



**POR UMA INTERNACIONAL QUEER
TRAVESTIS, HIJRAS, MUXES E A NEGOCIAÇÃO LOCAL DAS
ALTERNATIVAS AO CIS-HETEROSSEXUALISMO**

Luanna Barbosa

Hilan Bensusan¹

Resumo: As alternativas ao padrão cis-heterossexualista majoritário adquirem cheiros locais. O trabalho invoca uma confederação horizontal de contra-identidades examinando o caso dos *muxes* mexicanos e das *hijras* indianas em contraste com casos brasileiros. Mostramos como as contra-identidades não podem caber nos formatos globais. A resistência não parte de identidades eróticas pré-definidas e, antes, habita uma casa das diferenças.

Palavras-chave: dissidência sexual, internacional queer, LGBTTT, muxes, hijras.

1. Internacional Queer

A história sexual – assim como as lendas sexuais que a ela se misturam – também tem seus descontentes. E seu contrapelo. E produz contra-identidades, como diz Gloria Andalzúa. Essas contra-identidades são, ao mesmo tempo, um maquinário de resistência à ordem cis-heterossexual generalizada e um repositório de nuances e diferenças no escopo dos corpos e dos gestos. São peças de resistência e habitantes de uma casa das diferenças – na expressão de Audre Lorde. Pensar no que contrasta com o *establishment* hetero e cis é pensar em uma plêiade de contra-identidades que, por sua vez, se misturam com outros fios das matrizes de sensibilidade dos corpos: diversos *habitus* de classe, diversas localidades, diversas circunstâncias culturais. Esses vários cheiros – que talvez podem ser abrigados em um guarda-chuva como *queer* ou como *transgender* - são temperos de uma receita de sublevação de desejos. Os muitos caminhos dos desejos errantes, das instâncias eróticas rebeldes formam uma multidão – nos termos de Beatriz Preciado. Um bando de insurretos da libido torta, todas de reputação libada e que de alguma forma, em geral na forma de um soslaio, insinuam uma confederação.

¹ Luanna Barbosa é doutoranda pela Universidad de Guadalajara (luannasemsobrenome@gmail.com). Hilan Bensusan é professor adjunto do Departamento de Filosofia, Universidade de Brasília (hilanttra@gmail.com). Agradecemos a Beatriz Beltrão pela ajuda etnográfica.

Uma confederação com outra história - que não seja escrita sob um jugo hétero e cis – a exemplo da narrada pelo Museo Travesti del Perú criado por Giuseppe Campuzano. Um museu que não seja museu, de uma contra-história, de uma ruptura nas narrativas oficiais sob monopólio da forma de vida cis-heterossexual. Uma espécie de Internacional em que os regimes de resistência se friccionem, se entrelacem e se desaguem uns nos outros sem que nenhum conjunto de contra-identidades sejam tomada como parâmetro fixo. Neste trabalho começamos a explorar os fedores locais das dissidências à cis-heterossexualidade compulsória traçando alguns comentários sobre os *Muxes* mexicanos e sobre as *Hijras* indianas em contraste com as imagens de contra-identidades sexuais brasileiras. A idéia é começar a indicar um estudo comparativo de contra-identidades, em uma cornucópia queer. Trata-se de um caleidoscópio que é feito com os ingredientes vertiginosos das marcas das diferenças sexuais (cf. Gabriel et al. 2008). Começar a articular os elementos para uma confederação de resistências e a perambular pelos corredores da casa das diferenças.

2. Muxes

Existem tantos interstícios entre uma performance-mulher e um desejo de mulher como podem existir entre o aquilo que se é, aquilo que se pensa que é, aquilo que se mostra e aquilo que se quer mostrar (cf. Bensusan 2009, 2012). Estes interstícios são visíveis entre os *muxes* de Juchitán de Zaragoza (Oaxaca), no Istmo de Tehuantepec, no México. Diz-se que os *muxes* são aceitos e possuem plenos direitos entre a população juchiteca, e sua aceitação é celebrada nas festividades *muxes*, por exemplo, a Vela das Autênticas Intrépidas Buscadoras do Perigo.

Juchitán possui uma população de por volta de 90 mil habitantes, de maioria indígena, da etnia zapoteca. A maioria dos habitantes é bilíngue em espanhol e zapoteco (ou *didxa zaa*). Juchitán tem para muitos a fama de ser uma sociedade matriarcal e também um paraíso *queer*. Ambas as caracterizações são problemáticas. Porém Juchitán convive com uma pluralidade em certa medida inédita. O *muxe* parece ser também, à primeira vista, uma aglomeração de diferentes contra-identidades conhecidas. Os *muxes* podem ou não vestir-se de mulher e podem ou não relacionar-se com homens; podem ter profissões masculinas ou femininas exatamente por sua ambiguidade de gênero, e nesses pontos existe uma certa semelhança entre o *muxe* juchiteco e a bicha brasileira - nordestina em particular. Os *muxes* podem, por exemplo, ser cabelereiros, esteticistas, *performers*, organizadores de festas, porteiros, enfermeiros, psicólogos, estilistas, donos de bar, lavadores, cozinheiros, professores e até políticos

(como acontece com Kátia Tapety no Brasil, cf. Barbosa, 2010). Em todo caso, são conhecidos em toda a cidade como pessoas que têm muita habilidade (ou o dom) para adornar e entreter o público.

Carlito, um *muxe* que se veste de mulher em ocasiões especiais, reforça o estereótipo do *muxe* que tem “graça” e que anima as festas. Ele fala da ambiguidade entre se fazer de mulher e ser mulher:

“(…) porque no soy mujer, simplemente me disfrazo de mujer, me pinto, un payaso se pinta, yo hago de reír a la gente, el payaso es lo que hace. Pero, a la vez, también soy mujer, porque al salir con mi pareja, ir a divertirme con otras personas, me siento pues lo que soy (...) soy lo que soy, luego yo no necesito vestirme de mujer para saber lo que soy (...)”²

Mas, numa cidade onde as mulheres são famosas por sua sagacidade comercial e pelo domínio que têm do comércio local, também existem muitos *muxes* vendedores, bordadores e artesãos. Em Juchitán, não há guetos *muxes* – eles estão em toda a cidade, relativamente integrados à comunidade, como homens, mulheres e *nguiu'* (as lésbicas masculinas): fazendo compras, vendendo produtos, passeando, conversando ou comendo com seus amores.

Em Juchitán, dá-se uma grande importância à amizade, ao parentesco (“real” e “fictício”, adotado), à vizinhança e ao vínculo comunitário, um fator que não pode ser deixado de lado quando se tenta compreender a causa da democracia sexual dessa cidade. Em Juchitán, mais do que a perseguição pelo êxito profissional e pelo dinheiro, o que marca a vida cotidiana das pessoas são suas obrigações sociais e de parentesco, bem como as redes de reciprocidade. Um exemplo é comparecer às festas e às velas, festividades típicas da região que duram em torno de três dias e para as quais os juchitecos economizam durante todo o ano. Os *muxes*, há mais de 30 anos, têm suas próprias velas (nas quais está presente toda a comunidade, quer se trate de *muxes* ou de casais heterossexuais, de crianças ou de idosos, como em todas as velas juchitecas), o que não implica em que não estejam presentes nas velas mais tradicionais, que ocorrem principalmente em maio. Por outro lado, há alguns anos, vem-se proibindo a entrada de *muxes* vestidas nas velas mais tradicionais.

Para alguns *muxes*, o diferencial de Juchitán é que eles têm possibilidades de trabalhar e de sobreviver – por isso, mesmo quando saem da cidade, sempre retornam, porque em Juchitán têm a experiência de uma maior liberdade. Entretanto, os habitantes de Juchitán também estão de acordo em que a aceitação não é plena, pois, mesmo que os *muxes* tenham lutado muito para conquistar seu espaço e mesmo que a cidade seja

² Esta e as demais citações – os nomes são fictícios – são parte do trabalho etnográfico que está sendo feito no momento por Luanna Barbosa.

tolerante, também há discriminação, o que inclui alguns assassinatos ou muxicídios recentes. Em virtude desses acontecimentos, raramente se vê um *muxe* vestida que ocupe uma posição destacada, e alguns *muxes* já não saem à noite.

A opinião geral dos *muxes* é que existe aceitação (e inclusive orgulho de parte da população) para eles em Juchitán – mais do que em outras cidades -, mas a maioria deles também reconhece a intolerância e o perigo. Muitos sofrem ou sofreram discriminação, principalmente por parte de suas famílias, e muitos outros, não. Para Ney, um *muxe* não vestido e dono de uma estética, por exemplo, existe homofobia, principalmente em relação às vestidas. Há pessoas que insultam os *muxes*, incluindo os homens que os desejam, mas que são considerados heterossexuais ou que são casados com mulheres. De toda forma, para esse *muxe*, há menos homofobia em Juchitán, o que se observa no fato de que muitos homens vêm de outras cidades para vestir-se em Juchitán. A maioria dos juchitecos parece coincidir em que atualmente há mais aceitação para os *muxes* na cidade que há 40 ou 50 anos atrás; o fenômeno das vestidas parece ter começado nos anos 80. Um *muxe* não-vestido de cerca de 40 anos comenta:

“Que pues uno los acepta, y otros no. No creas de que todo es aceptado aquí. Lo que pasa es que como hay muchos que han aceptado piden a los padres para que acepten a sus hijos. Por ejemplo, he escuchado de mamás que tienen hijos homosexuales, le hablan a las mamás que no aceptan sus hijos, les hablan que los acepten, que son seres humanos, y a través de experiencias de una familia a otra, pues, a eso se debe, de que, aunque te digo que no falta en una familia que no acepte su hermano. (...) Anteriormente sí sufrieron mucho, anteriormente sí hace unos 30 años, (...) todavía fueron reprimidos por su familia, algunos hasta quisieron colgar (...) a sus hijos. Ya los vecinos los fueron a liberar.”

Os *muxes* atribuem várias causas ao maior grau de aceitação em sua cidade. Para Ney, por exemplo, se trata de uma característica das pessoas e da maneira de viver da cidade. Tiago explica desta maneira:

“La verdad, (...) nosotros también llegamos a preguntar [porque se aceptan a los muxes en Juchitán], ellos nos dicen que a ellos les gusta la diferencia, porque aquí más que nada son muxes trabajadoras, llegan a ser profesionistas, son muxes que trabajan como otra persona ya sea hombre o mujer, conviven, es como si fuéramos nosotros, esa es la diferencia, porque una señora, un hombre adulto, llegan a aceptar a estas personas, la diferencia es que les gusta, conviven, participan, la gente lo ve así normal”

A opinião da integração por meio do trabalho também é compartilhada por Ney, que defende a importância de os *muxes* terem seus próprios negócios. Para ele, grande parte da aceitação deve-se ao trabalho:

“(…) yo estuve viviendo en Ciudad Juárez, y yo me acuerdo que cuando estaba por allá tenía que andar vestido formalito, usar mis gorras, evitar andar lo menos, que vas a andar de cabello largo porque había mucha discriminación, te veían, de donde vienes, es de Oaxaca, este pinche puto viene de Oaxaca, había

mucha discriminación hacia como eres. (...) Entonces en este tiempo yo, siempre normalito, no sabían mis preferencias, y saber que también a quienes se les podías decir, por si no te golpeaban, yo estuve en lugares, yo me decía, calladito me veo más bonito, ¿qué estoy haciendo aquí?, porque puse una estética, tenías que portarte bien, con la clientela, (...) y aquí, no, es un poquito más, la gente es más abierta, (...) lo que hace que la gente se sienta un poquito más tranquila en la forma de vivir, la gente no se mete tanto como en otros lados, tu puedes juntar con tu amigo, con tu amiga, la vecina, mientras tu no le moleste, no se mete contigo, (...) y aquí, (...) por ejemplo, yo me dedico a peinar, a maquillar, es una forma de entrar, a convencer un poco a la gente, a la sociedad (...) creo que ayuda un poquito, que nos toleren un poco más.”

Para Elis, um *muxe* vestida e dona de um bar, a causa dessa aceitação é a coragem dos *muxes*, o fato de que lutaram anteriormente e de que são alegres e bem-relacionados. Já para José Maria, a aceitação tem a ver como o fato de, hoje em dia, a população “ter mais estudo”, à presença de *muxes* na família e às amizades. Esse *muxe*, inclusive, está casado há vinte anos com um homem (que, como em muitos interiores do Nordeste, para o caso de homens casados com bichas, não tem sua masculinidade questionada) e tem uma filha, além de outros familiares *muxes*. A coragem como causa da aceitação pode ser lida neste trecho de entrevista de Juan, um *muxe* não vestido:

“(...) es el valor que tiene uno de aceptar su sexo, el valor que tiene uno para enfrentarse a la sociedad (...) dicen que los [juchi]tecos son, tienen un valor, (...) por eso que te digo que aquí no hay tanta homofobia.”

Entretanto, percebe-se que existe um paradoxo de aceitação e não aceitação dos *muxes*, o que fica claro neste trecho da fala de Ney:

“(...) cuando son las fiestas te discriminan, o sea ¿como es posible que cuando sea la fiesta del pueblo, ellos no pueden entrar? ¿Como no voy a poder entrar?, acabo de hacer tu vestido, acabo de ponerlo guapo, acabo de hacer tus botanas, acabo de hacer el adorno de tu fiesta, es de que vengan como hombres, o sea, hombre es hombre, mujer es mujer, hay muxes desde niños, desde 10, 11, 12 años, ya andan (...) sí hay [aceptación], pero también a la mejor te puede tocar un vecino que es homofóbico (...), porque hay [discriminación]. (...) a veces les digo [a los hombres que atacan a los muxes], ¿quieren que hablen?, se quedan así, yo les tapo su boca, la verdad, hay como todo, en todos lados, este puto, este maricón, están, dando esta bienvenida, ¿de que privilegios gozan?, y el que está hablando es más *muxe* que yo, nomás que tiene una mujer, digo, ¡que tontos!, es la forma de vivir de ellos, de ellos porque también la esposa lo acepta (...)”

A grande maioria dos *muxes* trabalha e, em alguns casos, contribui financeiramente ou com assistência pessoal às suas famílias. Isso confirma duas idéias: que os *muxes* têm a oportunidade de inserir-se em sua comunidade por meio do trabalho, sem que isso aponte necessariamente à prostituição (que não é tão comum em Juchitán entre os *muxes*, apesar de existir); e que parte da aceitação do *muxe* pela comunidade e pela família é facilitada pelo trabalho e pelo dinheiro que trazem às suas

casas. Essa configuração não é comum em outras partes do mundo porque, geralmente, se veta o acesso e o direito ao trabalho às populações da dissidência sexual.

Uma frase muito comum em Juchitán é “os *muxes* estão roubando o lugar das mulheres”. De forma muito similar a algumas travestis brasileiras, a explicação dos *muxes* para essa frase é que o *muxe* se arruma, se maquia e dá atenção aos detalhes que o transformarão em uma mulher; já a mulher, como já é mulher, às vezes, apenas coloca seu traje regional e não teria esmero em sua arrumação. A inveja e a competição, obviamente, também se dão no plano da disputa amorosa. Parece que algumas mulheres casadas se queixam de que os *muxes* estão roubando seus maridos. Certa vez, a esposa de um cliente de Carlito (que entre outras atividades conserta roupas) estava seriamente irritada e foi à sua porta queixar-se de que Carlito “le hace a su marido lo que ella no puede hacer”. Carlito, irritado com a atitude agressiva da mulher, respondeu, “tu, no puedes hacerle lo que yo le puedo hacer en la cama”, ao que a mulher contestou, “¡Qué!, si yo tengo lo que tu no tienes”. Carlito encerrou a questão: “usted es mujer, yo soy hombre, pero yo gozo más que usted”. Diz-se que muitos homens casados procuram os *muxes* porque as mulheres recusam ter relação anal com seus maridos. Ou então são os jovens adolescentes que os procuram para não comprometer-se com uma possível gravidez de uma jovem mulher.

Também há mães que competem com seus filhos *muxes*. Há mães que contrariam e brigam com os pais, seus maridos, que não aceitam seus filhos *muxes*. E há *muxes* que tentam convencer às famílias para que aceitem suas crianças *muxes*. Ou seja, a aceitação dos *muxes* não passa em Juchitán sem controvérsias de todos os gêneros. E, como na Índia e no Brasil, a teoria mais aceita no caminho da aceitação do *muxe* (por eles próprios e pela comunidade) é a de que eles “sempre foram assim”, “nasceram assim” e, inclusive, sempre têm ancestrais *muxes*. Todos são unânimes em dizer que sempre se reconhece o *muxe* e a *nguiu'* desde pequenos. A diferença em relação à maioria das cidades brasileiras é que, normalmente, quando a família reconhece uma criança *muxe*, já lhe reserva um papel e uma função na comunidade.

Outro ponto essencial para compreender a experiência dos *muxes* é a sexualidade e o campo do erótico. Apesar de a maioria dos *muxes* se relacionar com homens, há *muxes* vestidas e não-vestidas que se relacionam com mulheres (geralmente *nguiu'*) ou com homens e mulheres. Esse aspecto também diferencia os *muxes* das travestis de outras partes do mundo, como do Brasil e da Índia, que quase sempre só admitem relações heterossexuais, ou seja, com homens. Não obstante, quando os *muxes* se

relacionam com homens, em muitos casos, estes não assumem o relacionamento por vergonha. Por outro lado, como já foi comentado, o homem que está com um *muxe* não deixa de ser considerado homem, como ocorre no caso da bicha, visão oposta à difundida nas grandes cidades, onde o homem que se relaciona com outro homem biológico necessariamente é homossexual.

Uma das frases mais ouvidas em Juchitán é: “já não se sabe quem é homem, quem é mulher e quem é *muxe*”. Inclusive alguns *muxes* dizem que eles próprios podem confundir-se. Isso se deve à pluralidade que se observa nessa cidade e ao tema da performance. De fato, um aspecto que chama atenção é a diversidade de performance entre os *muxes*. Existe uma ampla gama de identidades que se reúnem sob o nome *muxe* (como, no caso da Índia, sob o nome *koti* – como veremos). Esse fator abre as portas para uma análise original que raramente pode ser vislumbrada em outros lugares. No Brasil e na Índia a travesti, a *hijra* ou a *aravani* performem a identidade feminina em toda sua amplitude. Geralmente, as travestis se vestem de mulher, fazem transformações em seus corpos e quase sempre escolherão um homem para relacionar-se, preferencialmente de forma “passiva”. Uma exceção, no caso brasileiro, e que em muitos pontos pode ser comparada ao *muxe*, é a bicha, que nem sempre se veste de mulher e quase nunca transforma seu corpo (cf. Barbosa, 2010). Em Juchitán, como no Nordeste do Brasil, há um tipo de heterogeneidade que não está conformada pelas ideologias das políticas de identidade globais. A ambiguidade que representam os *muxes* é até agora algo particular no cenário de gênero mundial.

Pode-se perguntar: por que e como os *muxes* resistem à homogeneização das políticas de identidade LGBTTTT divulgadas pelo Estado? Obviamente, no flutuante mundo dos desejos, sempre se pode encontrar uma trans-mulher que se apaixona por uma mulher e se considera lésbica ou que, ainda mais, deseja operar-se para voltar a ser homem, ou um trans-homem que se apaixona por outro homem e se considera gay. Os desejos são mutantes, como as identidades. O que é próprio de Juchitán é que essas pessoas se configuram como uma comunidade e são relativamente bem aceitas pelos seus conterrâneos.

Finalmente, deve-se perguntar por que em uma cidade tão pequena, tão pouco urbanizada, indígena, de um estado pobre (como é o caso de Colônia do Piauí, cidade da primeira travesti vereadora do Brasil, Kátia Tapety; cf. Barbosa, 2010), apresenta de

forma tão explícita esse grau de diversidade. Trata-se de contra-identidades que vêm dos grotões da colonização pelas estruturas cis-hetero dominantes. No marco do trabalho de Campuzano, é interessante considerar o passado pré-hetero e pré-cis das Américas pré-colombianas. Parte do fenômeno *muxe*, por caminhos intrincados e escorregadios, é remanescente de algum eco de um passado de binariedades menos marcadas.

3. Hijras³

Na Índia, onde até recentemente valia a seção 377 do código penal que considerava ilegais as relações sexuais “não-naturais”, tem lugar a complexa relação entre culto à fertilidade, transição de gênero, emasculação e marginalidade que constituem as *hijras* e suas casas. As *hijras* são homens que se vestem como mulheres e, idealmente, renunciam ao desejo sexual por meio da remoção de suas genitálias (emasculação), dedicada à deusa Bedhraj Mata ou Bahuchara Mata (cf. Nanda, 1990; cf. Reddy, 2005). Elas têm organizações próprias, convivem como que em guetos e negociam com a complexa e flexível identidade dos *pottai* na Índia. Muitos segmentos da sociedade indiana acreditam que elas possuam o poder de conferir fertilidade aos recém-casados e aos recém-nascidos. Apesar de terem esse papel tradicional, cada vez mais elas estariam engajadas na prostituição; por outro lado, o mesmo papel se opõe ao espaço de invisibilidade⁴ que segundo essas autoras as *hijras* ocupam na Índia. Como as travestis brasileiras nos espaços urbanos, as *hijras* estudadas por Reddy no estado de Andra Pradesh eram acusadas de serem “sujas”, “sem vergonha” e “agressivas”. Apesar de acreditar-se que elas têm poderes especiais para abençoar e para amaldiçoar, as reações das pessoas combinariam respeito e estigmatização. E se, por um lado, a atividade *badhai* (dançar e cantar em casamentos e nascimentos) conferiria respeito, a prostituição representaria falta de *izzat*⁵.

Mesmo em Tamil Nadu, primeiro estado da Índia a reconhecer a existência de um “terceiro gênero”, as *hijras* não parecem ocupar o *status* descrito na literatura. Sempre mendigando, elas não parecem suscitar temor nos indianos – as pessoas olham-

³ De acordo com Chakravorty (2007), o nome *hijra* é pejorativo, e a categoria *mangal mukhi* vem sendo sugerida na Índia. No entanto, usamos *hijra* pela constância com que o nome aparece ainda nos trabalhos acadêmicos.

⁴ No entanto, Chakravorty (2007) aponta que Kamla Jaan, em 1999, foi o primeiro eunuco prefeito na Índia. Em 1994, a Comissão Eleitoral declarou que as *hijras* ou eunucos deveriam ser incluíd@s nos papéis eleitorais e a elas deveria ser permitido escolher seu gênero. Esse foi o primeiro reconhecimento oficial da existência de cidad@s que não eram nem homens nem mulheres. A autora aborda, a partir desse exemplo, a ascensão das *hijras* da invisibilidade à posição de autoridade política.

⁵ Reddy (2005) centra-se na noção de *izzat* (respeito) como eixo fundamental da construção da identidade não só das *hijras* como dos indianos em geral.

nas de forma preconceituosa ou com indiferença; quando ouvem seus pedidos ou suas palmas, talvez as olhem e continuem seus afazeres sem lhes entregar nenhuma moeda⁶. Tipicamente elas pedem esmola em troca de bênçãos de fertilidade, e muitos indianos temem as maldições que adviriam de não lhes dar dinheiro. As condições de vida das *hijras* parecem estar declinando em função da laicização da sociedade. Nanda (1990) afirma que as oportunidades para seu trabalho tradicional estão diminuindo: as famílias indianas estão tendo menos filhos; com a urbanização, a educação e a ocidentalização dos valores, o papel de figuras rituais tradicionais como elas é menos valorizado. Além disso, a prática da prostituição faz o respeito por elas diminuir. Também podemos perguntar-nos como a colonialidade do poder (QUIJANO, 2000), os efeitos da condição pós-colonial e a cultura europeia e estadunidense, divulgadas pela globalização, afetaram a cultura indiana, particularmente no que se refere à concepção da sexualidade e aos movimentos de afirmação de identidade. Como se articulam, na Índia, as identidades globais preformatadas e as alteridades históricas (SEGATO, 2007)?

Além do respeito, para Reddy (2005) e para Nanda (1990), a construção de identidade das *hijras* se daria em torno da noção de autenticidade. As *hijras* tradicionalmente pertencem a uma “casa”, onde convivem umas com as outras, desempenhando afazeres domésticos, reguladas por uma *hijra* mais velha chamada *nayak* ou *guru*. Essas casas são organizações com um caráter de parentesco. Quando um *hijra* ingressa em uma “casa”, ela abandona seus familiares e seus vínculos anteriores, inclusive a casta, para as hindus. Elas passam a estar sob a tutela da *nayak*, em uma relação hierárquica. Todas as *hijras* nas casas têm um papel na hierarquia de *gurus* e *chelas* – de mestres e subordinadas. As casas pagam pela operação de transição e incorrem com as despesas de suas membras em troca de fidelidade e colaboração com a renda da casa. A atividade *badhai*, o pertencimento a uma “casa”, a cirurgia de emasculação e o ascetismo são fatores que confeririam respeito e autenticidade a elas. Esses fatores conduzem a um ponto central acerca das *hijras*: a diferença entre as “*hijras* verdadeiras” e as “*hijras* falsas”. As “*hijras* verdadeiras” possuiriam mais respeito não só pela sua comunidade como pela sociedade.

A elaboração da tensão entre o erotismo e o ascetismo na Índia é central para a constituição da identidade, tanto para *hijras* como para não-*hijras* (cf. Kakar, 2007a e 2007b; cf. Nanda, 1990; cf. Reddy, 2005). As *hijras* reiteram a identidade ascética e

⁶ Uma das atividades tradicionais das *hijras* é pedir “esmolas” em troca de bênçãos. Normalmente, as pessoas aceitariam para serem abençoadas ou em função do medo de serem amaldiçoadas (cf. Nanda, 1990; cf. Reddy, 2005).

ênfatizam sua afinidade com as figuras assexuais mitológicas (por exemplo, *Shiva*). Essas figuras são referências para sua assexualidade, bem como para seu poder de abençoar e para sua associação histórica e mítica com a ocupação de dançar e cantar.

Reddy (2005) descreve o sistema de gênero tradicional da Índia, que opõe *pantis* (“homens masculinos” ou penetradores) a *kotis* (“homens femininos” ou penetrados) e *narans* (mulheres). As *hijras*, segundo a autora, assim como tantas sub-categorias (*zenanas*, *kada-catlis*, *jogins*, *siva-satis* etc), veriam a si próprias como pertencentes à “família” dos *kotis*. Como para as bichas no Brasil, é fundante aqui a dicotomia penetrador-penetrado, bem como a centralidade do *phalo*, na construção da identidade de gênero⁷. A prática corporal tem uma prevalência sobre a anatomia; e o papel de penetrado e os papéis exercidos na vida cotidiana têm importância sobre a definição da identidade (cf. Chakravorty, 2007; cf. Kulick, 2008; cf. Nanda, 1990; cf. Reddy, 2005).

Apesar de identificarem-se como *kotis* (penetradas na relação sexual), as *hijras* possuem um forte ideal de ascetismo. Esse ideal opõe-se à prostituição e à atividade sexual, ocultadas e desmentidas por elas. Assim como as travestis no Brasil, faz parte da identidade das *hijras* a construção de uma suposta feminilidade e a performatividade do gênero (cf. Butler, 2003) como ingredientes para a legitimação de sua identidade de gênero. Para Reddy (2005), as *hijras* são socialmente reconhecidas pelo uso de sáris, pelos cabelos longos, pela feminilidade exagerada (inclusive fisicamente, pois fazem uso de hormônios), pelo bater palmas. Entretanto, segundo a autora, mesmo quando elas poderiam passar como mulheres, as palmas marcam-nas sem ambigüidades. Elas reconhecem a sua marginalidade e “envergonham o público” com isso. Ao rejeitarem a centralidade da procriação e pela ambigüidade de gênero, são percebidas como fora da ordem social. Como são percebidas como “sem vergonha” e dado seu potencial de invocá-la nos outros, as pessoas teriam medo de provocá-las. E como podem produzir a infertilidade em quem as provoca, elas seriam temidas e respeitadas ao mesmo tempo.

A operação de emasculação é, para as *hijras*, a prova maior da assexualidade que garante o respeito; além disso, muitas delas alegam que sempre foram impotentes (cf. Nanda, 1990; cf. Reddy, 2005). A. Revathi (2004), por outro lado, indica que se identifica sobretudo com o feminino e sempre quis viver como uma mulher. Por um lado, a emasculação é uma marca da identidade *hijra* estigmatizada, evocando horror e medo no público; por outro, essa condição simboliza o poder sagrado delas e aumenta

⁷ E, como no Brasil, no caso das bichas, e para o caso dos *muxes* de Juchitán, também, o envolvimento de um *panti* com um *koti* não nega a masculinidade do primeiro.

seu *izzat*. Isso ocorre em função da associação do estado nirvânico com o poder criativo da renúncia sexual. Ao sacrificar sua “fertilidade individual”, as *hijras* receberiam o poder (pro)criativo “universal”.

Existe um esforço por parte de alguns autores, como Nanda (1990), em demonstrar que as *hijras* ocupariam o *status* de um terceiro sexo na Índia – contribuindo para relativizar a dicotomia masculino-feminino do suposto ocidente. A autora afirma que, por meio da operação, as *hijras* são definidas como nem homens, nem mulheres, e, para ela, a sociedade indiana acomodaria a ambigüidade evocada por elas em uma “celebração dos confrontos”. Esses debates situam os povos “não-ocidentais” como tolerantes à ambigüidade sexual e à categorização binária de gênero. Reddy (2005), ao contrário, afirma que, não obstante os trabalhos acadêmicos sobre as *hijras* tenham reiterado uma visão exclusivamente genderizada, a noção da diferença sexual não é o único meio pelo qual as *hijras* percebem o mundo e esperam ser percebidas. “*Hijra*” não seria apenas uma categoria sexual ou de gênero, como é comum ser apontado pela literatura (cf. Nanda, 1990). Existiriam outros eixos para sua análise, como a religião, o parentesco e a casta. Além disso, Reddy (2005) afirma que as *hijras* não se identificam como sujeitos do terceiro sexo, fora do binarismo de gênero, já que reiteram características tanto femininas como masculinas na construção da identidade.

Com relação à religião, as *hijras* veem a si mesmas como muçulmanas, e suas práticas são islâmicas. Por outro lado, seu poder é socialmente legitimado por uma deusa hindu, e alguns elementos hindus são assimilados às suas práticas. Reddy (2005) e Nanda (1990) também enfatizam a centralidade do parentesco (com outras *hijras*) e da filiação às casas de *hijras*, bem como a não-centralidade do casamento (proscrito), em oposição à sociedade indiana. As *hijras* desestabilizariam os princípios do parentesco indiano, ao mesmo tempo, reinscrevendo os princípios hegemônicos em seus arranjos de parentesco, que espelhariam os arranjos familiares normativos; mas também perturbariam a ordem.

Observa-se em Reddy (2005), em Nanda (1990) e no discurso de algumas *aravanis* (*hijras* de Tamil Nadu, nome devido aos ritos à Aravan – uma deidade travestida – em Villupuram) uma narrativa do eu que evoca uma teleologia que remonta à infância, do mesmo caráter da observada para as travestis no Brasil e para os muxes de Juchitán – as *hijras* sempre teriam sido *hijras*, e o refinamento de sua *performance* seria apenas um continuum inescapável de uma personalidade desde sempre dada. Esse tipo de narrativa aponta uma identidade da ordem do inexorável e que apela ao discurso

biomédico, reforçando seu caráter naturalizante, dual e heteronormativo. Não obstante esse discurso teleológico, Reddy (2005), bem como Chakravorty (2007), apontam ainda a mobilidade que existe entre as várias categorias (dentro das sub-classificações de *koti*) – o que contradiz a fixidez das categorias preconizadas pelas políticas de identidade globais, pelas quais a Índia vem sendo influenciada. A ausência de correlação entre os ideais, os desejos corporificados e a identidade sexual é um fator importante nesse sentido.

4. Contrastes, resistências e a pluralidade das contra-identidades

Reddy (2005) observa a diferença entre o chamado “*gay* moderno” e o “*koti* tradicional”. De acordo com ela, o padrão *gay* transnacional na Índia está em confronto com as particularidades locais. Ela observa a emergência de um estilo de homossexualidade ocidental nas regiões não-ocidentais do mundo como a Índia. E Altman (2007) questiona se as identidades *gays*, lésbicas e bissexuais seriam significativas na Ásia. O autor considera as complexidades envolvidas na aplicação universal de normas de liberdade e identidade sexual em sociedades com estruturas culturais e sociais muito diferentes daquelas que produziram as construções de “*gay*” e “lésbica”. Ele aponta a coexistência de formas antigas de demonstrar, por exemplo, a homossexualidade, com identidades importadas, se bem que as primeiras estariam em declínio diante do desejo pela modernidade. O autor aponta que a família tradicional e os vínculos comunitários estariam enfraquecendo e permitindo novos padrões de vida privada.

Há uma espécie de colonização das subjetividades locais pelos discursos emancipatórios globais que trazem em seu bojo formas estabelecidas de identidades (e contra-identidades) e específicas formas de conceber a luta política – por exemplo, o discurso dos direitos. A idéia da confederação é justamente uma tentativa de combater a homogenização das resistências e das contra-identidades. A idéia é que a resistência é plural, e o discurso que subleva a hegemonia hetero e cis é polifônico. As diversidades podem estabelecer alianças entre si, mas nenhuma organização das alianças é evidente ou gratuita (toda aliança envolve custos). Não há uma agenda internacional evidente em torno das identidades LGBTTTT (cf. Kavi, 2007). E eis a questão: contra-identidades são negociadas com as demais estruturas locais em alianças específicas ou estão prontas e há, por exemplo, *lésbicas* e *travestis* em toda parte, subjacentes às diferenças específicas de cada contexto erótico e político. A idéia de uma confederação é pautada pela tese de que as contra-identidades são resultado específico de negociações com cenários hétero e

cis particulares. A pluralidade das contra-identidades se segue da complexidade de negociação tanto com a classificação de gênero que impõe um binarismo sobre corpos e gestos quanto com a diferença sexual que polariza os desejos e as repulsões e que, talvez resíduo do próprio binarismo, invocam diferentes transcursores pelas identidades estabelecidas. É assim que as diferenças podem ser pensadas sem relação com identidades fixas – é a diferença e não as identidades que são *erogenéticas*, ou seja, que produzem o erotismo e as contra-identidades. Esta é a tese *esquizotrans*: exorcizar identidades sexuais não pode implicar uma cegueira para como estas identidades se friccionam (cf. Borges & Bensusan, 2010).

Khanna (2007) afirma que a homossexualidade não é uma categoria que pode ser considerada coletivamente reconhecida na Índia, fora de um contexto urbano de classe média-alta; para ele, isso não significa que identidades de gênero e desejos não existam nem que não exista uma aceitação do desejo pelo mesmo sexo, mas que os idiomas do desejo pelo mesmo sexo e as identidades baseadas em desejo não heteronormativos são variados. Ele dá o exemplo da categoria “*masti*”, usada para referir-se ao sexo, à paquera e às brincadeiras sexuais entre meninos, o que não é considerado anormal. Nesse caso, o sexo da pessoa com quem se faz sexo, apesar de ser significativo, não é o fator que define a experiência nem tem a ver com a personalidade, como ocorre em nosso contexto urbano.

A respeito das políticas de identidade, Khanna (2007) aponta que a idéia de sexualidade como subjetividade é paralela ao discurso biomédico, como sugere Foucault. E, ao mesmo tempo, essa idéia de sexualidade está ligada ao surgimento das categorias de gênero nos movimentos LGBTQJH (na Índia, a sigla envolve lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, *kotis*, *queers*, *jogins* e *hijras*). Para esse autor, a emergência da sexualidade como personalidade é um efeito da condição “pós-colonial”. O movimento LGBTQTT está atualmente difundido em grande parte dos universos urbanos; entretanto, ele é uma criação que pressupõe categorias de sexualidade como constructos teóricos - uma formulação que pode não ser imediatamente inteligível (até mesmo para aqueles englobados pelas siglas), que envolve uma série de classificações e que nem sempre é própria aos universos locais, como é o caso da Índia – lá, por exemplo, as categorias do movimento LGBTQJH ofuscam e aprisionam as identidades locais, como é o caso de *pantis* e *kotis*. Apesar de ambas as categorias manterem relações mútuas que seriam nomeadas como “homossexuais” de acordo com os movimentos globais, talvez essas pessoas não se definiriam como *homossexuais*.

Mesmo as *hijras*, como ressalta Reddy (2005), não são *a priori* identidades marcadas pela sexualidade ou pelo gênero. Chakravorty (2007), por exemplo, afirma que, mesmo que seja possível acreditar que nas sociedades ortodoxas indianas os homens supostamente homossexuais frequentemente ingressem nas comunidades *hijras*, e que a atividade dita homossexual seja central ao mundo dos “homens que têm sexo com homens”, a comunidade insiste que seus membros não são *gays*. Os homossexuais, para a autora, teriam suas próprias particularidades, e as *hijras* não seriam homossexuais.

Em todos os casos, a pluralidade de contra-identidades parece resistir às imposições de classificações globais. O discurso LGBTTTT dominante pode se tornar um instrumento de silêncio das peculiaridades das contra-identidades locais, reiterando a condição subalterna de dissidentes sexuais, da mesma forma que a episteme europeia silencia as vozes das histórias indianas locais (cf. Spivak, 1999). Uma confederação, ou uma Internacional Queer, é um projeto de horizontalidade das contra-identidades, em que as letras do alfabeto LGBTTTTKQJHM... (M de muxes) não tenham um fim e a fricção entre as letras produza mais letras, mais resistência, mais contra-identidade e novos desejos.

Referências:

ALTMAN, D. Sexuality and Globalization. Em: BOSE, B. & S. BHATTACHARYYA (Orgs.). *The phobic and the erotic: the politics of sexualities in contemporary India*. London: Seagull Books, 2007.

BARBOSA, L., *Localidade ou metrópole? Demonstrando a capacidade de atuação política das travestis no mundo-comunidade*. Dissertação de mestrado. [Programa de Pós Graduação em Antropologia Social]. Brasília: Universidade de Brasília, 2010.

BENSUSAN, H. Transgêneros literais e transgêneros literários. Palestra-Performance em *IV FIFI*, Rio de Janeiro, 2009. <http://www.youtube.com/watch?v=lfpQfxaiqjM&feature=relmfu>

BENSUSAN, H. Ratos e urubus larguem minha fantasia: Cross-dressing, fantasia de classe, fantasia de raça, fantasia de gênero. Comunicação apresentada em *Fantasia e Crítica*, Ouro Preto, 2012, em breve em *Cabaret Filosófico*.

BORGES, F. & H. BENSUSAN, *Breviário de Pornografia Esquizotrans*. Brasília: Ex-Libris, 2010.

BUTLER, J. *Problemas de Gênero*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CHAKRAVORTY, B., Rights for the third gender: problems of identity and recognition. Em: BOSE, B. & S. BHATTACHARYYA (Orgs.), *The phobic and the erotic: the politics of sexualities in contemporary India*. London: Seagull Books, 2007.

GABRIEL, A, H. BENSUSAN, J. BEZERRIL, T. VASCONCELLOS, L. BARBOSA, R. MEDEIROS, M. FERNANDES & B. BELTRÃO, Como pode a diferença sexual fazer diferença?. *Artemis*, v. 9, 2008

KAKAR, K. & S. KAKAR. *The indians: portrait of a people*. New Delhi: Penguin Books India, 2007.

KAKAR, S. *Indian Identity*. New Delhi: Penguin Books India, 2007.

KAVI, A. *Kothis* versus other MSM: identity versus behaviour in the chicken and egg paradox. In: BOSE, B. & S. BHATTACHARYYA (Orgs.), *The phobic and the erotic: the politics of sexualities in contemporary India*. London: Seagull Books, 2007.

KHANNA, A. 'Sexuality Types': a critical engagement with the postcoloniality of sexuality. Em: BOSE, B. & S. BHATTACHARYYA, Subhabrata (Orgs.). *The phobic and the erotic: the politics of sexualities in contemporary India*. London: Seagull Books, 2007.

KULICK, Don. *Travesti: prostituição, sexo, gênero e cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2008.

NANDA, S. *Neither man nor woman: the hijras of India*. California: Wadsworth Publishing Company, 1990.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Em: LANDER, E. (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Julio de 2000. Disponível em: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>

REDDY, G. *With Respect to sex: negotiating hijra identity in South India*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2005.

REVATHI, A. *The Truth about Me: My Life as a Hijra*, Londres: Penguin, 2004.

SEGATO, R. *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

SPIVAK, G. *A critique of Postcolonial Reason: Towards a History of the Vanishing Present*. Calcutta: Seagull Books, 1999.