utah	Shoshoni (Promontory Point)	Anterior ao século XVI - Atual	Tubasa waip	"Waip" significa "mulher"	"Chamado <i>tubasa waip</i> : (<i>waip</i> , mulher)." (STEWARD, 1943, p. 385, tradução da autora).	STEWARD (1943)
92	América do Norte	Estados Unidos, Washington	Quinault	Anterior ao século XVI - Atual	Keknatsa'nxwixw; Keknatsa'nxwix; ta wkxwa'nsix	"Parte mulher"; "Homem parte mulher"	"Dizia-se que um berdache de Queets tinha todos os órgãos masculinos essenciais de tamanho normal, mas ele fazia o trabalho de mulher (culinária, cestaria), sentava-se como uma mulher e falava com a voz de uma mulher. Sua vida sexual era limitada a relações sexuais com mulheres idosas." (OLSON, 1936, p. 99, tradução da autora).	OLSON (1936)
93	América do Norte	Estados Unidos, Washington	Sanpoil	Anterior ao século XVII - Atual	Sinta'xlau'wam	Termo para pessoas <i>two-spirits</i> de sexo biológico feminino	"Entre os Sanpoil, o comportamento homossexual ocorreu especialmente entre jovens de ambos os sexos (...)." (LANG, 1998, p. 326, tradução da autora).	LANG (1998)
94	América do Norte	Estados Unidos, Wyoming; Idaho; Nevada; Utah	Shoshone; Shoshoni	Anterior ao século XVI - Atual	tennewyppe; tená- wipeh; tainna wa'ippe / sungwe; taikwahni wa'ippe; waippu	"Waip" significa "mulher"	"Os travestis homens se tornam xamãs, sofrem restrições sociais ou gozam de privilégios especiais. Teste feito durante a infância para determinar se alguém se tornará um travesti. Mulheres <i>berdaches</i> ou travestis." (STEWARD, 1943, p. 357, tradução da autora).	STEWARD (1943)
95	América do Norte	Estados Unidos, Canadá	Dakota Sioux	Anterior ao século XVI - Atual	Koskalaka / koskalaka winyan; winkta; winkte winyan	"Jovem" ou "homem pós-pubescente"	"Afirmando que mal existem referências diretas à homossexualidade feminina nos grupos da América do Norte, Allen (1981: 67) afirmou que 'a simples razão dita que lésbicas existiam em culturas tribais, pois elas existem agora' (1981: 79), propondo ainda que 'por serem pessoas tribais, os termos em que existiam devem ter sido os termos da existência tribal' (1981: 79). Allen especulou que o amor lésbico provavelmente era parte integrante da vida indiana, porque as mulheres passavam a maior parte do tempo com outras mulheres. Além disso, de acordo com Allen, as mulheres lésbicas provavelmente mantinham um relacionamento espiritual	ALLEN (1981)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
						com uma deusa feminina, de maneira semelhante aos <i>'berdaches'</i> masculinos (1981: 8 seg.). Allen não discutiu a mudança de papel de gênero feminino. Suas observações sobre a posição social e espiritual das mulheres nos grupos norte-americanos parecem plausíveis, embora, além do Lakota <i>koskalaka</i> , Allen não forneceu exemplos concretos de papéis alternativos de gênero ou de relações lésbicas entre mulheres nativas americanas. De fato, Beatrice Medicine (1993) desafiou recentemente a interpretação de Allen do <i>koskalaka</i> como lésbicas, como linguística e culturalmente imprecisas. De acordo com a Medicina, <i>koskalaka</i> significa 'jovem' ou 'homem pós-pubescente' e <i>wikoskalaka</i> significa 'jovem'; Segundo a Medicina, não existe um termo equivalente a 'lésbica' na língua Lakota." (LANG, 1998, p. 44-5, tradução da autora).		
96	América do Norte	Estados Unidos? Rússia? Ilhas Aleutas	Aleútes e Kodiaks	Séc. XVIII - Atual	Achnucek; Shupan	Termo para se referir ao xamã transformado	“O <i>achnucek</i> é um xamã transformado dos povos Aleut e Kodiak das regiões do sul do Alasca. Sua variação de gênero foi reconhecida quando eram crianças, às vezes bebês. Esses meninos foram criados quando meninas, vestindo roupas e estilos de cabelo femininos e arrancando seus pêlos faciais. Após a adolescência, o treinamento de <i>Achnucek</i> começava como todos os outros Aleut Angakok. Um <i>Achnucek</i> maduro era altamente respeitado. Quando meninos entre dez e quinze anos, os <i>Achnucek</i> eram frequentemente casados com homens mais velhos durante o treinamento <i>achnucek</i> como parceiro. Veja também variante de gênero e <i>shopan</i> .” (PRATT, 2007, p. 1, tradução nossa).	DALL (1897); WILLIAMS (1986); PRATT, 2007

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
97	América do Norte	Havaí	Kanaka Maoli	Anterior ao século XVIII - Atual	Māhū wahine / rae era	"No meio"	<p>“Muito antes da chegada de Cook ao Havaí, uma tradição de gênero múltipla existia entre a sociedade indígena Kanaka Maoli. Os <i>mahu</i> podem ser homens ou mulheres biológicos que ocupam um papel de gênero em algum lugar entre ou englobando o masculino e o feminino. Seu papel social é sagrado como educadores e promulgadores de tradições e rituais antigos. A chegada dos europeus e a colonização do Havaí quase eliminaram a cultura nativa, e hoje os <i>mahu</i> enfrentam discriminação em uma cultura dominada pela ideologia europeia branca sobre gênero.” (INDEPENDENT LENS, 2015, tradução da autora).</p>	BLIGH (1789); BOYD (1907)
98	América do Norte	México, Baja Califórnia e Sonora / Estados Unidos, Arizona	Cucapá / Cocopah	Anterior ao século XV - Atual	Elha; warhameh [warrha meh, de acordo com Sabine Lang]	"Covarde" (?) (ver Mohave)	<p>“Travestis - O travesti masculino (<i>eLha</i>) mostrava caráter desde a infância. Quando criança falava como menina, procurava companhia de meninas e mulheres. Não aprendeu a fazer e usar arco ou andar a cavalo. Fazia as coisas no estilo de mulher, milho moído como mulher. Os genitais eram masculinos, como eram de um homem comum. Os informantes nunca ouviram falar de travestis masculinos tendo relações sexuais com homens ou mulheres. Travestis do sexo masculino não eram tatuados ou perfurados pelo nariz. Sem funções especiais; aparentemente não gostavam. Travestis femininas (<i>warrhameh</i>). Propensões masculinas indicadas pelo desejo de brincar com meninos, fazer arcos e flechas, caçar pássaros e coelhos. Um jovem poderia amar essa garota, mas ela não se importava com ele; desejava apenas se tornar homem. Cabelo cortado como homem, nariz trespassado. Essas mulheres não menstruavam ou</p>	GIFFORD (1933)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
						desenvolvem seios grandes. Como homens em construção muscular, mas órgãos sexuais externos das mulheres. Tentativa de relações sexuais com mulheres, casadas, famílias estabelecidas como homens. Lutaram em batalha como homens.” (GIFFORD, 1933, p. 294, tradução da autora).		
99	América do Sul	Brasil	Latinoamérica	Séc. XX-Atual	Travesti	Derivado do verbo "travestir-se", vestir-se como o gênero oposto.	“Em algumas culturas da América do Sul, uma travesti é uma pessoa que nasceu masculina, tem uma identidade de gênero feminina e é principalmente sexualmente atraída por homens não femininos. A identidade feminina das travestis inclui vestuário feminino, linguagem e papéis sociais e sexuais. No entanto, ao contrário das mulheres transexuais, elas geralmente não se vêem como mulheres, e muitas se descrevem como gays ou homossexuais. Travestis podem modificar seus corpos com hormônios ou silicone, mas raramente procuram cirurgia genital. Muitas travestis sobrevivem através da prostituição. Nos últimos anos, a violência contra as travestis disparou, especialmente no Brasil.” (INDEPENDENT LENS, 2015, tradução da autora).	STRYKER (2017)
100	América do Sul	Brasil	Tupinambá	Século XVI (registros)	Tibira / tivira; Çacoimbeguirá	Usado para "homens homossexuais"; Termo para "mulheres homossexuais"	Os relatos dos cronistas descrevem os indígenas por suas práticas sexuais, relacionando com seus papéis de gênero na organização social. Alguns <i>tibira</i> possuíam tendas públicas, sendo procurados por homens tais como as mulheres públicas. Já as <i>çacoimbeguirá</i> cortavam os cabelos e caçavam, possuindo mulheres como esposas.	GANDAVO (1576); SOUSA (1587); MOTT (1998)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
101	América do Sul	Brasil, Mato Grosso	Guaicuru e Xamicos	Séc. XVI (descoberta)	Kudína / Cudinas / Cudinhos	"Castrados"	<p>“Entre os Guaicurus e Xamicos, há alguns homens a que estimam e são estimados, a que se chamam cudinhos, os quais lhes servem como mulheres, principalmente em suas longas digressões. Estes cudinhos ou nefandos demônios, vestem-se e se enfeitam como mulheres, falam como elas, fazem só os mesmos trabalhos que elas fazem, trazem jalatas, urinam agaxados, têm marido que zelam muito e tem constantemente nos braços, prezam muito que os homens os namorem e uma vez cada mês, afetam o ridículo fingimento de se suporem menstruadas, não comendo mulheres naquela crise, nem peixe nem carne, mas sim de algum fruto e palmito, indo todos os dias, como elas praticam, ao rio, com uma cuia para se lavarem.” (Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, tomo13, 1850, p.358; TomoI, 1839, pg. 32-33).</p>	Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1839; 1850); MOTT (1998)
102	América do Sul	Paraguai	Aché (Guaiaguais)	Anterior ao século XVI - 1970's	Panema; kyrypy-meno	Aquele que se torna uma mulher; "ânus-fazer amor"	<p>“(…) havia entre os guaiaguais dois homens que carregavam cestos: Um, Chachubutawachugi, era panema. Não possuía arco e a única caça à qual podia entregar-se de vez em quando era a captura a mão de tatus e quatis (...). O segundo caso é um pouco diferente. Krembégi era na verdade um sodomita. Ele vivia como as mulheres e, à semelhança delas, mantinha em geral os cabelos nitidamente mais longos que os outros homens, e só executava trabalhos femininos” (CLASTRES, 1978, p. 76).</p>	CLASTRES (1974 [1978])

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
103	América do Sul	Peru	Inca	Pré-colonial (arqueológico)	Quariwarmi	União dos princípios "masculino" (" <i>quari</i> ") e "feminino" (" <i>warmi</i> ")	“Na cultura andina pré-colonial, os incas adoravam o Chuqui Chinchay, um deus de dois gêneros. Sacerdotes ou xamãs de um terceiro gênero realizavam os rituais sagrados. Eles foram considerados sodomitas pelos espanhóis conquistadores por honrar esse deus. Os xamãs <i>quariwarmi</i> usavam roupas andróginas como ‘um sinal visível de um terceiro espaço que negociava entre o masculino e o feminino, o presente e o passado, os vivos e os mortos. Sua presença xamânica invocava a força criativa andrógina frequentemente representada na mitologia andina’, de acordo com estudioso Michael J. Horswell.” (INDEPENDENT LENS, 2015, tradução da autora).	CIEZA DE LEÓN (1553)
104	Ásia	Filipinas	Tagalo; Cebuano; Hiligaynon	Anterior ao século XV - Atual	Bakla / bayot / agi	"Homem efeminado, hermafrodita"; Acredita-se que <i>Baklâ</i> seja um <i>portmanteau</i> das palavras <i>babae</i> , que significa mulher, e <i>lalaki</i> , que significa homem.	“ <i>Bakla</i> é um termo em tagalo que engloba uma variedade de identidades sexuais e de gênero, mas indica especialmente uma pessoa nascida do sexo masculino que assume o vestuário, maneirismos e papéis sociais de uma mulher. Embora os <i>bakla</i> existam como um terceiro gênero reconhecido há séculos, influências mais conservadoras nas últimas décadas os marginalizaram. Os <i>bakla</i> desenvolveram sua própria linguagem para usar um com o outro, chamada <i>swardspeak</i> . É uma mistura de filipino, inglês e espanhol e é falada com uma ‘inflexão hiperfeminizada’.” (INDEPENDENT LENS, 2015, tradução da autora).	WOLFF (1972); GARCIA (2000)
105	Ásia	Himalaia (região)	Gaddhi	Séc. XIX - Atual	Sadhin	Mulher asceta	“No sopé do Himalaia, no entanto, algumas mulheres optam por se tornar santos do sexo feminino, chamadas <i>sadhin</i> . Um <i>sadhin</i> pode assumir muitos dos papéis sociais e atributos comportamentais do homem, pode usar roupas masculinas e cortar o cabelo curto	NANDA (1999); SHAW; ARDENER (2005)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
						<p>como um homem. Tornar-se <i>sadhin</i> é considerado uma alternativa respeitável ao casamento de uma mulher. Seu <i>status</i> de santo ou ascético, no entanto, não é diretamente equivalente ao de um renunciante masculino. Um homem pode se tornar um asceta, renunciando às responsabilidades mundanas, a qualquer momento de sua vida, independentemente de compromissos financeiros ou familiares, mas uma garota se torna uma asceta especificamente na puberdade como alternativa ao casamento e continua vivendo 'no mundo', em casa (Phillimore 1991: 332). Com efeito, ela troca o <i>status</i> e o potencial reprodutivo da vida de casada por aspectos do privilégio religioso masculino. Tornar-se <i>sadhin</i> não a transforma em homem, mas em mulher celibatária, que mantém seu nome feminino com o sufixo <i>Devi</i>. Um outro limite para sua transformação de gênero é revelado na ambiguidade que cerca sua participação nas cremações, pois, convencionalmente, as cremações hindus só podem ser assistidas por homens.” (SHAW; ARDENER, 2005, p. 7, tradução da autora).</p>		
106	Ásia	Indonésia	Bugis	Anterior ao século XVI - Atual	Calabai / Calalai / Bissu	<p>Mulheres biológicas que assumem papéis e funções esperados dos homens; homens biológicos que aderem aos papéis das mulheres; e <i>bissu</i>, que atua como sacerdote e pode ser intersexo</p>	<p>“O povo Bugi do sul de Sulawesi reconhece três sexos (masculino, feminino, intersex) e cinco gêneros: homens, mulheres, <i>calabai</i>, <i>calalai</i> e <i>bissu</i>. <i>Calabai</i> são homens biológicos que incorporam uma identidade de gênero feminina. <i>Calalai</i> são mulheres biológicas que incorporam uma identidade de gênero masculino. <i>Bissu</i> é considerado um ‘gênero transcendente’, que abrange todos os sexos ou nenhum. O <i>bissu</i> serve papéis rituais na cultura Bugi e às vezes é</p>	GRAHAM (2002)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
107	Ásia	Indonésia	Minangkabau	Sem data precisa, remontando a tempos pré-históricos - Atual	Waria / banci	Junção de " <i>wanita</i> " ("mulher") + " <i>pria</i> " ("homem")	equiparado a padres." (INDEPENDENT LENS, 2015, tradução da autora). "Na Indonésia, geralmente, as pessoas transgêneras chamadas <i>banci</i> ou <i>waria</i> , os nascidos homens que não são conformes ao gênero masculino e se relacionam sexualmente com homens (Oetomo, 1996), são bem conhecidos pela maioria das pessoas como planejadores de casamentos, cabeleireiros e artistas de teatro ou televisão. No teatro Ludruk, na década de 1960, um dos personagens principais era um homem interpretando uma mulher. James Peacock (1968) observa que esses atores eram 'efeminados' nos bastidores, sugerindo que eram mulheres transgêneros." (BLACKWOOD, 2005, p. 865 tradução da autora).	BLACKWOOD (2005)
108	Ásia	Myanmar	Antiga Birmânia	1970's (primeiro estudo)-Atual	Acault	Do birmanês <i>အခေါက်</i> indivíduo que exhibe comportamento transgênero na cultura birmanesa (uma identificação associada a crenças animistas).	"Um terceiro gênero, composto por homens que assumem o vestuário e o papel social das mulheres, é conhecido na gíria birmanesa como <i>acault</i> . Os <i>acaults</i> costumam servir como médiuns espirituais no sistema de crenças animistas indígenas. Enquanto alguns <i>acaults</i> são gays, nem todos são." (INDEPENDENT LENS, 2015, tradução da autora).	COLEMAN; COLGAN; GOOREN (1992); BRAC DE LA PERRIÈRE (2005)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS
109 Ásia	Rússia / Sibéria	Chukchi	Sem data precisa, remontando a tempos pré-islâmicos - Atual	Koekchuch; kavau; yirka-laul-vairgin; ergi ou argr	"Xamã transformado"	<p>“Os Chuckchi (e os povos indígenas vizinhos, incluindo os Koryak e os Kamchadal) são pessoas nômades e xamânicas que adotam um terceiro gênero. Geralmente, os xamãs são biologicamente masculinos, com alguma adoção de papéis e aparência femininos, que se casaram com homens, mas também não estavam sujeitos às limitações sociais impostas às mulheres. O Chuckchi, do terceiro sexo, pode acompanhar os homens na caça, além de cuidar da família.” (INDEPENDENT LENS, 2015, tradução da autora). “Um código pelo qual essas mensagens são manifestas é o travestismo, ou <i>cross-dressing</i>. Na Sibéria, durante os anos iniciais do século XX, os xamãs usavam roupas de mulher durante suas sessões, mesmo que fossem transgêneros ou que eram chamados localmente de ‘homens macios em sua vida cotidiana’. Alguns xamãs Chukchi na região oriental da Sibéria se identificavam com o espírito feminino com tanta força que se vestiam o tempo todo como mulheres, faziam o trabalho das mulheres e usavam a linguagem oficial falada apenas por mulheres. Outras combinavam homens com feições femininas ou realizavam um papel feminino sem vestir-se” (BOGORAS, 1904-1909).</p>	WALTER; FRIDMAN (2004)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
110	Ásia	Sultanato de Omã	Costa nordeste de Omã	1970's (primeiro estudo)-Atual	Xanith / khanith / khaneeth	A palavra carrega o sentido de "efeminado", "impotente", "suave".	“Os <i>xânitos</i> de Omã são considerados um gênero intermediário nesta nação islâmica. Eles são homens biológicos e não praticam emasculação, mas assumem o vestuário, maneirismos e alguns papéis sociais das mulheres. No entanto, ‘eles têm nomes masculinos e são referidos na forma gramatical masculina de gênero. Sob a lei islâmica, eles têm todos os direitos de um homem, por exemplo, o direito de testemunhar em tribunal, um direito que é negado às mulheres. Eles também vão à adoração na mesquita com homens’. Eles também podem, ao contrário das mulheres, manter empregos remunerados.” (INDEPENDENT LENS, 2015, tradução da autora).	WIKAN (2015)
111	Ásia	Tailândia	Khmers	Anterior ao século XV - Atual	Kathoey / ladyboys; sao (ou phuying) praphet song; phet thee sam	No original <i>นางสาว</i> comumente traduzido por "Travesti", "transgêneros" ou "transexual"; "um segundo tipo de mulher"; terceiro sexo	“Traduzidas de maneira muito vaga como ‘ <i>ladyboys</i> ’, os <i>kathoey</i> s de terceiro gênero da Tailândia são conhecidos como nascidos homens, mas ‘tendo um coração feminino’, segundo um ditado tailandês comum. Eles são frequentemente chamados de ‘ <i>sagu</i> ’ ou um segundo tipo de mulher. A cultura <i>kathoey</i> é extremamente ampla, abrangendo <i>drag queens</i> e outras travestis (heterossexuais e gays), para afeminar homens gays, por um lado, e transexuais pós-operatórios, por outro. Os <i>Kathoey</i> s geralmente trabalham em serviços, como em salões de beleza e restaurantes, mas podem ser encontrados em todas as profissões em todos os níveis da sociedade. Alguns acabam como profissionais do sexo, atendendo principalmente a turistas. A tradição tailandesa sustenta que os verdadeiros <i>kathoey</i> s não são homens nem mulheres, mas habitam o espaço entre os sexos.” (INDEPENDENT LENS, 2015, tradução	TEN BRUMMELHUIS (1999)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
112	Ásia Meridional	Índia; Bangladesh; Paquistão	Hindus	Atual, conhecidas Há aproximadamen te 5 mil anos	Hijra Nota: Existem vários termos que descrevem a <i>hijra</i> em diferentes dialetos em toda a Índia. Esses termos incluem: Aravani (Tamil Nadu Estado), Aruvani , Chhakka , Kojja , Ombodhu e Jagappa .	"A palavra "hijra" vem do hindi-urdu, que significa "deixar a tribo", porque muitos deles eram órfãos ou fugiram de suas casas e sobreviveram graças ao trabalho sexual." (CULTURA COLETIVA NEWS, 2018, tradução da autora).	da autora). "Nas culturas do sul da Ásia, incluindo Índia, Paquistão e Bangladesh, as <i>hijras</i> são homens fisiológicos que adotam identidade de gênero feminina, roupas femininas e outros papéis de gênero feminino. No passado, o termo se referia a eunucos ou a quem nasceu intersexo ou com genitália indeterminada. A maioria das <i>hijras</i> não se considera homem ou mulher ou trans, mas um terceiro gênero distinto. Uma tradição de castração ainda existe, mas não é mais um requisito para ser reconhecida como uma hijra. As hijras geralmente vivem às margens da sociedade e muitas são forçadas a sobreviver como pedintes ou se prostituinte. Na Índia, segundo a mitologia hindu, as <i>hijras</i> representam a imagem de Shiva, meio homem e meio mulher - uma imagem simbólica de um ser sem idade e sem sexo. As <i>hijras</i> têm uma longa história registrada no subcontinente indiano, a partir do período do Império Mughal. Muitas <i>hijras</i> vivem em comunidades bem definidas, organizadas e totalmente <i>hijra</i> , lideradas por um guru. (A palavra <i>hijra</i> é originalmente de urdu, mas foi adotada em hindi. Em urdu, é considerada um epíteto, e o termo Khwaja Saraa é usado). Durante a era do Raj britânico, as autoridades tentaram erradicar as hijras, que consideravam 'uma violação da decência pública'. Também durante o domínio britânico na Índia, elas foram colocadas sob a Lei das Tribos Criminais de 1871 e rotuladas como 'tribo criminosa', portanto sujeitas a	NANDA (1984; 1986; 2015)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS
						<p>registro compulsório, monitoramento rigoroso e estigmatizadas por um longo tempo, após a independência, porém foram descriminalizadas em 1952, embora o estigma continue.” (INDEPENDENT LENS, 2015, tradução da autora).</p> <p>“Um subconjunto da tradição da <i>hijra</i> são os <i>aravanis</i>, que nascem homens, mas adotam papéis de gênero feminino no início do desenvolvimento. Eles tiram o nome da divindade mítica Aravan (as noivas de Aravan). No antigo épico sânscrito Mahabharata, os Pandavas poderiam conquistar Kurukshetra se eles tivessem um homem ‘perfeito’ entre eles. Aravan, o filho virgem do príncipe Pandav Arjuna, ofereceu-se para o sacrifício. Mas ele tinha um pedido: que ele pudesse passar uma noite como homem casado. Nenhum rei estava disposto a dar à filha em casamento apenas para ser viúva no dia seguinte; portanto, finalmente, o Senhor Krishna assumiu a forma feminina e se casou com Aravan, e depois de uma noite de êxtase sexual, Aravan foi decapitado. Todos os anos, durante a primeira lua cheia do mês tâmil de Chittirai (abril-maio), os <i>aravanis</i> convergem em Koovagam para comemorar essa narrativa antiga. Eles se identificam com a forma feminina que Krishna assumiu por sua noite com Aravan.” (INDEPENDENT LENS, 2015, tradução da autora).</p>	

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
113	Ásia Meridional	Nepal	Newar	Anterior ao século XVIII - Atual	Metis / kothis	"Rótulos de identificação automática para homens que feminilizam seus comportamentos" (De acordo com a Naz Foundation International)	"O termo <i>meti</i> é um termo indígena para um terceiro gênero no Nepal, com uma história longa e conturbada na região do Himalaia. Eles nascem como homens, mas assumem roupas e características femininas. Nos últimos 30 anos, a maioria dos <i>metis</i> vive como prostitutas. Eles não se consideram gays, mas como um terceiro gênero interessado em homens heterossexuais. Nos últimos anos, eles têm sido alvo de violência da polícia e gangues nepalenses que se autodenominam 'maoístas'". (INDEPENDENT LENS, 2015, tradução da autora).	BOCHENEK; KNIGHT (2012)
114	Ásia, Oriente Médio	Arábia Saudita	Árabe	Séc. VI-Atual	Mukhannathun	"Efeminados", do árabe مخذن ثون, "homens que parecem mulheres", singular <i>mukhannath</i>	"Os estudos do primeiro período clássico da música árabe costumam observar o fato de que as fontes identificam regularmente muitos músicos do sexo masculino, incluindo alguns dos mais proeminentes, como 'efeminados', <i>mukhannathiin</i> . Observando que nossas fontes escassas de música pré-islâmica se referem quase exclusivamente a mulheres, enquanto os músicos mais célebres do período subsequente do <i>Abbaid</i> eram homens, Owen Wright sugeriu que esses <i>mukhannarhi</i> representam 'um estágio intermediário e de transição na transferência de uma profissão dominada por mulheres para ser dominada por homens'; e ele especulou ainda que seu <i>status</i> social presumivelmente dúbio, como o das meninas escravas que, como elas, dominavam os círculos musicais, contribuía para uma hostilidade crescente dos devotos à música de entretenimento, que eles associaram com vinho, permissividade sexual e a busca frívola de prazer" (ROWSON, 1991, 671-2, tradução da autora).	ROWSON (1991)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
115	Ásia, Sudeste	Sul de Bornéu	Ngadju Dyak	Anterior ao século XVI - Atual	Balian; basir	"Incapaz de procriar, impotente"	<p>“Entre os Ngadju Dyak, no sul de Bornéu, os intermediários entre homens e deuses (especialmente os Sangiang) são os bálticos e os <i>basir</i>, sacerdotisa-xamã e sacerdote-xamã assexual (o termo <i>basir</i> significa ‘incapaz de procriar, impotente’). Esses últimos são verdadeiros hermafroditas, vestindo-se e comportando-se como mulheres. A ambos os bálticos e os <i>basir</i> são ‘escolhidos’ pelos Sangiang, e sem a convocação deles não se pode tornar seu servo, mesmo se recorrer às técnicas usuais de êxtase, dança e bateria. Os Ngadju Dyak são muito claros neste ponto: nenhum êxtase é possível, exceto aquele chamado pela divindade. Quanto à bissexualidade e impotência do <i>basir</i>, elas surgem do fato de que esses sacerdotes-xamãs são considerados intermediários entre os dois planos cosmológicos - terra e céu - e também porque combinam em sua própria pessoa o elemento feminino (terra) e o elemento masculino (céu). Temos aqui uma androginia ritual, uma fórmula arcaica bem conhecida da biunidade divina e da <i>coincidentia oppositorum</i>. Como o hermafroditismo do <i>basir</i>, a prostituição dos bálticos é similarmente baseada no valor sagrado do ‘intermediário’, na necessidade de abolir as polaridades.” (ELIADE, 2004, p. 352, tradução da autora).</p>	ELIADE (2004)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
116	Europa	Balcãs (região)	Albânia	Séc. XV~ (1800 (descoberta) 1400 (registros arqueológicos)	Burrnesha / virgen jurada / virgjeneshtë	"Virgem juramentada"	"Documentada pela primeira vez em 1800, mas com registros que remontam aos anos 1400, a <i>burrnesha</i> do norte da Albânia ('virgens juramentadas') são mulheres biológicas que fazem voto de castidade e usam roupas masculinas para serem vistas como homens na sociedade altamente patriarcal. A tradição existe em menor escala no Kosovo, Sérvia e Montenegro. A tradição está acabando: acredita-se que restem menos de 50 virgens juramentadas nos Balcãs." (INDEPENDENT LENS, 2015, tradução da autora)	LEWIS (1941); GRÉMAUX (1996)
117	Europa	Itália	Nápoles	Séc. XIX	Femminiello	"Homenzinha"	" <i>Femminiello</i> (aproximadamente 'homenzinha') refere-se a homens biológicos que se vestem de mulher e assumem papéis de gênero feminino na sociedade napolitana. Sua posição na sociedade é (ou foi até o século XIX) privilegiada, e os rituais (incluindo casamento entre si) foram baseados na mitologia grega relacionada a Hermafrodito e Tiresias (que foi transformado em mulher por sete anos)." (INDEPENDENT LENS, 2015, tradução da autora).	ZITO (2013)
118	Europa	Rússia Ocidental	Protestantes populares ("narodnye protestanty")	Séc XVIII (1771 descoberta)	Skoptsy	"Castrado"	"Os <i>Skoptsy</i> eram uma seita religiosa cristã com visões extremas de sexo e gênero. A comunidade, descoberta em 1771 na Rússia Ocidental, acreditava que Adão e Eva tinham metades do fruto proibido enxertado em seus corpos na forma de testículos e seios. Portanto, eles castraram rotineiramente crianças do sexo masculino e amputaram os seios das mulheres para voltarem a ser o estado anterior ao pecado original. Sexo, vaidade, beleza e luxúria eram considerados a raiz do mal. Eles enfrentaram perseguição,	PELIKAN (1876); ENGELSTEIN (1999)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
						mas chegaram a 100.000 no século XX. Muitos foram presos ou deportados. Apenas alguns foram autorizados a procriar. Na década de 1950, eles quase desapareceram.” (INDEPENDENT LENS, 2015, tradução da autora).		
119	Oceania	Austrália	Aborígenes	Anterior ao século XVIII - Atual	"Sistergirls"; "brotherboys"	"Irmã"; "Irmão"	mas chegaram a 100.000 no século XX. Muitos foram presos ou deportados. Apenas alguns foram autorizados a procriar. Na década de 1950, eles quase desapareceram.” (INDEPENDENT LENS, 2015, tradução da autora). “Na Austrália, os povos indígenas transgêneros são conhecidos como ‘irmãs’ e ‘irmãos’. Como em outras culturas nativas, há evidências de que pessoas trans e intersex eram muito mais aceitas em sua sociedade antes da colonização. Agora, existem mais estigmas anexados. Mas, através de um número crescente de grupos de apoio especificamente voltados para irmãs e irmãos, que têm suas próprias necessidades psicológicas e médicas, talvez os tempos mudem novamente.” (INDEPENDENT LENS, 2015, tradução da autora).	KERRY (2014)
120	Oceania	Havaí; Taiti	polinésios	Anterior ao século XVIII - Atual	Māhū; Māhūkāne; Māhūwahine	"No meio"	“Māhū (Hawai‘i) na cultura havaiana nativa refere-se a um indivíduo que pode ser considerado de terceiro gênero com características de ambos os sexos, geralmente de homem para mulher. No Havaí contemporâneo, a palavra também é usada para descrever pessoas que são transgêneros ou gays. Māhūkāne (Hawai‘i) é um wahine que vive a vida de um kane, mental e / ou fisicamente. Māhūwahine (Hawai‘i) termo recentemente cunhado (2003). Uma identidade de gênero que engloba travestismo, transgenerismo e transexualismo.” (University of Hawai‘i at Mānoa Library, tradução da autora).	NORDMANN (1944)
121	Oceania	Ilhas Cook	Maori	Anterior ao século XVI - Atual	Akava'ine; 'akatāne	"Se comportar como mulher"; "agir virilmente, ou	“(…) as perversões, no sentido de práticas sexuais que substituem as relações sexuais, provavelmente são desconhecidas	MURRAY (2002)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS
					<i>tomboyishly</i> "	em Pukapuka. Isso não prejudica os atos ou as atitudes que podem acompanhar o desenvolvimento do caráter ontogenético no estrito sentido analítico, mas que, mesmo que ocorram, podem não ser adequadamente classificados como perversões. Não há nenhuma palavra no discurso de Pukapukan para indicar a homossexualidade, nem os informantes poderiam dizer que isso já ocorreu. Atualmente, há um jovem na vila de Yato que se diz <i>wakawawine</i> (como uma mulher): entre 16 e 17 anos, ele parece totalmente desenvolvido fisicamente, mas tem uma voz aguda e afeminada. Ele veste roupas masculinas. Ele não passeia pela aldeia Che, assim como outros jovens que se reúnem primeiro em uma casa aberta, depois em outra, para fofocar. Ele realiza o trabalho geral das mulheres, faz objetos entrançados e com contas, costura mais do que o habitual para um homem e cozinha. Ele também trabalha um pouco para homens, pescando, colhendo e descascando nozes e produzindo sennit. Ele ocasionalmente luta com outros homens, mas não participa da maioria dos esportes. Peculiaridades em seu comportamento são percebidas pelos companheiros, mas não são comentadas abertamente." (BEAGLEHOLE, 1938, p. 287).	
122 Oceania	Nova Zelândia	Maorí	Anterior ao século XVII - Atual	Whakawahine; Wakatane	Uma pessoa biologicamente masculina que vive e se comporta socialmente como uma mulher; literalmente "tornar-se mulher"	"Na cultura maori, os <i>wakawahine</i> são homens que preferem a companhia de mulheres e assumem ocupações tradicionalmente femininas, como a tecelagem. <i>Wakatane</i> denota uma mulher biológica que exerce papéis tradicionalmente masculinos, como se tornar uma guerreira ou se envolver em	MCDONALD (2015)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
123	Oceania	Samoa	Polinésia	Anterior ao séc. XIX - Atual	Fa'afafine	<p>A palavra <i>fa'afafine</i> inclui o prefixo causativo "<i>fa'a</i>", que significa "à maneira de", e a palavra "<i>fafine</i>", que significa "mulher", e se assemelha com outras linguagens da Polinésia como o tonganês "<i>fakafefine</i>" ou "<i>fakaleiti</i>", o maori "<i>whakawahine</i>", e o havaiano "<i>mahu</i>". A gíria de Samoa "<i>mala</i>" para <i>faafafine</i> ou gay é de menor utilização, sendo uma abjeta derivação da bíblia samoana.</p>	<p>trabalho físico.” (INDEPENDENT LENS, 2015, tradução da autora).</p> <p>“<i>Fa'afafine</i> são indivíduos biologicamente masculinos que têm uma forte orientação feminina de gênero, que os pais samoanos reconhecem muito cedo na infância e depois os educam como crianças do sexo feminino, ou melhor, crianças do terceiro sexo. Os <i>fa'afafine</i> tradicionalmente assumem papéis de cuidado familiar, embora estejam presentes em muitas esferas da sociedade samoana: o pintor e escritor Dan Taulapapa McMullin, o artista e curador Shigeyuki Kihara, poeta e o artista performático Brian Fuata e a artista de moda Linda Lepou são todos famosos <i>fa'afafine</i>. Os <i>fa'afafine</i> não são considerados ‘gays’ na cultura samoana, pois podem estar envolvidos sexualmente com homens, mulheres ou outros <i>fa'afafine</i>.” (INDEPENDENT LENS, 2015, adaptação da autora).</p>	MILNER (1966)
124	Oceania	Tonga	tonganeses	Anterior ao século XVII - Atual	Fakaleiti	<p>Composto pelo prefixo <i>faka</i>-(à maneira de) e o empréstimo <i>lady</i> (dama ou senhora) do inglês</p>	<p>“Semelhante às tradições de terceiro gênero na Samoa e no Havaí, o <i>fakaleiti</i> tonganês é um homem biológico que adota roupas, maneirismos e papéis sociais femininos. Eles não se consideram necessariamente transgêneros ou gays, considerados estritamente construções euro-americanas que não se aplicam.” (INDEPENDENT LENS, 2015, tradução da autora).</p>	FARRAN (2010)

CARTOGRAFIA DE GÊNEROS ETNICAMENTE ESPECÍFICOS

CONTINENTE	PAÍS / REGIÃO	ETNIA / POPULAÇÃO	CONTEXTO / PERÍODO	TERMOS ATRIBUÍDOS*	TRADUÇÃO / SIGNIFICADO	DESCRIÇÃO	REFERÊNCIAS	
125	Oriente Médio	Turquia	Império Otomano	Séc. XVII-XIX	köçek	Na língua tártara da Crimeia, a palavra <i>köçek</i> significa literalmente "bebê camelo", mas os jovens homens ficaram conhecidos como "meninos dançarinos"	“Entre os séculos XVII e XIX, os <i>köçek</i> foram um fenômeno cultural em que jovens vestidos com trajes femininos formavam grupos de dança itinerantes que apresentavam danças sexualmente sugestivas. Embora não fossem necessariamente gays, estavam tradicionalmente disponíveis para o maior lance masculino. Hoje a cultura <i>Köçek</i> na Turquia permanece, mas apenas como uma tradição de dança folclórica.” (INDEPENDENT LENS, 2015, tradução da autora).	ERKAN (2011)

Fonte: Autoria própria, 2020.

Observação: na coluna “Termos Atribuídos” as variações de grafia de um mesmo termo foram separadas por “/” (barra) e os diferentes termos de uma mesma comunidade foram separados por “;” (ponto e vírgula).

ANEXO A – COLETIVO “NO TIENGO MIEDO” CONTA A HISTÓRIA DOS QUARIWARMÍ E DO MOVIMENTO LGBTQIA+ NO PERÚ



NUESTRA COLECTIVA¹²²

La historia de las luchas por los derechos de las personas LGBTI en el Perú alcanzó un hito cuando, en el año 2013, se presentó en el Congreso de la República el proyecto de ley de unión civil entre personas del mismo sexo. Si bien el proyecto fue rechazado por la mayoría de congresistas, el debate generado en los medios y la opinión pública puso de manifiesto la manera en que los diferentes sectores de la sociedad peruana perciben la problemática que afecta a las personas lesbianas, gays, bisexuales, transgénero e intersexuales.

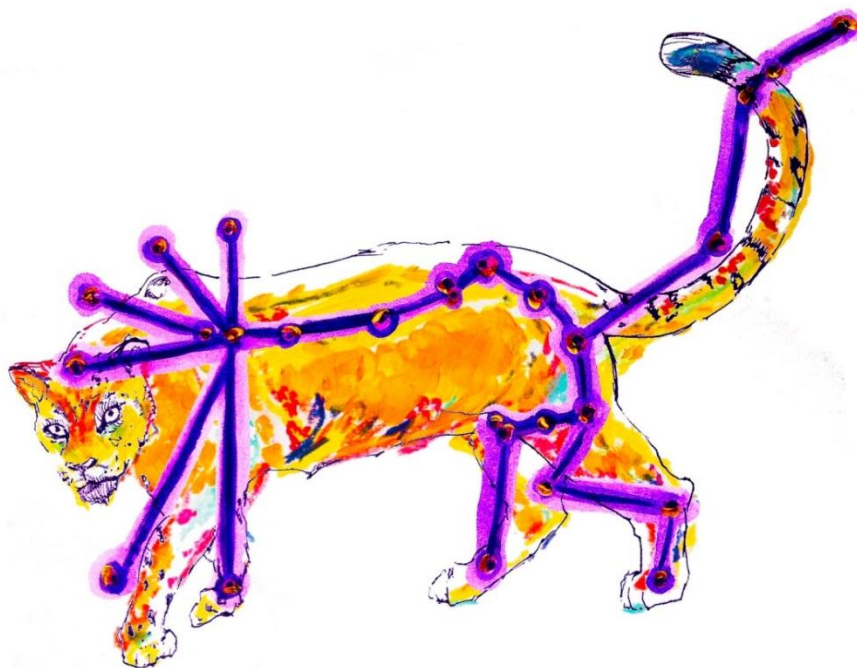
En este contexto, a inicios del 2014, No Tengo Miedo empieza a organizarse con el impulso de un grupo de activistas, artistas e investigadores LGBTI. Decidimos crear un proyecto que reivindique la existencia de quienes sobrevivimos en el Perú siendo lesbianas, mujeres trans, intersexuales, maricas, trans masculinxs, bisexuales, travestis o cualquier identidad disidente de la heteronorma patriarcal. Nuestro objetivo era documentar las situaciones de violencia que nos afectan con el fin de hacer incidencia política y transformar el pensamiento heterosexista que nos niega derechos.

Nuestra convicción en el potencial del arte para la transformación social determinó que usemos el teatro testimonial para contar nuestras propias historias y lograr que lxs espectadores se acerquen a las realidades de las personas LGBTI. Desde el escenario, pudimos cuestionar la manera heterocentrada en que se habla de sexualidad y género en nuestro país, y al mismo tiempo discutir temas frecuentemente invisibilizados por los medios de comunicación, como los crímenes de odio, la patologización de las identidades trans y la represión de los géneros no binarios.

¹²² Texto e imagens retiradas do *site* oficial do coletivo No Tengo Miedo, onde disponibilizam estes e outros materiais gratuitos informativos para *download*. Disponível em: <https://www.notengomiedo.pe/chuquichinchay>. Acesso em: 29 dez. 2019.

La urgencia por construir una historia en donde las personas LGBTI seamos reconocidxs sin ser discriminadxs se relaciona con cómo la cultura oculta la mayoría de referentes maricas, lésbicos y trans que determinan de manera importante la vida de la sociedad peruana. ¿Cómo se imagina a las personas LGBTI en un país tan conflictivo y heterogéneo como el Perú, en donde los discursos sobre género y sexualidad disponibles para la población general sirven para reproducir la heterosexualidad y estigmatizan la homosexualidad, la transgeneridad y la intersexualidad? A la fecha, ni el estado ni la academia han sido capaces de brindar una explicación responsable del por qué ocurren las agresiones contra las personas LGBTI que viven en las distintas regiones del Perú. Esta situación motivó que emprendamos los proyectos de investigación que realizamos en Lima Metropolitana y a nivel nacional con el fin de saber cómo se da y qué formas adopta la violencia.

La voluntad común que originó la conformación de No Tengo Miedo como una colectiva transfeminista no ha dejado de transformarse a lo largo de estos años de trabajo. Para lograr que la comunidad LGBTI del Perú acceda a recursos y derechos de manera justa y equitativa, es necesario entender qué es el Perú, qué fuerzas, actores y procesos vienen determinando nuestra historia desde antes incluso que la sexualidad y el género sean entendidos como lo son en la actualidad. Esto implica reconocer las relaciones de poder y los conflictos sociales que se reflejan en cada una de nuestras historias personales, así como las limitaciones de los lenguajes que usamos para definir la realidad y relacionarnos mutuamente. Ahora, más que nunca, decimos no tengo miedo para celebrar nuestra diferencia y vulnerabilidad. Es ahí donde radica el más grande de nuestros poderes.



CHUQUICHINCHAY

PARA ALUMBRAR ESTE NUEVO PROYECTO DE NO TENGO MIEDO, INVOCAMOS A LA DEIDAD ANDINA PROTECTORA DE NUESTRAS ANCESTRAS QARIWARMI.

Uno de los “argumentos” más usados por el conservadurismo patriarcal es que la homosexualidad y las identidades transgénero no son “naturales” y que representan una desviación que degrada y pervierte la estructura tradicional de la sociedad. Sin embargo, existen fuentes que nos informan no solo de la existencia de antepasados indígenas “de dos naturas”, sino de su importancia para la reproducción del orden social en tiempos del incanato.

Las siglas “LGBTIQ”, así como las teorías sobre el género y la sexualidad que empleamos actualmente para hablar de nuestras historias y deseos, provienen de un paradigma occidental que hasta la fecha se mantiene como el hegemónico. Si bien estos recursos son útiles para enfrentarnos a la marginación y patologización de nuestras identidades, buscarnos más allá de estos conceptos nos da la oportunidad de reencontrarnos con nuestras raíces andinas y amazónicas, así como con otros hitos de nuestra historia reciente que revelan una trayectoria de poder, violencia y rebeldía.



Chuquichinchay de Marco Pérez

CHUQUI CHINGHAY

EL ORIGEN DE LA ANDROGINIA EN LOS ANDES



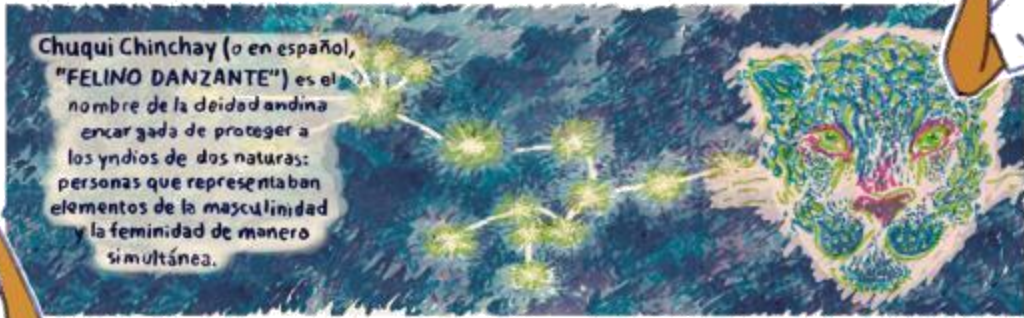
"La Relación de antigüedades deste reyno del Piru" es la crónica escrita entre 1600 y 1630 por el cuzqueño Santa Cruz Pachacuti, quien narra el mito del CHUQUI CHINGHAY.

Cuando el inca Pachacútec acababa de regresar al Cuzco, encontró a su padre al borde de la muerte y a su hijo a punto de nacer.

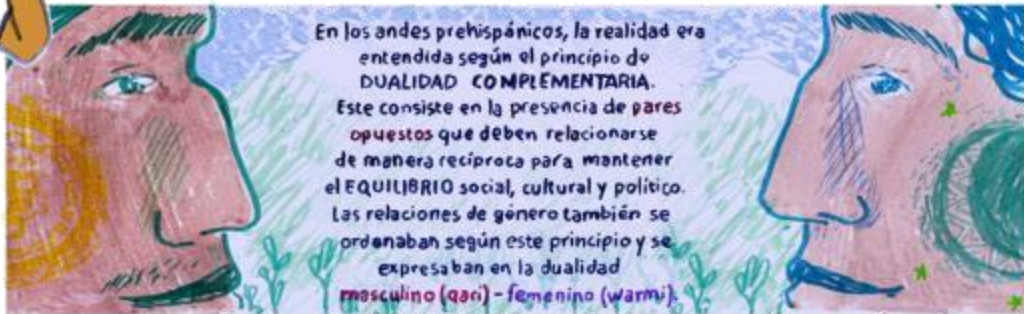


Por ello, decidió reunir a todos los apus, entre ellos, al apu de los otorongos: Chuqui Chinchay.

Chuqui Chinchay (o en español, "FELINO DANZANTE") es el nombre de la deidad andina encargada de proteger a los yndios de dos naturas: personas que representaban elementos de la masculinidad y la femineidad de manera simultánea.



En los andes prehispánicos, la realidad era entendida según el principio de DUALIDAD COMPLEMENTARIA. Este consiste en la presencia de pares opuestos que deben relacionarse de manera recíproca para mantener el EQUILIBRIO social, cultural y político. Las relaciones de género también se ordenaban según este principio y se expresaban en la dualidad masculino (qari) - femenino (warmi).



El mito cuenta que Pachacútec invocó al Chuquichinchay a través de sus chamanes QARI-WARMI, SERES ANDRÓGINXS que representaban la unión complementaria entre lo masculino y lo femenino.



La presencia de estos personajes en los rituales sagrados de los incas indica que cumplieron un rol importante en la reproducción del ORDEN SOCIAL ANDINO

Con la colonización española, el virreinato rechaza las prácticas rituales andinas y busca acabar con las indígenas qariwarmi como parte de las campañas de "EXTIRPACIÓN DE IDOLATRÍAS". Incluso, en el Archivo General de las Indias (1566), se prohíbe explícitamente la presencia de personas femenino-masculinas en el ámbito público.

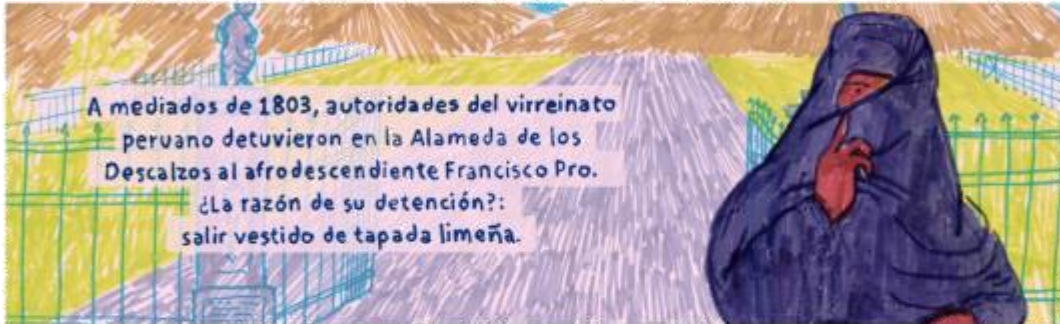


Y ESTO ES LO QUE NO TE CONTARON ¡MARICÓN!

NO TENGO MIEDO



LA PERSECUCIÓN DE LA SODOMÍA EN LA COLONIA: EL CASO DE FRANCISCO PRO



A mediados de 1803, autoridades del virreinato peruano detuvieron en la Alameda de los Descalzos al afrodescendiente Francisco Pro. ¿La razón de su detención?: salir vestido de tapada limeña.



De acuerdo a los archivos de la Real Audiencia de Lima, Francisco Pro fue detenido por un grupo de soldados por cometer el delito de sodomía. Al ser sentenciado, recibió como castigo "el paseo de la vergüenza pública" y fue obligado a realizar 6 meses de trabajo forzoso, tras lo cual desapareció de la vida pública limeña.



Al modernizarse la legislación, la sodomía empezó a ser penalizada por atentar contra el patrimonio del rey y no tanto por ser un pecado. El estado decidió castigar las prácticas sexuales que no tenían por finalidad la procreación, pues estas no contribuían al aumento de la población tributaria.



Durante el juicio, la defensa de Pro trató de convencer a la corte de su inocencia. Para ello, planteó la diferencia entre "sodomita" (hombre que practica sexo contra natura) y "maricón" (hombre travestido de mujer). Si bien el "maricón" también era un traidor ante los ojos del rey, su presencia en la sociedad estaba permitida debido a un vacío legal. Pro intentó identificarse como maricón para defenderse, sin embargo fue hallado culpado.



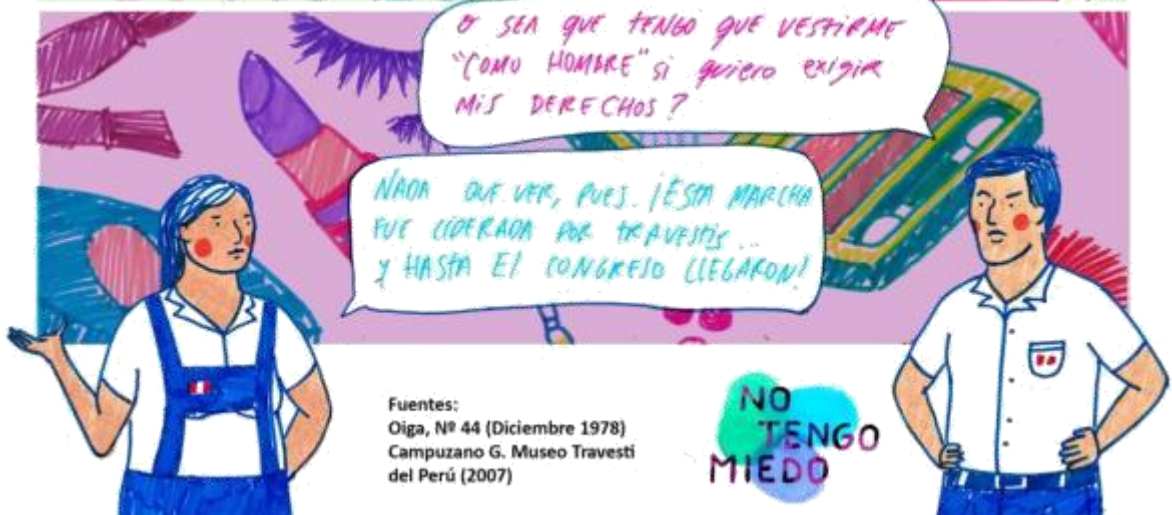
Este hecho registra uno de los primeros intentos del estado por interferir en los cuerpos, vida y sexualidad de las personas que no se ciñen a los modelos tradicionales del género.

Y ESTO SE LLAMA... ¡PERSECUCIÓN!

Fuentes:
 - Museo Travesti del Perú, Giuseppe Campuzano
 - "...Vivo según mi naturaleza". La experiencia de la sodomía en la sociedad colonial limeña 1770-1810, Adolfo Tarrantés Valiente

NO TENGO MIEDO

LAS TRAVESTIS DE LA CONSTITUYENTE



Fuentes:
 Oiga, Nº 44 (Diciembre 1978)
 Campuzano G. Museo Travesti del Perú (2007)

LA NOCHE DE LAS GARDENIAS 207



ANEXO B – INFOGRÁFICO “SEXUAL ORIENTATION AND GENDER IDENTITY THROUGHOUT HISTORY”, 2014

SEXUAL ORIENTATION AND GENDER IDENTITY THROUGHOUT HISTORY

Lesbian, gay, bisexual, transgender, intersex and related identities have been present in various forms throughout history. All cultures have included, with varying degrees of acceptance, individuals who practice same-sex relations as well as those whose gender, gender identity and gender expression challenge prevailing norms, and many cultures still do.



UNITED STATES

Native American Great Plains tribes viewed gender on a spectrum from male to female, including transgender and intersex persons who were considered to have special spiritual significance.



PORTUGAL

16th-19th Century: In Lisbon, communities of men and women were known to have same-sex relationships, and were targeted by the Inquisition.



ITALY

15th-17th Century: During the early Renaissance, “masculine love” was a term used to describe male homosexual orientation (also used in France and England). Michelangelo described same-sex love in his poems, although these references were later edited out. Ancient marble statues unearthed in Rome depicting intersex people inspired a number of Renaissance artists.



ALBANIA

Women identified as burnesha, who take a chastity vow at a young age, can live as men and assume traditionally male roles in society and in their family.



ANCIENT GREECE

6th Century BCE - 6th Century CE: Male homosexuality was an accepted phenomenon, practiced by high-status individuals usually with younger men. The poet Sappho wrote about her affection and desire for other women. The philosopher Plato spoke of a third sex, which was both male and female, as part of original human nature.



RUSSIA

The indigenous Chukchi people in Siberia identified seven genders in addition to male and female.



CHINA

1st century BCE - 17th century CE: Homosexuality was considered a sign of cultural elitism, was not persecuted, and has been documented as early as the Qing, Han and Tang dynasties in poetry and songs.



KOREA

1st century BCE - 1st century CE: Songs and poems from the ancient Silla Dynasty spoke of affection among men, especially among a group of elite male warriors, the *hwarang*, who were known to form same-sex relationships.



INDONESIA

The Bugis ethnic group, native to the Indonesian island of Sulawesi, recognizes three sexes (female, male and hermaphrodite), four genders (women, men, transmen = calabai, and transwomen = calalai), and a fifth meta-gender group, the bissu.



SAMOA

Fa’afafine are a third-gendered people who are mostly born biologically male, but have gender expressions and identity that embody both masculine and feminine behaviour.



NEPAL

The Buddhist term *Metta*, meaning mental union and loving-kindness, is used to identify transgender people (as well as same-sex couples) and is an accepted part of Nepalese culture since ancient times.



INDIA

Same-sex relations were accepted until British colonialism. Third gender and gender-variant people are still today recognized and accepted throughout Indian cultures.



MEXICO

In the Mayan culture of the Yucatan Peninsula, sexual relations between men were accepted as part of the social structure. Other indigenous peoples in the region have similar traditions.



NIGERIA

Among the Igbo people of Nigeria (and parts of Benin), a married woman with independent wealth may choose to separate from her husband and marry one or more women.



SOUTH AFRICA

16th-20th century: Wealthy and powerful women, could – even if already married to a man – marry other women, and having many wives was seen as a reflection of prosperity.



KENYA

Among the Nandi people, women may marry other women. The older generally takes on a traditionally male role and is considered a “female husband”. The younger may become pregnant by a man but the legal and social ‘father’ of the children will be the female husband.



EGYPT

24th century BCE: The ancient Egyptian royal servants Niankhkhnum and Khnumhotep are believed to be among the first recorded same-sex couple in history, as reflected by the drawings in their tomb.



ANGOLA

16th-17th century: Some communities openly accepted homosexuality, cross-dressing and other behaviour blurring the lines of gender stereotypes.



DEM. REP. OF CONGO

16th-17th century: Men who acted and dressed in a manner considered feminine and women who acted and dressed in a manner considered masculine, were identified as kitesha.



IRAN

13th century: In Persian poetry, the notion of Shahed (male beauty as testimony to the power of God) was frequently used by many poets, including the Persian poet Saadi Shirazi.



SAUDI ARABIA

8th-9th century: Islamic Hadith (report of the deeds and sayings of Prophet Muhammad) state that the Prophet of Islam issued rulings regarding the personal rights of gender variant people identified as mukhannathun, especially concerning inheritance.

Fonte: THE WASHINGTON POST. Disponível em: https://www.washingtonpost.com/2014/05/20/a-map-of-world-cultures-that-recognize-more-than-two-genders/?utm_campaign=buffer&utm_content=buffera719&utm_medium=social&utm_source=plus.google.com. Acesso em: 27 dez. 2019.

THIS INFOGRAPHIC IS PRESENTED BY A JOINT EFFORT OF



WITH THANKS TO RESEARCHERS AT THE BURKLE CENTER FOR INTERNATIONAL RELATIONS, UCLA

IN COMMEMORATING

INTERNATIONAL DAY AGAINST HOMOPHOBIA & TRANSPHOBIA

MAY 17, 2014

DAYAGAINSTHOMOPHOBIA.ORG UNFPA.ORG

Gender around the world

We've already talked about how gender is nowhere near as simple as 'boy or girl', 'man or woman', and all over the world, different cultures regard gender in different ways. Here are just some of the cultures who recognise more than two genders.

Native Americans spiritually acknowledge **Two-Spirit** people. Many Native American groups recognise four genders: feminine woman, masculine woman, feminine man and masculine man.



The indigenous **Māhū** of Hawaii are people who have both male and female traits. Unlike transgender people their identity is more fluid, existing between male and female.



The **Sworn Virgins** of Albania are born female but swear an oath to live and work as men. This practice, which is now dying out, was a way for females to have the same rights as men.



The **Hijra** of India, Pakistan and Bangladesh have been part of South Asian culture for thousands of years. In India Hijra is recognised as an official 'third gender'.

Born male, the **Kathoeys** of Thailand are recognised by many Thai people as the nation's 'third gender'. Some schools even have toilets for three genders, not just two.



The **Fa'afafine** of Samoa have been a recognised third gender since at least the early 20th Century. 'Fa'afafine' translates as 'in the manner of a woman'.