

CENTRO DE ESTUDIOS DE GÉNERO

**Digitalizando la Isla Tortuga: las redes sociodigitales en la construcción y
representación de la identidad *two-spirit***

Tesis que presenta

Raúl Flores Ramos

Para obtener el título de

Maestro en Estudios de Género

Directora

Dra. Ana Paulina Gutiérrez Martínez

Lectoras

Dra. Martha Erika Pérez Domínguez

Dra. Itza Amanda Varela Huera

Ciudad de México, 2022

Agradecimientos

“Nuestro primer maestro es nuestro propio corazón”

- Proverbio Cheyenne

Desde que era pequeño la meta de concluir una licenciatura y estudiar un posgrado estuvo presente en mi vida. Durante mi formación como internacionalista, me entusiasmaba la idea de formar parte de una institución como El Colegio de México. A mediados de 2020, casi por iniciar el programa y después de intercambiar un par de mensajes y algunas llamadas, quedé formalmente inscrito en la Maestría en Estudios de Género.

Así fue como mi formación como Maestro comenzó, justo a la mitad de una pandemia y en un contexto que parecía poco favorable para realizar investigación. Las páginas siguientes son resultado de dos años de trabajo continuo a distancia, de resolución problemas, de buscar formas creativas para investigar y de recurrir a diferentes herramientas. Son también resultado de aprendizajes sobre el género, la indigeneidad y el internet.

Esta investigación es el punto cumbre de mi formación como Maestro en Estudios de Género, de la cual formaron parte el profesorado del ahora Centro de Estudios de Género, a quienes agradezco su acompañamiento, enseñanzas y apoyo constante durante este proceso. En general agradezco al Colegio de México, por abrirme sus puertas, por acogerme y contribuir a mi formación académica. Agradezco también al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, por el financiamiento otorgado durante los dos años que duró este programa.

Agradezco a las profesoras de la MEG, por su constante disposición y apoyo, así como por las horas compartidas en el salón de clases, o más bien en las sesiones de Zoom. En particular quisiera agradecer a las profesoras del Seminario “Género, cuerpo y sexualidades”, la Dra. Karine Tinat y la Dra. Rocío Castillo, pues sus comentarios y acompañamiento orientaron y nutrieron mi investigación en distintos momentos.

A mi comité lector, la Dra. Erika Pérez y la Dra. Itza Varela, por contribuir al desarrollo de una investigación más clara y profunda sobre las identidades indígenas no heterosexuales y el internet. En especial quiero agradecer a la Dra. Ana Paulina Gutiérrez, pues con sus consejos, comentarios, asesorías y dirección, logré aterrizar esta investigación, trabajar de forma empírica y aprender a mirar con ojo etnográfico. Gracias Doctora porque el aprendizaje fue más allá de la propia maestría.

A quienes formaron parte de esta investigación. A Zafiro y Kyle por aproximarme a la Isla Tortuga. A Jane, Jack, Olly, Adam, Ari, John y Parker, con quienes construí esta investigación y de quienes aprendí sobre otras formas de pensar el mundo, de pensar el género, el territorio y a mí mismo como individuo. Gracias por su disposición, por su interés y por su apertura para mensajear y conversar sobre sus historias y sobre la Isla Tortuga.

Formar parte de El Colegio también me permitió entablar buenas relaciones y grandes amistades con las compañeras de la MEG, a quienes agradezco los espacios compartidos y las conversaciones ocurridas fuera de las aulas y de la virtualidad. En particular agradezco a Daniela, Samuel, Fausto y Karen por el acompañamiento, académico y emocional, en estos dos años que compartimos juntos.

Hay también otras amistades a quienes también vale la pena reconocer y agradecer por el apoyo y soporte. A Mao y Sebastián, por estar siempre pendientes y atentos, por tener palabras de apoyo cuando las cosas se pusieron difíciles. A Chema, con quien desde el inicio las conversaciones de azotea sobre lo *two-spirit* y la Isla impulsaron la reflexión y las ganas de seguir investigando.

La Isla Tortuga y quienes la habitan me permitieron repensar la importancia del entorno y la familia en el desarrollo individual. Sobre lo anterior, y en aquella popular tradición que guarda lo mejor para el final, quiero agradecer a mi familia, pues de ellas y ellos vengo y gracias a su historia puedo escribir la mía. A mis abuelas y abuelo, Martha, Francisco y Guadalupe, por los cuidados, apoyo y amor durante el tiempo que hemos compartido.

De la misma forma, agradezco a mis tíos, Francisco, Luis, Rosalía, Carlos y Araceli por su acompañamiento, atención y cariño. A la familia Flores Navarrete, porque durante aquel invierno en Harvard esta investigación comenzó a dar los primeros pasos. A la familia Hernández Ramírez, ahora mi familia extendida, por las atenciones y acompañamiento durante este proceso y algunos de los momentos importantes de la maestría.

Agradezco infinitamente a mis padres, Claudia y Raúl. Gracias papá y mamá por siempre alentarme a alcanzar mis metas. Por permitirme elegir mi propio camino y apoyarme siempre a forjarlo. Gracias infinitas por todos sus esfuerzos y ayuda para que hoy pueda estar escribiendo estas páginas. A mis hermanos, Ricardo y Gamaliel, por la ayuda que me brindaron durante estos dos años de maestría.

Estas últimas líneas son para agradecer a dos de las personas más importantes para mí. Al ser maravilloso que guía mi vida desde la adolescencia. Desde hace 13 años encontré en ella un apoyo y aprendí que el esfuerzo siempre tiene su recompensa. Gracias por acompañarme en todo momento de este proceso. Finalmente quiero agradecer a Alan, por acompañarme desde hace ya varios meses. Gracias por cuidarme, por ayudar a contener las crisis, por leerme y alentarme a seguir investigando. Sobre todo, gracias por llenar mi vida de color y amor todos los días desde que te conozco. Gracias por ser mi compañero de vida, te amo.

Digitalizando la Isla Tortuga: las redes sociodigitales en la construcción y representación de la identidad *two-spirit*

Introducción.....	1
Capítulo I. Aproximaciones teórico-metodológicas	7
1.1. Estado de la cuestión	7
1.1.1. Identidades indígenas género-divergentes	8
1.1.2. La identidad <i>two-spirit</i>	11
1.1.3. Estudios identitarios en lo digital.....	15
1.2. Marco teórico-conceptual.....	17
1.2.1. La identidad <i>two-spirit</i> : género e indigeneidad	17
1.2.2. La identidad y sus representaciones en espacios digitales	23
1.3. Estrategia metodológica.....	27
1.3.1. Preguntas, objetivos y supuestos.....	27
1.3.2. De los primeros acercamientos al campo: lo <i>two-spirit</i> y la entrada a la Isla Tortuga	28
1.3.3. Sobre los entrevistados.....	34
1.3.4. El trabajo de campo: técnicas para recopilar y analizar información	40
1.3.4.1. Charlas informales y entrevistas.....	41
1.3.4.2. Observación participante	44
1.3.5. Sobre Raúl en la Isla Tortuga	46
Capítulo II. Sobre el género en la Isla Tortuga	51
2.1. Sistemas de sexo/género en algunos grupos indígenas de la Isla Tortuga.....	52
2.1.1. ¿Género neutro? Identidades “más allá del binarismo”.....	55
2.2. La etapa colonial y el borrado de la indigeneidad en la Isla Tortuga	59
2.2.1. “Estar entre dos mundos”: las tensiones entre lo indígena y lo occidental.....	60
2.2.2. Del trauma intergeneracional y los efectos negativos de la colonización	65
2.3. “ <i>We’re queer and we’re here</i> ”: los años noventa y la construcción de lo <i>two-spirit</i>	69
2.3.1. “Enseñar a la mente lo que el espíritu ya sabe”: el resurgimiento de los conocimientos indígenas sobre el género.....	71
2.3.2. Del <i>berdache</i> al <i>two-spirit</i> : reivindicando identidades	74

Capítulo III. Significados de la identidad <i>two-spirit</i> : “Ser <i>two-spirit</i> es...”	77
3.1. “Dos energías en el mismo cuerpo”	78
3.2. Ser/hacer en comunidad	83
3.3. “Abrazar dos mundos”: ser una persona indígena género-diversa	88
3.4. #Indigiqueer: la identidad en los espacios digitales	92
3.4.1. La identidad <i>two-spirit</i> e internet	93
3.4.2. #Indigiqueer: otras formas de nombrarse	96
3.4.3. La identidad en tendencia: ser indígena y <i>queer</i> en espacios digitales	100
Capítulo IV. #2S: representaciones de lo <i>two-spirit</i> en espacios digitales.....	103
4.1. Los mundos sociales digitales de la Isla Tortuga.....	104
4.1.1. La intimidad y privacidad en los grupos en Facebook	106
4.1.2. La apertura y alcance de los <i>hashtags</i> en Instagram.....	110
4.2. Reapropiación y uso de los espacios digitales	114
4.2.1. Los medios tradicionales vs. los espacios digitales: “las buenas y malas representaciones”	115
4.2.2. Visibilizar para reivindicar	120
4.2.3. Dos espíritus de la identidad digital: el discurso comunitario y las representaciones individuales.....	124
Consideraciones finales.....	129
Bibliografía	135

Introducción

Una vez hombre Sioux se detuvo en un campo de césped para hablarle a una piedra. Dirigiéndose a ella con una reverencia, la llamó Tunkashila, que significa “abuelo.”

“Oh, Abuelo, cuéntame cómo comenzó el mundo.”

Y la piedra habló. (Hausman, 2011)

Cuando descubrí la existencia de la Isla Tortuga y comencé a explorar información sobre ésta, comencé por acercarme a la mitología indígena. A través de los mitos, identifiqué que en diversos grupos indígenas de lo que hoy conocemos como Norteamérica, es decir México, Estados Unidos y Canadá, lo relativo a la creación del mundo ocupa un lugar central. Al igual que en otras cosmovisiones religiosas, la tradición indígena habla de un “diluvio universal” después del cual la tierra fue creada. En el marco de este diluvio universal, algunos animales destacan por ayudar “al creador y a la madre agua”. Fueron el escarabajo de agua y el castor los encargados de recuperar fango y tierra del fondo del mar para después depositarla en el caparazón de la tortuga.

La tierra se creó en el caparazón de la tortuga, por lo cual las personas indígenas hablan de la Isla Tortuga (*the Turtle Island*). El término Isla Tortuga es uno de los principales hallazgos encontrados durante el trabajo de campo para realizar mi investigación. Éste fue mencionado por los sujetos en repetidas ocasiones. Siendo desconocido para mí, procedí a documentarme sobre el tema en diversas fuentes digitales, pero también a través de la voz de las personas entrevistadas durante el trabajo de campo.

La Isla Tortuga es un espacio construido desde parámetros culturales por individuos de los grupos indígenas. En este espacio, caben las diferentes Primeras Naciones de Canadá, las tribus nativas de los Estados Unidos y los pueblos originarios de México. Sin embargo, el término también abre la puerta a incluir a los demás grupos indígenas que habitan lo que conocemos como continente americano.

La Isla Tortuga es el espacio cultural que habitan los sujetos de mi investigación. Un espacio que va más allá de las fronteras de los Estados-nación modernos en tanto el contenido simbólico y cultural de la Isla. Me encontré con la Isla Tortuga desde los primeros contactos y entrevistas realizadas. Sin embargo, al inicio no presté la importancia suficiente para entender que es a partir de esta Isla que mi tema de investigación, debe ser pensado.

La Isla Tortuga estuvo presente en todas de las entrevistas con los sujetos. Sin importar sus contextos personales, todos ellos refirieron a este concepto al hablar sobre las experiencias de las personas *two-spirit*. A pesar de que los sujetos entrevistados habitan en algunas ciudades de lo que conocemos como Estados Unidos y Canadá, es en la Isla Tortuga donde lo *two-spirit* surgió y tiene cabida.

La Isla fue mencionada cuando los sujetos hablaron sobre sus comunidades y otros grupos indígenas de los cuales tienen conocimiento. Fue mencionada al hablar de ceremonias y rituales, de enseñanzas y mitos indígenas. La Isla Tortuga estuvo presente en las narrativas de los sujetos cuando hablan de su trayectoria como personas indígenas *queer*, como individuos *two-spirit*.

Esta Isla es concebida desde la cosmovisión indígena como el espacio cultural en el que las personas se desarrollan. En ella convergen no solo los individuos, sino la misma tierra, el agua, y la naturaleza que les rodea; pero también incluye los elementos no materiales. Pensar la identidad *two-spirit* en términos de la Isla Tortuga, implica considerar el carácter comunitario de ésta y sus vínculos no solo con las personas de la comunidad, sino con el entorno en general y las energías o esencias de cada objeto y ser vivo que habita este territorio.

La revisión y análisis de información tomó como punto de partida la identidad *two-spirit* situada en la Isla Tortuga. Sin embargo, es necesario tomar en cuenta que la Isla Tortuga no es un territorio aislado o estático. En este espacio ha transcurrido el tiempo y está atravesado por diferentes procesos que han modificado no solo el entendimiento del mismo, sino también las dinámicas y relaciones sociales de quienes lo habitan. Uno de los procesos más importantes que ha sucedido en la Isla Tortuga es la colonización. Fue a partir de los contactos con Europa y el establecimiento de asentamientos británicos, franceses y españoles en la Isla que los grupos indígenas y sus cosmovisiones se modificaron entremezclándose con los imaginarios extranjeros.

Entre quienes habitan la Isla Tortuga –y Norteamérica– se han gestado tensiones y distensiones en diferentes momentos históricos. Estas tensiones son un marcador importante en las experiencias de las personas indígenas, particularmente de las personas *two-spirit*. La Isla Tortuga está presente a lo largo de la investigación en tanto la importancia que ésta tiene para los sujetos en el proceso de construcción identitaria.

El paso del tiempo en la Isla Tortuga ha modificado las cosmovisiones de quienes en ella habitan. Los diferentes procesos presentes en la historia de la Isla y de Norteamérica han originado que las identidades se configuren y reconfiguren en tanto que las formas de entender categorías como el género o la raza han cambiado. Las historias recuperadas sobre la Isla Tortuga y sus comunidades, me permitieron reconstruir un breve panorama para entender cómo el género fue entendido desde la etapa pre-contacto con los europeos; así como las modificaciones que este entendimiento ha tenido hasta tiempos actuales.

Desde la Isla Tortuga, los sujetos plantearon el entendimiento del género como diferente a las formas en que occidente lo ha construido. Para la mirada indígena, el género es pensado como fuera o más allá del binario. En el entendimiento indígena no existen dos géneros, sino varios. El trabajo de campo me orilló a pensar que, para las personas indígenas, la idea del género está ligada a otros elementos culturales, como a la energía o los roles en sociedad, no al sexo ni a las características fisiológicas.

Este entendimiento del género por las comunidades originarias de la Isla Tortuga, se vio modificado por el contacto con los europeos y el posterior proceso colonial. La etapa colonial en la Isla Tortuga supone un punto de ruptura entre lo tradicional y lo actual. Ésta tuvo efectos diversos en la experiencia indígena, enmarcando la realidad actual de las personas *two-spirit* en ciertas tensiones y confrontaciones en torno a sus identidades.

Si bien la etapa colonial tiene una connotación negativa para las personas de la Isla Tortuga, ésta también ha sido tomada como referente para reivindicar las identidades indígenas. A partir de identificar y reconocer los problemas y tensiones que las comunidades indígenas experimentaron como consecuencia de la colonización, se han articulado diferentes movimientos para la consecución de derechos de estos grupos.

La organización social y política permitió que las identidades indígenas fueran recuperadas y repensadas. En el marco de este proceso, diversos grupos e individuos indígenas de la diversidad de género, comenzaron a cuestionar las categorías y términos con las que sus identidades fueron nombradas y reconocidas desde la mirada hegemónica occidental. En ese sentido, el *berdache* dio paso a lo *two-spirit*, como forma de reclamar las formas de vivir el género desde la Isla Tortuga.

La identidad *two-spirit* es una identidad que ha estado presente en el imaginario de la Isla Tortuga desde antes del contacto con Europa. Sin embargo, la construcción de este

concepto data de un par de décadas atrás. El término *two-spirit* ha permitido construir una identidad pan-indígena ya que, a diferencia del *berdache*, parte de conocimientos propios de las comunidades indígenas, no del estigma de la tradición europea.

El término en sí, refiere a las personas en cuyo ser “habitan la dualidad de energías masculina y femenina”. Esta identidad ha sido significada de formas diversas con base en la diversidad misma que existe en la Isla Tortuga. Sin embargo, la construcción colectiva de dicha identidad reconoce algunos elementos comunes –como la idea de la energía, la comunidad y el cruce entre sexualidad e indigeneidad– que están presentes y constituyen la base para entenderla.

En el entendimiento de la identidad *two-spirit*, no podemos dejar de lado que la interacción entre la Isla Tortuga y Norteamérica, ha modificado también las formas de pensar y construir esta identidad. Algunos de los productos culturales de occidente, han permeado la cotidianeidad de las personas indígenas. Uno de estos productos ha sido el internet y sus herramientas, los cuales fueron fundamentales no solo en las formas de desarrollar la presente investigación, sino también en las formas en que los sujetos narraron cómo viven su identidad.

La interacción de los espacios digitales con la Isla Tortuga ha tenido efectos diversos entre las comunidades e individuos indígenas. En el proceso constante por entender y construir identidades, internet y sus espacios han jugado un papel importante. En el marco de esta interacción, las herramientas digitales han permitido que los individuos indígenas más jóvenes construyan redes que traspasan las barreras de lo físico, e incluso, que erijan otras formas de nombrarse y vivir la interacción entre sexualidad e indigeneidad.

En ese sentido, la Isla Tortuga ha experimentado un proceso de digitalización en tanto que las personas indígenas comenzaron a ocupar y significar algunos espacios en internet, como las redes sociodigitales. Consecuencia de lo anterior, es que la interacción indígena digital haya permitido la conformación de espacios particulares para la comunidad *two-spirit*, espacios que se construyen en torno a una experiencia en común. Aquello que Pink (2015) llama mundos digitales, espacios en internet que cruzan con las interacciones de la cotidianeidad física, interrelacionando ambas esferas.

En estos espacios, las formas de expresar y representar la experiencia e identidad *two-spirit* son variables. Estas formas intervienen en una especie de ciclo. Un ciclo en el que las

personas *two-spirit* ocupan los espacios digitales para representar su identidad, pero en la que dichas representaciones son consumidas por la misma comunidad *two-spirit* digital e influyen también en las formas en que individual y colectivamente se concibe y entiende dicha identidad.

La idea de representar dicha identidad, ha ido de la mano con el proceso de visibilizar la experiencia *two-spirit*. En ese sentido, un elemento fundamental ha sido ocupar espacios que sistemáticamente han sido negados para la comunidad. Por ejemplo, los medios de comunicación masivos. La idea de poner en el ojo público la identidad *two-spirit*, supone que con esto se combaten los estigmas mientras se informa a la sociedad norteamericana sobre la importancia de los conocimientos y prácticas indígenas.

Los párrafos anteriores condensan de forma muy general la información que ha sido construida y constituye esta investigación. En ese sentido, lo presentado a continuación tiene la intención de analizar el proceso de construcción de la identidad de algunas personas *two-spirit* de la Isla Tortuga, así como la forma en que esta identidad es expresada en plataformas digitales por ellas y ellos mismos. De tal forma, busco responder ¿Cómo algunas personas indígenas de la Isla Tortuga construyen, significan y representan la identidad *two-spirit* a través de la interacción con plataformas sociodigitales?

Para lograr lo anterior, he dividido mi investigación en cuatro capítulos. El primero de ellos refiere al aparato teórico y el recorrido metodológico seguido para construir dicha investigación. En el segundo capítulo contextualizo las concepciones de género en la Isla Tortuga, señalando algunas de sus evoluciones a partir del proceso colonial. El tercer capítulo está orientado a analizar las definiciones y significados de la identidad *two-spirit* desde los datos empíricos. Finalmente, el último capítulo se centra en la revisión de las representaciones identitarias y el cruce con el terreno digital, enfatizando en la idea de visibilizar para reivindicar y algunas de las contradicciones que esto supone.

Capítulo I. Aproximaciones teórico-metodológicas

1.1. Estado de la cuestión

La revisión de literatura en torno a lo *two-spirit*, me llevó a identificar cuatro áreas principales desde donde se ha abordado y estudiado dicha identidad, su construcción y representación en espacios digitales. Estas cuatro áreas son: la construcción de identidades sexo-género divergentes; algunas de las diferentes experiencias identitarias que articulan el género y la etnicidad en diferentes latitudes; la experiencia identitaria *two-spirit* en particular; y la representación de la identidad en espacios digitales.

Los estudios empíricos revisados en torno a estas áreas fueron de utilidad para reflexionar sobre el tema, construir preguntas y objetivos de investigación, así como para comenzar a pensar en algunos supuestos. Del mismo modo, supusieron un acercamiento al gran corpus de conocimiento sobre el género, sobre la indigeneidad y sobre la interacción de estas dos esferas en la experiencia subjetiva.

Sobre lo *two-spirit* existe una gran cantidad de estudios en diferentes áreas y desde distintas disciplinas. Al realizar una búsqueda de materiales en algunos acervos bibliográficos, motores digitales y bases de datos en línea es observable que el tema se ha trabajado fuertemente desde las áreas médicas, particularmente sobre la salud sexual y la psicología. Sin embargo, localizar investigaciones que retomen propiamente la identidad *two-spirit*, la forma en que se construye y se significa resultó ser una tarea más compleja en tanto que son pocos estudios los que explícitamente se enfocan en ello.

En esta búsqueda de información identifiqué diferentes artículos académicos, capítulos de libros y estudios empíricos que revisan y estudian las áreas mencionadas anteriormente. Estos estudios comprenden diferentes enfoques y temáticas que se relacionan, de forma directa o indirecta, con mi investigación particular.

Algunos de los planteamientos incluidos en dichos estudios, pueden pensarse como referentes para contrastar los datos empíricos obtenidos través de la interacción con los sujetos, buscando dar respuesta a las preguntas planteadas. Los estudios identificados como parte del estado de la cuestión serán presentados a continuación a través de tres diferentes apartados.

1.1.1. Identidades indígenas género-divergentes

Etnicidad y sexualidad se intersectan para contribuir a la configuración de las identidades en diferentes espacios y latitudes del mundo. Las personas indígenas género divergentes se encuentran presentes a lo largo y ancho de todo el continente americano en tanto que las diferentes comunidades que existen en el territorio son herederas de los grupos pre-coloniales que han concebido el género de diversas formas en distintos momentos históricos.

Revisar cómo se configura la experiencia identitaria de estos sujetos externos al contexto seleccionado para mi investigación resulta importante en tanto que permite observar el fenómeno *two-spirit* desde otras ópticas; considerando otras formas en que la interacción entre etnicidad y diversidad sexo-genérica es vivida y significada desde contextos distintos al norteamericano. Para aportar a esta discusión sobre identidades indígenas similares a lo *two-spirit* es conveniente revisar parte de la literatura escrita sobre dos grupos representativos en América: las *muxes* zapotecas y los *epupillan* mapuches.

Las *muxes* son un grupo asentado en las comunidades zapotecas del Istmo de Tehuantepec al sur de Oaxaca, México. Las *muxes* han sido descritas como un tercer género en México; un cuerpo hombre-mujer que encarna las características de ambos sexos (Miano, 2001, p. 686). Las *muxes* pueden ser entendidas como individuos cuya identidad es producto de la convergencia de tradiciones y modernidad.

Esta identidad se construye mayormente a partir de las concepciones de género de su comunidad; sin embargo, ésta se ha visto modificada a partir de la interacción con occidente. Al igual que otras identidades, lo *muxe* no es una identidad monolítica, por el contrario, existen diferentes formas en las que ésta se experimenta y significa a lo largo de la trayectoria individual de vida y en función del contexto sociohistórico en el que estén insertas.

Sobre la identidad *muxe* existe un vasto número de literatura que se ha generado a partir de estudios antropológicos y etnográficos sobre y con esta comunidad (Miano, 2001; 2002; Mirandé, 2013; Flores Martos, 2012; Gómez y Gutiérrez, 2020). Gran parte de estos estudios están enfocados en la exploración de la construcción de la identidad *muxe*, así como de la forma en cómo se significan estas individuos desde la perspectiva individual y comunitaria.

Algunos de estos estudios consideran la etnicidad como un elemento central de la experiencia *muxe* y de las formas en que estas sujetas se entienden a sí mismas y son

entendidas por otros. La etnicidad posibilita la existencia de sujetos y sujetas fuera del binarismo occidental en tanto que considera elementos particulares de la cosmovisión de comunidades indígenas, como la espiritualidad (Gómez y Gutiérrez, 2020).

En el caso de las *muxes*, la espiritualidad es un elemento clave en el entendimiento de esta identidad, pues ésta se piensa como consecuencia de una “voluntad divina”; no son hombres, ni mujeres, son *muxe* en tanto que su identidad expresa la voluntad de fuerzas ajenas a ellas. La idea de lo espiritual en la identidad *muxe* en la actualidad, puede entenderse como una hibridación entre la tradición zapoteca y la religión católica (Gómez & Gutiérrez, 2020).

La espiritualidad y la etnicidad son elementos clave en la experiencia *muxe*; sin embargo, no son los únicos elementos que intervienen. Estas dimensiones se yuxtaponen e interactúan con otras, como las concepciones de sexo y género occidentales, en tanto que las comunidades indígenas se insertan en espacios nacionales modernos. Como se refleja en el estudio realizado por Gómez y Gutiérrez (2020) a partir de entrevistas con algunas *muxes* de Juchitán, las identidades género-divergentes en diferentes grupos étnicos, se configuran también a partir de factores externos a estas comunidades.

Flores Martos (2012) señala que la experiencia *muxe* generalmente se estudia como producto de la libertad sexual de ciertos grupos étnicos en tanto que se estructura a partir de normas sociales o morales más flexibles fuera del marco de las religiones judeocristianas que la oprimen y limitan dentro de lo binario. Generalmente las *muxes* son consideradas como una expresión alternativa o desapegada a la dicotomía hombre-mujer, aunque esto no sea necesariamente verdadero.

A partir de la observación participante, Mirandé (2013) plantea que las *muxes* se entienden y son entendidas en sus comunidades como agentes femeninas o neutras que se socialmente se desenvuelven en estos términos. Consecuentemente, son participes de los ritos masculinos de iniciación y de la organización del trabajo en posiciones que no son ni para hombres ni para mujeres. Las *muxes* son entendidas como un tercer género, una alternativa al binomio masculino y femenino pues corporizan esta dualidad en una misma persona.

En contraste, Flores Martos (2012) plantea que las *muxes* no son una alternativa a la normativa de género, son una expresión de la constante y marcada represión sexual y moral de la comunidad. En tanto que la virginidad femenina es objeto de valorización moral dentro de la comunidad, las *muxes* juegan un papel importante en los ritos de iniciación sexuales de

los hombres zapotecas No es que lo *muxe* sea una alternativa al binarismo o al sistema de hegemonía masculina; por el contrario, son producto de éste. Las *muxes* son sujetas necesarias para el conjunto social, el cuerpo *muxe* se (auto)concibe en tanto que es funcional para el varón; lo *muxe* no sale de la norma, sino que es parte de esta.

Entendiendo lo anterior, las *muxes*, al igual que las otras identidades sexo-género diversas en diferentes grupos indígenas, son construidas a partir de los roles que desempeñan en comunidad. Ya sea por su participación en rituales religiosos o sociales, estas experiencias existen en tanto que son necesarias como cualquier otro de los roles en la comunidad. Dentro de esta diversidad de identidades atravesadas por la etnicidad y el género, vale la pena mencionar a las comunidades mapuches en Chile, dentro de las cuales existen individuos *epupillan*, término traducible como *dos-espíritus*, que son otra expresión de sujetas y sujetos sexo-género divergentes.

A diferencia de los estudios sobre las *muxes*, la literatura sobre las personas *epupillan* es limitada; sin embargo, existen algunas investigaciones que recuperan la forma en que la experiencia *epupillan* se ha construido con base en la interacción de las esferas mapuche y occidental a partir de los procesos coloniales. Con base en la observación participante y a partir de los resultados obtenidos a través de entrevistas semiestructuradas, Knowlton-Latkin (2018) presenta lo *epupillan* no como una identidad que fusiona lo femenino y lo masculino en un cuerpo, sino como una experiencia que corporiza la multiplicidad de expresiones espirituales, sexuales y de género de las personas y que permite relacionarse de otra forma no solo con otras y otros, sino con el entorno natural.

Para las personas *epupillan*, entenderse en términos propios de su comunidad resulta un modo de resistir el discurso colonizador de lo LGBT+. Al igual que en el caso *muxe*, la experiencia *epupillan* es posible en tanto la necesidad social de que estos individuos desarrollaran roles específicos, particularmente en la vida ceremonial mapuche (Knowlton-Latkin, 2018). Estos procesos de significación en el contexto sociocultural mapuche se modificaron en tanto que la interacción con las comunidades españolas contribuyó a que la religión católica permeara la cosmovisión mapuche. La experiencia *epupillan* es, al igual que lo *muxe*, una suerte de hibridación entre elementos étnicos y occidentales.

La revisión de otras identidades sexo-género diversas en diferentes partes del continente permite pensar que, aunque lo *two-spirit* tiene tintes particulares, existen

similitudes en las formas en que estas identidades se configuran en la actualidad a partir de la convergencia de etnicidad y género y su interacción con factores y elementos sociohistóricos específicos.

1.1.2. La identidad *two-spirit*

Las investigaciones recuperadas anteriormente son un ejemplo de la existencia de identidades sexo-género diversas en diferentes grupos indígenas del continente americano. Como se ha mencionado, la construcción de éstas está permeada por distintos factores y es producto en gran medida de determinados contextos sociohistóricos y culturales.

Señalar estas experiencias permite tener referentes de identidades en las que convergen la etnicidad y el género y con ello contribuir a la reflexión sobre las particularidades de la identidad *two-spirit*. En términos académicos, la literatura sobre lo *two-spirit* es amplia y diversa; existen investigaciones cualitativas que se han realizado desde diferentes disciplinas y que abordan esta identidad y su construcción, de forma directa e indirecta, a través de distintos métodos.

Estas investigaciones recuperan mayormente lo relativo al género en el proceso de construcción identitaria; sin embargo, consideran también elementos contextuales propios de las Primeras Naciones¹. En sentido de lo anterior, el estudio de Adams & Phillips (2009) analiza cómo la diferencia entre el contexto indígena y el occidental genera variaciones en las identidades género-diversas planteadas por el modelo de Cass² a partir del análisis de la experiencia de algunas personas *two-spirit*.

La investigación de Adams y Phillips (2009) plantea la identidad *two-spirit* como más cercana a lo contemporáneo que a las concepciones de género pre-europeas. Sin embargo, la etnicidad mantiene un papel importante en cómo se configura dicha identidad; sobre todo con respecto a la interacción con el resto de la comunidad. Este estudio señala la importancia de considerar los matices en el estudio de la identidad *two-spirit*; sobre todo en relación con

¹ El término Primeras Naciones (en inglés *First Nations*) se refiere a los grupos indígenas que habitan en Canadá y descienden de los asentamientos humanos que ocupaban la región desde antes de la llegada de los europeos al continente.

² El modelo de Cass (1979) plantea seis etapas en la construcción de identidades gay y lesbiana; desde la confusión o cuestionamiento de la identidad hasta la síntesis de la identidad sexual con otros aspectos de la vida cotidiana, siendo un proceso marcado por la crisis y el miedo al rechazo.

la interacción entre etnicidad y sexualidad a niveles estructurales e individuales para la configuración de dicha identidad, entendiéndola como dinámica y situada temporalmente.

En la misma línea, Robinson (2017) señala la identidad *two-spirit*, como una identidad compleja que se compone de diferentes dimensiones como la etnicidad, la sexualidad y la espiritualidad, que las personas viven de distintas formas dependiendo del contexto en el que se encuentren insertas. La investigación realizada por Robinson parte de su experiencia particular como persona *two-spirit*; sin embargo, incorpora narrativas de otras personas *two-spirit* recolectadas a través de encuestas en línea. Dicha investigación señala que algunos factores contextuales, como la pobreza o la segregación de los grupos indígenas en Canadá, son fundamentales para entender las formas en que se construye y entiende la identidad *two-spirit*.

En tanto que las personas *two-spirit* interactúan con otras y otros sujetos dentro y fuera de sus comunidades, existen elementos que influyen en cómo estas son significadas socialmente. El proceso de colonización es un factor que influyó y continúa influyendo en las experiencias de las personas *two-spirit*; por un lado, en tanto sujetos indígenas, los individuos *two-spirit* fue marginalizado en las sociedades norteamericanas. Por otro lado, en tanto sujetos género-diversos, influyó en que al interior de sus propias comunidades su aceptación y participación mermara (Robinson, 2017).

A través del estudio de las narrativas de algunas personas, algunas autoras afirman que lo *two-spirit* se ha construido como una identidad común en la que las personas género-diversas se han articulado en torno a la resistencia a los discursos coloniales (Wilson, 2008. 2015; Robinson, 2019). En un sentido distinto, el estudio de Davis (2014, p. 67) sugiere que, si bien a través de lo *two-spirit* se ha articulado una suerte de identidad pan-indígena contemporánea a la que se adscriben individuos de diversos grupos, es importante prestar atención a las particularidades individuales.

He mencionado en páginas anteriores que la identidad, y en particular la identidad *two-spirit*, es dinámica, inacabada y diversa. En ese sentido, Davis (2014) señala que lo *two-spirit*, como término paraguas de autoidentificación, ha funcionado para articular una identidad colectiva, pero ésta no es monolítica o única. Aunque esta identidad parte de la experiencia común en torno a la etnicidad y la diversidad sexo-genérica, ésta se encuentra matizada por los contextos individuales de los sujetos. Este estudio pone especial énfasis en

las formas en que el ámbito comunitario de las Primeras Naciones influye en el entendimiento de la identidad *two-spirit*.

La esfera colectiva, expresada a través de la comunidad de origen, es un factor importante en la configuración de la identidad *two-spirit*. En sentido de esto, y partir del análisis de las narrativas y experiencias de un grupo de personas *two-spirit*, Wilson (2008) recupera que dicha identidad se construye principalmente en lo colectivo; sobre todo en términos de la familia, el clan y la nación originaria a la que los sujetos pertenecen.

Algunos estudios introducen como factor relevante el entendimiento y las construcciones de género tradicionales en las Primeras Naciones, las cuales son en ocasiones neutros o ambiguos. En algunas comunidades indígenas no existen divisiones entre objetos, actividades o símbolos “propios de niños o niñas”, por lo cual la ambigüedad de la que deriva lo *two-spirit* es un elemento presente en la vida de las personas dentro de sus comunidades en tanto el género se ha construido en parámetros particulares (Wilson, 2008).

En sentido de lo anterior, cuando las infancias *two-spirit* se incorporan a escuelas federales, y en general a espacios occidentales u occidentalizados, se enfrentan a un choque con otra cosmovisión; pues en la estructura y el imaginario occidental, hay conductas y representaciones propias de niños y otras de niñas. La división del género en torno a la diferencia sexual es algo que las infancias originarias no experimentan. Esto expresa una cierta tensión en la forma de vivir lo *two-spirit* en interacción con espacios no indígenas.

En el marco de esta tensión, algunos estudios (Robinson, 2017; 2019; Wilson, 2015) también señalan que los procesos de construcción de la identidad *two-spirit* son diferentes a las identidades LGBT+ occidentales. Un ejemplo de estas experiencias diferenciadas es el “*coming out*”, o salida del closet, que las personas LGBT+ experimentan ante otros, frente a la familia, las amistades y la sociedad en general.

También en términos de dicha tensión, ésta se materializó en torno a procesos como la colonización, y en instituciones como la iglesia, las escuelas y el gobierno que con sus prácticas han modificado y limitado las formas de vivir y entender el género. Wilson (2008) señala que una de las particularidades o diferencias en esta construcción de la identidad se expresa en que las personas *two-spirit* viven un “*coming in*”, en donde recuperan sus raíces comunitarias, las reclaman y redefinen para construirse no frente a, sino con la comunidad.

Por otro lado, pero dentro del marco de esta tensión, Walters et. al. (2006) señalan que el activismo por los derechos indígenas, surgido en los años noventa en Canadá ante la necesidad de hacer frente a la exclusión estatal, han sido un vehículo para poner en la discusión pública y en la academia lo *two-spirit* y su reconocimiento y análisis. En sentido de lo anterior, a través de un estudio en el que se analizan las narrativas de cinco mujeres activistas en torno a las formas en que significan esta identidad, las autoras aportan elementos importantes sobre la identidad *two-spirit* contemporánea.

Esta identidad está fuertemente enraizada en la etnicidad y las concepciones culturales. Sin embargo, la identidad *two-spirit* es más bien una experiencia en la que convergen diferentes factores más allá del género y la etnicidad, incluyendo la comunidad, la espiritualidad y la interrelación con el entorno (Walters et. al., 2006). Tanto Walters et. al. como Wilson (2008, 2015) y Robinson (2019); coinciden en que la identidad *two-spirit* se ha construido y consolidado como una forma de resistir en comunidad a los discursos coloniales y enfatizar en la necesidad de reconocer y valorizar las cosmovisiones no occidentales y no heterosexuales.

En esta construcción colectiva de la identidad, la comunidad juega un papel fundamental en la forma en que lo *two-spirit* se construye. En sentido de lo anterior, el estudio de Sylliboy & Young (2017) sobre las experiencias de jóvenes *two-spirit* en la región atlántica de Canadá en torno a los procesos de autoaceptación y aceptación colectiva, plantea que ésta es una identidad culturalmente construida que se vincula fuertemente con las identidades comunitarias de las Primeras Naciones y su entendimiento del género.

La identidad *two-spirit* en el estudio de Sylliboy & Young es presentada como una identidad cultural compartida por personas género-sexo diversas que pertenecen a distintos grupos indígenas. La construcción de esta identidad y el proceso de asumirse dentro de ella se ve apoyada o posibilitada por los valores colectivos y las cosmovisiones compartidas por las comunidades indígenas.

Los saberes y conocimientos en torno a la existencia de personajes cuyo género era ambiguo o fluido y participaban activamente en la vida social, política, económica y religiosa previo al contacto de las Primeras Naciones con los europeos, han permitido que las nociones de género en estas comunidades sean más amplias y comprendan distintos matices (Sylliboy & Young, 2017). Lo anterior se puede pensar como una consecuencia directa de que la

existencia de personas *two-spirit* sea reconocida y apoyada por los diferentes individuos que actualmente son parte de dichos grupos indígenas.

Con base en los estudios revisados anteriormente sobre la identidad *two-spirit*, ésta puede entenderse como producto de la articulación de género y etnicidad; particularmente como producto del entendimiento del género desde concepciones indígenas particulares. Esta identidad incorpora distintos elementos de dichas esferas, como la sexualidad, la espiritualidad, la idea de existir en y con la comunidad y el entorno, así como los conocimientos sobre las tradiciones y saberes de las comunidades indígenas.

1.1.3. Estudios identitarios en lo digital

El proceso de construcción de la identidad *two-spirit* en la actualidad es uno de los ejes de la investigación planeada; sin embargo, el tema de la representación de esta identidad en espacios digitales es también parte de la columna vertebral de ésta. En sentido de lo anterior, es importante recuperar algunas de las perspectivas y enfoques desde los que se ha estudiado la interacción entre la identidad y lo digital, particularmente en torno a la representación de la identidad en algunos espacios digitales.

El rastreo de información sobre la representación de lo *two-spirit* en espacios digitales me llevó a observar que desde la academia esto no se ha abordado de forma explícita. La representación de la diversidad sexual en internet, en espacios como Instagram, se ha enfocado particularmente en personas LGBT+ occidentales. Esto podría pensarse por un lado como consecuencia del proceso de marginalización de lo indígena en el mundo; sin embargo, es mayormente consecuencia de que los estudios sobre determinadas redes sociodigitales y su interacción con la construcción y representación de identidades datan de algunos años atrás.

El tema de la representación o autorepresentación de la identidad de género en espacios digitales se ha abordado desde diferentes perspectivas y campos. Desde el estudio de los discursos y *selfies*³ posteadas por los usuarios para representar masculinidad o feminidad, hasta en análisis de los *memes* o *hashtags* utilizados en las publicaciones como forma de afirmarse. Las redes sociodigitales son espacios en los que las personas expresan

³ Este término anglosajón, puede traducirse como “autorretratos”, se emplea para referir a fotografías que una persona toma de sí misma utilizando dispositivos móviles, como *smartphones* o cámaras digitales.

una forma particular de ver el mundo; a través de lo que publican, de cierto modo es un reflejo de la personalidad, ideología y experiencias individuales (Calvo & San Fabián, 2018).

Aunque las formas de autorepresentación en espacios digitales se piensan comúnmente en torno a *selfies*, o fotografías personales, éstas también incluyen íconos, y otros contenidos gráficos a través de los cuales las personas muestran cómo son y qué es importante para ellas. También se incluyen las publicaciones hechas o compartidas en los perfiles personales; así como los *captions*, o descripciones, que son agregadas a las fotografías, o la forma en que las personas interactúan vía mensajes o comentarios con otras y otros (Rettberg, 2017).

Sin embargo, en espacios específicos como Instagram, en los que el contenido compartido es más gráfico que escrito, las fotografías juegan un papel central en las formas de autorepresentación. El estudio de Caldeira (2016) identifica que, en espacios digitales como Instagram, la forma de proyectar una identidad construida es fluida y se modifica constantemente.

La revisión y análisis de los contenidos compartidos por poco más de un centenar de personas en el estudio realizado por Caldeira, señala que las imágenes compartidas en Instagram no son publicadas de forma aleatoria, sino que son parte de un proceso consciente y reflexivo en el que se elige qué representar y cómo hacerlo. Estas decisiones se toman con base en lo que individualmente se considera como importante o valioso, desde fotografías del rostro o de la persona en sí; capturas de objetos de lo cotidiano, como una computadora o un vaso de café; o momentos en específico, como una celebración o una actividad física, artística o recreativa (Caldeira, 2016).

En un sentido particular en torno a la representación individual de la identidad de personas género-diversas, estudios como el de Gras-Velázquez & Maestre-Brotons (2019) señalan la posibilidad de entender algunos espacios digitales como como un medio a través del cual los usuarios pueden experimentar un proceso de empoderamiento y afirmación identitaria a partir de la interacción con personas similares. En dichos espacios los usuarios encuentran una forma de conectar con otras personas a través de las herramientas digitales particulares ofrecidas por cada uno de éstos, lo que posibilita la construcción de comunidades o redes en torno a una misma identidad a niveles locales, regionales e incluso globales.

La forma en que las personas se autorepresentan en espacios digitales a través de fotografías es variable. Sin embargo, éstas siempre tienen una intención particular y buscan enviar un mensaje concreto a las personas con las que los usuarios interactúan. El contenido publicado en espacios como Instagram puede ser una forma de afirmarse bajo ciertas categorías identitarias; a través del uso de una determinada estética, de símbolos particulares e incluso de elementos escritos que acompañan las fotografías e imágenes compartidas, los usuarios buscan enmarcarse en parámetros de una identidad concreta (Gras-Velázquez & Maestre-Brotons, 2019).

Este proceso de afirmación o autorepresentación de la identidad mencionado anteriormente se acompaña también de un proceso de visibilización de diferentes categorías identitarias. En el caso particular de las personas LGBT+, los usos de Instagram y la posibilidad de autorepresentación han permitido que diferentes experiencias fuera de la heteronorma sean visibles para un grupo más amplio de personas. Sin embargo, esta visibilidad también es matizada en tanto que predominan ciertos discursos sobre lo socialmente aceptado o normativo (Duguay, 2016). La idea de pensar estos espacios digitales como medios para autorepresentar identidades, aumentar su visibilidad a través de mayores alcances o de la construcción de vínculos y redes resulta importante para pensar y reflexionar en torno a los usos que las personas *two-spirit* hacen de éstos.

1.2. Marco teórico-conceptual

1.2.1. La identidad *two-spirit*: género e indigeneidad

Como he señalado en el estado de la cuestión, el estudio de la identidad, o las identidades en plural, se ha realizado generalmente desde áreas como la psicología y la sociología. En tanto que el punto central de esta investigación es el análisis del proceso de construcción de la identidad *two-spirit*, es importante recuperar algunos de los planteamientos y conceptualizaciones sobre la identidad en general para reflexionar en torno a qué hace que lo *two-spirit* pueda entenderse como una identidad y cuáles son las particularidades de ésta.

Parto del entendimiento de identidad como una posición específica que los sujetos toman en lo social; una posición, o posiciones, que son construidas y construyen mediante la práctica e interacción con otros sujetos (Hall, 2003, pp. 20-21). La identidad puede ser entendida como el conjunto de posiciones del sujeto, las cuales son siempre dinámicas y

constantemente en construcción. La identidad es producto de la interacción de diversas esferas y posiciones del sujeto en lo social, pero también de la agencia del sujeto mismo.

Algunas de las personas que han estudiado la identidad, reconocen la agencia del sujeto en diferente grado sin dejar de lado la influencia de los contextos socioculturales particulares. Desde estas perspectivas, es importante reconocer que la identidad, además del ser producto de las posiciones sociales, está influida por procesos auto-reflexivos en los que los sujetos se definen y definen su pertenencia a un grupo social particular, que involucra los valores significativos que esta pertenencia conlleva (Tajfel, 1978, pp. 68) e implica la “auto-asignación de un repertorio de atributos culturales generalmente valorizados y relativamente estables en el tiempo” (Gimenez, 2005, pp. 9).

En términos de los contextos y repertorios socioculturales particulares de las comunidades, Butler señala la necesidad de entender que la identidad está inserta en los parámetros del género de los diferentes grupos humanos. Lo anterior es señalado como consecuencia de que los sujetos solo se vuelven inteligibles en tanto que son generizados, cuando se insertan en las normas reconocibles de inteligibilidad del género (Butler, 2007, pp. 70-71).

El género como ordenador de las relaciones sociales influye en las formas en que la identidad se construye, pero ¿qué se entiende cómo género? Género, como categoría analítica (Scott, 1996) y concepto, ha sido trabajado por diferentes autoras desde los estudios feministas. Para efectos de mi investigación, parto de dos postulados clave: los sistemas sexo/género (Rubin, 1996) y la idea del hacer género (West & Zimmerman, 1987).

En el análisis de las identidades resulta fundamental entender que los sujetos construyen su identidad en el marco de lo permitido por el sistema sexo-género; es decir, en el marco de disposiciones particulares a través de las cuales las sociedades intervienen en las formas de entender el sexo biológico y la reproducción humana, generando con ello divisiones o diferencias en el entendimiento de los sujetos, que ellos mismos consolidan, intervienen o modifican a través de las relaciones sociales. (Rubin, 1996). La identidad de los sujetos depende en gran medida de lo que socialmente se asigna a hombres y mujeres (en las sociedades occidentales), y a otras identidades que se encuentran fuera o en los límites del binario de género.

Sobre lo mencionado en el párrafo anterior, el estudio realizado por Mead (1962), sobre la relación entre sexo y temperamento en algunas comunidades nativas de Nueva Guinea, señala que las prácticas sociales de los diferentes grupos humanos son el elemento que permite la producción y reproducción de estructuras sociales basadas en la construcción social de diferencias basadas en las características sexuales de los individuos.

La idea de que es en la práctica y la interacción social en donde se establecen las normas de género que limitan la construcción de identidades, nos lleva a pensar en términos del hacer de género; es decir, que el género está en constante construcción, entenderlo como un proceso inacabado que se ve influido por las complejas interacciones sociales en el marco de las expresiones de lo masculino y lo femenino. Éste puede entenderse como un “hacer” constante y situado que enmarca formas de ser/estar sujeto al sistema de sexo-género a través de la normatividad socialmente construida. El género y los sistemas de sexo-género se construyen en gran medida a partir de las interacciones dentro de los grupos sociales, interacciones que se significan socialmente y posicionan a las personas como sujetos de género, produciendo con ello diferentes identidades y experiencias en torno a éstas.

Aunque anteriormente he mencionado que la identidad debe entenderse en términos de un conjunto de posiciones y que sería erróneo analizar la identidad separada del género (Butler, 2007, pp. 70) u otras categorías como raza y clase; es conveniente revisar algunos planteamientos en torno a diferentes elementos de la identidad, concretamente en torno al género e indigeneidad que se intersectan en lo *two-spirit*.

Particularmente sobre la identidad de género, ésta es una categoría que se recupera constantemente en los estudios empíricos revisados. Autores como Butler (2007), Diamond (2002) o Money (1973), entienden la identidad de género como un proceso dinámico y en constante evolución, incluso performativo, que depende de la interacción de diversos factores, a nivel individual y colectivo.

Es notable que, en tanto que las y los sujetos se encuentran insertos en espacios socioculturales determinados, los agentes y sus dinámicas en estos influyen en cómo se construye el género en lo colectivo y cómo esto impacta en la significación a autopercepción individual. Pese a esta influencia de las fuerzas externas al sujeto, lo individual también juega un papel importante en la configuración de la experiencia identitaria.

Las personas no son meros receptores de lo estructural, no son lienzos en blanco, son espacios, en tanto cuerpos vividos insertos en lo social, donde se intersectan lo subjetivo, la carne, y lo estructural, el discurso y la cultura, unidas en una marca permanente (Guerrero, 2018, p. 105). Esta convergencia no solo construye a los sujetos, sino que les dota de agencia y les vuelve productores de significados en lo social. La idea de experiencia como un proceso a través del cual se construye la subjetividad y agencia de los sujetos a partir de la interacción de diferentes factores y actores en el cuerpo como espacio (De Lauretis, 1984), contribuye a entender cómo la identidad es producto del cruce de diferentes elementos, como el género, la raza, la clase, y está situada en un contexto histórico-cultural particular.

Pese a la idea de particularidades contextuales, en la tradición occidental, la identidad de género se construye en torno a lo que ser hombre o mujer representa en una estructura sociocultural determinada. Sin embargo, estudios como el de Kuper et. al. (2011) reconocen que la agencia de las y los sujetos en el proceso de construcción de la identidad de género ha posibilitado que otras identidades de género, fuera del binario hombre-mujer, se inserten en el imaginario social, ejemplo de ello es la identidad transgénero.⁴

Los estudios sobre la identidad transgénero, o sobre lo trans, han permitido incorporado a la academia otras ópticas en el entendimiento del género desde una perspectiva occidental, desde una mirada contemporánea de las experiencias de algunas personas cuya identidad está situada más allá de este binario. En sentido de lo anterior, Levitt & Ippolito (2014) señalan que los estudios de la identidad de género deben entenderse como socioculturalmente situados; esta idea de identidades situadas, permiten entender cómo o porqué existen algunas identidades género-diversas.

Las diferencias contextuales de las personas son un elemento importante para considerar en el proceso de construcción de identidades. Los procesos de construcción de identidades género-diversas como situados en contextos particulares han sido estudiados desde enfoques psicológicos (Kuper, et. al. 2011; Lemma, 2018) y sociológicos (Herrera, 2007; Hernández, 2001). Sin embargo, ambos enfoques coinciden en que la interacción de las formas de entender el género, la raza y la clase en contextos particulares, deriva en la producción de diferentes formas de nombrar y vivir la identidad de género.

⁴ Las autoras refieren a “transgénero” como un término paraguas que engloba diferentes identidades que juegan o desdibujan las barreras del binario hombre-mujer.

En sociología, la identidad de género ha sido entendida como la forma en que las personas entienden quiénes son, cómo se distinguen de otras y otros en función de sus deseos y prácticas sexuales y afectivas. En este entendimiento del sí mismo, convergen dos esferas: la autopercepción individual y la percepción de otras y otros (Herrera, 2007). En un sentido complementario, desde lo psicológico, la identidad de género solo tiene sentido en la medida en que es inteligible para otras personas; es decir, la identidad se construye en gran medida desde lo individual, pero se conjuga con lo colectivo en las formas en que una persona se presenta y representa frente a las y los demás, a través de la interacción social, para ser reconocida (Lemma, 2018).

Estos estudios sobre las identidades género-diversas señalan la importancia de considerar los distintos elementos de la trayectoria individual, como la edad o las relaciones familiares y sociales en el análisis de los procesos de construcción identitaria. Del mismo modo, enfatizan en que algunos elementos contextuales particulares, como la clase social, el acceso a la educación académica o la cercanía e interacción con personas y espacios no heterosexuales influyen en las formas de construir y entender las identidades.

He mencionado el énfasis que algunos estudios hacen sobre la intersección de género, raza y clase en el análisis de la identidad. En sentido de lo anterior, y en el marco del estudio aquí presentado, es importante recuperar el tema de la raza, o particularmente de la etnicidad, en el estudio de las identidades. En tanto que lo *two-spirit* es producto de lo que podríamos pensar como dos esferas distintas pero interconectadas, es decir el género y la etnicidad, resulta importante articular el entendimiento de la identidad de género con la identidad indígena.

Sobre la identidad indígena Weaver (2001) señala que éste es un tema complejo y problemático en tanto que el concepto de indígena se ha generado desde una óptica occidental y no necesariamente representa las diferentes identidades y construcciones culturales de las comunidades a las que comúnmente referimos con este concepto. Nombrar indígena a un grupo o persona se hace desde una posición particular externa a éstas; en ocasiones, lo indígena no opera en los imaginarios de diferentes grupos étnicos en tanto que ellas y ellos se reconocen e identifican en términos propios (Aguilar, 2017).

A lo largo de este texto recorro al término indigeneidad para referir a la dimensión indígena en la identidad *two-spirit*. Opto por utilizar dicho concepto pues, en términos de

Friedman (2008), indigeneidad hace referencia a una contradicción. Por un lado, el término recupera las cosmovisiones indígenas y el vínculo del individuo con la naturaleza, la comunidad y su herencia histórica, pero también reconoce los estigmas y posiciones que se han atribuido a las comunidades e individuos indígenas.

La idea de indigeneidad reconoce ciertas tensiones y contradicciones que los individuos y comunidades indígenas experimentan. Desde un contexto globalizado y moderno, hablar de indigeneidad permite hablar de grupos humanos que preceden la fundación de los Estados-nación modernos que conocemos, que se han desarrollado en paralelo a los procesos estatales y sociales de la modernidad, pero que también se encuentran insertos en dichos Estados. El término indigeneidad permite entender que las comunidades indígenas están insertas en contextos culturales diferentes a los propios (Friedman, 2008).

A diferencia de la identidad de género, en donde se reconoce la agencia de los sujetos, la identidad indígena es generalmente impuesta desde fuera. El término indígena es utilizado desde una óptica occidental para referir a grupos particulares que se asocian a las comunidades nativas u originarias de algunos territorios. Cornthassel (2003) recupera diferentes formas en que la identidad indígena se define desde la academia, las instituciones y el activismo.

En los tres casos mencionados se identifican elementos comunes que definen la identidad indígena, como el conocimiento o dominio de saberes y prácticas culturales específicas; la descendencia de grupos que habitaron territorios específicos y experimentaron una etapa de colonización; y la estigmatización de estos individuos, sus prácticas y conocimientos durante y después de los procesos de colonización.

Sin embargo, algunos autores sí reconocen la agencia de los sujetos indígenas en tanto que implica el autoreconocimiento de ciertos individuos pertenecientes a grupos particulares como distintos o separados de otros (Weaver, 2001). En términos de lo anterior, la identidad indígena puede entenderse como una identidad cultural que refleja valores, creencias y cosmovisiones específicas de un grupo; la agencia que se reconoce va encaminada a lo grupal o comunitario más que a lo individual. Cornthassel (2003) y Weaver (2001) coinciden en que la identidad indígena puede pensarse entonces como producto de la convergencia de elementos individuales, comunitarios y externos a la comunidad; sin embargo, esta

construcción está frecuentemente basada en elementos, prácticas y valores compartidos en común por un grupo en específico, elementos que les diferencian de otros grupos.

Weaver plantea que la identidad indígena en la actualidad se construye en el marco de un proceso cultural en el que, a nivel individual, se toma consciencia y aprende sobre ciertas prácticas y cosmovisiones que se construyen como parte de una grupo determinado, lo que representa el nivel colectivo; este proceso incluye también la toma de decisiones por abrazar o rechazar esta identidad en tanto que conlleva no solo la identificación o adscripción con determinada cultura, sino que también posicionarse y presentarse ante otros grupos como un sujeto distinto con los beneficios y perjuicios que eso pueda tener, lo que representa el nivel de identificación externa a la comunidad.

Con base en lo presentado en páginas anteriores, es posible entender que la identidad *two-spirit* se articula principalmente en la intersección entre género e indigeneidad. Como identidad, lo *two-spirit* “afirma la interrelación de todos los aspectos de la identidad, incluyendo la sexualidad, el género, la cultura, la comunidad y la espiritualidad” (Wilson, 2013, pp. 304-305). La identidad *two-spirit* puede entenderse entonces como una identidad en la que convergen diferentes factores, pero que pone en el centro lo relativo al entendimiento del género desde las comunidades indígenas de Norteamérica.

1.2.2. La identidad y sus representaciones en espacios digitales

En sentido de lo presentado anteriormente, sobre la identidad se ha teorizado desde diferentes ámbitos. Ésta se ha estudiado desde enfoques esencialistas, que la conciben como un reflejo de los rasgos culturales inherentes a las personas, profundos y perdurables con base en la pertenencia a determinado grupo social; y desde enfoques constructivistas desde donde la identidad se reconoce como socialmente construida y cuyos contenidos son dinámicos, están en constante desarrollo con base en la interacción social y nunca es completa (Rivero & Martínez, 2016).

En este debate, desde los enfoques esencialistas la identidad puede pensarse sobre la base del reconocimiento individual de características comunes compartidas con otra persona o grupo. Por otro lado, desde los enfoques constructivistas, esto puede entenderse más bien como un proceso complejo de construcción individual que nunca termina, que se nutre y articula de diferentes elementos no solo internos sino también externos. Las identidades se construyen de distintas maneras y a través de diferentes elementos, como lo discursivo, las

prácticas sociales y posiciones diferentes; estos elementos no son siempre únicos ni complementarios entre sí, pueden llegar a articularse entre sí, a contrastar e incluso a ser antagónicos (Hall, 2003). Las identidades no deben pensarse meramente en lo abstracto en tanto que se materializan en los cuerpos de los sujetos. Identidad y representación son dos conceptos que van de la mano en medida que los sujetos corporizan las identidades dentro de parámetros socioculturales e históricos particulares que les permiten expresar o representar su identidad a través de diferentes mecanismos.

El concepto de representación parte de la idea de producción de sentidos a través del lenguaje (Hall, 1997; Moscovici, 1979), de la interacción entre sujeto y estructuras; así como entre sujetos con otros sujetos al interior de un mismo grupo, o al margen de las relaciones con otros entornos y grupos. La idea de representación se entiende en general como un proceso en el que se vinculan “los conceptos en nuestras mentes mediante el lenguaje (...) para referirnos sea al mundo ‘real’ de los objetos, gente o eventos, o aun a los mundos imaginarios de los objetos, gente y eventos ficticios” (Hall, 1997, pp. 4).

Representar puede entenderse entonces como una forma en la que trasladamos parte de lo conceptual o discursivo en material. En el marco de mi investigación, la representación debe ser entendida en términos de lo social en tanto las posiciones de un sujeto en determinados contextos socioculturales. La representación social es un *corpus* organizado de conocimientos y una actividad psíquica mediante la cual los sujetos hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios (Moscovici, 1979, pp. 18). En este proceso de hacer inteligible la realidad, como resultado de las relaciones sociales, influye el contexto sociocultural, a través de la presencia de los elementos discursivo y lo simbólico en función de un grupo social determinado.

La representación es una forma de conocimiento, socialmente desarrollada y compartida, que tiene una finalidad práctica y contribuye a la construcción de una realidad común en un determinado entorno social. Las representaciones sociales también han sido conceptualizadas como sistemas de interpretación que rigen la forma en que nos relacionamos con el mundo y con los demás, en tanto que pueden entenderse al mismo tiempo como producto y proceso de una actividad de apropiación de la realidad externa al pensamiento. Representar, o representarse a sí mismo corresponde a un acto mediante el cual

un sujeto se relaciona con otros sujetos o grupos (Jodelet, 1991, pp. 36-37), por lo cual es necesario plantear que las representaciones del sujeto están ligadas a la identidad.

Las formas de representación identitaria, individuales o grupales, están siempre enmarcadas en el repertorio cultural de un grupo social en específico. Para que las formas de volver inteligible un “algo” que está presente en el pensamiento tengan lugar, los sujetos deben compartir no solo conocimientos comunes de los códigos y mecanismos utilizados para representar, ya sea imágenes, sonidos, palabras u otros medios; las personas deben también compartir el mismo modo de interpretar dichos signos o códigos de un lenguaje (Hall, 1997, pp. 6).

Tajfel (1972) señala que en las personas no opera una única identidad, por el contrario, en un mismo sujeto o sujeta pueden converger diferentes identidades. En tanto que las y los sujetos pertenecen a distintos grupos, las identidades están ligadas al reconocimiento de la pertenencia a distintos grupos, reconocimiento al que individualmente se otorga importancia en distintos grados, diferentes significados y valorizaciones con base en elementos particulares de la experiencia subjetiva.

La idea de identidad basada en la identificación con ciertos grupos se ha construido también en gran medida en la interacción intergrupala (Hogg, 2016). Afirmarse como parte de un grupo o reconocerse en el marco de determinada identidad, también implica el autoreconocimiento como distintos a otros individuos y grupos. La construcción de la identidad es un proceso en el que se entrecruza la forma de autopercepción y la forma en que las personas somos percibidas por otras; por lo cual se establecen formas concretas de utilizar determinados códigos y signos para representarse como parte de un grupo social en particular.

La representación, como un medio que permite a un individuo o grupo, significar sus conductas, y entenderse a sí mismos y su realidad mediante su sistema de referencias particular; definiendo un lugar para sí, juega un papel central en las formas en que las personas externalizan o expresan identidades. Ésta es producto de un proceso reflexivo a través del cual las y los individuos o grupos reconstituyen su realidad inmediata y le atribuyen una significación específica a ésta y a su posición dentro de ella (Abric, 2001).

Los medios, códigos y signos mediante los cuales los sujetos representan su identidad son variables y dinámicos. No existe una misma forma de representar las identidades, incluso

las formas de representar una misma identidad son cambiantes si se observan en diferentes momentos históricos o espacios específicos. Las representaciones identitarias también dependen de la óptica desde las que se realiza; las formas de representar la identidad de una persona son diferentes cuando las hacen sujetos ajenos y cuando se realizan desde el sujeto mismo, la representación es diferente a la autorepresentación.

Sobre esta variabilidad de formas de representar, es necesario enmarcar que esta investigación tiene interés particular en revisar las formas en la que la identidad *two-spirit* es (auto)representada en espacios particulares: redes sociodigitales como Instagram, Facebook y Tik-Tok. El tema de las representaciones y autorrepresentaciones de identidades género-diversas en espacios digitales ha sido estudiado por diferentes autores poniendo énfasis en las formas y medios que las personas utilizan para afirmar su identidad, adherirse a un grupo y diferenciarse de otros.

Para situarme dentro de los planteamientos y debates sobre espacios digitales, parto del entendimiento de *mundos sociales digitales* (Pink, 2015) presentes en las redes sociodigitales antes mencionadas, articulando algunos de los planteamientos en torno a los mundos sociales, las comunidades virtuales (Rheingold, 1993) y el individualismo en red (Wellman et. al., 2003; Rainie & Wellman, 2012) para referir a los espacios no físicos en los que las personas interactúan en internet.

Los mundos sociales digitales pueden entenderse como espacios concretos que no existen en lo material, que están presentes en internet y son accesibles para diferentes personas que habitan espacios físicos diversos, pero comparten características o intereses específicos. Estos espacios son relativamente cerrados, pero no herméticos, que se encuentran insertos e interconectados con otros espacios sociales de la cotidianeidad (Pink, 2015, pp. 102-103).

Estos mundos sociales digitales no existen en sí mismos, pese a que las redes sociodigitales sí lo hacen, sino que son construidos en la cotidianeidad del mundo físico. Se tratan de comunidades, a las cuales se accede solamente a través de un dispositivo electrónico, que se estructuran en torno a la interacción de grupos específicos (Rheingold, 1993, pp. 1-2); estas comunidades establecen normas y códigos de comunicación, empleando símbolos, textuales y gráficos, para la comunicación particular dentro del grupo. Estos mundos sociales digitales son dinámicos y se encuentran en constante evolución.

Como en todos los espacios comunitarios, el individuo es la unidad mínima que compone los mundos sociales digitales. Los mundos sociales digitales, como comunidades, pueden pensarse en términos de redes personales fluidas en las que las conexiones e interacciones se realizan de forma individual y trascienden los límites de lo físico o local (Rainie & Wellman, 2012, pp. 122-124).

Los mundos sociales digitales se materializan en distintos espacios –foros, páginas, redes sociodigitales– y herramientas dentro de éstos –como los grupos de Facebook o los *hashtags* en Instagram y Tik-Tok–. La particularidad de los mundos sociales es que permiten la creación de comunidades ligadas a las personas y no a los espacios (Wellman et. al., 2003), permitiendo entonces que las interacciones y conexiones entre la comunidad sean fluidas, dinámicas y dispersas, en un sentido geográfico, pero personales y sólidas.

Dentro de las interacciones en los mundos sociales digitales, están incluidas las representaciones de la identidad que las personas hacen de sí mismas. En sentido de las autorrepresentaciones en lo digital, recupero dos modelos planteados por Rettberg (2018): lo visual y lo escrito. El primero se refiere a todo el contenido gráfico que las personas usan en las redes sociodigitales para expresarse y representarse, incluyendo fotografías, iconos y otros elementos gráficos. El segundo se refiere a las expresiones e interacciones textuales que las personas emplean en las redes sociodigitales.

La idea de mundos sociales digitales permitió la construcción del campo para mi investigación. Si bien con campo no refiero a un espacio físico, en tanto la intención y necesidad por incorporar lo digital, refiero a un espacio ocupado por un grupo específico, las personas *two-spirit*, y en el cual pude “entrar” e involucrarme con sus ocupantes y las interacciones que éstos desarrollan en dicho espacio, para tratar de ser parte de este campo.

1.3. Estrategia metodológica

1.3.1. Preguntas, objetivos y supuestos

Pregunta(s) de investigación:

Pregunta general:

¿Cómo algunas personas indígenas de la Isla Tortuga construyen, significan y representan la identidad *two-spirit* a través de la interacción con plataformas sociodigitales?

Preguntas particulares:

- ¿Cómo las personas indígenas/nativas de la Isla Tortuga definen y particularizan la identidad *two-spirit*?
- ¿Qué y quiénes (instituciones, conocimientos, imaginarios colectivos, actores sociales) participan y son relevantes en la construcción identitaria *two-spirit*?
- ¿Cómo se vinculan e influyen mutuamente los conocimientos “tradicionales” y las representaciones en lo digital en la experiencia identitaria *two-spirit*?
- ¿Cómo las personas indígenas/nativas de la Isla Tortuga representan, simbólica y discursivamente lo *two-spirit* en las plataformas sociodigitales?

Objetivo:

Analizar el proceso de construcción de la identidad de algunas personas *two-spirit* de la Isla Tortuga, así como la forma en que esta identidad es expresada en plataformas digitales por ellas y ellos mismos. Esto como un proceso mutuamente constructivo en el que la identidad constantemente se construye y reformula con base en elementos culturales, conocimientos tradicionales y la influencia de las redes sociodigitales.

Supuesto de investigación:

La idea central de la que parte mi investigación es que las redes sociodigitales influyen en las formas en que las personas construyen y significan sus identidades. Si bien la identidad *two-spirit* se basa mayormente en conocimientos culturales de grupos indígenas de la Isla Tortuga, la interacción de las personas con las redes sociodigitales ha modificado las formas en que esta identidad es pensada por ellas y ellos mismos, influyendo también en las formas en que se presentan y representan ante otros.

1.3.2. De los primeros acercamientos al campo: lo *two-spirit* y la entrada a la Isla Tortuga

La primera vez que escuché sobre lo *two-spirit* fue hace un poco más de un año. Mi primer acercamiento con el término y con alguien que se nombraba de tal forma fue mientras veía un *reality show*. Una de las concursantes de la edición canadiense de *RuPaul's Drag Race*⁵,

⁵ *RuPaul's Drag Race* es un programa televisivo emitido desde 2009 y conducido por la artista *drag queen* RuPaul, en el que diferentes participantes compiten semana tras semana para destacar como “superestrellas drag”. Quienes participan en el show, generalmente hombres cisgénero gays, bisexuales o *queer*, lo hacen a través de personajes drag. Aunque *RuPaul's Drag Race* es grabado y producido en los Estados

Iлона Verley, relataba como al crecer e involucrarse con su cultura, aprendió sobre ser *queer* y sobre ser *two-spirit*. En sus palabras, ser *two-spirit* “significa encontrarte a ti mismo en el medio de las energías masculina y femenina, reconociendo ambas”.

En retrospectiva, aunque este primer acercamiento con lo *two-spirit* despertó mi curiosidad y me orilló a realizar una rápida y pequeña investigación en *Google*, podría decir que no tuvo mayor significado para mí. No fue sino hasta algunos meses después que, entre los reajustes al plan de investigación para la maestría y mi intención de desarrollar un proyecto que empatara con mis intereses y formación como internacionalista, indagar sobre lo *two-spirit* me pareció una opción viable.

En términos generales, hablar de lo *two-spirit* es hablar de personas indígenas, nativas americanas o pertenecientes a las Primeras Naciones, según se definan ellas mismas dependiendo de la posición geográfica-cultural que ocupan en la actualidad. La intención de estudiar lo *two-spirit* en Norteamérica y no otro grupo similar, por ejemplo, las muxes en Tehuantepec, recae, por un lado, en una motivación personal por observar y estudiar fuera de las fronteras nacionales. Por otro lado, hablar de personas *two-spirit* significa hablar de individuos que se han posicionado en diferentes estratos y zonas geográficas y culturales de los Estados Unidos y Canadá, fuera de sus comunidades de origen; en las grandes urbes, en los medios de comunicación masiva, en internet y las redes sociodigitales.

Viviendo un contexto de pandemia, la investigación presencial se veía lejana para la realización del proyecto. En función de lo anterior, la necesidad de buscar alternativas para desarrollar el trabajo de campo me llevó a explorar en algunas redes sociodigitales. A diferencia de los rastreos de otros términos, como *muxe*, las búsquedas de lo *two-spirit* en algunas redes sociodigitales reflejaban una gran presencia de individuos pertenecientes a este grupo en diferentes espacios de dichas redes.

Previo a la búsqueda en los espacios sociodigitales, realicé un ejercicio de revisión de información documental. Dicho rastreo de información me permitió comenzar a formular preguntas que, aunque muy generales o básicas, han permitido estructurar y guiar la investigación. En primer lugar, la intención de mi trabajo es conocer qué es lo *two-spirit*

Unidos, es un programa con fama internacional; hasta octubre de 2021 consta de 13 temporadas regulares en EE.UU. y siete versiones internacionales.

¿Quién es *two-spirit* y por qué abraza dicha identidad? ¿Cómo este término ha sido apropiado y significado por las personas indígenas, nativas o de las Primeras Naciones?

Por otro lado, con base en el rastreo del término en redes sociodigitales, surgieron cuestionamientos en torno a cómo se expresa y representa esta identidad online ¿Qué espacios particulares se han creado en las redes sociodigitales para hablar de lo *two-spirit*? ¿Qué se dice sobre lo *two-spirit*? ¿Quién lo dice? ¿Cómo las personas que se identifican de tal forma se han apropiado de estos espacios en internet para expresar las diferentes formas en que se experimenta y se vive lo *two-spirit*?

En las líneas y párrafos anteriores, hablar de las redes sociodigitales puede resultar muy amplio. Aunque en un primer momento intenté aproximarme a las personas *two-spirit* a través de todas las plataformas posibles, al menos todas aquellas que usaba o conocía, en las primeras inmersiones encontré que los espacios digitales en donde la interacción con las y los posibles sujetos sería más fructífera y menos complicada, eran Facebook e Instagram.

La decisión por seleccionar como punto de partida estos dos espacios, es producto de una reflexión en torno a dos situaciones principales. En primer lugar, ambas redes me son cercanas y familiares; conozco su funcionamiento y soy un usuario activo en ambas. En segundo lugar, las primeras exploraciones a través de las casillas o motores de búsqueda arrojaron un mayor y más diverso número de resultados. Esto me llevó a pensar que en estos grupos había una fuerte presencia de personas *two-spirit* en tanto que permitían construir comunidad digital a través de herramientas como las páginas y los grupos de Facebook⁶ e incluso los *hashtags* en Instagram⁷.

Fue en Facebook e Instagram, desde mis perfiles personales, que comencé a aproximarme a los espacios en donde las personas *two-spirit* se posicionaban. Comencé uniéndome a diferentes grupos de asociaciones civiles o de investigadores en Facebook.

⁶ Facebook permite la creación de páginas o grupos para la interacción de las personas. En el caso de las páginas, éstas son espacios digitales públicos que las y los usuarios pueden “seguir”; esta acción permite que las publicaciones, fotografías y contenidos compartidos por dichas páginas aparezcan en la sección de noticias de la interfaz personal. En el caso de los grupos, éstos son espacios digitales, generalmente privados, a los que las y los usuarios solicitan unirse; al ser parte de un grupo, es posible observar el contenido que se comparte al interior de éste, mismo que generalmente es invisible para el resto de las personas en Facebook debido a la privacidad.

⁷ Instagram permite el uso de *hashtags*, o “etiquetas” textuales, para acompañar las fotografías. Estos *hashtags* se componen del símbolo # y alguna o algunas palabras. Los *hashtags* pueden pensarse como una herramienta que posibilita que los contenidos tengan mayor alcance, pero a través de la cual también se pueden establecer vínculos y crear redes entre personas afines en tanto que conglobera diferentes publicaciones de diferentes usuarios.

También identifiqué algunos perfiles personales en Instagram y comencé a “seguir” a algunas personas que en ese momento se ajustaban a mi idea de alguien indígena o nativo (basado meramente en características físicas que personalmente asociaba a la indigeneidad).

Una vez cercano a estos espacios, observé quienes eran las personas más activas en ellos, esto con la intención de ser aquellas las primeras a quienes me aproximaría. De este modo fue que tuve un primer encuentro con los porteros. Estos porteros, como señalan McAreavey & Das (2013), son aquellas personas que fungen como mediadores, al permitir el acceso del investigador al campo, siendo también guías en el acercamiento e interacción con el campo y los posibles sujetos. Al revisar la información registrada sobre estos primeros acercamientos, pude identificar que las y los *elders* que participan en los grupos de Facebook, fueron mis porteros.

El término *elder* se refiere a las personas que han adquirido una elevada comprensión y entendimiento de los conocimientos y prácticas de las primeras naciones. Ostentar este grado significa tener el derecho de compartir estos conocimientos y la capacidad de fungir como guías y consejeros individuales o comunitarios. Generalmente las y los *elders* son personas de edad avanzada, pues han dedicado gran parte de su vida a comprender las prácticas culturales para poder compartirlas. A partir del contacto establecido con ellas y ellos fue que comencé a adentrarme en los grupos, a entablar algunas conversaciones y a comenzar la construcción de una red de contactos.

Fue a través de los *elders* que recibí una especie de permiso para interactuar en los grupos de Facebook. Fueron también ellos quienes comenzaron a guiarme, a compartir recursos y contactos a través de los cuales fui ingresando y avanzando en el campo. En un primer momento, la investigación estaba enfocada en las experiencias de personas jóvenes; sin embargo, el avance en el trabajo de campo y la interacción con diferentes sujetos me condujo a un margen de edad más amplio.

La decisión inicial por desarrollar un estudio con personas jóvenes fue en gran medida consecuencia de algunas de las preconcepciones con las que llegué al campo. Al comenzar a construir el proyecto de investigación, planteé trabajar con jóvenes bajo el supuesto de que existe una relación directa entre las generaciones jóvenes y los medios digitales. Sin embargo, y tal como plantea Guber (2011), fue gracias a las interacciones y reflexividad recíproca entre el campo y yo como investigador, que esto se modificó.

Inicialmente me aproximé a los *elders* identificados en grupos de Facebook con la intención de actuar dentro de los protocolos particulares de los grupos indígenas. Sobre dichos protocolos cabe señalar que, previo a la inmersión en el campo, estos me fueron señalados por Zafiro Andrade. Zafiro es una doctoranda e investigadora de la Universidad de Toronto, enfocada en temas relativos a la salud sexual de personas indígenas 2SLGBTQ+⁸.

Establecí contacto con ella gracias a uno de los artículos académicos que consulté para comenzar a acercarme a la literatura sobre las personas *two-spirit*. Zafiro comentó que son los *elders* quienes fungen como una especie de filtro para la entrada de investigadores a las comunidades indígenas. Son los *elders* quienes determinan quienes pueden investigar con y sobre las comunidades. En palabras de Zafiro, el trabajo de aproximarse a las comunidades, a través de los elders, es un proceso largo y constante que, en rigor, implica desarrollar vínculos cercanos y empáticos entre investigadores y *elders*, para después poder trabajar estos vínculos con las comunidades.

Al modificar el proyecto de investigación, y pensarlo desde una perspectiva de lo digital, supuse que podría evitar este proceso. Pensando en los contactos tan inmediatos y directos que se pueden establecer a través de las redes sociodigitales, consideré que conectar con personas jóvenes a través de éstas sería menos complicado. A partir de la revisión de las notas sobre los primeros acercamientos a los grupos de Facebook y a las personas *two-spirit*, registrados en el diario de campo, pude notar que el filtro que representan los elders, estaba presente aun cuando la investigación se construía desde lo digital.

En el caso de la entrada a la comunidad indígena en internet, fueron también los *elders* quienes me dieron cierta pauta para comenzar a publicar en los grupos y contactar personas en ellos. A partir de ellos pude establecer contacto directo con personas jóvenes (en tanto que era el enfoque inicial de la investigación). Hasta antes de comenzar el trabajo de campo en verano, no había contemplado que algunas personas mayores fueran parte de las y los sujetos de investigación, en tanto que la intención era trabajar con personas jóvenes. El avance en el trabajo de campo me permitió establecer contacto con varias decenas de personas diferentes; sin embargo, el contacto constante y más profundo se ha realizado con ocho personas, incluido uno de los elders que fungió como portero, cuyas edades van de los 17 a los 59 años.

⁸ Este acrónimo es utilizado institucionalmente en Canadá para referir a personas de lo que en México conocemos como comunidad LGBTQ+ (lésbico, gay, bisexual, trans y otras identidades); sin embargo, también incorpora las siglas “2S” que refiere a las personas *two-spirit*.

En las primeras conversaciones con las diferentes personas *two-spirit* identificadas, surgió el término de la “Isla Tortuga” (en inglés *Turtle Island*). La Isla Tortuga estuvo presente desde el inicio de la investigación; sin embargo, no le había prestado atención a dicho término hasta después de las primeras revisiones de lo recolectado en el trabajo de campo. Snyder (1974) señala que la Isla Tortuga es el viejo/nuevo nombre de la región que conocemos como Norteamérica. Este nombre proviene de diversos mitos de los diferentes grupos indígenas que habitan la región. La Isla Tortuga era desconocida para mí; sin embargo, después de una revisión de material documental y de lo relatado por los sujetos, comprendí la importancia de este término.

En algunas de las entrevistas, los sujetos hablaron sobre Canadá o los Estados Unidos, generalmente para referir a espacios geográficos específicos y momentos actuales. Sin embargo, cuando los sujetos hablan de sus comunidades, de otros pueblos indígenas, de tradiciones o conocimientos indígenas, siempre se refieren a la Isla Tortuga. Parece que, aunque se piensan como habitantes de Norteamérica, cuando se trata de hablar de significaciones y elementos culturales, se menciona a la Isla Tortuga y se rechaza reconocer lo canadiense o lo estadounidense. De ahí la importancia de dejar de pensar en Norteamérica y comenzar a pensar en la Isla Tortuga.

Diferentes estudios sobre el conocimiento basado en el entendimiento del espacio en términos de comunidades indígenas señalan que la Isla Tortuga se piensa, desde ópticas diversas de los diferentes grupos en la región, como un espacio en común que habitan algunas comunidades indígenas (Hudson, 2016; Murphy, 2020; Bowra, et.al., 2020). La historia de este espacio es variable, pero aparentemente existen muchos puntos en común entre diferentes grupos indígenas. La Isla Tortuga será caracterizada con mayor profundidad y detalle en el capítulo dos.

De acuerdo con algunos de los sujetos, cuando hablamos de la Isla Tortuga, generalmente se piensa en Canadá y Estados Unidos, pero hay quienes consideran que ésta incluye México e incluso, existen personas que consideran que la Isla Tortuga es todo el continente americano. Hablar de la Isla Tortuga

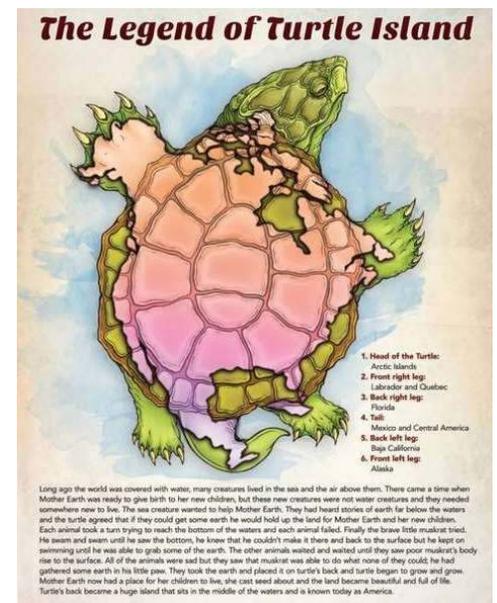


Ilustración 1. *The Legend of Turtle Island*. (2020). [Ilustración]. *The Legend of Turtle Island*. <https://bit.ly/2WGSPUK>

permite comprender no solo una región geopolítica actual, sino una región cultural. Es decir, no hablamos de Norteamérica, no hablamos de Estados Unidos, Canadá o México, hablamos de la Isla Tortuga. Hablamos de un espacio geográfico habitado y significado culturalmente por comunidades específicas. Pensar en la Isla Tortuga permite acercarnos a las cosmovisiones de las Primeras Naciones y situar a diferentes personas de diferentes grupos en un mismo espacio geográfico y cultural.

Antes de investigar y revisar la información en torno a la Isla Tortuga, el concepto era desconocido para mí. Aunque lo había escuchado en repetidas ocasiones en las entrevistas, no había prestado la atención suficiente a éste y su importancia. La Isla Tortuga es un territorio que comprende a las diferentes Primeras Naciones, a las tribus nativo-americanas y a los grupos indígenas de Norteamérica en general, es un espacio al que se hace referencia cuando se habla de enseñanzas y conocimientos propios de estas comunidades.

Es un término que ha sido significado culturalmente de forma diferente a lo que conocía como América del Norte. Este término puede tener diferentes matices dependiendo desde dónde se habla porque los diferentes grupos indígenas tiene diferentes concepciones y conocimientos, sin embargo, aparece en común en todos los sujetos para referirse a las tierras que habitan, tierras que, de acuerdo con sus explicaciones, pertenecen a las comunidades originarias y han sido utilizadas y descuidadas por los colonizadores.

La Isla Tortuga ha sido uno de los principales hallazgos en el trabajo de campo en tanto que se presentó de forma inesperada y cobró sentido y relevancia para mí al sumergirme en el campo y al revisar la información que registraba a partir de las observaciones e interacciones. Este hallazgo ha permitido no solo aproximarme a algunas concepciones de las Primeras Naciones y los grupos nativos, sino también entender que es a lo largo y ancho de este territorio que se inserta y se experimenta la identidad *two-spirit*. Lo *two-spirit* está ligado al entendimiento de la Isla Tortuga y es en la multiplicidad de posiciones geográficas y culturales que recae gran parte de la diversidad de experiencias sobre la identidad *two-spirit* que fue narrada por los sujetos.

1.3.3. Sobre los entrevistados

En páginas anteriores he mencionado que, a través de la entrada al campo, logré establecer contacto con diferentes personas en diferentes momentos de la investigación; sin embargo, trabajé en forma con ocho sujetos de la Isla Tortuga, quienes provienen de contextos

geográficos y socioculturales diferentes. Jane, Jack, Olly, Adam, Kyle, Ari, Parker y John⁹ fueron mis guías en el acercamiento a la Isla Tortuga. En los párrafos siguientes resumo sus perfiles con intención de presentarles y ofrecer elementos que permitan contextualizar sus narrativas, las cuales nutrieron esta investigación.

1. Jane.

Jane tiene 27 años y pertenece a las Primeras Naciones en Canadá. “Soy indígena, provengo de dos tribus en Canadá, soy Cree y Naskapi”. Vive en Montreal, Quebec y estudia Ciencias Políticas en la Universidad de Concordia. Jane prefiere el uso de pronombres neutros¹⁰. Jane resaltó constantemente la importancia que las personas *two-spirit* tuvieron en sus comunidades previo al contacto con los europeos, así como las tensiones y obstáculos que las personas indígenas enfrentan en la actualidad en Canadá.

Jane se nombra como una persona cercana a sus tribus de origen, así como a los conocimientos y ceremonias de éstas. Mencionó que mantiene un contacto constante con sus comunidades, lo cual es importante para *elle*. Jane se identifica como *two-spirit* y prefiere el uso de este término al presentarse frente a otras personas, mencionó que esta identidad le permite afirmarse como persona indígena género-diversa.

2. Jack

Jack tiene 29 años y pertenece a las Primeras Naciones en Canadá. “Soy un chico de las bahías, soy Nakota, de la tribu Sioux. Mi reserva se llama Cége K’ina”. Vive en Saskatoon, Saskatchewan y trabaja para CAAN (Canadian Aboriginal AIDS Network). Fue Jack quien me introdujo al término de la “Isla Tortuga”, constantemente señaló la importancia de respetar y valorar los conocimientos propios de las comunidades indígenas.

Jack se menciona como inmerso en sus comunidades de origen, con vínculos constantes y sólidos con diferentes personas y grupos indígenas en Canadá. Jack ha identificado como *two-spirit* “desde siempre”. En tanto que su madre también es una persona *two-spirit*, Jack señaló que entró en contacto desde edad temprana con los saberes y conocimientos en torno a esta identidad.

⁹ Los nombres de los sujetos han sido sustituidos por pseudónimos como medida para proteger sus identidades

¹⁰ En el contexto anglosajón, la discusión social en torno a los pronombres, así como la neutralidad gramática de algunas palabras, ha permitido que algunos sujetos género-diversos utilicen los pronombres *they/them* como genéricamente neutros para identificarse de formas distintas al masculino (*he/him*) y al femenino (*she/her*).

3. Olly

Olly tiene 27 años, y aunque pertenece a las Primeras Naciones en Canadá, se considera más cercano al modo de vida occidental. “Nací y crecí en el norte de Columbia Británica, soy indígena Cree y aunque siempre he sabido sobre esto, tiene muy poco tiempo que reconecté con mis raíces”. Vive en Vancouver, Columbia Británica, es modelo y ha participado en algunos programas de televisión. Constantemente señaló estar en un proceso de reconexión con su comunidad de origen que le ha permitido abrazar su identidad indígena y género-diversa de distintas formas.

Olly se identifica como *two-spirit*, pero prefiere usar el término *indigiqueer*¹¹, pues lo considera “más explícito”. Dicho término era desconocido para mí hasta antes de interactuar con él. Olly mencionó que carecía de mayor información lejos de lo explícito que resulta el término en sí mismo. Se nombra como *indigiqueer* en tanto que de esta forma se distingue de otros como una persona indígena y género diversa.

4. Adam

Adam tiene 41 años y pertenece a las primeras Naciones en Canadá. “Pertenezco a la nación Cree, soy originario de Alberta, de un pequeño pueblo muy conservador”. Vive en Toronto, Ontario, es optometrista y trabaja en una óptica. A diferencia de los demás sujetos, yo no contacté a Adam, sino él a mí a través de Olly. Adam señaló constantemente la diversidad de experiencias de las personas *two-spirit* con base en sus contextos individuales.

Adam se identifica como una persona *two-spirit*, pero también como un hombre gay; no se considera tan cercano a su comunidad de origen, pero sí a los conocimientos, enseñanzas y prácticas Cree. Aunque se identifica como hombre gay, Adam prefiere nombrarse como *two-spirit* para reafirmar su identidad indígena y género diversa y distinguirse de otras personas del colectivo 2SLGBTQ+ en Canadá.

5. Kyle

Kyle tiene 59 años, es un *elder* de las Primeras Naciones Canadienses. “Pertenezco a la nación Mi’kmaq. Mi papel como *elder two-spirit* es importante para ellos y para mí, tengo ciertas responsabilidades”. Vive en Vancouver, Columbia Británica y colabora con varias

¹¹ Este término es una contracción de las palabras inglesas *indigenous* y *queer*. Sobre éste, la información académica es reducida y su conceptualización será desarrollada en el capítulo III.

organizaciones enfocadas en las comunidades indígenas, particularmente en la población *two-spirit*.

Kyle se identifica como *two-spirit* y se reconoce como *elder*, por lo cual mencionó ser muy cercano a las Primeras Naciones, sus conocimientos y ceremonias. Kyle destacó constantemente que existe una relación recíproca entre comunidad(es) e individuos *two-spirit*. Kyle fue una de las primeras personas a quienes contacté, y a partir de él pude establecer una red de contactos que permitió construir la muestra presentada.

6. Ari

Ari tiene 17 años y forma parte de los grupos nativos de la Isla Tortuga. “Nací en los Estados Unidos, pero soy descendiente Wixarika, Cora y Mexica por herencia de mis padres”. Vive en Winchester, Virginia y estudia la preparatoria. Ari se ha desarrollado en un contexto particular de migrantes, en constante contacto con diferentes culturas entre México y Estados Unidos. Se nombra como habitante de la Isla Tortuga, como forma de desdibujar las fronteras geográficas y culturales.

Se nombra como una persona *two-spirit* cercana a sus comunidades de origen y constante contacto con éstas y sus enseñanzas. Ari señaló que, como consecuencia de su contexto particular de pertenencia a comunidades indígenas en donde la no heterosexualidad tiene connotaciones negativas, él pertenece a una comunidad *two-spirit* “online”, que le ha permitido abrazar la parte *queer* de su identidad indígena.

7. Parker

Parker tiene 27 años y es parte de la comunidad nativo americana de los Estados Unidos. “Soy un chico de la Costa Este, de Washington D.C., pertenezco a la tribu Lumbee” Vive en territorio Kumeyaay en San Diego, California y se dedica a impartir talleres y cursos de yoga, sanación y reconexión espiritual. Al igual que Jane, Parker prefiere el uso de pronombres neutros pues mencionó que le permiten vivir el género de forma diferente a la construcción occidental.

Parker se identifica como persona *two-spirit* pues a esta identidad le permite afirmarse como persona nativa americana y como “*queer radical*”. Parker mencionó no sentirse cercano a su comunidad de origen en particular, porque ésta es muy pequeña y creció aislado de ella; sin embargo, es cercano a otras comunidades indígenas en la Isla Tortuga, sobre todo a los conocimientos relativos a la espiritualidad.

8. John

John tiene 37 años y pertenece a los grupos nativos de los Estados Unidos. “Soy parte del clan Waipuk, de la comunidad Ipai-Kumeyaay.” Vive en San Diego, California y recientemente terminó el doctorado en educación en la UCSD. Al igual que Ari, John se ha desarrollado en un contexto marcado por la migración y la interacción de culturas en tanto que su padre es originario de territorio Kumeyaay en Baja California, México.

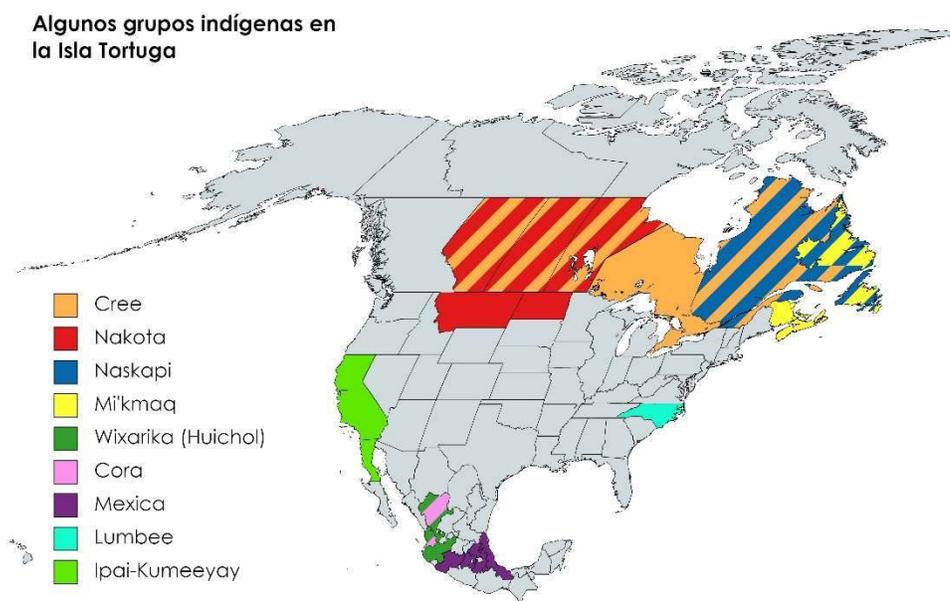
John se identifica como *two-spirit* y considera que esta identidad le ha permitido afirmar su identidad indígena y de género en un contexto culturalmente diverso como lo es California. John se menciona como inmerso en su comunidad de origen, habitó durante muchos años al interior de una reserva indígena, por lo cual tiene un vínculo sólido y directo con su comunidad de origen, los conocimientos y ceremonias de ésta.

El cuadro presentado a continuación, organiza parte de la información de los ocho sujetos que ha sido presentada en los párrafos anteriores.

Perfil de los sujetos entrevistados				
Nombre	Primera Nación/Tribu	Edad	Ocupación	Lugar de residencia
Jane	Cree-Naskapi	27	Estudiante de licenciatura	Montreal, Quebec. Canadá
Jack	Nakota (Sioux)	29	Administrador de fondos	Saskatoon, Saskatchewan. Canadá
Olly	Cree	27	Modelo, actor y bailarín	Vancouver, Columbia Británica. Canadá
Adam	Cree	41	Optometrista	Toronto, Ontario. Canadá
Kyle	Mi'kmaq	59	Activista	Vancouver, Columbia Británica. Canadá
Ari	Wixarika-Cora-Mexica	17	Estudiante de preparatoria	Winchester, Virginia. EE.UU.
Parker	Lumbee	27	Profesor de yoga y sanación espiritual	San Diego, California. EE.UU.
John	Ipai-Kumeyaay	37	Doctor en Educación	San Diego, California. EE.UU.

Estos ocho sujetos representan una pequeña muestra en la que la diversidad está presente de varias formas. A lo largo de este texto, las citas de las entrevistas incorporadas en el texto, señalarán no solo el nombre del sujeto, sino también su nación o tribu de procedencia para enfatizar en esta diversidad. En el sentido geográfico, tres de ellos se encuentran en los Estados Unidos, mientras que el resto se distribuye en diferentes localidades de Canadá.

De los cinco sujetos en Canadá, dos pertenecen a la nación Cree; uno de ellos se define como Cree-Naskapi; otro de ellos pertenece a la nación Nakota (Sioux); y uno de ellos es un elder de la nación Mi'kmaq. Respecto a los tres sujetos en los Estados Unidos, uno de ellos se define como Wixarika-Cora-Mexica; el segundo pertenece a la tribu Lumbee y el último es una persona Ipai-Kumeyaay. El siguiente mapa permite ilustrar en qué partes de la Isla Tortuga se distribuyen mayormente las naciones o tribus a las que los entrevistados pertenecen. Es necesario mencionar que no todos habitan actualmente en los territorios originarios de sus comunidades.



*Mapa 1. Algunos grupos indígenas en la Isla Tortuga.
Elaboración propia con datos del CIRNAC (Canadá), IWGIA (Estados Unidos) y del SIC (México)*

Los ocho sujetos entrevistados se identifican como personas *two-spirit*, lo cual constituyó el criterio principal de selección. Como he señalado previamente, resulta complejo definir este término en tanto que no existe una definición única. Sin embargo, al seleccionar

a los sujetos, partí de la noción del término *two-spirit* como una identidad cultural común que refiere a personas indígenas género-diversas en Norteamérica (Robinson, 2017, pp. 9).

Los entrevistados fueron contactados a partir del acercamiento directo a través de las redes sociodigitales. Para construir el universo de estudio, utilicé el método de “bola de nieve”; a partir de esto, los mismos sujetos sugirieron y facilitaron el contacto con algunas otras personas de sus círculos sociales. Las primeras personas entrevistadas fueron Jane, a quien contacté a través del *hashtag* #TwoSpirit en Instagram, y Kyle, uno de los *elders* contactados a partir del grupo *2 Spirits In Motion Foundation*¹² en Facebook.

A partir de Jane y Kyle, y con ayuda de herramientas como GoogleForms¹³, establecí contacto con aproximadamente 30 personas. Los ocho sujetos seleccionados fueron elegidos a partir de los siguientes criterios: a) personas que se identificaran como *two-spirit*, b) que provinieran de diferentes contextos dentro de la Isla Tortuga y c) que fueran usuarios activos de Facebook o Instagram. Decidí utilizar estos criterios en sentido de construir una muestra heterogénea que pudiera aportar diferentes perspectivas sobre la identidad *two-spirit* y su representación en espacios digitales.

Es menester mencionar que esta investigación ha estado marcada por un contexto de pandemia global derivada del COVID-19, lo cual imposibilitó la realización de trabajo de campo presencial, acrecentando la distancia entre los sujetos y yo como investigador. Algunas herramientas digitales, como GoogleForms, y redes, como Instagram y Facebook, tuvieron particular importancia en el proceso de inmersión en el campo y el establecimiento de los primeros contactos. Por otro lado, algunas otras herramientas, también digitales, fueron la pieza clave para poder interactuar con los sujetos y construir datos empíricos.

1.3.4. El trabajo de campo: técnicas para recopilar y analizar información

Podría señalar que el trabajo de campo comenzó a finales del primer semestre de la maestría, es decir, entre octubre y noviembre de 2020. Fue desde este momento que comencé a intentar

¹² Este grupo de Facebook pertenece a una asociación civil, se define como parte de una iniciativa nacional con el objetivo de crear, mantener y fortalecer un ambiente social seguro y de apoyo para las personas *two-spirit*. Este es un grupo público compuesto por cerca de 600 miembros de diferentes edades.

¹³ La herramienta GoogleForms permite realizar formularios digitales para recopilar información a partir de la formulación de preguntas construidas por quien configura el instrumento. En el caso particular de mi investigación, realicé un formulario en colaboración con Kyle, para identificar potenciales sujetos de investigación. El formulario construido indagaba de forma general en el contexto sociodemográfico de las personas y su identidad de género. Del mismo modo, incluí una pregunta cuya intención era identificar si las personas que respondían tenían intención de interactuar por otras vías más allá del propio formulario.

interactuar con personas *two-spirit* a través de algunas redes sociodigitales, particularmente en aquellas que he señalado en páginas anteriores. Con el avance de los cursos, y ante la necesidad de comenzar a construir un problema de investigación, comencé a intercambiar mensajes y entablar conversaciones cortas con algunas de las personas que fui identificando.

El trabajo de campo estaba planeado para el verano de 2021, en los meses de junio y julio. Durante estos meses, realicé dos rondas de entrevistas a los sujetos con el objetivo de obtener la información que posteriormente sería trabajada para construir los datos empíricos. Sin embargo, es necesario mencionar que para este momento ya había estado en constante comunicación con algunos de los sujetos presentados anteriormente.

En términos generales, la investigación presentada es producto de aproximadamente un año de trabajo de campo, esto contando desde las primeras entradas en espacios sociodigitales ocupados por personas *two-spirit*, en octubre de 2020 y hasta el cierre del periodo de entrevistas, en septiembre de 2021. Si bien entre los primeros contactos con el campo y el inicio del periodo de entrevistas transcurrieron 10 meses, el periodo junio-julio 2021 constituye el momento de trabajo de campo en rigor. En sentido de lo anterior, recurrí a dos técnicas principales para obtener información: la interacción verbal, a través de charlas y entrevistas; y la observación participante en espacios sociodigitales.

1.3.4.1. Charlas informales y entrevistas

Durante el periodo de trabajo de campo en rigor, mi técnica principal para recolectar información fue la entrevista cualitativa, particularmente trabajé a partir de entrevistas semiestructuradas. Opté por esta forma de entrevista en tanto que son dinámicas y flexibles, pueden entenderse como no directivas, no son estandarizadas y se inclinan hacia la formulación de preguntas abiertas (Taylor y Bogdan, 1987, pp. 101). La decisión por utilizar este tipo de entrevistas recae en la intención de lograr que los sujetos hablen sobre lo que saben, piensan y creen (Guber, 2011, pp. 69) en torno a la identidad *two-spirit*.

Durante este periodo, realicé dos rondas de entrevistas con los sujetos. La primera estuvo más orientada hacia una “entrevista antropológica” que, en términos de Guber (2004), puede entenderse como una conversación un tanto más informal para identificar los marcos de referencia que en un segundo momento permitirían construir las preguntas en forma para desarrollar entrevistas formales. La segunda ronda de entrevistas se realizó con base en un

guion de entrevista estructurado para indagar en temas particulares que fueron identificados en las primeras interacciones con cada uno de los sujetos.

A la par de dichas entrevistas, sostuve algunas charlas informales con los ocho sujetos. En estas conversaciones los contenidos fueron variados; desde temas sobre su día a día, hasta cuestiones específicas sobre conocimientos particulares de sus comunidades u opiniones sobre la coyuntura en torno al COVID-19 o “los 215”.¹⁴ Las conversaciones informales tuvieron como principal objetivo el establecimiento de un vínculo de cercanía con los sujetos, tuvieron lugar antes y después de las entrevistas en forma, así como en el periodo intermedio entre ambas rondas de entrevista.

Las conversaciones informales funcionaron para comenzar a conocer a los sujetos y establecer un vínculo constante con ellos que permita la generación de *rapport*. Por otro lado, la interacción en las entrevistas está basada en un guion previamente construido para indagar en tres áreas principales: la cercanía con sus comunidades, el entendimiento de su identidad y el vínculo entre personas *two-spirit* e internet.

Las entrevistas fueron pensadas a partir de preguntas abiertas que permitieran a los sujetos responder sin limitaciones marcadas. El guion en el que me apoyé durante estos encuentros no fue fijo ni definitivo en tanto que, con el avance de las entrevistas, surgieron interrogantes particulares para cada uno de los sujetos. La intención de las preguntas que constituyeron el guion fue conocer las formas en que los entrevistados narran diferentes momentos en sus vidas en torno al vínculo con sus comunidades de origen, el descubrimiento de su identidad y el proceso para reconocerse como *two-spirit*.

En dichas entrevistas indagué sobre las formas en que perciben sus vínculos con las comunidades de origen y lo cercanos que se consideran a ellas, también intenté indagar en ceremonias o saberes específicos de las comunidades relacionados con lo *queer*, y lo *two-spirit* en particular; del mismo modo, pregunté sobre el proceso particular que les llevó a identificarse como personas *two-spirit*. Realicé lo anterior a través de preguntas orientadas a conocer sobre diferentes momentos en sus vidas, particularmente en torno a sus primeros acercamientos con el término *two-spirit* y personas que se identificaran de tal forma. Al

¹⁴ El 27 de mayo de 2021 fueron encontrados los restos de 215 niños indígenas enterrados en las instalaciones de lo que fue la Escuela Residencial de *Tk'emlups te Secwépemc* en Kamloops, Columbia Británica. Para más información véase Dickson, C & Watson, B. (27 de mayo de 2021). Remains of 215 children found buried at former B.C. residential school, First Nation says. CBC News. <https://bit.ly/3ldv2oO>

centro de estas charlas informales y entrevistas se encuentra el interés por conocer sus experiencias personales, dando valor particular a las formas en que narran estos diferentes momentos en sus vidas que les llevaron a aproximarse y abrazar la identidad *two-spirit*.

En total, sostuve 14 entrevistas en forma y 12 conversaciones informales con los ocho diferentes sujetos; las entrevistas tuvieron lugar durante el periodo de trabajo de campo en rigor, mientras que las conversaciones informales se desarrollaron a lo largo de los 12 meses de trabajo de campo en general. A excepción de Kyle y Ari, con todos los sujetos sostuve dos entrevistas en forma y a menos un encuentro informal. Las interacciones verbales suman un total de 25 horas y 37 minutos. El cuadro presentado a continuación organiza la información relativa a los entrevistados, el número de encuentros y la duración que dichos encuentros tuvieron.

Información sobre las entrevistas y charlas informales			
Nombre	Núm. de entrevistas	Núm. de charlas informales	Duración total
Jane	2	4	5 hrs y 17 mins
Jack	2	2	3 hrs y 22 mins
Olly	2	1	2 hrs y 27 mins
Adam	2	1	3 hrs y 7 mins
Kyle	1	0	1 hrs y 13 mins
Ari	1	1	2 hrs y 21 mins
Parker	2	1	3 hrs y 41 mins
John	2	2	4 hrs y 9 mins

Sobre las entrevistas y charlas, cabe mencionar que éstas fueron realizadas a través de servicios de videollamada como Zoom.¹⁵ Estas herramientas facilitaron la interacción con los sujetos, redujeron la distancia geográfica y permitieron que los encuentros cara a cara –o cara a pantalla– tuvieran lugar entre los sujetos, en Estados Unidos o Canadá, y yo, en la

¹⁵ Zoom es una plataforma digital que permite la realización de llamada o videollamadas entre dos o más personas a través de un dispositivo electrónico, como una computadora o Smartphone, con conexión a internet. La plataforma permite que los usuarios intercambien audio y video en tiempo real, sin importar la situación geográfica de éstos. El uso de esta plataforma es gratuito y no existe un límite de tiempo para llamadas entre dos personas; sin embargo, existen algunos planes de pago que son de utilidad si la conversación involucra a más de dos personas, en tanto que suprime el límite de tiempo.

Ciudad de México. Todas las entrevistas fueron grabadas con el permiso de los sujetos. Dichas entrevistas fueron transcritas para poder trabajar la información obtenida de ellas.

En este punto es necesario mencionar que todas las interacciones con los sujetos se han realizado en inglés en tanto que es uno de sus idiomas nativos y desconocen el español. Interactuar en otro idioma es un reto no para la interacción en sí, sino para el registro y posterior análisis de información. Mencionar el tema idiomático es importante en tanto que es un reflejo de la distancia que existe entre los sujetos y yo como investigador; distancia que no es solo geográfica, sino también cultural.

1.3.4.2. Observación participante

Durante el trabajo de campo en general, a la par de las charlas y entrevistas, realicé observación participante en algunos de los espacios sociodigitales que he mencionado anteriormente, es decir, los *hashtags* en Instagram y los grupos en Facebook. La observación participante es una de las técnicas asociadas con las formas clásicas de los estudios antropológicos, sociológicos y etnográficos con y en comunidades específicas (Guber, 2004; 2011; Taylor y Bogdan, 1987).

Ésta puede ser entendida como la inserción del investigador en un espacio particular con el objetivo de cumplir dos tareas principales: la observación sistemática del entorno y la cotidianidad de la comunidad o grupo, así como la participación en las actividades e interacciones que suceden en dicha comunidad o espacio (Guber, 2011, pp. 51-53). Si bien la idea de observación participante es parte de las formas clásicas de hacer etnografía, ésta no está ligada a los espacios físicos; por ello, pudo ser pensada en términos de observar y participar en lo digital.

Ya he mencionado que, en un primer intento por aproximarme al campo, decidí utilizar Facebook e Instagram para identificar espacios digitales particulares en los que las personas *two-spirit* interactúan. La observación e interacción en estas plataformas ha sido constante desde octubre del 2020 y en un primer momento permitió identificar espacios específicos en Facebook, es decir algunos grupos, y en Instagram, a partir de *hashtags* particulares.

A partir de esto, fue posible localizar cuatro grupos principales en Facebook: “*Two Spirited People of Manitoba Inc.*” y “*2 Spirits In Motion Foundation*”, ambos pertenecientes a organizaciones civiles canadienses; así como los grupos “*Wabanaki Two-Spirit Alliance*” y “*Two~Spirit Spirits*” grupos independientes de organizaciones o instituciones. Algunos de

estos grupos son públicos, otros requieren llenar un formulario de ingreso en el cual se explique el motivo por el que las personas tienen interés en unirse. Esto constituye una especie de filtro para evitar que cualquier persona ingrese a estos espacios. Los formularios de ingreso cuestionan explícitamente cuál es el motivo por el que se quiere ingresar al grupo.

Pensando en términos de la observación participante, ingresé a estos grupos, con la esperanza de establecer relaciones abiertas con personas que podrían convertirse en interlocutores (Taylor & Bogran, 1987, pp. 50), explicitando mi interés por familiarizarme con las personas *two-spirit* y sus prácticas en sentido de desarrollar un proyecto de investigación. La tarea inicial en estos grupos fue la observación, posteriormente continúe con la interacción en privado y de forma individual con algunos de los miembros y finalmente comencé a interactuar con el grupo en general, a partir de las publicaciones y comentarios.

Una vez siendo parte de estos grupos, comencé por observar lo que sucedía en ellos, quiénes formaban parte de ellos, cómo eran o parecían ser las interacciones. Al observar el tipo de contenido que se comparte, fui notando que muchas de las publicaciones son sobre eventos dirigidos a personas indígenas o “a cualquiera que esté interesado en conocer las costumbres indígenas o conectar con su espiritualidad”. Por otro lado, algunas de las publicaciones también permitían ver que existe una red de apoyo que funciona para ofrecer apoyo emocional y recursos materiales que las personas indígenas utilizan en su cotidianeidad, sobre todo “medicinas”¹⁶.

En el caso de Instagram, en donde el contenido compartido más que textual es visual o gráfico, resulta complicado pensar en espacios como los grupos de Facebook, pues la interacción es menos colectiva y más inclinada hacia el intercambio individual. Sin embargo, herramientas como los *hashtags*, resultaron de utilidad para localizar secciones particulares en donde se interactúa desde lo *two-spirit*. Esto permitió construir y entender los *hashtags* como espacios colectivos de interacción, en los cuales se pueden establecer vínculos y crear redes públicas y dinámicas entre personas afines, yendo más allá de un espacio delimitado, como en el caso de los grupos de Facebook.

¹⁶ Con medicinas me refiero a diferentes hierbas y plantas que son utilizadas para fabricar infusiones o ungüentos que tienen diversos fines, como la relajación, el auxilio en procesos de sanación de dolores corporales, o la preparación de alimentos. Estas medicinas son solicitadas u ofrecidas por los miembros del grupo, quienes se encargan de enviarlas a diferentes ciudades o poblaciones canadienses.

Los *hashtags* son un complemento a las imágenes o contenidos gráficos compartidos en Instagram, por lo cual la dupla entre imágenes y *hashtags* que en esta plataforma se presenta puede pensarse en términos de las imágenes en red planteadas por Gómez Cruz (2012), en tanto que retratan elementos de la cotidianidad, refieren a contenidos gráficos que se acompañan de elementos simbólicos y discursivos y son empleadas con la intención de ser vistas por grandes audiencias para construir vínculos.

Es entonces que los *hashtags*, particularmente el *#TwoSpirit* fueron pensados como espacios digitales, en tanto que conglomeran publicaciones y contribuyen a establecer vínculos entre quienes utilizan esta herramienta como forma de expresar determinados ideales, pertenencia, o identidad. Este espacio permitió identificar a algunas personalidades importantes en la comunidad digital *two-spirit*, así como observar diferentes maneras en que lo *two-spirit* se expresa en la plataforma.

Particularmente en Instagram, la observación participante se inclinó más a observar y menos a participar en consecuencia de las características antes expuestas. Sobre la observación, la propia interfaz y dinámica de la plataforma resultó ideal para esta actividad; al ser una interfaz prácticamente gráfica en su totalidad, fue posible revisar imágenes, videos y transmisiones en vivo que las personas compartían con el *#TwoSpirit*.

Sobre la participación en esta plataforma, esta actividad se realizó mayormente a partir de “seguir” perfiles de personas *two-spirit*, comentar los contenidos publicados bajo este *hashtag*, e interactuar en las publicaciones incluidas en él. En un segundo momento, ya con una red de contactos establecida, compartí algunos de los contenidos que observaba con los sujetos, entablando conversaciones en torno a lo publicado y observado.

1.3.5. Sobre Raúl en la Isla Tortuga

En páginas anteriores he narrado parte del recorrido que me llevó a construir una investigación sobre las identidades indígenas *queer*, particularmente sobre la identidad *two-spirit*. En este sentido, es importante destacar desde dónde se ha construido esta investigación, así como las implicaciones que mi posición como investigador tienen en el desarrollo de este proyecto.

Comencé el proyecto lleno de preconcepciones, e incluso prejuicios, sobre las personas *two-spirit*, *queer* e indígenas en Norteamérica. Mis primeras búsquedas en espacios digitales buscaban identificar a las personas indígenas a partir de un arquetipo meramente

físico, una idea de indigeneidad norteamericana que se construía con base en las representaciones de estas personas en la cultura pop¹⁷.

No fue sino a partir de la interacción con el campo y con los sujetos, que dichas preconcepciones se fueron desmontando como consecuencia del proceso de reflexividad que experimenté durante el trabajo de campo. Este proceso es consecuencia de la interacción, diferenciación y reciprocidad entre la reflexividad del sujeto cognoscente, yo como investigador, y la de los sujetos/objetos de investigación, las personas *two-spirit* y los espacios digitales que ocupan (Guber, 2011, pp. 50).

Reflexionar en torno a este momento de quiebre y choque entre las ideas con las que comencé la inmersión al campo y lo diferente que era la realidad que comenzaba a observar y conocer, me llevó a pensar desde dónde intentaba conocer e investigar sobre las personas *two-spirit*. Fue importante pensar y reconocer desde qué posición o espacio en particular intentaba desarrollar una investigación sobre este grupo que podría pensarse tan distante para un investigador de la Ciudad de México. Posicionarse como investigador, y tomar consciencia de esta posición es importante para responsabilizarnos de nuestras prácticas en la investigación y, a partir de ello reconocer que el conocimiento racional que estamos construyendo, surge desde una perspectiva particular (Haraway, 1995, pp. 332-339). Esta perspectiva, que no es fija ni completa, representa un punto de partida para observar, interactuar y conocer sobre un momento y espacio particular en la realidad.

En sentido de la posición que como investigador ocupé, fue menester reconocermé y distinguirme con respecto a los sujetos de investigación. Por un lado, están los sujetos de Estudio de esta investigación, quienes son personas que provienen de un contexto cultural indígena, habitan en distintos espacios de la Isla Tortuga y se definen como *two-spirit* al reconocer la convergencia de sus identidades indígena y género-diversa. Por otro lado, yo, como investigador, provengo de un contexto urbano mexicano, habito la Ciudad de México y no me identifico como indígena, pero sí como persona género-diversa, el cual podría parecer el único nexo concreto entre ambas posiciones.

Las experiencias de los sujetos y las propias, son distantes. No solo en términos geográficos, sino también culturales y contextuales. Los ocho sujetos que participaron en la

¹⁷ Sobre estas representaciones me refiero particularmente al estereotipo de “indios americanos”, aquellas personas que coloquialmente se conocen como *pieles rojas*, retratados desde la perspectiva del cine y la televisión estadounidenses.

investigación provienen de contextos diferentes, desempeñan diferentes actividades, se encuentran en grupos etarios distintos y pertenecen a comunidades indígenas particulares. Sus experiencias, al igual que las mías, se encuentran cruzadas por el género, la raza y la clase, pero de diferentes formas y marcadas por estas categorías en distinto grado.

Las diferencias culturales y contextuales nos colocaron, a sujetos e investigador, en diferentes posiciones durante el trabajo de campo. En tanto que nuestros repertorios ideológicos y personales son distintos, al estar permeados por dichas diferencias, las interacciones sucedieron de formas diferentes con cada uno de los sujetos, incluso con aquellos quienes quedaron fuera de la investigación después de aplicar los criterios de selección.

En principio, creí que la entrada al campo sería complicada, que habría cierta reticencia a permitir que yo ingresara a los espacios (digitales) que ocupan las personas indígenas, y las personas *two-spirit*. Creía que se preguntarían cosas como *¿Qué tiene que decir un hombre no indígena de la Ciudad de México sobre nosotros?* lo cual me llevó a preguntarme precisamente eso *¿Qué tengo yo que decir sobre ellos? ¿Por qué hacer una investigación sobre estas personas?* Las interacciones con los sujetos fueron ayudando a construir respuestas a estas preguntas.

El avance en el trabajo de campo me demostró que, si bien podía parecer distante e incluso completamente diferente a los sujetos de estudio, ellos estaban abiertos a compartir conmigo, a informarme y enseñarme sobre sus comunidades, sus conocimientos y su cotidianidad. Para ellos resultó importante tener la oportunidad de compartir espacios, aunque sea digitales, y poder dialogar conmigo. Llamaba su atención que yo, como una persona que podría parecer muy diferente, estuviera interesado en escucharles y en escribir sobre ellos. Para ellos era importante que alguien más allá de sus fronteras culturales tuviera interés en recuperar sus experiencias y conocimientos; para mí era importante que ellos reconocieran mi interés por estudiarles y compartir las nociones sobre lo *two-spirit* en latitudes más allá de la Isla Tortuga.

En las primeras interacciones, comenté que, desde la Ciudad de México, la identidad *two-spirit* era prácticamente desconocida; incluso que era desconocida para mí hasta algunos meses antes de comenzar a interactuar con ellos. Comenzamos a construir puentes de comunicación, identificando intereses e inquietudes comunes que permitieran continuar

conversando e intercambiando mensajes al punto de establecer una relación sólida, de cercanía y cordialidad. De cierto modo, ellos fueron muy abiertos a compartir información que, en sus propias palabras, “no se le cuentan a cualquier desconocido”.

Es necesario mencionar que desde el primer momento con todos los sujetos y en todos los espacios me presenté como estudiante-investigador de la Maestría en Estudios de Género en El Colegio. Todas las interacciones con los sujetos partieron de esta premisa, los sujetos tenían una noción general del porqué me aproximaba a ellos. La comunicación en estos términos permitió que todas las interacciones, aún aquellas informales, estuvieran guiadas por mi posición de investigador intentando conocer sobre las experiencias particulares de los sujetos en torno a la identidad *two-spirit*. Esta posición permitió también jugar un poco con la ingenuidad de investigador. En tanto que en todo momento me mostré interesado en conocer sobre algo que me era ajeno, los sujetos constantemente respondían a las preguntas con información sumamente descriptiva y detallada.

Compartieron conmigo sus experiencias y conocimientos a través de tres momentos: en primer lugar, elementos contextuales que me proveían de información vasta para entender lugares, situaciones, ceremonias y prácticas; posteriormente, la narración de la experiencia en sí, haciendo hincapié en elementos que consideraban necesarios de explicar, y respondiendo sin reservas las preguntas que yo formulara; finalmente, realizaban una síntesis de lo dicho, tratando de utilizar conceptos que consideraron podrían ser más cercanos, o inteligibles, para mí. Fue en el marco de esta relación investigador-sujetos que pude adentrarme en la Isla Tortuga desde una perspectiva digital.

Capítulo II. Sobre el género en la Isla Tortuga

“La mayoría de las comunidades civilizadas reconocen solo dos géneros, el masculino y el femenino. Pero por extraño que parezca, estas personas tienen uno neutro (...) ¡Qué tierras tan extrañas estas, donde los hombres asumen la vestimenta y cumplen con deberes femeninos, mientras que las mujeres se convierten en hombres y se aparean con su propio sexo!”

Edwin T. Denig sobre la tribu Crow en 1833 (Roscoe, 1998, p. 3)

Descubrir la Isla Tortuga fue uno de los mayores hallazgos de mi investigación. Los sujetos constantemente señalaron lo importante que pensarse en términos de este espacio resulta para comprender su identidad. Sin embargo, la Isla no está inserta en el imaginario de la sociedad norteamericana. Ésta pertenece a las comunidades indígenas pues es parte de la construcción del mundo que existió en Primeras Naciones en Canadá y las tribus norteamericanas previo al contacto con Europa.

La Isla Tortuga ha sido presentada como un espacio, tanto físico como simbólico, en el que los sujetos de investigación se encuentran insertos. Es menester considerar que entre la Isla Tortuga y Norteamérica existen diferencias socioculturales importantes; sin embargo, ambos coexisten en el mismo espacio geográfico. Aunque estos espacios pueden ser pensados en términos geográficos similares, en tanto que físicamente se refieren al mismo sitio, en ellos el tiempo y los procesos sociales han transcurrido de formas distintas.

Los habitantes de la Isla Tortuga y de Norteamérica, han experimentado los cambios sociales y culturales de formas distintas. Podemos partir de diferenciar, pero no separar, dos cosmovisiones importantes que convergen en estos espacios: la indígena y la occidental, cada una de ellas con sus matices particulares. Ambas cosmovisiones están fundamentadas en sistemas de creencias y saberes distintos en torno a lo natural, lo divino y lo social.

En esta distinción se fundamentan las formas diferenciadas de entender al individuo y sus relaciones sociales. Es gracias a estas diferencias en la cosmovisión que es posible entender el género como producto de dichas relaciones sociales. Lo anterior resulta imprescindible para comprender que las concepciones de género que existen en una y otra cosmovisión son el punto de partida para analizar y tratar de comprender las formas en que identidades indígenas género diversas, como la *two-spirit*, se construyen y operan en marcos sociales específicos.

Sobre la Isla Tortuga vale la pena realizar algunas precisiones para clarificar algunos de los parámetros desde los cuales parto como investigador. Desde la cosmovisión indígena la Isla Tortuga comprende un territorio vasto que diferentes grupos humanos han ocupado y en el que cohabitan decenas de etnias diferentes desde hace varios siglos. Sin embargo, este espacio también se ha visto permeado por las dinámicas sociales externas a los grupos indígenas.

Menciono lo anterior con la intención de señalar que las comunidades indígenas de la Isla Tortuga no están exentas del paso del tiempo o de los cambios sociohistóricos, políticos y culturales que Norteamérica, y el mundo en general, ha experimentado. Las comunidades indígenas y los sujetos de esta investigación no deben pensarse como fuera de las esferas espacio-temporales actuales; no pueden pensarse como completamente ajenos o separados de las sociedades canadienses, estadounidenses y mexicanas del siglo XXI.

En este capítulo me propongo contextualizar a los sujetos de investigación en el marco de la Isla Tortuga. En ese sentido, la idea central es ofrecer un panorama general sobre las concepciones de género en la Isla Tortuga. Busco profundizar en cómo las formas de entender y hacer género se han modificado en la Isla a partir de sucesos o procesos específicos, tales como la llegada de los europeos entre finales del siglo XV e inicios del XVII y la posterior colonización del territorio.

Este capítulo está compuesto de tres apartados que han sido construidos con base en la revisión de información documental sobre la historia del género en comunidades indígenas; pero también con base en la revisión de información empírica obtenida durante el trabajo de campo. En primer lugar, expongo información relativa a las formas en que el género era entendido por algunas de las comunidades indígenas de la Isla Tortuga previo al contacto con los europeos. En segundo lugar, presento información sobre la etapa colonial y las percepciones de los sujetos sobre este proceso. Finalmente, en el último apartado recupero información sobre el surgimiento del término e identidad *two-spirit* durante los años noventa del siglo XX.

2.1. Sistemas de sexo/género en algunos grupos indígenas de la Isla Tortuga

El género como constructo, está presente de diferentes formas en todos los grupos humanos a lo largo de la historia. La idea de género que existe hoy en día en la sociedad norteamericana es diferente a la de aquellos primeros grupos que habitaron la Isla Tortuga previo al contacto

con los europeos. Diferentes actores y procesos sociales, así como el mismo paso de la historia, han modificado las formas en que los grupos humanos de la Isla Tortuga, indígenas y occidentales, significan y hacen género.

Ante la vastedad de tribus, Primeras Naciones y grupos étnicos en la región resulta imposible establecer o caracterizar un sistema de sexo/género homogéneo. Lo anterior debe entenderse con base en la idea de género como aquello que, en el marco de las relaciones sociales en un grupo específico se asigna a hombres, mujeres y otras identidades. En el marco de la diversidad cultural, también es necesario reconocer la imposibilidad de pensar que existen estudios sobre el género en todos estos grupos.

No obstante, existen algunos autores que desde los años ochenta han desarrollado estudios sobre el género en algunas de las Primeras Naciones, tribus y grupos étnicos de la Isla Tortuga. Gracias a dichas investigaciones, desde la historia, la antropología o los estudios de género, es posible tener algunos datos sobre cómo algunas de estas agrupaciones en la Isla Tortuga concibieron y conciben en la actualidad el género.

Gracias a algunos de estos estudios ha sido posible identificar y caracterizar algunos de los sistemas de sexo/género en la Isla Tortuga. En sentido de lo anterior, es posible afirmar que el género ordenaba las relaciones sociales en estos grupos de forma diferente a como sucedía en Europa. No es que el género como ordenador social no existiera en las comunidades que poblaron la Isla previo al contacto con Europa, sino que éste era entendido de forma más plural y permitía entender a los individuos con base en parámetros más allá de la biología (Bell, 2002).

En la etapa pre-contacto, el género operaba de forma diferenciada para construir y significar identidades. Al respecto de esto, Jane señala que:

“(…) los pueblos indígenas tenían su propia idea de género diferente a nuestra idea occidentalizada. Para nosotros [las comunidades indígenas], la idea de lo que significa ser hombre, mujer o lo que haya en medio y afuera de estas categorías, está ligada a lo espiritual, a lo ceremonial y las enseñanzas culturales; no a lo que tenemos entre las piernas¹⁸”.

¹⁸ (...) indigenous peoples had their own idea of gender, like different from our westernized idea of gender. To us [indigenous peoples], the idea of what it means to be man, woman or anything in between or far from those categories, is tied to spirituality, to ceremonies and cultural teachings; it's not about what's between your legs.

Tal como fue expresado por Jane, diversos autores (Wilson, 2008, Roscoe, 1998) hacen hincapié en lo distinto que el género se entendía, y se entiende en algunos casos, en las comunidades originarias de la Isla Tortuga. Lo anterior contribuye a entender el género como culturalmente construido y no determinado por el sexo biológico. Para algunos de estos grupos indígenas, el género no estaba determinado desde el nacimiento por los órganos sexuales del individuo; era dinámico y se construía o descubría a lo largo de la vida.

Tal es el caso de la Nación Kaska, la tribu Cocopa y al menos otros 30 grupos, en los que existe la figura de individuos *travestidos*¹⁹ (Blackwood, 1984, p. 29). Este término es utilizado por Blackwood (1984) para referirse a individuos que performaban, a través de la indumentaria y las conductas, una identidad distinta a la que se les reconoce socialmente con base en su sexo asignado al nacer. Esta explicación o lectura es realizada desde la óptica occidental, pues en los grupos mencionados no opera el término travesti ya que los individuos no son leídos como una mujer que se viste o comporta como hombre o viceversa.

En tanto que lo social constituyó el medio principal a través del cual el género individual se afirmaba, los ritos y ceremonias fueron el eje articulador de las identidades de género en las comunidades indígenas. Si bien he mencionado la necesidad de entender el paso del tiempo y el impacto de los procesos en estas agrupaciones, las ideas o concepciones de género que los sujetos refirieron como actuales o contemporáneas, se basan en gran medida en este entendimiento del género como instituido en lo colectivo.

Al respecto de esto, algunos de los sujetos señalaron que el género en las comunidades indígenas “debe entenderse en términos de la comunidad, se refiere a los roles y responsabilidades que las personas tenemos con nuestra tribu” (Parker, Lumbee). En ese sentido, Jack señaló que

“(…) las ceremonias son el ejemplo más claro de cómo los roles de género funcionan en los pueblos indígenas. Cuando asistes, por ejemplo, la ceremonia del *sweat lodge* (temazcal), las personas se distribuyen de una forma particular. De un lado los hombres y de otro las mujeres. Esto no se hace un de los grupos sea más o menos importante que el otro, sino porque cada grupo tiene responsabilidades específicas y las energías masculinas y femeninas

¹⁹ La autora prefiere el uso del término *cross-dressed* particularmente en su estudio sobre mujeres que adoptaban roles de hombres. Cabe destacar la periodicidad del texto, ya que en este momento las discusiones sobre lo *two-spirit* no habían escalado y el término utilizado era el *berdache*, con las connotaciones negativas que éste implica.

deben estar balanceadas. Para las personas indígenas *queer*, nuestros roles y responsabilidades son otras y por ello podemos situarnos en cualquiera de los dos grupos, dependiendo la conexión que en ese momento sentimos con nuestra energía interior.²⁰

Con lo expuesto en líneas anteriores es observable la importancia que los roles sociales y las relaciones comunitarias tienen en el entendimiento del género para los grupos indígenas de la Isla Tortuga. En ese sentido, los procesos de socialización de las diferentes tribus y naciones tienen un peso importante en las formas en que el género es pensado por los individuos.

Propongo entender lo anterior en términos de un hacer del género (West & Zimmerman, 1987) en tanto que es a través de los procesos de socialización, que también se vuelven inteligibles las identidades sexo/género diversas. Las ceremonias y prácticas que los individuos desarrollan en sociedad, en el marco de roles particulares por ser hombres, mujeres o *two-spirit*, permiten construir y entender la variabilidad de las expresiones e identidades de género que existen en los diferentes grupos de la Isla Tortuga.

Lo anterior abre la posibilidad a que en grupos como los Kaska o Mohave en la que las mujeres pueden ser socializadas como hombres durante la infancia y a través de procesos particulares durante la adolescencia para así desempeñar actividades de caza, recolección o guerra, las identidades diversas sean institucionalizadas a través de ritos de iniciación en favor de roles elegidos, no impuestos (Blackwood, 1984 p. 30-32).

La importancia que los ritos, ceremonias y roles sociales tienen en las comunidades originarias, estructuran en gran medida la idea de género para estos grupos. Es entonces gracias a los procesos y dinámicas sociales propios de los grupos indígenas de la Isla Tortuga, que identidades de género que están fuera o más allá del binario hombre-mujer sean inteligibles, válidos e incluso necesarios.

2.1.1. ¿Género neutro? Identidades “más allá del binarismo”

En 1998 Will Roscoe recopiló algunos de los datos antropológicos e históricos alrededor de los sistemas de sexo/género en Norteamérica (previo al contacto con Europa) y cómo las

²⁰ (...) *ceremonies are the greatest example on how gender roles works for indigenous peoples. When you're going to, let's say Sweat lodge ceremony, people are spotted in a certain way. Men and women on one side and another. This isn't because a groups is more or less important than the other, it's because each group has certain responsibilities and the male and female energies need to be balanced. For queer indigenous people, our roles and responsibilities are different and because of them we can just join to whichever group where my inner energy connection tells me I'm down to.*

particularidades de éstos permitían la existencia de individuos con identidades de género diversas. Estudios como el mencionado, permiten obtener un panorama general de cómo el género era vivido en ciertas comunidades.

Previo al contacto con los europeos, las comunidades en la Isla Tortuga permitían y valoraban la presencia de individuos que socialmente eran leídos como la corporización de la dualidad hombre/mujer. Si bien para algunos de los primeros europeos en llegar a tierras americanas parecía que había sujetos de género “neutro”, lo más impactante resultó la idea de observar otras formas de hacer/vivir el género (Roscoe, 1998).

En algunos grupos de la Isla Tortuga el género parecía no ser un marcador o delimitador social. Nacer hombre o mujer, meramente en sentido genital, no determinaba los roles o actividades que un individuo podía desarrollar en lo comunitario. “Algunos grupos indígenas incluso socializaban a las y los niños de forma igualitaria para que en la pubertad ellos pudieran inclinarse hacia la energía que les resultara más adecuada en su experiencia, que se apegaran a su lado femenino o masculino” (Kyle, Mi’kmaq).

No necesariamente se trata de un género neutro pues, aunque la idea de lo (ahora) *two-spirit* y de algunas identidades género diversas en las comunidades indígenas pugna por estar “más allá del binario de género occidental” (Ari, Wixarika-Cora-Mexica), propongo entender lo anterior en un sentido crítico en tanto que es observable que la base de estas identidades es precisamente la dicotomía hombre-mujer. La idea del género en la Isla Tortuga está enraizada sí en la dualidad masculino-femenino, pero enfatiza en “lo que hay en medio de esas categorías, pero también lo que queda fuera, lo que hay más allá” (Parker, Lumbee).

Ante la vastedad de grupos en la Isla Tortuga es complicado establecer un panorama homogéneo sobre el entendimiento del género. Sin embargo, una constante en todos, o casi todos, los grupos indígenas es la presencia de identidades que se piensan como más allá de ser hombre o mujer. “En la nación Cree, por ejemplo, existen cinco géneros” (Jane, Cree-Naskapi). En ese sentido, existen registros de que en diversos grupos indígenas las identidades de género comprendían de tres a cinco categorías: como hombre, mujer, hombre femenino, mujer masculina y género neutro/ambiguo (Brayboy, 2018).

Ya he mencionado en repetidas ocasiones el factor de la diversidad y heterogeneidad en las cosmovisiones indígenas de la Isla Tortuga. Si bien existen marcos comunes de referencia, es necesario mantener en mente los más de 400 grupos que coexistieron y

coexisten en este territorio (Roscoe, 1998). En ese sentido, aunque en el párrafo anterior se señala la idea de varias categorías mediante las cuales los cuerpos generizados son identificables, es importante mencionar que dicha clasificación busca emplear terminología paraguas para estas categorías.

Al respecto de esto, vale la pena mencionar que cada grupo empleaba y continúa empleando términos específicos. Aunque han existido intentos por traducir dichos términos o encontrar vocablos que expresen los contenidos de éstos, generalmente no operan en la misma lógica que los lenguajes nativos. Ejemplo de lo anterior son los Navajo, quienes emplean términos como *Nádleehí* (aquel/aquella que se transforma); los *Winkté* (un hombre que adopta conductas femeninas) de la Nación Nakota; los *Niizh Manidoowag* (dos espíritus) en la Nación Ojibwe (Brayboy, 2016); e incluso los *Cuiloni* “cuya traducción del náhuatl sería algo como alguien que practica la sodomía, sin las connotaciones negativas que eso conlleva en tiempos modernos” (Ari, Wixarika-Cora-Mexica).

Sin importar las formas en que cada uno de estos términos pueda ser traducido, todas ellas tienen como punto en común la idea de romper o salir de la construcción binaria de género. Esta idea parte principalmente de las formas en que las diferentes etnias y grupos de la Isla Tortuga conciben el mundo y a los individuos en éste. Sobre lo anterior, considero de suma importancia mencionar el papel que el lenguaje juega en tanto que, través de términos como los antes referidos, es posible expresar y nombrar identidades género diversas.

En términos del hacer de género planteados por West & Zimmerman (1987) el lenguaje es un elemento importante. Es a través del uso de estos términos, como lo *two-spirit*, que estas identidades se vuelven inteligibles y se insertan en el imaginario colectivo de las comunidades que los emplean. Sin embargo, las categorías y términos no son el único elemento constituyente.

Si bien las categorías son importantes, es en las relaciones sociales que el género se construye y enraíza en las prácticas comunitarias. La cita que apertura este capítulo, refiere a un género neutro, a hombres que se presentan como mujeres, mujeres que se desenvuelven en lo social como hombres y en general a individuos que desafiaban los preceptos de género que componían la mirada europea.

En ese sentido, todos los sujetos coinciden en que, en algunas de estas comunidades, dichos comportamientos no eran vistos como neutros en tanto que “el género para los pueblos

indígenas no es dual, tal vez en tiempos modernos puede entenderse en términos de hombres y mujeres... ¡y *two-spirit*, por supuesto! [risas]” (Jane, Cree-Naskapi). Los sujetos también señalaron que “en tiempos ancestrales la idea de género iba más allá. Las personas vivían su género de acuerdo con sus prácticas y roles en el día a día, no dentro de categorías fijas dictadas por su físico” (John, Ipai-Kumeyaay).

Lo anterior también permite observar que el género es entendido a partir de un quiebre. En la visión actual de los sujetos entrevistados, existen “tiempos ancestrales” y “tiempos modernos”. Esta división temporal generalmente es en función de la colonización, sobre todo tomando en cuenta el momento en que los pueblos de la Isla Tortuga entraron en contacto con los europeos.

Los sujetos también refieren a “estar fuera del binario de género”, sin embargo, el entendimiento de muchas de estas identidades está basada en las categorías hombre y mujer. Aunque algunos grupos indígenas optan por concebir a los individuos de tal forma, como individuos, en la mayoría de ellos existe una división entre lo masculino y lo femenino. Ya sea con base en ideas biológicas o culturales, por ejemplo, al pensar en deidades madres o padres, como la tierra o el creador.

En torno a concebir el género con base en lo biológico, desde una mirada más contemporánea, Fausto-Sterling (1993) cuestionaba la idea de solo dos géneros. Apelando a la intersexualidad y a las múltiples posibilidades que surgen de las variaciones físicas y hormonales, en un sentido similar a Lamas (1996), Fausto-Sterling (1993) señala lo profundamente arraigado que el género, a partir del entendimiento de dos sexos, se encuentra en la cultura occidental.

El entendimiento del género en la Isla Tortuga comprende muchas otras categorías. Desde la mirada occidental, constantemente existe la necesidad de construir categorías que nombren algo y mantenerlas fijas e inamovibles. En sentido similar a Fausto-Sterling (1993) los sujetos se mantienen críticos a la idea de concebir el género basado en las diferencias de los cuerpos sexuados. Para varios de los sujetos, la diferencia en el entendimiento del género entre la visión de la Isla Tortuga y la visión europea, parte de que “existe una forma distinta de ver el mundo. Para ellos [los europeos], se trata de lo que hay en el cuerpo, nosotros [los pueblos indígenas] operamos en un nivel espiritual” (Jack, Nakota).

Estas dos visiones o dos maneras diferentes de ver el mundo se repiten en todas las entrevistas realizadas. De formas diversas y en repetidas ocasiones los sujetos refirieron que el contacto de los pueblos indígenas de la Isla Tortuga con los europeos y el posterior proceso de colonización “borró las historias, tradiciones y protocolos [de los pueblos indígenas]” (Jack, Nakota). Si bien estas dos cosmovisiones colisionaron, también se entrelazaron, combinaron e intentaron coexistir.

2.2. La etapa colonial y el borrado de la indigeneidad en la Isla Tortuga

En la Isla Tortuga, al igual que en muchas otras partes del mundo, el proceso de colonización se vivió desde dos perspectivas diferentes dentro de una misma relación de dominación. En el marco de esta relación desigual de poder, las comunidades indígenas experimentaron distintas formas de exclusión y opresión.

La historia colonial de América, o de la Isla Tortuga, ha sido ampliamente estudiada. Desde los relatos y estudios sobre la llegada de los españoles a las costas de Santo Domingo y Cuba, hasta los escritos que documentan el desembarco de Jacques Cartier en 1534 a las costas de la isla del Príncipe Eduardo y Quebec en Canadá, la información sobre este proceso señala que los Imperios Europeos colonizaron los nuevos territorios de diversas formas.

Los procesos de colonización en Norteamérica fueron variados. El imperio español optó por políticas de evangelización de las comunidades indígenas; las segregó a nivel de servidumbre y las dinámicas sociales permitieron el mestizaje y con ello la organización social en castas. En el caso canadiense, la etapa colonial bajo el dominio francés, permitió una especie de coexistencia entre nativos y europeos; el imperio francés optó por establecer relaciones comerciales con las comunidades originarias. El caso estadounidense se desarrolló en términos de exterminio de las comunidades originarias; el imperio británico optó por apropiarse de los territorios y eliminar al mayor número de pobladores posibles.

Para efectos de la presente investigación, no ahondaré en los procesos de colonización; sin embargo, considero necesario señalar algunos puntos en torno a ésta. Es bien sabido que en los territorios ocupados por el Imperio Británico la colonización incluyó políticas de exterminio de las comunidades originarias. A diferencia del caso español, en donde existió mestizaje de europeos y nativos, los británicos buscaron eliminar al mayor número de personas indígenas y en los casos en que no fue posible, las segregaron.

Esto permite entender porque en la actualidad a lo largo de lo que ahora conocemos como Estados Unidos y Canadá, opera la idea de las reservas indias (*indian reservations*). Estas reservas comprenden territorios delimitados que son ocupados por alguna de las comunidades indígenas de las que sobrevivieron al proceso de colonización y ahora son reconocidas legítimamente por los Estados y gobiernos estadounidense y canadiense. Las reservas son herencia de la colonización, un ejemplo visible de la segregación y exclusión que estas comunidades viven en tiempos actuales.

Estas reservas fueron uno de los medios a través de los cuales se trató de asimilar a las comunidades indígenas. Aunado a ellas, el Estado y las instituciones eclesiásticas judeocristianas contribuyeron a moldear las cosmovisiones indígenas hacia una perspectiva más europea u occidental. La colonización produjo en la Isla Tortuga una situación desigual entre quienes la habitan. Existe una diferencia real entre quienes son “blancos” y quienes son indígenas, categorías que han sido definidas en función de las formas en que los cuerpos son leídos a partir de la racialización.

Con base en esta diferencia también se han establecido formas y convenciones sociales que valorizan y demeritan no solo a los individuos, sino sus experiencias. En ese sentido, resulta obvio pensar que aquello que desde la perspectiva norteamericana actual se ve como no válido o inferior, es todo aquello que tiene que ver con la Isla Tortuga y sus comunidades originarias.

Planteo lo anterior con base en los diferentes testimonios y narrativas recopilados con los sujetos durante las entrevistas. A partir de la información empírica recopilada, es observable que para los sujetos la colonización resulta importante y debe hablarse sobre ella al estudiar la identidad *two-spirit*. En sentido de lo anterior, resulta importante indagar en la idea de tensiones entre la cosmovisión indígena y la occidental en la actualidad; así como en la idea de un sentir colectivo e intergeneracional. Ambas situaciones son producto directo del proceso de colonización y de los mecanismos que los aparatos estatales canadiense y estadounidense emplearon para tratar de eliminar la Isla Tortuga del imaginario norteamericano contemporáneo.

2.2.1. “Estar entre dos mundos”: las tensiones entre lo indígena y lo occidental

He mencionado en párrafos anteriores que la colonización o los contactos entre la Isla Tortuga y Europa supusieron un punto de quiebre. En términos socioculturales significaron

una colisión entre dos formas diferentes de entender el mundo, a los individuos y sus relaciones. Sin embargo, es necesario tomar en cuenta que ese encuentro sucedió hace más de 500 años y que la Isla Tortuga, y el mundo en general, se han visto influidos por otros muchos sucesos que han configurado el escenario social actual.

Entendido lo anterior, resulta inadecuado pensar que la Isla Tortuga es una entidad ajena al mundo occidental. Al respecto de esto, los sujetos reconocen que habitan un espacio en el que coexisten dos formas diferentes de pensar, “la forma actual en que las personas indígenas vivimos es como un híbrido entre las enseñanzas ancestrales y toda la mierda occidental que nos trajeron. Es una combinación extraña, es como estar entre dos mundos que son diferentes, pero no podrían existir uno sin el otro” (Jane, Cree-Naskapi).

En las narrativas de los sujetos se encuentra presente un constante rechazo hacia lo “occidentalizado” y lo “blanco”; sin embargo, esto resulta en una suerte de contradicción. En repetidas ocasiones y de forma involuntaria reconocen lo interconectados que están occidente y la Isla Tortuga. Claro está que la Isla Tortuga y Norteamérica, aunque son concebidos de forma distinta, comparten el mismo territorio geográfico. El vínculo es innegable y la coexistencia una realidad.

Las entrevistas realizadas me llevaron a identificar que existen puntos comunes en el discurso sobre lo indígena y lo *two-spirit*. Estos discursos fueron muy marcados al inicio, en las primeras interacciones con todos los sujetos. Inicialmente, los sujetos coincidieron en externar su rechazo y expresar lo negativo que resulta la cultura occidental para las comunidades indígenas. Sin embargo, al narrar sus experiencias o responder preguntas de forma más orgánica, también reconocen algunas ventajas o aspectos de la cosmovisión occidental en su experiencia como personas *two-spirit* en la actualidad.

Sobre lo anterior, Adam señala:

“(…) cuando era pequeño, viví, como dije antes, viví en un pueblo pequeño (…) no fue sino hasta que me mudé a Toronto y asistí a mi primer festival del orgullo cuando realmente descubrí que en la ciudad puedes ser más libre. En este festival fue la primera vez que también vi a otros nativos homosexuales, conversé con ellos y ahí descubrí que viviendo en las ciudades es más fácil ser una persona *queer*. La mentalidad es muy diferente en estos

sitios a como es, por ejemplo, en mi pequeño pueblo, o en otras comunidades indígenas que son más cerradas y están súper influidas por la herencia de la iglesia católica.²¹”

Si bien los sujetos constantemente hablan de rechazar occidente y sus construcciones, en sus introspecciones han señalado, probablemente de forma involuntaria o inconsciente respecto al discurso mencionado, la importancia que espacios o actores de la cultura occidental han tenido en sus vidas. Al igual que Adam, la mayoría de los sujetos habla de una apertura de mentalidad en las grandes urbes en comparación con espacios rurales o comunidades indígenas; esto es atribuido a diferentes causas.

Algunos de los sujetos mencionaron que en sus comunidades encontraron “la clave para descubrir mi identidad” (Parker, Lumbee) y que “a través de los conocimientos de mi familia y ancestros, logré descubrir quién soy” (Ari, Wixarika-Cora-Mexica). Es notable que otorgan un valor importante a tener un vínculo cercano con los conocimientos y prácticas propias de cada grupo indígena. Sin embargo, todos ellos como actuales habitantes de espacios urbanos, también reconocieron lo fácil que ha sido vivirse como *queer* en los espacios occidentales. Esto no deja de lado que a pesar de poder experimentar lo *queer* de una forma relativamente más sencilla, dejen de existir tensiones al también vivirse como personas indígenas.

En Norteamérica, sobre todo en los Estados Unidos, la opresión racial juega un papel muy importante. Con el análisis de la información recopilada es observable que en la población *two-spirit*, al menos en la muestra de esta investigación y sus círculos sociales, es más común ser discriminados por ser indígenas que por ser género-diversos. Dicha discriminación es una constante y tiene un impacto importante en las vidas y experiencias de los sujetos en torno a la construcción de sus identidades y del género en sí mismo.

La discriminación racial de los cuerpos que son leídos como indígenas, es consecuencia de un proceso de “borrado de la indigeneidad”. Recorro a este término pues fue constantemente utilizado por los sujetos para referir a la segregación, desvalorización y pérdida de lo indígena a raíz de la colonización y sus instituciones. Este borrado está presente

²¹ (...) when I was growing up, like I said I lived in a small town (...) it wasn't until I moved to Toronto when I attended my first pride parade when I actually saw that people in the city can be really free. That pride was the first time I ever saw gay natives, talked to them and then I realized that living in the cities is easier for queer people. Mentality is really different there than, for example, in my small town or inside other indigenous communities which are like closed and super influenced by catholic church heritage.

en todo momento en que los sujetos refieren a la Isla Tortuga en la actualidad. Al respecto, Jane señaló que:

“(…) por nuestra historia de genocidio hay muchos elders y líderes ceremoniales de la actualidad que fueron sometidos a las escuelas residenciales o escuelas diurnas indias (…) gracias a ello hay muchos conocimientos que, es raro pensar que en menos de tres generaciones [silencio por unos segundos] es realmente loco pensar que en como 40 años todos los conocimientos, todo lo que sabíamos sobre el género, sobre las personas *two-spirit*, todo lo que sabíamos sobre cómo recolectar medicinas, para qué usar cada una, cómo hablar nuestros lenguajes [silencio por unos segundos] Eso es muy extraño porque sucedió por la corrosión. Es raro que tanto se haya perdido y se nos haya arrebatado en tan poco tiempo.”²²

Aunque el proceso de colonización data de hace casi cinco siglos, los sujetos señalan que el impacto real, o el proceso de borrado en sí se vivió en los últimos 50 años. Fue durante este periodo que instituciones como la iglesia católica y los organismos educativos estatales emprendieron acciones para asimilar a la población indígena desde la etapa escolar de las infancias. Tal es el caso de las escuelas residenciales y escuelas diurnas indias, que fueron mencionadas por Jane y otros sujetos.

A través de estas instituciones dirigidas por curas y miembros de la jerarquía eclesiástica, las personas indígenas pudieron tener acceso a la educación oficial del Estado. Estas escuelas fueron instaladas dentro o cerca de diversas comunidades en el marco de estrategias de alfabetización para los grupos indígenas; sin embargo, el principal objetivo era asimilar a las poblaciones y suprimir las formas de pensamiento indígenas. A mediados de 2021, en muchas de las construcciones que pertenecieron a estas escuelas y prevalecen, fueron encontrados restos de más de 1300²³ niñas y niños que fueron “castigados” por no acatarse a los parámetros y normas de la, aún en construcción, sociedad canadiense.

²² (...) because of our history of genocide there's a lot of elders and ceremony in this era that were subjected to residential schools or subjected to Indian day schools (...) So there was a lot of teachings that, it's really crazy because that's like three generations not even [silencio por unos segundos] it's just so crazy to think that in like 40 years all the teachings, everything you know about gender, about two-spirit people, everything you know about how to pick medicine, what different medicines are used for, how to speak your language [silencio por unos segundos] it's so crazy that because of corrosion that happened. It's so crazy that so much was lost and put away in that short amount of time.

²³ La cifra exacta es desconocida; el aproximado se realiza con base en el mapeo que Global News Canadá realizó hasta septiembre de 2021. Véase: Gilmore, R. (Septiembre 15, 2021). Mapping the missing: Former residential school sites in Canada and the search for unmarked graves. Global News. <https://globalnews.ca/news/8074453/indigenous-residential-schools-canada-graves-map/>

En este punto vale la pena referir a la importancia de romper con la idea de las comunidades indígenas como aisladas de las sociedades contemporáneas. Al interior de estas, en sus espacios y a través de la interacción de quienes las conforman con otros grupos humanos, las comunidades indígenas también se han transformado. El tiempo ha transcurrido de la misma forma al interior y al exterior de ellas.

Los sujetos de investigación señalaron entonces ser “resultado de toda esa mezcla” (Adam, Cree) de lo indígena con lo occidental. Se reconocen como inmersos en dos esferas, como personas indígenas insertas en la cultura occidental. La Isla Tortuga se reconoce como el espacio que habitan, sobre todo de forma simbólica. Esto no niega que material o geográficamente, los sujetos habitan Norteamérica, con las implicaciones socioculturales e histórico-políticas que esto tiene.

Resulta poco lógico pensar a las comunidades indígenas como bastiones separados del resto de las sociedades. Para la Isla Tortuga y sus individuos, la interacción con otros grupos humanos ha impactado de formas diversas a lo largo del tiempo. Habitar en un espacio como lo es Canadá o los Estados Unidos ha derivado en que las experiencias de las personas indígenas se modifiquen, “algunas personas continúan viendo a las comunidades indígenas como estos grupos alejados de la civilización; sin embargo, la realidad es que todo lo que sucede en el resto del mundo nos impacta. No por ser indígenas significa que estamos reclusos en las montañas sin contacto con el exterior, sobre todo no ahora, en los tiempos del internet, tal vez ese es un punto para occidente [ríe]” (Kyle, Mi’kmaq).

Al igual que Kyle, algunos de los sujetos (Jane, Jack, Parker y Adam) explícitamente mencionaron el hecho de que las comunidades indígenas están interconectadas con el mundo y no son una esfera completamente ajena a los sucesos y hechos del día a día. También reconocieron lo importante que algunos medios y espacios, como el Internet, resultan para conectarse con otros individuos indígenas y reconectarse con sus comunidades, por ejemplo, a través de conocer y compartir conocimientos sobre las prácticas y ceremonias.

Es también gracias a estos medios que permiten intercambiar conocimientos y establecer comunicación con individuos similares que ha sido posible identificar experiencias comunes. En este sentido, y enfatizando en la diversidad etaria de la muestra de sujetos en esta investigación, una de estas experiencias comunes es el “trauma intergeneracional”. A este se refirieron la mayoría de los sujetos, como una consecuencia

directa de la colonización y sus instituciones. Una consecuencia que trasciende rangos de edad y posiciones geográficas para las comunidades indígenas de la Isla Tortuga.

2.2.2. Del trauma intergeneracional y los efectos negativos de la colonización

En la actualidad la Isla Tortuga es habitada por personas indígenas de diferentes edades y cuyas experiencias son diversas. Existen personas muy jóvenes, que nacieron y crecieron en interacción directa con lo que los sujetos llaman “la cultura occidental”. También es habitada por algunos adultos, que crecieron en un contexto de transición y lucha por el reconocimiento de los derechos de las personas indígenas. Incluso algunos de sus habitantes, son personas mayores, *elders*, que experimentaron algunas de las formas más fuertes de violencia y segregación contra las comunidades indígenas a principios del siglo XX.

Sin importar la diferencia generacional, todos los sujetos fueron impactados por la colonización. Esto en una suerte de efecto intergeneracional que afecta a las personas indígenas a lo largo de la Isla Tortuga. En la primera entrevista con Jane, y una de las primeras en general con la muestra, ella comentó sobre un “trauma intergeneracional” para continuar hablando de lo negativo que resultó el proceso colonial para las comunidades indígenas y las afecciones que prevalecen en tiempos actuales.

Los efectos de la colonización han sido construidos en términos de un trauma. La idea del trauma puede entenderse como un choque emocional que produce un daño fuerte, profundo y duradero (RAE, 2021). Es precisamente en estos términos que la colonización fue mencionada por los sujetos; como un choque, cultural con implicaciones emocionales, que dañó profundamente a las comunidades indígenas.

Los efectos de la colonización no desaparecieron con la confirmación de los Estados modernos. Al contrario, en aras de los proyectos nacionales, estos efectos, mayormente negativos, se agudizaron y arraigaron a las nacientes sociedades norteamericanas. Es en ese sentido que la segregación y exclusión de las comunidades indígenas no se detuvo, sino que se transformó y recurrió a distintos medios para legitimarla, mantenerla y con ello asimilar a las comunidades indígenas para modificar sus formas de entender el mundo. Particularmente en términos de esta investigación, la colonización modificó las formas de entender el género.

“Muchas personas indígenas en el país [Canadá] seguimos teniendo conflictos gracias a los efectos de la colonización. Hay personas que no saben mucho de ellos mismos, las personas [indígenas] siguen aprendiendo sobre esto. Todo esto sobre el genocidio

indígena y la invasión ocasionó que [silencio breve] no es que las cosas se olvidaran, pero... como muchos elders estuvieron en escuelas residenciales, muchos de ellos fueron fuertemente influidos por las iglesias y ahora tienen esta idea de la feminidad y masculinidad, creo que mucha de esta influencia es por las cosas que aprendieron de la iglesia. (...) Cuando se confrontan con las enseñanzas originales, les resulta complicado, es un shock cultural. (...) Mis padres asistieron a escuelas residenciales y les sucedió. Cuando yo fui creciendo también me sucedió. Y así fue como yo noté los efectos que el trauma intergeneracional tiene en las sociedades indígenas. Es fácil notar que todos tus allegados pasan por lo mismo. La colonización y toda la mierda occidental realmente nos jodió²⁴” (Jane, Cree-Naskapi)

Además de Jane, Parker, Jack, John y Adam refirieron a la existencia de un trauma intergeneracional. Este trauma “es resultado de la dominación y violencia que Europa ejerció sobre las comunidades originarias de la Isla Tortuga” (Jack, Nakota). Se refieren a éste como el resultado que la colisión cultural entre occidente y las comunidades indígenas tuvieron a partir de los primeros contactos y la ocupación de los territorios indígenas.

En las narrativas de los sujetos existen dos instituciones clave para entender el trauma intergeneracional: la iglesia y el gobierno. Es a través de estas instituciones que los Estados modernos, estadounidense y canadiense, desplegaron proyectos para asimilar a las poblaciones indígenas. Una de las estrategias aplicadas, y de las más eficientes de acuerdo con la información recopilada, fue la educación o alfabetización indígena. A través de esta, los gobiernos, en conjunto con la iglesia, introdujeron a las infancias indígenas al modo de vida occidental.

Fue a partir de instituciones educativas, como las ya mencionadas escuelas residenciales y escuelas indias diurnas (*Residential Schools* e *Indian Day Schools*) que varias generaciones de infancias indígenas fueron sometidas a la enseñanza judeocristiana y occidental. Estas escuelas resultan importantes pues en ellas las y los niños indígenas fueron

²⁴ (...) *There's so many indigenous people in the country that still struggling because of colonization. like there's still people that don't really know much about themselves because [indigenous] people are still learning about it. This whole thing about indigenous genocide and the invasion produced [silencio breve] it's just, is not that things were forgotten, but... because a lot of these elders were subjected to residential schools, right, a lot of these elders were so critically influenced by churches and now they have this whole idea of womanliness and manliness and I feel like a lot of this influence are by the things that they learned from church. (...) And then when they face the original teachings, it's complicated for them, it's a cultural shock. (...) My parents attended to residential schools and it happened to them. As I was growing up, it happened to me too. And that clicked later on when I realized the kind of effect that intergenerational trauma have on indigenous societies, so. It's easy to see that all your fellows are on the same thing. Colonization and all that westernized shit really fucked us up.*

desprendidos de sus costumbres y conocimientos culturales. Son relevantes en esta investigación pues los sujetos señalaron vivir “las consecuencias de lo terribles que fueron las escuelas para las familias y personas indígenas de la actualidad” (Adam, Cree).

En ese sentido, no solo quienes asistieron a dichas instituciones educativas fueron afectados por ellas. Las personas indígenas de la actualidad son en su mayoría hijos o nietos de quienes asistieron a estas escuelas. Esto se vuelve relevante pues en la información obtenida en entrevistas con los sujetos, constantemente señalan ser resultado de “la basura” que estas escuelas arrojaron o dejaron en las comunidades indígenas.

El hecho de ser descendientes de quienes asistieron a estas escuelas no es menor para los sujetos de investigación. Este trauma intergeneracional también es expresado en algunas experiencias de discriminación y conflicto personal que los sujetos relataron. En torno a la discriminación, es notable que en sus narrativas está presente la percepción de los cuerpos indígenas que las personas norteamericanas tienen.

Los cuerpos indígenas son leídos desde ópticas estigmatizantes y discriminatorias en el contexto norteamericano. Gran parte de esta percepción es gracias a los estereotipos presentes en el imaginario colectivo, mismos que fueron insertados desde las instituciones estatales durante el proceso colonial para construir la idea de diferencias raciales y superioridad blanca.

La importancia que las sociedades norteamericanas otorgan a la raza es una realidad tangible y debe entenderse como un resultado del proceso colonial. En ese sentido, el hecho de que las personas indígenas hayan sido percibidos por los europeos como “menos capaces, como remotamente humanos y carentes de valor como personas” (Parker, Lumbee) derivó en que en la actualidad a los cuerpos indígenas se les encasille en estereotipos de ser “poco capaces, ser alcohólicos o consumidores de sustancias, como no letrado, incluso como la mayoría que compone las clases más bajas y marginadas de la sociedad” (Olly, Cree). Es por ello que la presencia de las personas indígenas en espacios “occidentales” es siempre cuestionada y resulta extraña desde la mirada blanca norteamericana.

Los sujetos señalaron que aquel entendimiento de lo indígena desde la mirada blanca está basado en prejuicios. Si bien reconocen que algunas personas indígenas encajan en dichos estereotipos de pobreza, abuso de sustancias, violencia y falta de educación académica, atribuyen esto a las condiciones sistémicas que se generaron mediante las

desigualdades gestadas en los contextos poscoloniales. Al respecto de ello, Adam señaló que:

“(…) existe la idea de que las personas indígenas somos malas personas. La gente blanca cree que todos nosotros tenemos problemas con el alcohol y el uso de otras sustancias, de que ser indígena significa ser pobre, no ir a la escuela y ser prácticamente la basura de la sociedad. Es verdad que muchos otros indígenas son así, pero son de esa forma porque el mismo sistema les ha llevado ahí. Claro que es fácil decir “hey tú, eres indígena, seguro no fuiste a la escuela, seguro tienes problemas de alcoholismo y golpeas a tu familia” (…) pero no pueden ver que las personas indígenas han llegado a ese punto porque el gobierno y la sociedad misma les ha llevado hasta ahí. Es como, hey Karen, claro que si a tu esposo lo hubieran discriminado todo el tiempo, le hubieran robado su hogar y su cultura, sería alcohólico y violento.²⁵”

Sin lugar a dudas el proceso colonial modificó la forma de vivir y relacionarse de las comunidades indígenas en la Isla Tortuga. La colonización, con sus mecanismos e instituciones, construyó la idea de lo indígena como otredad, le restó valor y lo colocó como inferior frente a lo europeo, lo blanco y lo occidental. Este proceso marcó fuertemente las experiencias de las personas indígenas, modificó sus formas de entender el mundo y entenderse a sí mismos.

En el marco de esta influencia y modificación de las cosmovisiones indígenas, el género también se vio afectado. Gracias al proceso de colonización, las relaciones de género, en algunos casos igualitarias dentro de la Isla, se inclinaron hacia las estructuras patriarcales europeas. En ese sentido, también se privilegió la experiencia masculina y se instituyó la heterosexualidad obligatoria en la Isla Tortuga. En el caso de las personas género diversas, el viaje por la lucha y reconocimiento de sus identidades y derechos ha sido constante y lleno de avances y retrocesos. Desde la llegada de los europeos a la Isla Tortuga, y sus primeros encuentros con los *berdache*, al día de hoy, diversos episodios han marcado las experiencias *two-spirit* de la actualidad.

²⁵ (...) there's this idea that indigenou people are the "bad guys". White people thinks that we all have problems with alcohol and substances abuse, that being indigenous means being poor, not going to school and practically being society's trash. It's true that many indigenous folks are living that way, but they're like that because the system has lead them there. Of course it's easy to say "hey you, you're indigenous, for sure you didn't attend school, for sure you're an alcoholic and beat your family's ass down" (...) but what they can't see is that indigenou people are there because of the government and society itself put them there. It's like, hey Karen, I'm sure that if your husband would been discriminated all the time, if his homeland and culture would been robbed, he would be a violent alcoholic

2.3. *“We’re queer and we’re here”*: los años noventa y la construcción de lo *two-spirit*

Si bien es necesario reconocer que el proceso de colonización marcó un punto de quiebre en las formas de entender el género en la Isla Tortuga, los procesos que vinieron después también han marcado coyunturas que permitieron modificar, en distinto grado, algunas de las estructuras poscoloniales. Los años noventa del siglo XX son conocidos por los diferentes movimientos sociales en favor del reclamo y consecución de derechos, en el caso de las personas indígenas *queer* no es la excepción.

Los diferentes movimientos sociopolíticos que se gestaron principalmente durante la segunda mitad del siglo pasado, abrieron la puerta a que las demandas de diferentes grupos lograran articularse. Estos movimientos sociales permitieron también que otros colectivos e individuos se organizaran bajo consignas y luchas similares, principalmente en torno a la denuncia de las opresiones y condiciones en que se encontraban, así como al reconocimiento de sus derechos.

Es importante reconocer la importancia que los movimientos de liberación sexual y las movilizaciones indígenas en diferentes latitudes tuvieron para las personas indígenas *queer* en la Isla Tortuga. Al respecto de ello, podemos señalar que “Stonewall abrió la puerta a que diferentes personas de la comunidad *queer* se movilizaran contra los abusos de la policía, los gobernantes y otras personas con poder y dijeran ¡Ya basta!” (Kyle, Mi’kmaq).

Por otro lado, diversos movimientos en favor de las comunidades indígenas consiguieron llevar al debate público las condiciones de discriminación y opresión que éstas sufrían en diferentes partes del mundo. Las comunidades indígenas comenzaron un largo, y aún inacabado, camino porque los Estados modernos en donde se ubican en la actualidad les reconocieran como grupos originarios.

En el caso particular de la Isla Tortuga, y concretamente en lo que conocemos como Canadá, desde principios de los años noventa comenzó a gestarse un fuerte movimiento en favor del reconocimiento de las personas indígenas género-diversas. Si bien el contexto canadiense había permitido la organización y establecimiento de diferentes colectivos y agrupaciones compuestos por personas indígenas *queer*, no fue sino hasta los noventa que el movimiento *two-spirit*, propiamente bajo este término, comenzó a desarrollarse.

Ya he mencionado que el encuentro entre Europa y la Isla Tortuga supuso un choque cultural. En términos particulares del género y las identidades diversas, las personas género-divergentes no eran parte de la cosmovisión europea. Ante esto, al encontrarse con individuos que desafiaban sus normas y preceptos de género, buscaron formas de nombrarles. Formas que, evidentemente, no reconocían la importancia o riqueza cultural que estas identidades tenían para las comunidades de la Isla.

En ese sentido, los colonizadores recurrieron al término *berdache* para nombrarles. La palabra *berdache* es una adaptación francesa del vocablo árabe *bardaj* que refiere al sujeto hombre pasivo de una relación homoerótica. El término está dotado de una significación de sumisión sexual de un hombre frente a otro. Sin embargo, éste fue evolucionando en paralelo con el proceso de colonización y funcionó como concepto paraguas para englobar a distintos individuos que en lo social y lo sexual se desarrollaban en términos distintos a los roles de género tradicionales en la visión europea (Lang, 1998).

El berdache llevaba en sí mismo una connotación negativa. Incluía en sí mismo una carga peyorativa, de negación y rechazo a lo indígena y de discriminación. No fue sino hasta finales de los años noventa que Albert McLeod, activista indígena Cree, propone el término *two-spirit* en el marco de la “Tercera conferencia intertribal americana de gays y lesbianas nativos y de las primeras naciones”. Éste término es una traducción literal del vocablo ojibwa *niizh manidoowag*; fue propuesto como un concepto pan-indígena, un término paraguas para referir a las personas género-divergentes de las primeras naciones y reivindicar sus identidades (Roscoe, 1998).

Los términos para referirse a las personas género-diversas han evolucionado y con ello también lo han hecho sus experiencias. Es en función de los diferentes momentos históricos y espacios físicos e influidas por distintas fuerzas y procesos en la Isla Tortuga, que la forma de vivirse indígena y *queer* ha transitado por diversos escenarios. Los sujetos señalaron que, gracias a algunas de estas transformaciones derivadas de la movilización indígena, es que han podido reconectar y recuperar muchos de los conocimientos de las comunidades indígenas, particularmente sobre el género y las identidades diversas.

2.3.1. “Enseñar a la mente lo que el espíritu ya sabe”: el resurgimiento de los conocimientos indígenas sobre el género

En muchas de las comunidades indígenas la información y conocimientos se transmiten de forma oral entre generaciones. Ante la carencia de una tradición escrita y los intentos de exterminio y asimilación que las comunidades indígenas experimentaron en la etapa colonial y poscolonial, muchos de los saberes de la Isla Tortuga se distorsionaron e incluso se “perdieron” con el paso de los años.

Más que una pérdida, los sujetos señalan que “se dejó de hablar de dichos conocimientos” (Jack, Jane, Adam. Kyle). Sin embargo, en el contexto de la tradición oral indígena, dejar de hablar sobre algo, implica que ciertos elementos se olviden y se rompa la cadena de transmisión. No obstante, los sujetos expresaron que existe una especie de conexión ininterrumpida entre las personas indígenas y todos los conocimientos y enseñanzas de sus antecesores.

El total de sujetos de esta investigación ha nacido y crecido entre la segunda mitad del siglo XX y los primeros años del XXI. Conscientes de esto, los entrevistados reconocen “la imposibilidad de conocer de forma directa o pura los conocimientos de los primeros pobladores de la Isla Tortuga” (Kyle, Mi’kmaq). Sin embargo, también señala que por el mero hecho de ser indígenas tienen la capacidad de reconectar con los conocimientos y enseñanzas de sus comunidades a través de las ceremonias y rituales; pero también a través de los *elders* y sus relatos e historias.

Los sujetos señalaron que es gracias a esta capacidad, o “conexión permanente con los ancestros” (Ari, Wixarika-Cora-Mexica), que han podido acercarse y (re)aprender los saberes de sus comunidades originarias. De tal modo, los sujetos han buscado acercarse y mantener vínculos estables con sus comunidades en aras de conocer más sobre su identidad como indígenas género-diversos. Particularmente sobre el género, es importante mencionar que en algunos de los sujetos persiste la idea de entenderlo en términos de la Isla Tortuga para hacer frente al borrado de la indigeneidad que vino con la colonización.

Es a través de la participación en los ritos y ceremonias de la actualidad, que los sujetos han podido acercarse con los conocimientos culturales propios de sus comunidades. A partir de este acercamiento, han comenzado a cuestionar las ideas del género occidentalizadas y a romper con las enseñanzas con las que fueron educados y que consideran

no les pertenecen o no son representativas de sus experiencias como individuos indígenas y como individuos género-diversos. En ese sentido, Jane señaló que:

“(…) Para las personas [indígenas] que participan en las ceremonias hoy en día, ellos están tratando de enseñarle a sus mentes lo que su espíritu ya sabe. Porque en la sociedad en la que crecieron, ellos realmente se vieron influidos por los valores occidentales. Entonces tienen esta idea occidentalizada de lo que significa ser una mujer, ya sabes, como que tienes que cuidar la casa, debes tener hijos, sabes. Como que, si eres un hombre, tienes que ir a cazar o cortar madera, no puedes ser femenino después de todo. Ya sabes, ellos tienen esta idea [de los roles de género] como la sociedad blanca²⁶”.

La idea de enseñar, o aprender, algo que ya se conoce está presente en el discurso de algunos sujetos en torno a los conocimientos indígenas (Jane, Jack, Kyle, Olly, Adam, Ari). Los sujetos mencionaron que es gracias a esta especie de conocimiento predeterminado, que les ha sido sencillo empaparse de la cultura de la Isla Tortuga y los saberes de los grupos que allí habitaron. Con esto, también el viaje de “descubrir la identidad *two-spirit* y entender que el género está más allá que ser hombre y mujer” (Jack, Nakota), ha resultado más sencillo y se han sentido acompañados.

Esta idea de recuperar los conocimientos y tradiciones de las comunidades indígenas no es nueva. Desde la segunda mitad del siglo pasado, diferentes grupos activistas indígenas han buscado la forma de concientizar a la población, indígena y norteamericana, sobre la importancia cultural de los grupos originarios de la Isla Tortuga. Sin embargo, “aun cuando desde los ochentas o noventas se intensificó el activismo indígena y *queer*, ha sido desde hace aproximadamente 10 o 15 años que esto [el activismo] tuvo un despegue. (...) podría atribuir este boom al internet y la sobreexposición que le ha dado a lo indígena. (Kyle, Mi’kmaq).

Al respecto de lo anterior, los sujetos coinciden en que internet ha sido importante en el proceso de resurgimiento de lo indígena. Sin embargo, es necesario destacar que tanto el activismo indígena como el activismo *queer* han estado presentes desde varias décadas atrás

²⁶ (...) *So for the [indigenous] people that are practicing ceremony today, they're trying to teach their mind what the spirit already knows. Because like, in the society that they grew up in they were really influenced by westernized values. So, they had to westernize the idea of what it means to be a woman, you know, like you have to take care of the house, you have to have kids, you know. Like, if you're a man you have to go and hunt or you have to chop wood, you can't be feminine at all. You know, like, they have this whole idea [of gender roles] of like white society.*

en Norteamérica. “El punto actual en la lucha por derechos para las personas indígenas y *queer* es en gran medida resultado del trabajo que los activistas indígenas hicieron en el pasado” (Adam, Cree).

Gracias a dichas agrupaciones e individuos que se han involucrado sociopolíticamente en la búsqueda de derechos, así como a los intentos por reconectar con lo “ancestral” o tradicional, las personas indígenas en la actualidad experimentan un proceso de resurgimiento y revalorización de la cultura indígena; así lo señalan los sujetos. En el marco de este proceso de movilizaciones y activismo, diferentes personas han “encontrado puntos de conexión con otros, establecido redes y creado algunos grupos de ayuda para reencontrarse con su herencia y realidad indígena y *queer*” (Parker, Lumbee).

El argumento de reencontrarse y conectar con la cultura indígena está presente en todos los sujetos. Claro es que, al crecer en el marco de la sociedad norteamericana y ser descendientes de varias generaciones que se han enfrentado al borrado indígena que refieren, la mayoría de los sujetos no es precisamente cercana a sus comunidades de origen. Si bien algunos de ellos (John, Jane y Jack) han crecido dentro de comunidades indígenas, por periodos intermitentes, siguen “sintiendo la necesidad de buscar más, de obtener más información y conocimiento sobre la comunidad” (Jane, Cree-Naskapi).

El proceso de reconexión con lo indígena ha sido de suma importancia para las personas género diversas de la Isla Tortuga. Acercarse a los conocimientos y saberes propios de sus comunidades, les ha permitido “entender el género y entender[se] en el mundo” (Ari, Wixarika-Cora-Mexica) desde una perspectiva “diferente a la idea de género occidental, desde parámetros más fluidos que permiten no encasillar a los individuos en dos géneros” (John, Ipai-Kumeyaay).

En el marco del activismo y el resurgimiento de la cultura indígena en la Isla Tortuga, las comunidades han buscado combatir los estigmas y modificar la percepción que desde la experiencia occidental se tiene sobre las personas indígenas género-diversas. En tal sentido, la idea de resurgir o recuperar los conocimientos ha sido impulsada por las generaciones recientes en reclamar su indigeneidad, y particularmente desde las esferas indígenas género-diversas, para reivindicar identidades frente a la mirada occidental.

2.3.2. Del *berdache* al *two-spirit*: reivindicando identidades

Anteriormente referí al hecho de que en los años noventa, McLeod y otros activistas indígenas *queer* acuñaran y propusieran el término *two-spirit*, sobre todo a un nivel institucional. Este hecho no resulta menor, pues fue gracias a ello que diferentes personas que se reconocen como indígenas y *queer* se han cobijado bajo este término en la lucha por la consecución de derechos. Así mismo, la creación del término ha modificado las formas en que las personas de la Isla Tortuga experimentan la indigeneidad y el género.

A George Streiner se le atribuye aquella célebre frase que versa: “lo que no se nombra no existe”. Nombrar la diversidad sexo-genérica indígena bajo el término *two-spirit*, permitió entonces que la experiencia e identidad de las personas indígenas género-diversas se volviera inteligible. Con esto no quiero decir que antes de la creación de dicho término esta experiencia no existiera; como ya he mencionado, las personas indígenas datan desde la existencia misma de la Isla Tortuga. Sin embargo, construir un concepto especial, es decir *two-spirit*, permitió que estas personas comenzaran a existir e insertarse en el imaginario de la sociedad no indígena, en el imaginario social norteamericano.

La intención de McLeod y los colectivos que se reunieron en aquella “Tercera conferencia intertribal americana de gays y lesbianas, nativos y de las primeras naciones” era romper con el estigma que el *berdache* implicó. La propuesta por utilizar el término *two-spirit* se realizó con el objetivo principal de “utilizar las palabras y conceptos de los pueblos indígenas para hablar de vivencias particulares de las personas indígenas (...) Aunque el término no es precisamente un término nativo, es un concepto paraguas que proviene del ojibwa y retrata la esencia de las personas indígenas *queer*, en cuyo interior hay dos energías, dos espíritus” (Kyle, Mi’kmaq).

En sentido de lo anterior, al reemplazar el *berdache* por *two-spirit* se buscaba no solo modificar la terminología, sino reivindicar una identidad. La idea de comenzar a usar el término *two-spirit* “parte de la intención de romper con el discurso colonial. ¿Por qué seguirle dando a la sociedad blanca el poder de nombrar a otros de formas que no son adecuadas?” (Jane, Cree-Naskapi). Los sujetos señalaron que a partir de los noventa y la introducción de dicho término es que comienza a gestarse un proceso complejo de reclamación y reivindicación de la diversidad sexo-genérica.

Fue gracias a este suceso que diferentes individuos y colectivos indígenas comenzaron a articularse en torno a los reclamos por el respeto a lo indígena y el reconocimiento de los conocimientos y saberes de la Isla Tortuga en Norteamérica. Desde los noventa y hasta 2022, el avance ha sido constante. Las personas indígenas han ganado terreno en el reconocimiento de sus identidades y la idea de lo *two-spirit* ha permeado en el debate público al grado de ser incluidas en el acrónimo de uso oficial para referir a la diversidad sexual en Canadá.

Pasar del *berdache* al *two-spirit* ha sido un camino largo en el que la Isla Tortuga ha comenzado a insertarse en el imaginario norteamericano. Las personas indígenas han conseguido avances en materia del reconocimiento de derechos que han permitido llevar las experiencias indígenas, sus solicitudes y reclamos, al debate público. Lo anterior también ha derivado en que las personas no indígenas comiencen a conocer sobre la cultura de la Isla Tortuga; situación que ha sido benéfica para las personas indígenas y en particular para las personas *two-spirit*.

Al respecto de lo anterior, los sujetos señalaron que “en tiempos actuales, algunas personas están más abiertas a conocer sobre la cultura nativa” (John, Ipai-Kumeyaay). Esto ha sido consecuencia del constante empuje que diversos individuos y colectivos han hecho para difundir información sobre la importancia de la Isla Tortuga y la cultura de los grupos que la habitaron y habitan.

La difusión de información sobre la Isla Tortuga ha sido fundamental para reivindicar las identidades indígenas género-diversas. Es en gran medida gracias a que “ahora se puede hablar de estos temas, sobre lo *two-spirit* y lo *queer* en los pueblos indígenas. Ahora nuestras identidades no son cuestionadas, o al menos, menos cuestionadas que antes” (Adam, Cree). El hecho de llevar lo *two-spirit* al imaginario colectivo, fue narrado como benéfico por los sujetos.

En ese sentido, durante las entrevistas fue común que los sujetos señalaran lo importante que es hablar sobre lo *two-spirit*. Al respecto, Parker señaló que:

“(…) hablar de lo *queer*, de lo nativo, de lo *two-spirit* y de las identidades que las personas indígenas *queer* tenemos ha sido muy importante no solo para decir hey, mundo, aquí estamos. Claro que el mundo sabe que aquí estamos, que existimos desde hace mucho, quiero decir, llevan años negando nuestra existencia, duh [risas]. Lo que quiero decir es que hablar de nosotros, de las personas *two-spirit* ha sido importante para eliminar barreras y estigmas

sobre nuestra identidad. Ha sido importante también para mostrar las formas en que la sexualidad se conjunta con, por ejemplo, la etnicidad. Y a las personas *two-spirit* nos ha beneficiado colectivamente; hemos creado alianzas para ayudarnos y apoyarnos en este proceso y desde estos grupos o lugares combatir la idea occidental del género y la sexualidad que ha negado nuestra forma de vivir.²⁷”

Todos los sujetos convergen en la importancia que tiene en tiempos actuales hablar sobre lo *two-spirit*. Para ellos es importante que la mirada pública dé cuenta de sus experiencias y vivencias pues esto contribuye a eliminar estigmas y combatir la discriminación a la que las personas *two-spirit* se enfrentan por ser *queer*, pero principalmente por ser indígenas.

Para los sujetos, uno de los principales beneficios de sustituir el *berdache* por lo *two-spirit* ha sido en sentido de reivindicar su identidad. Con ello se refieren a las formas en que “el término resulta culturalmente más adecuado para hablar de lo que realmente significa ser una persona indígena *queer*” (Kyle, Mi’kmaq). ¿Pero qué es lo que realmente significa? ¿Cuál es la importancia de dicho término en sentido de la identidad y cómo ha sido construido por quienes así se denominan? Estas preguntas son un punto de partida para pensar en las diferentes formas que los sujetos significan la identidad *two-spirit*; los cuales serán abordados en el siguiente capítulo.

²⁷ (...) talk about queerness, about natives, about two-spirit and other queer indigenous identities that we have, has been super important not just to say hey world! We’re here. Of course the world knows that we’re here, we’ve been existed for so long, I mean, they’ve been negating our existence all these years, duh [risas]. What I wanted to say is that talking about us, about two-spirit people has been huge to take off all those barriers and the stigma about our identity. It’s been really important to show how sexuality meets with ethnicity, for example. And for two-spirit people it has a collective benefit; we’ve built bridges to help us each other and support fellows in this journey. And from all those alliances and places we have been fighting against the westernized idea of gender and sexuality that have been denying our way of life.

Capítulo III. Significados de la identidad *two-spirit*: “Ser *two-spirit* es...”

Este capítulo tiene como objetivo construir una definición de la identidad *two-spirit* desde la perspectiva de los sujetos entrevistados durante el trabajo de campo. Recuperaré las voces y narrativas de estos ocho sujetos a quienes entrevisté para tratar de responder ¿qué significa ser *two-spirit*? Esta pregunta, realizada de forma explícita, fue parte del guion de entrevista que sirvió de apoyo durante el trabajo de campo.

Durante las entrevistas y conversaciones informales desarrolladas durante el trabajo de campo traté de comprender algunos de los significados de la identidad *two-spirit*. A partir de diferentes cuestionamientos, intenté construir un panorama de los elementos importantes en las narrativas de los sujetos sobre algunas formas en que se construye esta identidad. Lo *two-spirit*, entendido en términos de la identidad, como algo dinámico e inacabado, es significado de formas diversas por los sujetos con quienes construí la investigación.

Esta diversidad en las formas de concebir y significar la identidad *two-spirit*, puede ser entendida como consecuencia de los diferentes contextos a los que pertenecen los sujetos. Factores como la situación geográfica, la cercanía o distancia con sus comunidades de origen, las relaciones familiares y el grupo etario en el que se ubican, modifican la manera en que los sujetos explicaron o narraron qué significa para cada uno de ellos ser *two-spirit*.

Es importante mencionar que existen nociones comunes para explicar el significado de lo *two-spirit*. Estas generalidades compartidas parten del entendimiento de que lo *two-spirit*, en la práctica contemporánea, se refiere a las personas indígenas cuya identidad sexual o de género es diferente a los demás (Robinson, 2017). Esta identidad, pese a las diferencias en las trayectorias individuales, conglera una experiencia pan-indígena que se basa en algunos elementos comunes de las personas indígenas género-diversas.

La revisión y análisis de información permitió identificar tres dimensiones o ideas generales que estuvieron presentes en la mayoría de los sujetos. La primera de ellas se refiere a la idea de una dualidad de energías o espíritus encarnadas en un sujeto; la segunda se refiere al entendimiento de lo *two-spirit* como parte de las comunidades indígenas y de las nociones de grupo particulares en ellas; la tercera se refiere a la idea de intersectar género y etnicidad en la experiencia individual de los sujetos indígenas. Cada una de estas tres ideas serán desarrolladas en los primeros apartados.

Por otro lado, en el cuarto y último apartado de este capítulo, abordaré las formas en que el entendimiento de esta identidad se ve permeado por la interacción de los sujetos con los productos culturales occidentales. Particularmente el internet y algunas redes sociales, fueron relevantes en las narrativas de los sujetos al hablar de su identidad. En ese sentido, la última parte de este capítulo busca indagar en cómo el internet y la diferencia generacional se cruzan con la identidad *two-spirit*, produciendo otras identidades o formas de nombrarse.

3.1. “Dos energías en el mismo cuerpo”

Desde el concepto en sí mismo, es observable que lo *two-spirit* está ligado a un entendimiento de la espiritualidad en el imaginario indígena. Davis (2014) señala que la identidad *two-spirit* está ligada a un contexto particular de etnicidad, género y sexualidad. Este contexto permite que las personas que se identifican bajo este término tengan un entendimiento de las ideas de espiritualidad propias de las Primeras Naciones o grupos nativos americanos.

La idea de espiritualidad está presente de diversas formas en las diferentes comunidades indígenas de la Isla Tortuga. En este sentido, es necesario mencionar que lo relativo a la espiritualidad también es parte importante de las narraciones de los sujetos. Sobre esto, los sujetos la señalaron como “la esencia de las personas, objetos, animales y territorios” (Parker, Lumbee). No es una esencia en términos de algo inamovible o fijo, sino en términos de energías; una energía que es parte de una persona. Y en el sentido de las personas, se habla de una energía generizada; la cual puede ser “masculina o femenina, pero también puede combinarlas, o incluso no ser ninguna” (Ari, Wixarika-Cora-Mexica).

Fue común que, al hablar de energías y género, los sujetos lo compararan o explicaran en términos de la ambigüedad de género o género fluido. En ese sentido, constantemente se refería a las formas en que la energía interna de las personas “es fluida y cambiante” (John, Ipai-Kumeyaay). La identidad *two-spirit*, al igual que otras identidades género-diversas, no es vista como un algo completo, no es un punto de llegada, sino más bien un punto de partida.

La importancia de pensar esta identidad como un algo en constante cambio y evolución, es en función de las energías que residen en el individuo. Para los sujetos, las energías no son fijas y se modifican con el transcurso de la vida misma. La energía de una persona no puede pensarse como “siempre masculina o femenina, no es fija y oscila entre las barreras de lo que occidente piensa como hombre y mujer” (Jack, Nakota). Las energías fluyen a lo largo de la trayectoria de vida de las personas *two-spirit*.

Esta energía se ve influida por diferentes factores. No depende, pero sí se transforma en la medida en que “exista un contacto fuerte o no con la comunidad de origen, o por ejemplo se va modificando cuando entablas ciertas relaciones, amorosas o de amistad, incluso familiares” (Kyle, Mi’kmaq). También es cambiante con respecto al espacio que se ocupe, ya que “no se puede pretender que la energía no se modifique cuando sales de tu comunidad, cuando creces en una gran ciudad o cuando vas interactuando con ciertos espacios” (Jane, Cree-Naskapi).

Sobre lo anterior, autores como Sylliboy (2019) y Wilson (2013) señalan que la identidad *two-spirit* está relacionada con la esencia y energía no solo individual, sino comunitaria y del entorno en general. Lo *two-spirit* se piensa justamente desde la espiritualidad de las personas y la conexión de éstas con su ambiente social y natural. Con respecto a lo anterior, Jane señaló la importancia de entender esta identidad en términos particulares de un contexto étnico:

(...) desde lo que entiendo y desde mi propia conciencia (...) debido a las enseñanzas culturales espirituales, diría que alguien *two-spirit* es un ser que tiene las energías masculina y femenina (...) alguien que es casi género fluido (...) lo *two-spirit* no es un concepto occidental, pertenece a los pueblos indígenas pues es un elemento de lo que fueron.²⁸

La identidad *two-spirit* puede entenderse entonces como la dualidad de energías materializadas en un cuerpo. Un cuerpo situado en un contexto étnico; es decir, un cuerpo indígena. Ser *two-spirit* es “ser una persona indígena que camina en la tierra poseyendo dos energías, o dos espíritus, el masculino y el femenino” (Jack, Nakota). La idea de la dualidad de energías, una masculina y una femenina, estuvo constantemente presente en las narrativas de los ocho sujetos.

Los sujetos le otorgan un gran peso al tema espiritual, a la idea de estar “conectados a su lado masculino y femenino” (Adam, Cree), a “no jugar en la estructura del binario de género” (Parker, Lumbee). Incluso a pensar la identidad *two-spirit* como “el verdadero género espiritual” (Ari, Wixarika-Cora-Mexica). En ese sentido, observo que es común

²⁸ (...) from what I understand and from my own awareness, (...) due cultural spiritual teachings I'd said two-spirit is a being that has both masculine and feminine energies. (...) someone who [is] almost gender fluid (...) two-spirit is not a westernized concept, it belongs to indigenous people because it was an element of who they were.

señalarse fuertemente conectados con el entendimiento que sus comunidades tienen de la espiritualidad, de las energías no solo de los individuos, sino de lo que les rodea.

El tema de encarnar o poseer dos energías puede resultar complejo y contradictorio al pensar y entender lo *two-spirit* como fuera del binario de género, pero dar un peso importante a este binario al hablar de dos esencias, de un espíritu masculino y de otro femenino. Resulta un proceso inconsciente la forma en que los sujetos entrevistados piensan en términos de masculinidad y feminidad, los cuales no necesariamente son opuestos.

Claro está que cuando las respuestas fueron construidas o pensadas con mayor detenimiento, el discurso de rechazar los binarios está presente. Sin embargo, al hablar de forma más fluida o cuando las ideas de la energía se cuelan en respuestas sobre otros temas, se repiten los patrones de pensar el género en binario. Sobre esto vale la pena mencionar que, en última instancia, los sujetos han crecido y se han desarrollado en un contexto norteamericano, bajo la herencia de la idea de género occidental. Aun cuando pugnan por distinguirse de occidente y pensarse en términos completamente indígena, esto resulta complejo.

En las narrativas de los sujetos que señalaron ser más cercanos a sus comunidades indígenas, a los conocimientos y enseñanzas (Jane, Jack y Kyle), observo que los significados de la identidad *two-spirit* están basados en pensarse como poseedores de dos energías, como portadores de un lado masculino y uno femenino. Jane mencionó que el entendimiento de las personas y su identidad es diferente cuando se ve desde una óptica occidental, frente a las nociones indígenas: “si bien tenemos la idea [desde occidente] de que llegas al mundo como hombre o mujer basado en la superficie [en el cuerpo], [desde la visión indígena] pensamos que, si miras en el interior dentro de cada persona, hay dos energías”.

Esta concepción de la dualidad de energías en términos de masculinidad y feminidad, también parece ser consecuencia del choque cultural que las comunidades indígenas experimentaron como consecuencia del proceso de colonización y el intento por devaluar y borrar las formas indígenas de pensar y concebir el mundo.

Con esto no quiero decir que las comunidades indígenas de la Isla Tortuga necesariamente piensan todo en términos diferentes al binomio de género occidental hombre-mujer, masculino-femenino; sin embargo, es importante recordar que, como he mencionado en el capítulo anterior, a raíz de los procesos de colonización las cosmovisiones

indígenas se modificaron y, con el paso de los siglos, se han visto permeadas por las formas de concebir en género desde occidente.

Los ocho sujetos entrevistados pertenecen a un contexto anglosajón del siglo XXI en el que están inmersos en espacios occidentalizados, en ciudades de Estados Unidos y Canadá. Aunque son cercanos a sus comunidades, han crecido y habitado un contexto en el que algunos de los conocimientos y cosmovisiones indígenas se mezclaron con otras maneras de ver y entender el mundo.

Incluso, como he señalado, el término *two-spirit* surgió recientemente, hace apenas un par de décadas, en el marco de discusiones sobre los derechos indígenas en los Estados Unidos y Canadá. Los años noventa del siglo pasado se encuentran muy distantes con respecto a los años en que las tribus y naciones indígenas habitaron la Isla Tortuga. Por muy cercanos que los sujetos se mencionan con respecto a sus comunidades, es innegable el paso del tiempo y la influencia de diversos factores que les han impedido conocer de forma directa los saberes originales de la Isla Tortuga.

Considero importante señalar también que, en mi papel como investigador, recurrí a la ingenuidad para obtener respuestas lo más descriptivas y detalladas posibles. Al analizar la información noté que durante las entrevistas los sujetos recurrieron a diferentes ejemplos que, probablemente, les parecieron más cercanos a mí y mi cosmovisión y entendimiento del mundo. Cabe mencionar que los sujetos estuvieron al tanto de mi procedencia, y en las charlas informales previas a las entrevistas realizadas, la conversación fluyó sobre diversos temas, entre ellos a explicar un poco de mi contexto personal y académico.

En ese sentido, durante las entrevistas los sujetos conversaron de forma fluida y sin contratiempos. Logré formular preguntas y entablar conversaciones que ahondaran en detalles importantes para entender la identidad *two-spirit*. Durante las explicaciones, los sujetos buscaban formas diversas de explicar lo más claro posible lo relativo a su identidad y sus experiencias.

Algunos de estos ejemplos para hablar sobre la dualidad de energías contenidas en un cuerpo, se orientaron a explicar la identidad *two-spirit* en función de las similitudes con otras identidades género-diversas, como lo trans, lo no binario o lo género fluido. Sin embargo, también recurrieron a ejemplos sobre “momentos de lo cotidiano” para explicar la

idea de contener y oscilar entre dos energías. Por ejemplo, Adam explicó el tema de contener la dualidad de energías en sí mismo, con una analogía a las formas de vestir:

(...) es como que puedes ser tú mismo, puedo ser afeminado a veces. En ocasiones, es como la forma en que nos vestimos. Ese es un ejemplo perfecto. Es como cuando una persona se viste de una forma específica para ir al trabajo. Pero cuando llegas a casa es una representación completamente opuesta de ti mismo. Sí, amo vestirme bien, amo verme lindo, pero al mismo tiempo amo solo estar relajado usando un par de *joggers* y una camiseta holgada en casa. Entonces es como que no siempre estoy dentro [de lo femenino o masculino], pero no siempre estoy fuera.²⁹

Lo anterior permite pensar en cómo los sujetos encontraron formas para explicar sus percepciones sobre lo que significa oscilar entre dos energías o vivir corporeizando la dualidad femenino-masculino. Todos los sujetos coincidieron en que identificarse bajo lo *two-spirit* les ha permitido “abrazar toda mi esencia, la energía masculina y femenina que todos tenemos, pero que solo algunos somos capaces de conocer” (Olly, Cree). Dentro de esos “algunos” caben las personas *two-spirit*, pues se considera que tienen los conocimientos y saberes particulares que permiten identificar y canalizar las energías de los sujetos.

Es muy claro que, para los sujetos entrevistados, la base de la identidad *two-spirit* se basa en la energía. Una idea de energía que ha sido moldeada por diferentes procesos y momentos en la Isla Tortuga y cuyo entendimiento es seguramente diferente a las formas en que era entendida en tiempos pre-contacto con los europeos. Los sujetos reconocen que “aún para las personas indígenas ha sido difícil reeducarse sobre las enseñanzas del género y lo espiritual. Aún para los elders y quienes guían las ceremonias, el viaje de lo *two-spirit* es un viaje de aprendizaje y redescubrimiento de nuestros ancestros y su cultura” (Jane, Cree-Naskapi).

De acuerdo con los sujetos, el tema de contener dos esencias o dos espíritus en un mismo cuerpo se explica a través de la capacidad de performarse como masculinos o como femeninos en diferentes momentos, contextos y situaciones. Sin embargo, esta idea de representarse de formas masculinas o femeninas, está más orientada a momentos clave de

²⁹ (...) *it's like you can just be yourself and like should be, could be effeminate sometimes. Like on on occasions, it's like, it's like the way we dress and all that kind of stuff. There's like when I leave the house, I it's a perfect example. It's like when a person dresses is like when you go to work, you dress in a specific manner. When you get home, it's a total opposite representation of yourselves, right? So it's like like yeah, I love to get dressed up and I love to like look pretty, but at the same time I'm just like I'll just hang out and using a pair of joggers and it ripped a tee at home, right? So it's like I'm not always on but I'm not always off.*

las comunidades indígenas, como celebraciones o rituales. En sentido de lo anterior, la idea de la dualidad y la capacidad de los sujetos por contenerla y moverse en los límites de ésta, es pensada mayormente en función de sus roles en lo comunitario.

3.2. Ser/hacer en comunidad

Otra de las dimensiones presentes en las narrativas de la identidad *two-spirit* es la idea de pertenecer a una comunidad indígena. Wilson (2013) señala que el término *two-spirit* se refiere a una identidad que afirma lo interrelacionados que están todos los aspectos de la identidad individual, incluyendo la sexualidad, el género, la cultura y la espiritualidad; pero también la comunidad indígena. La dimensión de la comunidad cobra relevancia al pensar que la identidad, como proceso auto subjetivo en el que las personas, se definen en función de su pertenencia a un grupo a través de repertorios culturales específicos (Tajfel, 1978; Giménez, 2005).

Pertenecer a una comunidad indígena es clave en el entendimiento de la identidad *two-spirit*. En ese sentido, es importante reconocer que “solo quienes son indígenas pueden reclamar esta identidad” (Jack, Nakota) pues es un término que pertenece a las culturas de la Isla Tortuga. La identidad *two-spirit* está arraigada a los grupos indígenas de la Isla, a sus prácticas y construcciones culturales.

Dentro de la cultura de las comunidades de la Isla, cobra particular importancia la comunidad. El entendimiento de esta es diverso, pero en general fue señalada por los sujetos como “un pilar de la identidad *two-spirit*” (Kyle, Mi’kmaq). En las entrevistas fue recurrente señalar lo relevante que es el vínculo con la comunidad; incluso quienes no son cercanos con el grupo al que pertenecen (Olly y Parker), reconocen lo importante que es mantenerse en contacto con ella para aprender y entender lo que significa ser *two-spirit*.

La revisión de literatura sobre lo *two-spirit*, así como de la información obtenida durante las entrevistas, me orilló a pensar la relevancia que la comunidad tiene en el entendimiento de esta identidad. En este sentido, algunas de las preguntas realizadas durante las entrevistas tuvieron como finalidad conocer sobre la cercanía y los vínculos que los sujetos tienen con sus comunidades.

Con base en las narrativas de los sujetos, identifiqué que seis de los ocho se mencionaron explícitamente cercanos a sus comunidades. Los casos diferentes corresponden a Olly, quien creció con una familia adoptiva en Vancouver y no fue sino hasta una edad

reciente que fue contactado por algunas de sus familiares biológicas y Parker, quien se mencionó “cercano en algunos aspectos y distante en otros” en tanto que migró lejos de su comunidad a una edad temprana.

Los sujetos que se mencionaron cercanos a sus comunidades, expresaron la importancia que éstas han tenido en diferentes momentos de su vida. Kyle, Jane, Jack, John, Ari y Adam constantemente enfatizaron en la importancia de haber crecido inmersos en una comunidad indígena, o al menos cercanos a ésta a través de sus padres. En contraste, los sujetos que se mencionaron lejanos o “no tan cercanos” a sus comunidades reconocen que este vínculo distante les generó “problemas para reconocerse como indígena” (Olly, Cree) o “sentimientos de desconexión con los suyos” (Parker, Lumbee).

Sobre lo anterior, las experiencias diferenciadas de los sujetos en torno a su cercanía con la comunidad de origen estuvieron presentes a lo largo de las entrevistas. El total de sujetos habló constantemente de la comunidad como necesaria para entender la identidad *two-spirit*. Reconocen el papel clave que las comunidades indígenas tienen en la conformación de la identidad indígena y particularmente en la forma en que se construye la identidad *two-spirit*.

Las narrativas de sujetos del primer grupo permiten observar una relación recíproca en la que los individuos *two-spirit* y la comunidad se construyen mutuamente, son importantes uno para el otro y tienen un valor específico. La identidad *two-spirit* es pensada entonces en términos de lo necesaria que ésta es para la comunidad. Al igual que las *muxes*, (Mirandé, 2013), lo *two-spirit* es inteligible para las comunidades indígenas en tanto las funciones particulares que quienes se agrupan bajo esta identidad tienen.

Tanto desde lo documental como desde lo empírico, la idea de ser y hacer lo *two-spirit* en y con la comunidad es constante. La relación entre individuo y comunidad es mutuamente constructiva en varias de las comunidades indígenas de la Isla Tortuga. En sentido de lo anterior, es importante mencionar que “las personas indígenas tienen un amplio respeto por la comunidad y sus tradiciones, así como lo tiene la comunidad por cada uno de sus miembros. Sin uno no puede existir el otro” (Kyle, Mi'kmaq).

El entendimiento del sujeto en comunidad dentro de la Isla Tortuga, comprende elementos diversos. Sin embargo, el elemento en que los sujetos se centraron fueron los roles de los individuos en comunidad. Al respecto, se mencionó que “cada persona es valiosa por

su comunidad porque puede desempeñar tareas particulares, tiene responsabilidades específicas. Aún en tiempos modernos, cuando ya no vivimos en estas tribus aisladas [ríe], el ser un elder, un joven, una madre o una persona *two-spirit*, tiene cierta importancia” (Jane, Cree-Naskapi).

La idea de las funciones y roles en la comunidad que componen o son parte de la identidad *two-spirit* fue expresada por todos los sujetos del primer grupo, es decir, quienes son cercanos a su comunidad. Particularmente Jack expresó que:

(...) cuando hablamos sobre eso [sobre las personas *two-spirit*] estamos hablando sobre la comunidad, de cuando vamos a ceremonias o asumimos roles dentro de ella. (...) Entonces, qué significa ser 2S [*two-spirit*] para mí... No es sobre “soy un hombre gay”, sí me identifico como hombre gay, pero no es sobre con quien duermo, no es sobre si estoy cuestionando mi género o mi sexualidad. Es sobre el espíritu y mi comunidad. Es sobre los roles que yo juego, los roles por los que soy responsable dentro de mi comunidad porque poseo esos dos espíritus.³⁰

Pensar en términos de responsabilidades hacia la comunidad es frecuente en todos los sujetos del primer grupo. Incluso algunos de los sujetos expresaron que la identidad *two-spirit* está ligada “a las energías que sabemos que están dentro de nosotros y que al poseerlas tenemos un compromiso con nuestra comunidad” (Kyle, Mi’kmaq); que ser *two-spirit* “implica un cierto nivel de respeto, responsabilidad y amor, no solo por nosotros mismos, sino por nuestra familia y nuestra comunidad” (Ari, Wixarika-Cora-Mexica). Así el sentido de identidad está construido no solo dentro del grupo, sino con éste.

Los sujetos del primer grupo mencionaron que ser/hacer *two-spirit* sucede en comunidad. En ese sentido, pensarse en términos de roles y responsabilidades es una constante en las narrativas; argumento que utilizan para diferenciarse de otras experiencias género-diversas. Lo *two-spirit* se presenta como una comunidad dentro de otra comunidad, lo cual permite entender la dimensión colectiva de dicha identidad. En las entrevistas destacó constantemente la importancia y valor que lo comunitario tiene para los sujetos.

³⁰ (...) when we talk about it, [the two-spirited person] we’re talking about the community, about when we’re going to ceremonies or when we take on roles within it. (...) So, what 2S [two-spirit] means to me. It’s not about “I am a gay man”, I do identify as a gay man, but it’s not about who you sleep with, it’s not if I’m questioning my gender or my sexuality. It’s about the spirit and my community. It’s about the roles that I pay, the roles that I am responsible for within my community, because I hold those two spirits.

Algunos de los sujetos mencionaron que crecer o ser cercanos a su comunidad les permitió vivir dentro de un espectro amplio y fluido del género (Jane, Jack, Kyle). Les permitió sentirse parte de una comunidad en donde su existencia era reconocida y respetada (Adam, John). Las experiencias de crecer con la libertad de ser *two-spirit* son atribuidas mayormente a pertenecer y estar en contacto con las comunidades indígenas.

Este sentimiento de pertenencia no es compartido completamente por el segundo grupo. Los dos sujetos que se mencionaron “distantes” con respecto a sus comunidades, señalaron que consideran que la necesidad de conectar con sus raíces fue una constante en su vida; sobre todo en los momentos del proceso de descubrimiento de sí mismos y de su identidad de género. Respecto a esto, Olly menciona que:

(...) Ahora siento que me estoy acercando [a mi comunidad] cada día. Es como un viaje para reintegrarme de vuelta en la cultura de la comunidad (...) pero hubo un momento en el que realmente estuve luchando porque no me sentía parte de aquí o de allá, estaba como en medio de la nada. Ahora pienso que esta conexión con la nación Cree era una especie de pieza faltante.³¹

En un sentido similar a lo expresado por Olly, Parker señaló que “he tenido vínculos cercanos a veces y distantes otras, lo cual ha sido complicado para mí, porque creo que mi vida se siente más completa cuando hablo o estoy cerca de otras personas nativas, sobre todo personas de mi comunidad”. En ambos casos los sujetos señalan que, pese a no haber tenido un vínculo cercano y constante con su comunidad, sienten que esto ha sido una especie de necesidad no cubierta. Para ambos, el hecho de sentirse como aislados o alejados de los sitios o grupos a los que pertenecen, les ha generado conflictos y les ha llevado a buscar aquella pieza faltante.

Dentro de la narrativa anterior de sentirse incompletos, es precisamente la comunidad la pieza clave. En el caso de Parker, el haberse mudado de estado y perder contacto directo con su comunidad, lo llevó a buscar otras formas de construir redes, de conectarse con otras personas indígenas que, aunque de tribus o grupos diferentes, le ayudasen a cubrir este vínculo necesario. En el caso de Olly, al ser adoptado y no tener contacto con su familia

³¹ *Now I'm, I feel like I'm getting closer [to my community] every day. It's kind of like a journey to reintegrate myself back into the culture in the community (...) but there was a time I was really struggling because I didn't feel part of this or that, I was like in between of nowhere. Now I think that this connection with the Cree nation has been kind of a missing puzzle piece.*

biológica, señaló sentir que “siempre hubo algo faltante y descubrí que era mi conexión con los míos”; sin embargo, “al haber crecido con una familia blanca de la ciudad, no tenía referentes indígenas, no sabía que había toda una serie de conocimientos sobre mí y mi identidad, por ello creo que me incliné hacia lo *queer* y encontré comunidad con las personas *queer* que ahora son mis amigos”.

En las narraciones de este segundo grupo no se habla tanto de la comunidad con en el caso del primer grupo de sujetos. La idea de comunidad existe y está presente, pero se observa como una parte faltante. A pesar de que señalan que este elemento de lo comunitario no está plenamente presente en sus experiencias, los sujetos permiten observar que existe un cierto respeto o reconocimiento de lo que la comunidad representa.

Si bien su entendimiento de la identidad *two-spirit* no incorpora el tema de roles o responsabilidades al interior de un grupo específico, señalan que ser *two-spirit* en comunidad pudiera ser una experiencia diferente a la forma en que ellos viven dicha identidad. Olly y Parker coincidieron en señalar que, en las comunidades indígenas, las personas *two-spirit* tienen un valor como individuos, lo cual no sucede cuando se vive en entornos blancos u occidentales.

Desde la perspectiva occidental, la identidad *two-spirit* resulta complicada de entender, pues sale de los ideales de raza y género. Incluso al interior de las comunidades género-diversas en Norteamérica, resulta anómala en tanto que es indígena. El factor racial vuelve y las tensiones con occidente vuelven a estar presentes en la lectura de lo *two-spirit* desde la mirada no indígena.

En ambos grupos la idea de ser en comunidad está presente. Las narrativas de los sujetos ponen en un papel importante el tema de la relación bilateral y recíproca que individuos *two-spirit* y comunidades indígenas tienen. Es observable que la comunidad tiene un mayor peso y valor en aquellos sujetos que crecieron cercanos a éstas e incluso continúan viviendo en territorios y contextos propios de sus tribus y naciones de origen.

Sin embargo, en aquellos sujetos que mencionaron tener vínculos débiles o intermitentes con sus comunidades de origen, existe una especie de valor mitificado sobre éstas y su importancia en la vida de las personas indígenas y particularmente en sus propias experiencias. Al no existir un contacto o vínculo importante, las narrativas sobre la comunidad se quedan en suposiciones, en el mundo de las posibilidades.

Los sujetos, como insertos en un contexto norteamericano, reconocen su diferencia con respecto al ideal de ciudadanía. Ya ha sido mencionado el cruce de la racialización y generización de los cuerpos, así como la lectura que desde la mirada colonial se realiza. Sin embargo, otro de los elementos que destacaron en las narrativas de los sujetos sobre la identidad *two-spirit*, es precisamente esta conjunción.

3.3. “Abrazar dos mundos”: ser una persona indígena género-diversa

Uno de los planteamientos generales de mi investigación es que la identidad *two-spirit* es producto de la interacción de dos esferas: el género y la indigeneidad. En sentido de lo anterior, Sylliboy (2019) señala que lo *two-spirit* incluye diferentes identidades indígenas *queer* y se refiere a individuos de diferentes culturas indígenas que no encajan en el binario de género occidental.

La identidad *two-spirit* como una identidad paraguas parte de entender que en ella se agrupan diversas experiencias que cruzan etnicidad y género. Como he mencionado en el capítulo anterior, este término se acuñó con la intención de reivindicar las diferentes identidades de personas indígenas género-diversas. De tal modo, en la actualidad lo *two-spirit* ha permitido que “diferentes personas se reconozcan dentro de este término para así reconocer su indigeneidad y el género entendido precisamente desde estas visiones indígenas del mundo” (John, Ipai-Kumeyaay).

Lo *two-spirit* como identidad, que no es fragmentada, pero se compone de diferentes esferas y niveles, que intersecta género e indigeneidad, puede observarse en la narración de los ocho sujetos, quienes se mencionaron “en el medio de dos mundos” (Jane, Cree-Naskapi). La analogía de “abrazar” estos dos mundos, está planteada con base en las experiencias narradas por la mayoría de los sujetos en torno a cómo significan ambas esferas al incluirse en la identidad *two-spirit* en la actualidad.

A lo largo de las diferentes entrevistas y conversaciones informales, al hablar sobre su identidad y el proceso a través del cual “llegaron a ser” o a reconocerse como *two-spirit*, los sujetos señalaron que esta identidad les permite conjuntar y expresar su identidad de género y su identidad indígena en un mismo término pues existen no existen de forma separada en su experiencia; son un conjunto, se complementan y coexisten al vivirse como personas *two-spirit*.

La idea de estos dos mundos que son distintos, pero no están separados, se expresó también a través de las narraciones de diferentes episodios en la vida de los sujetos. De forma previa a reconocerse como personas *two-spirit*, algunos de estos sujetos expresaron ciertas tensiones al vivirse como personas indígenas y como personas género-diversas. Al respecto de esto, Jack señaló que:

“(…) crecer en la ciudad como un pequeño niño gay moreno³² no fue sencillo. Porque, cuando estaba rodeado por un montón de otros niños morenos, ellos me veían como un niño femenino, un niño gay. Y después, cuando estaba en un círculo de amigos gays, quienes no eran morenos, ellos me veían solo como un niño moreno. Entonces, me di cuenta que era demasiado moreno para un escenario y demasiado gay para otro”.³³

El fragmento presentado anteriormente podría pensarse como una especie de ruptura con la idea de comunidad como espacio de libertad y óptimo para el desarrollo de la identidad *two-spirit* como identidad indígena género-diversa. Sin embargo, es menester mencionar que a este “montón de niños morenos” a los que Jack se refiere, sin niños indígenas ciudadanos. De estos niños desconocemos –sujeto e investigador– la situación individual; no sabemos si tuvieron cercanía con sus comunidades o si solamente descendían de personas indígenas.

En ese sentido, Jack también señaló la importancia de considerar los diferentes contextos indígenas. Volviendo a la ya mencionada tensión con occidente, es diferente el vínculo que se tiene con las comunidades indígenas desde una experiencia ciudadana, a aquel que sucede en el marco geográfico de la propia comunidad. Para Jack, algunas personas indígenas tienen problemas con entender su identidad en tanto que no tienen el bagaje cultural que alguien cercano a su comunidad, como él, podría tener sobre lo *two-spirit* o lo *queer* en las esferas indígenas.

A pesar de ser cercanos a sus comunidades, no todos los sujetos experimentaron una plena libertad en el proceso de “descubrirse” como *two-spirit*. De hecho, las narrativas de la mayoría de los sujetos están marcadas, en diferente grado, por varios momentos de tensión

³² Jack utilizó el término *brown* (moreno) en diferentes ocasiones para hablar de personas indígenas. Esta forma de nombrar a las personas indígenas se basa en la idea de un tono de piel que no es blanco, pero tampoco negro y está más asociada con Primeras Naciones y grupos nativos americanos.

³³ (...) *growing up in the city as like a little brown gay boy was not the easiest thing. Because, when you go to, let's say I'm surrounded by a bunch of brown kids, then they see me, like as just this little femme boy, a gay kid. And then if I go to, let's say, to hang around like with a circle of gay folks, like who are not brown, then they see me as just a brown kid. So, it's like find like, it's like "too brown for one scenario and too gay for another"*.

entre estos dos mundos. Adam señaló que para él fue “un proceso complicado porque durante mucho tiempo traté de negar la parte indígena en mí mismo”. Esto nuevamente es atribuido a la influencia colonial, al intento de borrado y a los efectos que el trauma intergeneracional tuvo para que las personas indígenas de la actualidad buscaran acercarse a lo occidental y dejar de lado su identidad como indígenas.

El “negar” una cierta parte de la identidad de los sujetos es común. En casi todos los casos, existe un momento de tensión en el que tienen problemas para reconocerse, o reconocer frente a otros, que son indígenas o que son personas género-diversas. Esta tensión entre negar o aceptar partes de su identidad, puede ser pensada en términos del contexto de racismo y heterosexismo en los que se insertan las personas *two-spirit*.

Si bien hablo de la Isla Tortuga, como un constructo territorial culturalmente significado, es necesario reconocer que estas personas se desarrollan y habitan en dinámicas particulares de dos Estados-nación modernos, es decir, en Estados Unidos y Canadá. Las estructuras socioculturales propias de Norteamérica están insertas en una dinámica de raza y género particular que privilegia experiencias particulares, como la de los hombres cisgénero, la de las personas blancas y de las personas heterosexuales.

Si bien estas tensiones fueron narradas como negativas, al revisar la información desde un panorama más amplio, es notable que de cierta forma contribuyeron a que los sujetos le den un valor importante a una especie de momento de cierre, cuando se reconocieron como *two-spirit*. Es justamente en este momento de cierre en que la idea de abrazar dos mundos cobra relevancia y se repite constantemente en las narrativas de los sujetos. Es a partir de reconocerse como *two-spirit* que los ocho sujetos narraron la posibilidad de reconocer ambas partes de esta identidad en sí mismos. Sobre este proceso, lo expresado por Jane condensa parte de la narrativa colectiva de los ocho sujetos:

“(…) hay muchas personas indígenas en el país [Canadá] que se siguen identificando con esta idea occidentalizada del género. Sigue habiendo personas que no conocen mucho sobre ellos mismos porque siguen “saliendo del closet”, siguen aprendiendo sobre [la identidad *two-spirit*]. Como yo soy muy abierta sobre quien soy, como persona *two-spirit*, solo quiero llamar tanto la atención para que la gente descubra eso [la identidad *two-spirit*] en ellos

mismos. (...) Para mí fue un momento de alivio, un momento en el que fui capaz de abrazar esas dos partes en mí, mis dos esencias como indígena y como *queer*.”³⁴

Algunos de los sujetos señalaron que reconocerse como *two-spirit* también les permitió “abrazar”³⁵ estas dos esferas y conjuntar su identidad indígena y *queer*. Como mencioné anteriormente, la idea de abrazar estos dos mundos al identificarse como *two-spirit* apareció en las entrevistas de forma prácticamente consecuente a las historias de tensión entre ambas dimensiones de su identidad individual. La identidad *two-spirit* fue narrada como el momento en que se conjuntan las dos esferas referidas.

Con respecto a lo anterior, Ari señaló que al descubrir la identidad *two-spirit* sintió “que era de esa forma, que esa pequeña palabra me representaba porque conjuntaba la parte indígena y la parte *queer* en mí”. Este sentimiento de verse representados bajo un término como *two-spirit* es común en los sujetos entrevistados. Algunos señalan que conocer el término “resonó en ellos” (Parker, John y Adam) pues les permitió entender su identidad de género en términos propios de sus comunidades indígenas.

A raíz de este momento de descubrimiento también es narrado un sentimiento de orgullo. Los sujetos señalaron que identificarse en términos de lo *two-spirit* les permite expresar “el orgullo de ser indígenas y ser *queer*” (Adam y Olly). Un sentir constante en los ocho sujetos. El reconocerse e identificarse bajo lo *two-spirit*, es narrado como “un viaje personal, un largo y constante viaje en el que las personas vamos aprendiendo de nosotros mismos, de las energías que poseemos y lo importante que es esta identidad para nosotros y para nuestra comunidad; pero también lo importantes que hemos sido desde tiempos ancestrales para las comunidades” (Jane, Cree-Naskapi).

En suma, es a partir de estos tres ejes que se articuló la información sobre los significados de la identidad *two-spirit*. Los sujetos convergen en distinto grado en que la identidad *two-spirit* puede entenderse como la corporeización de las energías masculina y

³⁴ (...) *there's so many indigenous people in the country [Canadá] that still identify with this westernized idea of gender. There's still people that don't really know much about them because they still coming out, people are still learning about it [the two-spirit identity]. Because I'm so opened about who I am, as a two-spirited person, I just wanted to be so attention-grabbing that people discover that [the two-spirit identity] about themselves. (...)To me it was a moment of relief, a moment in which I was able to embrace both parts of me, my both essences as indigenous and as queer.*

³⁵ En todas las narrativas en que esto se menciona, se recurre al término *embrace* el cual tiene una connotación de conjuntar o abarcar diferentes cosas con ciertos afectos y emociones positivas.

femenina en un mismo individuo. En un individuo inserto en una comunidad indígena y en el que se intersectan la etnicidad y el género en una experiencia particular.

No debemos dejar de notar que los sujetos cohabitan en un contexto norteamericano de actualidad. Que ciertos procesos y mecanismos siguen permeando su experiencia y modificando las formas en que se significa la identidad *two-spirit*. Como mencioné en el primer capítulo, el medio de contacto con los sujetos fueron las redes sociales. Éstas fueron importantes durante el trabajo de campo, pero también resultaron relevantes en las narrativas de los sujetos sobre la identidad *two-spirit* y sus significados.

3.4. #Indigiqueer: la identidad en los espacios digitales

Internet ha influido en diferente grado en las formas en que las personas conciben al mundo. La Isla Tortuga no ha sido la excepción y la presencia de los medios y herramientas digitales ha marcado a quienes en ella habitan. En la actualidad, las redes y espacios sociodigitales son un elemento presente en la cotidianidad de las personas, a través de un par de *clicks* o simples toques con el dedo, podemos acceder a una amplia variedad de herramientas.

Para los sujetos de la investigación han sido importantes y, en la mayoría de los casos, benéficas. Esta importancia radica en la funcionalidad que dichas redes han tenido para que los sujetos exploren su cultura y conecten con otras personas que, como ellos, se han embarcado en este “viaje para descubrir lo *two-spirit*” (Kyle, Mi’kmaq). Al respecto de lo anterior, internet y los espacios y redes sociodigitales pueden ser considerados como uno de los elementos presentes en la construcción de la identidad *two-spirit* en la actualidad.

En los espacios sociodigitales transitan y coexisten personas de diferentes contextos culturales. Las interacciones en ellos se realizan en términos diversos y con intenciones de lo más variables. Es en el marco de la diversidad, que dichos espacios han sido vistos como áreas de oportunidad o mecanismos utilizables por las personas *two-spirit* que actualmente los ocupan y han llevado esta identidad a los espacios digitales.

Sin embargo, no podemos pensar que dicha relación es unilateral. No solo las personas *two-spirit* han llevado esta identidad a lo digital; también han incorporado algo de lo digital al propio entendimiento de su identidad. Los sujetos señalaron en distintas ocasiones lo útil que ha resultado el internet y las redes sociodigitales para entenderse como personas *two-spirit* y conectar con otras personas que “se sienten de la misma forma, pero se encuentran en otras partes de la Isla Tortuga” (Jane, Cree-Naskapi).

La identidad *two-spirit*, como proceso inacabado y constantemente dinámico, se ha conjugado con internet y sus herramientas para producir diferentes significados. La ocupación de los espacios sociodigitales por parte de personas indígenas y *queer*, supone obtener “el poder de informar y ganar presencia en espacios públicos, a través de medios masivos que antes estaban fuera del alcance de las personas indígenas” (Parker, Lumbee). En ese sentido, es importante mencionar que de esto ha derivado la adopción de formas alternativas de reconocer esta identidad.

Dentro de lo anterior se encuentra el vocablo, o *hashtag*, #*Indigiqueer*. Este surgió en repetidas ocasiones durante el trabajo de campo y fue introducido por algunos sujetos incluso como sinónimo de lo *two-spirit*. De lo *indigiqueer* no se ha escrito de forma sustancial desde lo académico. Retomar lo resulta importante pues esta suerte de “identidad alterna” que opera en el imaginario actual se ha gestado en la práctica, al menos en la práctica digital de los sujetos y del campo observado.

Lo anterior es un reflejo de cómo los tiempos cambian y que las comunidades indígenas no son ajenas a esto. Gracias a la interacción de las generaciones recientes con diversos espacios digitales, es posible construir identidades alternativas o que derivan de la idea de lo *two-spirit*. En ese sentido, es importante considerar el papel que el tiempo ha jugado en este proceso de conformación constante de la identidad *two-spirit*; “la forma de ser 2S hoy, es muy diferente a la forma en que éramos en los noventa; los tiempos cambian y las personas también” (Kyle, Mi’kmaq).

Internet no fue solo una herramienta para acortar distancias y optimizar la comunicación durante el trabajo de campo. También se presentó como uno de los medios a través de los cuales las personas *two-spirit* “conectan entre ellas a través de las redes sociodigitales, pero también reconectan con sí mismas al encontrarse con otros y al compartir sus conocimientos y experiencias” (Jane, Cree-Naskapi).

3.4.1. La identidad *two-spirit* e internet

En párrafos anteriores mencioné la importancia que los sujetos han dado a internet en la conformación de su identidad. Particularmente para el caso de lo *two-spirit*, internet y sus herramientas han sido útiles y necesarias para entenderse como personas indígenas género-divergentes. Sobre lo anterior, en repetidas ocasiones los sujetos mencionaron que a través

de las redes sociodigitales les fue posible establecer conexiones con otras personas indígenas que les guiaron sobre lo *two-spirit*.

Los sujetos reconocieron estar inmersos en “un mundo real que también tiene una parte *online*. Un mundo que, aunque no existe físicamente, está ahí e influye en las personas, sus conductas y entendimiento de sí mismos” (Ari, Wixarika-Cora-Mexica). Si bien en lo señalado por Ari anteriormente, al igual que en algunas de las narrativas de otros sujetos, se hace una especie de distinción entre dos mundos, uno real y otro “*online*”, parto de entenderlos sí como distintos, pero no como separados.

Sobre lo anterior, propongo continuar pensando en el marco de los mundos sociales digitales propuestos por Pink (2015); es decir, diferentes partes o niveles de un mismo mundo que se interconectan y existen unos dentro de otros. En ese sentido, lo que se reconoce como “*online*” no debe entenderse como algo aislado o completamente diferente; sino como una parte de la realidad actual en la Isla Tortuga, un elemento presente en la cotidianeidad de las personas *two-spirit*.

Los mundos sociales digitales han permeado el día a día de las personas, con acceso a internet, que habitan la Isla Tortuga. Si bien podría pensarse que, como producto cultural y tecnológico occidental, las personas indígenas expresarían un rechazo a éste y sus usos, lo encontrado en la información empírica es distinto. Las personas indígenas han encontrado en los espacios digitales un sitio para reunirse, conectar, aprender, difundir información y construir redes de apoyo.

Las redes sociodigitales han jugado un papel fundamental en el autoentendimiento que los sujetos tienen de la identidad *two-spirit*. Son vistas como una herramienta que posibilita no solo interactuar con personas similares, sino también “construir algo así como una identidad colectiva; una identidad que, aunque cada persona vive de forma diferente, tiene puntos en común y se va desarrollando a la par que las personas indígenas ocupan y reclaman estos espacios [digitales]” (John, Ipai-Kumeyaay).

También sobre el papel de las redes sociodigitales en la construcción de la identidad, Jack señaló que:

“(…) las redes sociales nos dan [a las personas indígenas] la oportunidad de compartir nuestras voces, de difundir nuestras historias y experiencias. [Estos espacios] nos están dando una plataforma enorme para hablar sobre lo indígena, lo *queer* y lo *two-spirit*. Creo que hay mucha gente que se identifica como 2S que están como promoviéndose a sí mismos y su

identidad en una buena forma. Me refiero a que están ocupando y reclamando estos espacios para hablar de lo que ser *two-spirit* significa para ellos, sin mediadores, sus propias voces en línea. Creo que esto es maravilloso porque de esta forma muchas personas que están en este viaje de autodescubrimiento pueden encontrarse con experiencias similares, pueden ver que esa identidad [*two-spirit*] nos pertenece a las personas indígenas.”³⁶

Existe un sentir colectivo en los sujetos en torno a cómo las redes sociodigitales permiten establecer conexiones con personas similares. Sin embargo, también es menester señalar que estos espacios no han sido dados, no han aceptado de forma directa y sin barreras a cualquier persona. Al hablar de las redes sociodigitales, todos los sujetos han mencionado las palabras “ocupar” y “reclamar”, en diferentes momentos y contextos. Al igual que en los espacios físicos de la Isla Tortuga, en lo digital también existen sesgos y discriminación a quienes son indígenas, *queer* y *two-spirit*.

La identidad está marcada también por la mirada de quien no pertenece al mismo grupo. En el caso de las personas *two-spirit*, esta mirada tiene una carga negativa, una carga racista y heterosexista que margina. Aunque podrían pensarse como contradictorios el hablar de restricciones y discriminación en los espacios digitales y el señalar la posibilidad de compartir las voces *two-spirit*, ambos se enmarcan en el proceso de reclamar los espacios.

Es en este proceso que la identidad experimenta tensiones y distensiones. Por un lado, las personas *two-spirit* se insertan en espacios digitales que privilegian la experiencia blanca y en los cuales experimentan conductas hostiles. Por otro lado, se encuentran con otras personas que, al igual que ellos, están en una pugna constante por ocupar estos espacios “blanqueados” y mantenerse presentes en ellos para reivindicar la idea de lo indígena, de lo *queer* y de lo *two-spirit*.

Es gracias a la ocupación y reclamo de espacios, que la construcción de la identidad *two-spirit* se ha vinculado con los mundos sociales digitales. Algunos de los sujetos señalaron que “internet ha influido en cómo se piensa la identidad *two-spirit* en la actualidad” (Kyle, Mi’kmaq); otros señalaron que “la presencia *two-spirit* en línea ha modificado las formas de

³⁶ (...) *Social media gives us [to indigenous people] the opportunity to share our voices, to share our stories and experiences. [These spaces] are giving us a huge platform to talk about indigeneity, to talk about queerness and to talk about two-spiritness. I think that there are a lot of people who identify as 2S who are kinda promoting them and their identity in a good way. I mean, I mean, they are occupying and reclaiming those spaces to talk about what being two-spirit means to them, without mediators, their own voices online. And I think that’s wonderful because by doing that, a lot of people who also are on this journey of self-discovery could find with similar experiences, they can see that this [two-spirit] identity belongs to indigenous people.*

actuar y participar en las redes sociales” (Jack, Nakota). Con base en lo anterior, se puede entender este vínculo como mutuamente constructivo.

Clara es la influencia de internet en las formas en que las personas conciben su identidad. También es un hecho que la presencia de un grupo en los espacios digitales modifica las dinámicas en estos. Los sujetos no reconocen el vínculo mutuo que existe en este proceso. Existen fuerzas que se confrontan en ambas direcciones cuando una persona *two-spirit* ingresa a estos espacios.

Sobre la presencia *two-spirit* en espacios digitales, es un hecho que ésta ha permitido difundir información sobre dicha identidad y sobre las enseñanzas y prácticas indígenas en general. Con ello se ha logrado que personas ajenas a las comunidades indígenas de la Isla Tortuga, y de otras latitudes, “conozcan sobre la cultura indígena, lo cual permite combatir la ignorancia y el estigma que margina” (Parker, Lumbee). A la par que esto sucede, diferentes personas indígenas han encontrado en estos espacios medios para explorarse y comenzar a entenderse como personas indígenas género-diversas.

En el marco del proceso de construir una identidad indígena género-diversa en interacción con internet, han surgido formas alternativas de nombrarse e identificarse. Uno de los hallazgos del trabajo de campo fue precisamente una de estas “nuevas formas de ser indígena y ser *queer*” (Adam, Cree). La interacción de la identidad *two-spirit* con internet generó que las herramientas digitales, como los *hashtags*, se combinaran con las expresiones identitarias.

En ese sentido, la idea de expresar de forma clara y explícita la convergencia de indigeneidad y sexualidad en espacios digitales, permitió concebir lo *indigiqueer*. Esta “nueva identidad” o identidad alternativa, tiene su origen en las interacciones digitales, pero ha permitido construir una vasta comunidad de personas que se identifican en dichos términos, que prefieren nombrarse de esta forma, sobre lo *two-spirit* por razones diversas.

3.4.2. #Indigiqueer: otras formas de nombrarse

El término *indigiqueer* es bastante nuevo. Sobre éste la información académica es escasa. La literatura alrededor de lo *indigiqueer* refiere principalmente a un poemario titulado “Full-metal *indigiqueer*” (Whitehead, 2017) y algunas entrevistas y artículos de medios electrónicos. Lo *indigiqueer* nació en espacios digitales, concretamente a través de los

hashtags que, en ciertas redes como Instagram y Twitter, las personas jóvenes utilizan para identificarse y agregarse a ciertas “etiquetas”.

A este término me introdujo Olly, quien señaló identificarse como *two-spirit*, pero sentirse más identificado y cómodo al nombrarse *indigiqueer*. Sin embargo, también señaló no conocerlo del todo y haberlo adoptado pues creyó que era “un término que escuché y sentí que aplicaba en mí. Es una palabra que representa que estoy orgulloso de ser *queer* y de ser indígena y punto” (Olly, Cree).

Los sujetos coincidieron en definir este concepto en términos de “lo explícito que resulta en sí mismo. Tienes lo indígena, tienes lo *queer*. Los unes y resulta en la palabra *indigiqueer*, que es muy clara en sí misma ¿No?” (Jack, Nakota). Sin embargo, el término, aunque explícito, no es tan claro ni sencillo de explicar. Algunos de los sujetos prefirieron quedarse con esa definición “explícita” de lo indígena más lo *queer*, sin ahondar en detalles y significaciones personales como lo hicieron al hablar sobre lo *two-spirit*.

La totalidad de la muestra utilizó constantemente el vocablo *indigiqueer*, e incluso parecía intercambiable con lo *two-spirit*. Sin embargo, las significaciones alrededor de este término no fueron expresadas de forma concreta. Sí bien la reconocieron como “uno de los matices en el espectro de las identidades *queer* indígenas” (Jane, Cree-Naskapi), también la señalaron como diferente, sin ahondar en qué cualidades la separan de lo *two-spirit*.

Los primeros acercamientos de los sujetos con el término *two-spirit*, fueron a través de familiares o personas mayores de las comunidades a las que los sujetos pertenecen. Por otro lado, los primeros acercamientos con lo *indigiqueer*, fueron “a través de internet, de conocer personas que colocaban este *hashtag* en sus fotografías” (Parker, Lumbee). Fue a partir de los *hashtags*, que también realicé una búsqueda sobre el término en Instagram. Un mapeo que arrojó como resultado diferentes perfiles de personas indígenas *queer*. De las varias decenas de fotografías observadas bajo este *hashtag*, todas pertenecían a personas que no rebasan los 21 años de edad; es decir, a una generación que ha nacido y crecido en el auge del internet.

De los ocho sujetos, solo Olly explícitamente señaló identificarse como *indigiqueer*. Su acercamiento con este término sucedió durante el proceso en el que reconectó con su indigeneidad. Un proceso que está marcado por el internet y los espacios digitales:

“(…) escuché la palabra un par de veces con mis amigos, en conversaciones en línea y después dije como ‘oh, esa es una palabra que me describe’. Al inicio no resonó tanto en mí, porque, sé que soy indígena, pero no fue sino hasta recientemente que me empecé acercar a eso [lo indígena]. Por un tiempo, escuché la palabra [*indigiqueer*] en lo digital, en tweets y publicaciones de Instagram y Facebook, (...) pero no fue sino hasta que abracé mi indigeneidad que al igual que esas personas en línea comencé a identificarme de esta forma. (...) Identificarme así se siente bien porque se siente como regresar a lo que es correcto para mí, pero al mismo tiempo es un viaje y estoy desaprendiendo más de 20 años de racismo internalizado que me enseñaron sobre las personas indígenas.”³⁷

Al igual que con la identidad *two-spirit*, lo *indigiqueer* se conoce o descubre en el marco de tensiones entre lo indígena y occidente. Se señala como “un viaje” cuyo destino es el autodescubrimiento, la concepción individual como parte de algo, en este caso, como parte de los grupos género-divergentes de la Isla Tortuga. Ser *indigiqueer* es “una de las múltiples formas en que las personas indígenas abrazan su indigeneidad y su sexualidad, es una forma de ser *two-spirit*” (Jack, Nakota). Pero si ser *indigiqueer* es una forma de ser *two-spirit* ¿Por qué algunos sujetos la señalaron como una identidad diferente o alternativa?

Sobre la identidad *two-spirit* fueron señalados diversos significados y elementos que la componen. Los primeros apartados de este capítulo recuperan los tres ejes que identifiqué al trabajar la información provista por los sujetos. Por otro lado, sobre la identidad *indigiqueer*, los elementos que la componen son poco claros. Los sujetos reconocen que la base de esta identidad es “ser indígena y *queer*”. Pero dejan de lado que en esta forma particular de nombrarse juegan otras variables. La interacción con otras personas no indígenas, mediadas por internet, y el rechazo a lo indígena o la falta de cercanía con las comunidades, son algunas de ellas.

Volviendo a lo que significa ser *indigiqueer* y cómo es diferente o se contrasta con la identidad *two-spirit*, es necesario enfatizar en los contextos sociohistóricos en los que surgieron ambas identidades, así como en los contenidos culturales de estas. Por un lado, la

³⁷ (...) I have heard it a couple times, I have heard it a couple times just like with friends and in online conversations and then I realized that "oh that's a word that describes me". At first it didn't resonate with me as much because like I know that I'm indigenous but like it hasn't been until recently that I'm really stepping into that [indigeneity]. So for a while I have heard the word [indigiqueer] in digital here, like in tweets and posts on Instagram and Facebook, (...) but it wasn't until I really started to embrace my indigeneity that I started to self-identify like this, like those people online. (...) By identifying like this, it feels good because it feels like I'm coming back to what is right for me, but at the same time it's a journey and I'm like unlearning 20+ years of like internalized racism that I've been taught about indigenous people

identidad *two-spirit* se originó en los noventas, en el marco de las reivindicaciones políticas de las comunidades indígenas. Esta identidad se relacionó con la idea de un gran pasado ancestral, con una Isla Tortuga que permitía y alentaba la existencia de sujetos género-diversos. Por otro lado, lo *indigiqueer* surge a finales de la segunda década del siglo XXI, en un contexto en el que internet y la interacción digital está presente en la cotidianidad.

La carga cultural es el elemento que distingue ambas identidades. Al respecto de esto, Olly señaló que:

“(…) personalmente, prefiero presentarme como *indigiqueer* que como *two-spirit*. La razón principal de esto es que considero que al identificarte como *two-spirit* estás hablando de un conjunto enorme de enseñanzas indígenas. Yo no soy cercano a mi comunidad y, como dije antes, recientemente comencé a reconectar con mi indigeneidad. Menciono esto porque creo que al llamarme *indigiqueer*, no estoy hablando de esa indigeneidad. Claro que soy indígena, pero no conozco esas enseñanzas e historias de la nación Cree. Creo que al llamarme *indigiqueer*, estoy diciendo que soy indígena y soy *queer*. Pero si me nombrara *two-spirit*, creo que tendría que ser porque tengo un nivel más elevado de conocimiento sobre las tradiciones indígenas.”³⁸

Ambas identidades tienen una carga cultural importante. Ambas están arraigadas a la tradición indígena género-diversa. Sin embargo, reconocer que una implica tener mayor conocimiento sobre las tradiciones o enseñanzas indígenas, es un elemento importante en el entendimiento individual de la identidad. Lo *two-spirit* y lo *indigiqueer*, son ejemplo de lo plural que puede ser el género en la Isla Tortuga. La presencia de internet en el proceso de construcción de la identidad, ha permitido la existencia de identidades que, como lo *indigiqueer*, funcionan y operan en contextos precisos, como los espacios digitales.

³⁸ (...) personally, I rather introduce myself as *indigiqueer* rather than *two-spirit*. And the main reason I do that is because I think that by identifying like *two-spirit* you're talking about a huge bunch of indigenous teachings. I am not closer to my community, as I said before, just recently I've started to reconnect with my indigeneity. I'm saying this because I think that by calling myself *indigiqueer*, I am not talking about that indigeneity. I mean, for sure I'm indigenous, but I don't know about the teachings and stories of the Cree nation. I think that by calling myself *indigiqueer*, I am saying that I am indigenous and that I am *queer*. But if I call myself a *two-spirit* person, I think that it would be cause I had a higher level of knowledge about indigenous traditions.

3.4.3. La identidad en tendencia: ser indígena y *queer* en espacios digitales

Los espacios digitales han posibilitado que diferentes sujetos interactúen entre sí y encuentren formas diversas de vivir su identidad. Para las personas indígenas y *queer*, sobre todo para las segundas, las redes sociodigitales han sido un medio en el entendimiento de sus identidades. En el caso de las personas *two-spirit*, estos espacios han sido utilizados para “construir redes de apoyo y difundir información que combata los estigmas sobre las personas indígenas” (Parker, Lumbee).

Estos espacios han abierto la puerta a que expresiones como lo *indigiqueer* tengan lugar. Esto no es aceptado plenamente y sin oposición; por el contrario, algunos de los sujetos narraron lo cuestionable que estas etiquetas³⁹ pueden ser. Sobre todo, en el marco de identidades que se crean en función de la mirada exterior. En ese sentido, Adam señaló que:

“(…) En mi opinión es una versión blanqueada de decir que eres *two-spirit*. Es como que en la sociedad es más aceptado que digas esto a que digas ‘no, soy *two-spirit*’. Creo que este término [*indigiqueer*] está relacionado con la edad de las personas que la usan. ¿Sabes a lo que me refiero? Si tuviera la edad de Olly, si estuviera como en mis 20 y todo eso, te garantizo que también diría que soy *indigiqueer*. Porque es algo societal, es más fácil para la sociedad aceptar a alguien que diga ese tipo de cosas. Opuesto a mí diciendo soy *two-spirit*. [Ser *indigiqueer*] es más como estar en tendencia.”⁴⁰

En las palabras de Adam podemos observar lo problemático que puede resultar pensar en una identidad como lo *indigiqueer*. Esta identidad, además de “no tener el contenido cultural de la Isla Tortuga, como lo *two-spirit*” (Kyle, Mi’kmaq), es vista como una forma de adaptar las identidades indígenas a la mirada occidental. Adaptarse a la forma en que la sociedad norteamericana entiende el género y lo *queer*.

Recurrir a términos como *indigiqueer*, hace que las identidades indígenas género-divergentes sean más cercanas a la visión occidental. Para Adam y Kyle, esta identidad no es disruptiva en tanto que se presentan en términos occidentales. Al privilegiar identificarse

³⁹ Los sujetos utilizaron el término *hashtag*, como juego de palabras entre el término en los espacios virtuales y la palabra “etiqueta” que se utiliza para categorizar algunas identidades.

⁴⁰ *In my opinion. It's very it's a whitewashed version of saying that you're two-spirit. it's like in society it's more accepted. If you say this, than if you say "no, I'm two-spirited". I think that this term [indigiqueer] goes with the age of the people using it. You know what I mean? It's like, if I was if I was like Olly age or like In my 20s and all that kind of stuff, I guarantee you I would say I was indigiqueer as well. Just because it's like a societal thing and it's easier for society to to accept somebody that says that kind of thing. As opposed to me saying I'm too spirited. [Being indigiqueer] it's more like, it's like being on trend.*

como *indigiqueer* sobre lo *two-spirit*, se suprime o minimiza la carga cultural indígena, lo cual parece realizarse con la intención de hacerse entendibles frente la sociedad occidental de la que tanto buscan separarse.

Claro está que en la interacción interpersonal masiva que sucede en internet, resulta más fácil utilizar conceptos o términos que, como lo *indigiqueer*, permitan a los otros comprender las identidades. Es necesario mencionar que, en términos de Tajfel (1978), la identidad se construye no solo desde la concepción que el grupo tiene de sí mismo, sino que este proceso se realiza en conjunto con la mirada del otro. No hay un nosotros sin unos otros.

En este proceso bidireccional, la forma en la que es leída la identidad *indigiqueer* tiene un peso importante. Presentarse como cercana a los términos occidentales del género, dejando de lado la carga cultural indígena, la vuelve inteligible y entendible para quienes no pertenecen a la Isla Tortuga. Al ser una identidad inteligible, se vuelve válida y con ello se legitima. Retomando lo señalado por Adam, en tanto que no transgrede radicalmente la norma, lo *indigiqueer* es más aceptado que lo *two-spirit*.

En la pluralidad cultural e inmediatez que propician los espacios sociodigitales, lo *indigiqueer* se ha insertado sin mayor inconveniente. Como mencioné anteriormente, el hecho de que los sujetos hayan referido al origen de la identidad *indigiqueer* en internet, no es menor. Esta identidad surgió en los *hashtags*, como una especie de marcaje para delimitar la identidad indígena y *queer*.

Hacer explícito para el mundo que una persona pertenece a cierto grupo o se identifica con una de estas categorías o etiquetas, es una práctica común en las interacciones en los espacios digitales. A los sujetos mayores de la muestra (Adam y Kyle), les conflictúa la idea de buscar o intentar expresar las identidades en términos tan explícitos o tan superficiales. En ese sentido, el hecho de nombrarse *indigiqueer* “es como un intento de estar en tendencia.

Es “como si fuera *trendy* ser nativo, como si fuera *trendy* ser gay” (Adam, Cree). Como si las identidades necesitaran ser pensadas o formuladas en términos de lo *mainstream*, de lo que en cierto momento es relevante o está en tendencia para la sociedad. La sociedad que es blanca, occidentalizada y reticente a lo no heteronormado y a lo indígena. La sociedad norteamericana que es diferente a la Isla Tortuga.

La idea de construir una identidad en línea no comprende el mero proceso de pensar el cómo una persona se identifica. Implica también las formas en las que a través de estos

espacios interactúa con otros. Implica incluso el cómo se presenta frente a otros, cómo busca proyectar una cierta manera de vivir y experimentar su identidad *two-spirit* o *indigiqueer*. El proceso de construir la identidad, también refiere a las formas en las que esta se representa. Las representaciones de la identidad son importantes en el entendimiento colectivo, desde la mirada interna y externa, de ésta. En el caso de lo *two-spirit*, estas representaciones son variables y diversas.

Capítulo IV. #2S: representaciones de lo *two-spirit* en espacios digitales

Ya he señalado que el proceso de construcción de identidades implica no solo la autopercepción, sino también el cómo el individuo es leído desde la mirada externa. Es en el marco de este proceso que las formas en que las personas son y quieren ser percibidas se vuelve relevante para la identidad. En términos de Hall (1997) la idea de representar, o representarse, implica el uso de ciertos símbolos y códigos, no solo del lenguaje, para agruparse y distinguirse de otros.

El objetivo de este capítulo es ahondar en las formas en que las personas *two-spirit* se representan en los espacios digitales. En las páginas siguientes, a partir de dos apartados, reflexiono en torno a dos ejes. El primero recupera parte de la información obtenida a través de la observación participante en algunos grupos de Facebook y en los *hashtags* de Instagram sobre la construcción de estos espacios, sus características y las representaciones de lo *two-spirit* que encontré en ellos. El segundo aborda las narrativas de los sujetos en torno a dichos espacios, las representaciones que las personas indígenas proyectan de sí en estos espacios y algunos de los discursos presentes alrededor de dichas representaciones.

Sobre las representaciones en lo digital, vale la pena señalar cómo las personas recurren a diferentes repertorios culturales para representarse. Es a través de algunos elementos, como la corporalidad, la vestimenta o el lenguaje que los sujetos construyen las formas en que se presentan frente a otros. Algunos grupos identifican y construyen elementos en común que les permiten construir comunidad y obtener un sentido de pertenencia entre sí a través de los repertorios culturales.

Cuando los individuos pertenecen o se identifican con un grupo determinado, buscan conducirse o expresarse en el marco de parámetros que dichos grupos han construido. Por ejemplo, en algunos grupos indígenas las personas optan por utilizar ciertas indumentarias, joyería y otros accesorios en la vestimenta para “hacer saber a otros que pertenecemos a las Primeras Naciones” (Jane, Cree-Naskapi).

La idea de compartir elementos comunes entre diferentes individuos que se identifican de la misma forma, permite pensar en puntos de conexión o cercanía entre sí. Esto ha permitido crear o concebir identidades en común; identidades que permiten la articulación social y política de los individuos. Aun cuando las personas indígenas se encuentran en

diferentes partes de la Isla Tortuga y pertenecen a tribus diferentes, existe la idea de lo indígena, lo originario o lo nativo.

Nombrarse de cierta forma implica entonces adoptar o recurrir a elementos culturales específicos. Aunque los sujetos mencionaron que “no existe una sola forma de ser *two-spirit*, sino que hay variaciones en cómo cada uno lo vive y expresa” (Jack, Nakota), también señalaron que “existen elementos comunes en las diferentes vivencias y maneras de expresar esta identidad [*two-spirit*] a lo largo de la Isla Tortuga” (Jane, Cree-Naskapi).

La idea de alguien indígena podría dirigirnos a una persona con ciertas características físicas y culturales. Desde un determinado tono de piel, forma del cuerpo y rasgos gesticulares; hasta una cierta vestimenta –sobre todo pensando en aquellos atuendos del folklore regional– o el uso de accesorios como plumas y pieles. Lo anterior es consecuencia de que las representaciones de lo indígena se han realizado en el marco de lo exótico.

Las personas indígenas de la Isla Tortuga han buscado romper con dichas representaciones y reivindicar sus identidades. En este proceso, han encontrado en internet y algunas redes sociodigitales “una plataforma para amplificar las voces *two-spirit*” (Olly, Cree), accediendo a espacios masivos y públicos que les fueron negados sistemáticamente. En dichos espacios, las personas *two-spirit* han buscado representarse de formas propias, de formas que les permitan contrarrestar el cómo han sido concebidos desde la mirada occidental.

Estos espacios, pensados como mundos sociales digitales, interactúan y son parte de otras esferas de la cotidianeidad de la Isla Tortuga. Lo anterior significa que esto no los exenta de las dinámicas que suceden en el día a día de Norteamérica. No son ajenos a los efectos de la colonialidad; sin embargo, estos mundos sociales digitales son pensados por los sujetos como escenarios en los cuales es posible vivirse de formas distintas a cómo lo hacen en los espacios físicos que habitan.

4.1. Los mundos sociales digitales de la Isla Tortuga

Sobre los mundos sociales digitales, Pink (2015) señala la diversidad de estos. Desde las sociedades virtuales, como *Second Life*⁴¹, los grupos de activismo político o las comunidades de fanáticos que se congregan en torno a gustos musicales, cinematográficos o televisivos,

⁴¹ *Second Life* se define como una comunidad virtual tridimensional. Como el nombre lo sugiere, en este sitio es posible tener una vida distinta a aquella del mundo físico, una “vida alterna”.

todos estos mundos sociales existen y coexisten entre sí y con la realidad y cotidianeidad física de las personas que en ellos transitan.

He considerado las redes sociodigitales como mundos sociales digitales. Planteo lo anterior en tanto que estas redes existen como parte de la cotidianeidad de las personas en la Isla Tortuga; pero también porque al interior de dichas redes, existen subdivisiones en las que se agrupan y congregan personas con identidades afines. En estos espacios, las personas *two-spirit* han construido y encontrado comunidad.

En el apartado metodológico mencioné que fue gracias a las comunidades *two-spirit* en redes sociodigitales que establecí contacto con los sujetos de investigación. Fue durante los primeros momentos de inmersión en el campo que identifiqué espacios particulares en los que las personas *two-spirit* transitaban en internet. Estos espacios pueden entenderse como mundos sociales digitales que existen en la Isla Tortuga y se cruzan con Norteamérica y otras latitudes geográficas y culturales.

Con la entrada a este campo digital, fue posible observar cómo algunos espacios en las plataformas sociodigitales han sido construidos y significados como comunidades por los sujetos. Estos espacios han sido problematizados y pensados en términos de los mundos sociales digitales en tanto que interactúan con la cotidianeidad física de los sujetos, se desprenden de ella y funcionan para interconectarse con otras esferas de la vida de quienes los ocupan.

Estos mundos sociales digitales no existen en sí mismos. Por el contrario, son construidos por quienes los habitan. Si bien las redes sociodigitales proveen de ciertas herramientas a los usuarios para facilitar la conectividad entre diversas personas, el valor de éstas es dado precisamente por los usuarios. Son los usuarios quienes, con la práctica y uso cotidiano del internet, convierten una red sociodigital en un mundo social digital a partir de la interacción entre ellos, así como la interacción con otras esferas de la vida cotidiana.

En ese sentido, la observación participante en internet permitió identificar dos espacios particulares que pueden entenderse como mundos sociales digitales en dos redes sociodigitales distintas. He mencionado que las redes seleccionadas fueron Instagram y Facebook. En ambos casos, dos herramientas fueron identificadas como expresiones de mundos sociales digitales que han sido construidos por las personas *two-spirit* que utilizan internet: los grupos en Facebook y los *hashtags* en Instagram.

4.1.1. La intimidad y privacidad en los grupos en Facebook

Cuando comencé a reestructurar la investigación y pensarla en términos de lo digital, las redes sociodigitales que utilicé en mi día a día, supusieron una oportunidad de trabajo. Dichas redes permitieron construir un campo en Canadá y Estados Unidos, pues en ese momento no tenía el conocimiento de la Isla Tortuga, y explorarlo desde la Ciudad de México. En ese sentido, y como ya he narrado en el apartado metodológico, mis primeros acercamientos con personas *two-spirit* fueron a través de plataformas como Facebook e Instagram.

En el caso particular de Facebook, las búsquedas en la plataforma me dirigieron a páginas públicas creadas para difundir noticias, información e incluso *memes* sobre las personas *two-spirit*. Sin embargo, en una búsqueda más detallada, logré llegar a diversos grupos creados por y para la comunidad indígena *queer*. En dichos grupos, las interacciones suceden de forma particular con respecto a otros espacios de la misma plataforma.

Los grupos de Facebook son espacios creados por los usuarios de la plataforma. Estos espacios pueden ser públicos o privados, dependiendo de la configuración de privacidad que quien los administra elige. Dichos grupos son creados en torno a temas específicos, ya sea como clubs de fans de artistas, grupos escolares, de trabajo, de compras y ventas, de agrupaciones políticas o simplemente para congregarse personas afines.

A diferencia de otros espacios dentro de Facebook, lo que hace particulares a los grupos es el sentido de comunidad que en ellos se construye. Si equiparamos estos espacios digitales con algún espacio físico, podemos pensar los grupos de Facebook como una especie de ciudad amurallada. O en un sentido más particular y cercano a la investigación, pensarlos como las reservas nativas en algunas partes de Estados Unidos y Canadá.

Propongo la analogía anterior en tanto que dentro de los grupos de Facebook identificados durante el trabajo de campo, como en las reservas nativas, se congregan personas cuya afinidad es la indigeneidad. En segundo lugar, estos grupos son espacios en los que quienes los habitan pueden interactuar entre sí, conectar con otras personas, compartir información diversa y con ello construir una comunidad.

El segundo punto importante, y por lo cual mencioné anteriormente la idea de ciudad amurallada, es que la privacidad en los grupos, al igual que los límites que genera una muralla o una delimitación geográfica en las reservas, brinda cierto sentimiento de protección y confiabilidad al interior de éstos. La muralla, la cerca o la privacidad digital no los convierten

en herméticos pues la entrada y salida a estos espacios es posible. Funcionan como una especie de filtro que garantiza cierto grado de confianza e intimidad para quienes los habitan.

Al interior de los grupos, lo que se comparte y escribe es diferente a aquello que se realiza de forma más pública. En los grupos encontré narrativas personales sobre las tensiones identitarias de algunas personas que continuaban en conflicto por identificarse como indígenas, como *queer* o como *two-spirit*. Los grupos de Facebook cumplen la función de poder congregarse a diferentes personas que se piensa comunes entre sí. Generan un cierto grado de intimidad entre personas que, probablemente, son desconocidos en espacios físicos, pero han constituido una comunidad digital.

Lo dicho sobre la intimidad podría ser cuestionado en tanto mi propia presencia en estos espacios. Sin embargo, el sentido de intimidad se construye de formas diversas entre los sujetos. El hecho de que otras personas puedan ingresar a estos mundos sociales digitales, contruidos en los grupos de Facebook, no elimina los significados que las personas *two-spirit* construyen de dichos espacios. Al narrar el recorrido metodológico mencioné que para ingresar a estos grupos fue necesario pasar una especie de filtros y cumplir con ciertas características. Si bien la entrada a ellos es posible, quienes administran dichos grupos, generalmente *elders*, se encargan de cuidar la seguridad e intimidad de estos espacios.

Sobre lo anterior, y volviendo a la analogía de las reservas nativas, los *elders* también están presentes y cumplen un papel importante. Al igual que en las comunidades físicas, en los mundos sociales digitales son los *elders* quienes desempeñan un papel de guardianes y protectores no solo del espacio, sino de los contenidos y conocimientos que son compartidos en estos.

Lo anterior permite pensar en cómo lo digital no es ajeno ni está desconectado de lo físico o de lo que los sujetos en ocasiones señalaron como “el mundo real”. La idea de mundos sociales digitales se vuelve a insertar en este contexto. Un contexto en el que, a través de espacios no físicos y precisamente digitales, la cotidianeidad de las personas se interconecta y permite que se establezcan vínculos y espacios que “permiten sentir cercanía con las comunidades originarias, no solo con las propias sino con las diferentes tribus y naciones de la Isla [Tortuga]” (Adam, Cree).

Estos mundos sociales digitales son entonces sinónimo de comunidad. En términos generales, funcionan como espacios que reúnen a personas de diferentes partes de la Isla Tortuga en torno a la identidad *two-spirit*. En ellos existen diversas relaciones e interacciones, pero todas ellas se conducen en términos de “consolidar una verdadera comunidad *online* en la que las personas *two-spirit* encuentren su espacio seguro. Conozcan más sobre ellos mismos conociendo a otros y establezcan redes y alianzas que vayan más allá del internet y se posicionen en el mundo real” (Jane, Cree-Naskapi).

Pink (2015) señalaba sobre los mundos sociales digitales, el dinamismo de éstos. Al no estar ligados a un espacio físico y más bien estarlo a las personas y sus interacciones, son constantemente cambiantes y no se limitan a un círculo espacial. En el caso particular de mi investigación, estos grupos de Facebook no son una mera herramienta digital, sino que se extienden a otros espacios, tanto digitales como físicos.

Las redes sociodigitales se han consolidado como un espacio ideal para que las personas *two-spirit* construyan comunidades que rebasan las fronteras de lo físico. Estas comunidades, que se extienden por diversas plataformas, han encontrado en los grupos de Facebook un espacio ideal para desdibujar las diferencias, sobre todo etarias y geográficas, de las diferentes tribus de la Isla Tortuga. Por brindar un ejemplo de lo anterior, recupero lo narrado por Jack quien narró que:

“(…) existen muchos grupos para las personas *two-spirit* en Facebook, yo soy parte de varios de ellos. Desde agrupaciones locales hasta algunas más grandes, nacionales e incluso intertribales. Estos grupos permiten que conectemos con muchas otras personas. Por ejemplo, produje un evento *two-spirit*, una reunión online para personas 2S de Saskatchewan. Gracias a estos grupos en Facebook, logré reunir no solo a gente local, sino de otras partes de Canadá. Esos grupos crean espacios en donde cualquier persona se siente amada y bienvenida, y en donde están rodeados de personas similares. Esos grupos son como una comunidad, pero una comunidad enorme que incluye personas diversas, no solo gente de tu misma nación.”⁴²

⁴² (...) *There are a lot of groups for two-spirit folks on Facebook, actually I'm part of many of them. From local groups to other bigger, national and even inter-tribal. Those groups allow us to connect with a big amount of people. And, for instance, I had produced this two-spirit event, it was an online gathering for 2S folks from Saskatchewan. Thanks to those groups I was able to brought together not just locals people but people from different parts of Canada. Those groups creates spaces where everybody feels loved and feels welcomed and they're around people who are like-minded. Those groups are like a community, but a huge community which includes a variety of people, not just people from your own nation.*

La idea de comunidades “enormes” o incluso interculturales en la digitalidad de la Isla Tortuga fue constante en las narraciones de los sujetos. Los mundos sociales digitales son percibidos como una realidad que existe a la par de lo físico. Esta realidad, aunque interconectada con la cotidianeidad de los sujetos, tiene múltiples ventajas. Es inmediata, amplifica el alcance de las personas y sobre todo permite que los sujetos experimenten un cierto sentido de comunidad o pertenencia a espacios más allá de los propios de los grupos indígenas a los que pertenecen.

Aunque digitales, estos espacios han permitido que las personas *two-spirit* “encuentren su lugar, encuentren otro hogar, encuentren a sus hermanos y se den cuenta que no están solos en este viaje de autodescubrimiento” (Adam, Cree). La digitalidad se vuelve entonces una herramienta que beneficia a los individuos indígenas, pero también a la colectividad en tanto construye otras comunidades, establece y refuerza lazos y posibilita la conectividad de las personas en diferentes áreas de la Isla Tortuga.

Los grupos de Facebook son propicios para esta interacción por diversas características. En primer lugar, pertenecen a una de las redes sociodigitales más utilizadas del mundo. En segundo lugar, las interfaces y herramientas son “de fácil acceso incluso para personas mayores” (Kyle, Mi’kmaq), por lo cual la presencia en estos grupos es variable en términos etarios. En tercer lugar, la privacidad que se le puede dar a los grupos constituye un elemento fundamental para que las personas los construyan y perciban como “espacios seguros para la gente *two-spirit*” (Ari, Wixarika-Cora-Mexica).

En este punto me parece importante enfatizar que, aunque dichos grupos tienen puntos benéficos como los ya mencionados, la importancia de éstos no es el espacio en sí. La intención de plantear estos grupos de Facebook en términos de mundos digitales recae en el hecho de que, si bien existen como herramientas, éstos son construidos por quienes los utilizan y forman parte de ellos.

Estos grupos adquieren significados particulares en la medida en que son habitados por los sujetos. En un sentido específico, estos grupos se vuelven relevantes para el proceso de construcción identitaria en tanto que son construidos y concebidos como comunidades en las cuales los individuos se desenvuelven y desarrollan. Estas comunidades incluyen interacciones entre sujetos diversos que influyen en el entendimiento de lo *two-spirit* como identidad colectiva y con ello influyen en la concepción individual de la identidad.

Los grupos de Facebook no son el único mundo social digital que identifiqué durante el trabajo de campo. En diversas redes existen herramientas que han permitido la construcción de comunidades particulares al interior de estas. Otro de los ejemplos a retomar, son los *hashtags* de Instagram que, aunque diferentes en configuración y uso con respecto a los grupos, cumplen con una función similar para las personas *two-spirit*: la creación de comunidad.

4.1.2. La apertura y alcance de los *hashtags* en Instagram

Durante el trabajo de campo, otra de las redes sociodigitales que me ayudó a introducirme y conectar con la digitalidad de la Isla Tortuga fue Instagram. Al igual que en Facebook, en Instagram soy un usuario frecuente. Estoy familiarizado con la plataforma y con algunas de sus herramientas. Una de éstas, y la cual supuso un medio para desarrollar la investigación, fueron los *hashtags*.

La palabra *hashtag* es un anglicismo que en español ha sido traducido como “etiqueta”. Esta traducción resulta útil para entender el cómo algunas personas recurren a esta herramienta digital para distinguirse y de cierta forma marcarse en parámetros de un determinado grupo. Sin embargo, las definiciones provistas por algunos diccionarios anglófonos⁴³ permiten conceptualizar los *hashtags* como herramientas textuales utilizadas en espacios digitales para categorizar y clasificar el contenido en torno a un mismo tema. Esta herramienta, también permite facilitar la búsqueda de contenido específico en los espacios digitales.

La función de búsqueda de estas herramientas me permitió adentrarme en una parte digital de la Isla Tortuga, aquella que se entrelaza con Instagram. Los *hashtags*, al igual que los grupos de Facebook, son herramientas provistas por las plataformas web para facilitar la interacción y actividad de los usuarios. Sin embargo, en mi investigación, estas herramientas cobraron sentido al ahondar en los significados que los sujetos les han otorgado.

Vale la pena plantear que estos *hashtags*, pueden entenderse en términos similares a las imágenes en red, planteadas por Gómez Cruz (2012). Estas herramientas que funcionan

⁴³ El diccionario de *Merriam Webster* define *hashtag* como una palabra o frase precedida por el símbolo # que clasifica o categoriza el texto que le acompaña. Por otro lado, *Oxford Learner's Dictionaries* lo conceptualiza como: una palabra o frase con el símbolo ‘#’ en frente de ella, es usada en las redes sociodigitales y aplicaciones para que puedas buscar mensajes sobre el mismo tema.

para retratar elementos de la cotidianidad, refieren a contenidos gráficos que se acompañan de elementos simbólicos y discursivos. Lo relevante de este planteamiento es que son empleadas con la intención de ser vistas por grandes audiencias.

A diferencia de los grupos de Facebook, que se enmarcan en cierta confidencialidad y privacidad, los *hashtags* en Instagram están pensados para ser un espacio más público. Esta diferencia también recae en las dinámicas particulares de ambas plataformas. Instagram es un espacio mayormente gráfico. A diferencia de Facebook en donde el texto es la forma de comunicación predominante, en Instagram las imágenes son el medio de comunicación por excelencia.

En el caso particular de Instagram, los *hashtags* son una herramienta que acompaña el contenido gráfico publicado. La plataforma permite el uso de diferentes *hashtags* en una misma publicación y los usuarios recurren a ellos con el objetivo de posicionar o colocar su contenido en el marco de un tema en particular. Lo anterior me llevó a cuestionar cómo el uso combinado de estas etiquetas produce diferentes significados. Basta con hacer *click* en alguno de estos *hashtags* para que la plataforma redirija a un espacio que comprende todas las publicaciones sobre dicho tema.

En los primeros acercamientos al campo, los *hashtags* me permitieron ubicar a algunas personas que posteriormente colaborarían como entrevistados. En esta etapa inicial de la investigación, los *hashtags* parecían una mera herramienta para contactar gente; sin embargo, con el avance en las entrevistas y la observación participante, las reflexiones sobre esta herramienta me llevaron a pensarla como una expresión de los mundos sociales digitales en la Isla Tortuga.

Los *hashtags* fueron mencionados por los sujetos cuando en las entrevistas conversamos sobre el internet y su papel en el entendimiento de la identidad. Algunos de ellos señalaron que fue a raíz de navegar a través de ellos que lograron conectar con personas similares. Sobre esto, Ari señaló que:

“(…) recuerdo que cuando comenzaba a descubrir sobre la identidad *two-spirit*, una de las primeras cosas que hice fue *googlearla*. Si buscas esa palabra en internet, hay muchos artículos sobre esto, y me ayudaron mucho, pero lo que yo quería saber es cómo era una persona *two-spirit*. Cómo se veía alguien así, claro que si buscas fotos aparecen algunos dibujos y fotografías de personas con vestimenta nativa y en ceremonias. Pero a mí me interesaba ver cómo lucía alguien 2S en la vida real. Así que busqué en Facebook e Instagram

esas palabras que me arrojaron los *hashtags*. Estuve navegando entre ellos y así encontré algunos perfiles de personas que me parecieron más reales y parecidos a mí. Y yo dije como: claro, esas son las personas 2S de la vida real.”⁴⁴

Testimonios como el anterior estuvieron presentes de forma constante durante las entrevistas. Con base en ellos, la reflexión sobre los *hashtags* como algo más que una herramienta llevó a problematizarlos y pensarlos en términos de los mundos sociales digitales. Los *hashtags* no son solo una herramienta digital; estos también son una forma de construir comunidad digital.

Si bien esta herramienta está presente en diferentes redes sociodigitales, en Instagram su construcción ha sido distinta desde la mirada indígena. Los *hashtags* en Instagram han constituido formas de agrupar no solo fotografías y publicaciones, sino experiencias personales de los usuarios que recurren a estos. En torno a *hashtags* como #2S, #twospirit o #indigiqueer, diferentes individuos han construido comunidad con personas que, desde la experiencia individual *two-spirit*, son percibidas como afines.

El acceso a las redes sociodigitales es relativamente democrático. Afirmo lo anterior en sentido de que gran parte de la población en Norteamérica cuenta con conexión a internet y algún dispositivo electrónico que le permite comunicarse en tiempo real con otras personas. Este acceso a lo digital se extendió a una parte importante de la población de la Isla Tortuga. A partir de la presencia de algunos individuos indígenas a estos espacios, la Isla se ha interconectado con lo digital.

Las comunidades digitales de la Isla Tortuga permiten que individuos de diferentes tribus y naciones interactúen. La posibilidad de conectar con otras personas en estos espacios, reduce las barreras que existen en el mundo de lo físico. En ese sentido, “conversar con personas de otras tribus permite intercambiar conocimientos y compartir nuestras experiencias como personas *two-spirit*. Las redes sociales permiten interactuar con otras personas con las que tal vez de forma física no podríamos hacerlo, permite conocer otras

⁴⁴ (...) *I do remember that when I was just discovering about two-spirit identity one of my first moves was google it. If you google that word on internet, there are a lot of articles about it and that was really helpful to me, but what I wanted to know was how a two-spirit person was like. How someone like that looked like, of course if you look some pictures it shows some sketches and photos from people in native attire, ceremonies and that. But what I was interested in was how someone who are 2S looked in real life. And then I looked those words on Facebook and Instagram and they showed me some hashtags. I've been browsing through them and that's how I found some profiles of people who seemed more realistic and similar to me. And I was like: of course, they're the 2S people from real life.*

vivencias que nos ayudan a entendernos como individuos, pero también como grupo” (Kyle, Mi’kmaq).

Las comunidades digitales, tienen funciones similares a las comunidades que existen en lo físico. Los sujetos señalaron que “las redes que las personas indígenas hemos construido en redes sociales e internet, son similares a las comunidades que tenemos en el mundo real” (Adam, Cree). Estos espacios, aunque no físicos, permiten que las personas experimenten cierto sentido de pertenencia, que construyan relaciones interpersonales diversas y que trasladen algunas de sus prácticas de la cotidianeidad de la Isla Tortuga a escenarios más allá del mundo físico o “real” como algunos han preferido llamarlo.

Aunque la idea de un mundo digital y un mundo real es frecuente, esto se hace sobre todo en medida en que son términos adoptados por las sociedades en general para distinguir lo que sucede en la cotidianeidad física de lo que sucede en la cotidianeidad digital. Sin embargo, vale la pena cuestionar si de verdad lo físico o real es diferente de lo virtual o digital.

Sobre lo anterior, los testimonios y narrativas de los sujetos permiten observar lo interconectados que están ambos mundos. Esto, aunado a los planteamientos de Pink (2015) que han sido recuperados a lo largo de este texto, permite concebir algunas herramientas de internet como mundos sociales digitales. Estos espacios, interconectados con otras esferas de la actividad y cotidianeidad humana, son expresiones de las dinámicas sociales y las interacciones interpersonales propias de la Isla Tortuga. En el caso particular de mi investigación, los *hashtags* que han sido señalados en párrafos anteriores son una expresión de cómo la indigeneidad y el género se entrelazan con la digitalidad.

Esta interacción de indigeneidad y género con lo digital, es expresada por los sujetos que han construido y se han apropiado de los mundos sociales digitales. En el sentido particular de los *hashtags* en Instagram, los sujetos han utilizado el alcance y potencia de esta herramienta para conectar no solo con individuos afines, sino también para abrirse e incluir en esta comunidad otras miradas distintas a lo indígena.

Anteriormente mencioné que, a diferencia de los grupos de Facebook, los *hashtags* de Instagram como mundos sociales digitales son más abiertos y públicos. Esta característica ha permitido que la comunidad que se ha construido a través de esta herramienta tenga un mayor alcance y sea más visible para personas ajenas a la Isla Tortuga. Lo anterior ha

permitido que las personas *two-spirit* construyan formas particulares de representación en lo digital. Estas representaciones, aunque con motivos diversos, tienen la finalidad común de reivindicar las formas en que lo indígena ha sido tradicionalmente concebido.

Los *hashtags* como expresión de los mundos sociales digitales y las representaciones de lo *two-spirit* que en estos se comparten, han sido una forma de apropiarse de espacios occidentales u occidentalizados. La posibilidad de acceder a medios de comunicación masiva, a través de internet y sus herramientas, ha posibilitado que las personas indígenas, *queer* y, concretamente, personas *two-spirit*, ocupen y se apropien de éstos para influir en las formas en que sus experiencias y corporalidades son leídas desde la mirada hegemónica.

4.2. Reapropiación y uso de los espacios digitales

Las conversaciones realizadas durante el trabajo de campo, aunque diversas, constantemente marcaban una dirección: la idea de resurgimiento de lo *two-spirit*. Con frecuencia los sujetos regresaban a mencionar la importancia que dicho proceso tiene para la Isla Tortuga en la actualidad. Es en el marco de este proceso, que otros conceptos e ideas clave comenzaron a surgir y volverse relevantes en la construcción de la investigación.

El resurgimiento de lo *two-spirit* no debe pensarse como un proceso aislado. La idea de hacer resurgir o recuperar las enseñanzas tradicionales, entre ellas lo *two-spirit*, involucra también otros procedimientos relacionados. Éstos han sido construidos y delimitados por los sujetos involucrados; es decir, por las comunidades indígenas y *queer* de la Isla Tortuga. En el marco de estos procesos, y en el sentido particular de mi investigación, la organización social y activismo individual que las personas indígenas realizan “en el mundo real” han sido trasladadas a lo digital.

Anteriormente mencioné la importancia que los sujetos han dado a ocupar espacios de los que tradicionalmente las personas indígenas y *queer* estaban excluidas. En ese sentido, las entrevistas constantemente enfatizaron en los beneficios que la apertura marcada por internet ha tenido para las comunidades indígenas de la Isla. Sin embargo, también fue común señalar que estos espacios no fueron dados ni permitieron en automático la entrada de las comunidades indígenas en ellos.

En realidad, la mayoría de los espacios digitales son espacios en disputa. Las personas indígenas, y en particular las personas *two-spirit*, han tenido que “apropiarse de internet y de las redes sociales. Al igual que en el mundo real, las comunidades en línea tienen cierto

rechazo hacia lo indígena, hacia lo *queer* y hacia todo lo que no sea blanco” (Jane, Cree-Naskapi). La presencia de las personas *two-spirit* en línea es cuestionada; son leídos en términos de los cuerpos disonantes que Puwar (2004) ha teorizado para referir a aquellos sujetos que son percibidos como invasores o disruptores de la cotidianidad y normatividad de los espacios; en este caso, de aquellos digitales.

Esta pugna por los espacios digitales ha originado que las dinámicas de las personas *two-spirit* en internet se conduzcan de formas particulares. Las entrevistas y conversaciones con los sujetos permitieron ahondar en cómo es percibido el proceso de resurgimiento y los elementos y actores que intervienen en éste. En ese sentido, los siguientes subapartados buscan ahondar y reflexionar en torno a esta parte de la información obtenida durante el trabajo de campo.

En primer lugar, la idea de representaciones en lo digital es un elemento de suma importancia en torno a los procesos de resurgimiento de lo *two-spirit* y reapropiación de los espacios. Los sujetos identificaron diferencias en las formas en que las personas indígenas, *queer* y *two-spirit* han sido representadas desde la mirada hegemónica y aquellas que se hacen desde la mirada propia, siendo los espacios digitales un medio para esto.

Por otro lado, y como consecuencia de la capacidad de autorepresentarse en línea, fue señalada la importancia de reivindicar las identidades para eliminar estigmas y construir marcos adecuados de percepción de las identidades indígenas y *queer*. Finalmente, incorporo algunas reflexiones en torno a los discursos sobre lo *two-spirit* que fueron identificados durante el trabajo de campo; estas reflexiones fueron construidas en torno a las representaciones gráficas observadas y las narrativas de los sujetos durante las entrevistas.

4.2.1. Los medios tradicionales vs. los espacios digitales: “las buenas y malas representaciones”

Durante una de las primeras entrevistas realizadas a Jane, la conversación se orientó a discutir sobre las formas en que las personas indígenas han sido representadas tradicionalmente en los medios. Desde mi perspectiva como hombre no indígena que habita en la Ciudad de México, comentaba con Jane que mis primeros referentes al pensar en lo indígena fueron durante muchos años aquellos personajes cargados de estigma del cine y la televisión.

Al conversar con otras personas de la Ciudad sobre la idea de las representaciones indígenas, sus experiencias resultaron ser similares a la mía. Desde la óptica mexicana,

pensar en lo indígena implica regresar a estos estereotipos que en nuestra infancia construyeron las caricaturas, los programas de televisión y los filmes que consumimos. Por otro lado, desde la Isla Tortuga, los referentes indígenas en los medios “son inexistentes. Claro que desde los medios masivos estadounidenses existe el retrato de los ‘pieles rojas’, y claro que es una representación terrible, pero fuera de eso, no hay presencia indígena en la literatura, en la televisión o el cine” (Jane, Cree-Naskapi).

Lo mencionado por Jane fue constante en el resto de las entrevistas. Para los sujetos, lo indígena carece de una representación en los medios tradicionales. Sin embargo, también reconocen la existencia de personajes como “los indios americanos en las películas del viejo oeste” (John, Ipai-Kumeyaay). Pienso que este pensamiento de que la representación indígena existe, pero no existe, sucede porque los sujetos no reconocen como representación indígena aquello que no es producido por ellos mismos.

Dentro de dicha contradicción de existir, pero no existir, la idea de valorizar dichas representaciones como buenas o malas fue una constante. Para los sujetos, existe una fuerte distinción entre las formas en que lo indígena y lo *queer* son representados desde la mirada interna y externa. Es claro que las formas en que la identidad se construye y representa son percibidas y realizadas de diferente forma en tanto las personas son parte o no de un grupo.

Hall (1997) y Moscovici (1979) enfatizan en la importancia que el lenguaje y lo discursivo tienen en el proceso de representar. Construir representaciones de una idea, parte de la idea de materializar lo que existe en lo discursivo. En ese sentido, las formas de representar una identidad, son variables y dependen de la óptica desde la cual se realiza este proceso.

Desde la mirada propia, comúnmente se busca recurrir a ciertos repertorios culturales y simbólicos que orienten de forma positiva las formas en que se percibe desde el exterior algo, en este caso de la identidad *two-spirit*. Por otro lado, desde la mirada ajena, la representación se construye desde las ideas y preconcepciones que se tienen sobre algo; mismas que generalmente se enmarcan en parámetros de estereotipos y estigmas pues la experiencia representada es ajena.

En el marco de estas distintas formas de construir las representaciones, los sujetos reconocieron que “existen formas correctas e incorrectas de representar a las personas indígenas” (Parker, Lumbee). ¿Cuáles son correctas y cuáles no? ¿Quién decide qué es

correcto y qué no? Una posible respuesta a esto puede encontrarse en la contradicción señalada anteriormente. Es la mirada indígena, la mirada *queer* y la mirada *two-spirit* quienes determinan cómo deben representarse sus identidades y experiencias en tanto que son propias. La mirada externa, es decir, “la sociedad blanca y occidente no tienen los medios para representar algo que no les pertenece” (Jack, Nakota).

En ese sentido, la idea de las buenas o malas representaciones fue constante al hablar de la presencia indígena y *two-spirit* en diversos espacios, particularmente en medios de comunicación. En este proceso está presente lo digital, sobre todo en sus formas benéficas para la comunidad *two-spirit*. Lo digital es en ocasiones visto como un contrapeso a los medios masivos; sobre todo por el carácter democrático que he mencionado anteriormente.

Sobre este contraste entre las representaciones, Jack señaló que:

“(…) Creo que naturalmente las personas, cuando ven algo, dependiendo su contexto personal, como cuando ven un comercial cualquiera, no sé, de McDonald’s, creo que es natural que la gente busque alguna forma de sentirse identificados con lo que ven para poder entenderlo. Pero los medios de comunicación tratan de influir los intereses de las personas todo el tiempo. Yo realmente veo que las redes sociales ayudan a influir en nosotros, porque las personas pasan mucho tiempo en ellas. Entonces, si vas a pasar horas en esa app, yo voy a postear algo sobre reclamación y decolonización, yo lo haré porque es importante y es una forma de enseñar y combatir los estigmas.”⁴⁵

Para los sujetos, las redes sociodigitales han sido un medio a través del cual realizar una especie de activismo. ¿Pero cómo logran esto? ¿Qué comprenden las “publicaciones sobre reclamación y decolonización? Existen diversas formas a través de las cuales señalaron lograr esto. Desde “escribir manifiestos, opiniones o discursos sobre las tradiciones y enseñanzas indígenas *queer*” (Kyle, Mi’kmaq), o “compartir videos contando mi propia experiencia como *indigiqueer* sobre la discriminación, racismo y heterosexismo” (Olly, Cree), los sujetos recurren a diferentes acciones; incluso el mero hecho de “ocupar una red

⁴⁵ (...) I think that naturally people, when they see something, depending on its personal background, like, when they see a random commercial I don’t know, about McDonald’s, I think is just natural that people just try to find a way they can relate to that so they can understand it. But media tries to influence the personal interests all the time. I really do see that social media is something that helps influence us because people just spend so much time on it, you know. Like, if you’re going to spend like hours going on an app, you know, I’m gonna post something about reclamation or decolonization. I’ll do it because it’s important and it’s a way to teach and fight against stigma.

social, tener un perfil en ella y publicar mis *selfies* y fotos de mi comunidad, es una forma de influir en los procesos de decolonización de otros” (Parker, Lumbee).

Los sujetos recurren a diferentes formas de representarse y representar su indigeneidad y sexualidad. En internet no existen solo representaciones gráficas. Aunque como mencioné, en Instagram la unidad mínima de comunicación son las fotografías, otros



Captura de pantalla 1. Resultados más populares del hashtag #twospirit en Instagram

espacios permiten el cruce de lo gráfico con lo textual; la intersección de lo discursivo con lo simbólico produce formas concretas de representar la identidad *two-spirit*.

La captura de pantalla 1 permite observar la diversidad de formas en que se representa lo *two-spirit* en Instagram. Este pequeño fragmento, permite ver una mínima parte de las más de 128,000 publicaciones englobadas dentro del mundo social digital #twospirit en Instagram. Desde ilustraciones y *selfies* hasta fotografías sobre literatura *two-spirit*, videos de instrumentos y artefactos propios de las comunidades indígenas. Cada publicación pertenece a un perfil diferente; es decir, refleja de cierto modo la experiencia individual de personas *two-spirit*.

Lo anterior es un reflejo del carácter democrático de las redes sociodigitales. Al explorar este *hashtag*, es posible observar que las publicaciones provienen de personas diversas. El ámbito digital de la Isla Tortuga es igual de vasto y plural que su esfera física. Este *hashtag* es el reflejo de la diversidad de experiencias, individuales y colectivas, que se enmarcan en los límites de la Isla. Las publicaciones en las redes sociodigitales y las interacciones en Internet son un ejemplo de lo que Hall (1997) llamó significados y sentidos que se construyen para representar la identidad. Las fotografías mostradas anteriormente, son parte de los significados que se han construido en este mundo social digital como representaciones de la identidad *two-spirit*.

Estos significados han sido construidos como los correctos. Reflejan las formas adecuadas de representar la indigeneidad y sexualidad intersectadas en la identidad *two-spirit*. Se contraponen a las representaciones que tradicionalmente han sido construidas desde la mirada occidental. Las representaciones no son estáticas y han evolucionado y cambiado con el paso del tiempo. En gran medida, se han modificado gracias al empuje del activismo

indígena. Sin embargo, otro de los pilares de este dinamismo, son las autorrepresentaciones que las personas han hecho de sí mismas cuando tienen la oportunidad de ocupar espacios públicos. Internet y sus herramientas es un ejemplo de esta ocupación.

Sobre este dinamismo, y de nuevo en torno a la contradicción entre el existir, pero no existir de las representaciones indígenas y *two-spirit* en el escenario público, Jane señaló que:

“(…) cuando era adolescente fue cuando empecé a ver más representación [indígena]. Pero cuando era niña, ya sabes, era solo como Pocahontas y ya [ríe] (...) Cuando miras lo que sucede hoy en día, creo que la representación indígena va más de documentales, algo que en realidad no se ve en televisión, pero que la gente [indígena y *queer*] está trabajando. Pero también, algo muy importante es la representación mediática hoy. No me refiero a los medios masivos, sino a, por ejemplo, Tik-Tok indígena [ríe]. Hay muchos *tik-tokers* allá afuera trayendo a la mesa información sobre lo que significa ser *two-spirit* y cosas como esas.”⁴⁶

Los referentes sobre representaciones indígenas en los medios masivos de comunicación, son escasos. Jane refiere a Pocahontas, popularizada por la película de Walt Disney. Una historia centrada en el proceso de colonización y que gira en torno al vínculo romántico de una pareja heterosexual. Sin embargo, si la televisión y el cine norteamericano carecen de representaciones indígenas y *queer* en general, mucho menos podríamos esperar encontrar representación *two-spirit* en ellas.

No ha sido sino hasta años recientes, que los medios masivos de comunicación han incluido personas *two-spirit*. Algunos programas de televisión, sobre todo canadienses, incorporaron en sus elencos a personas *two-spirit*. De acuerdo con los sujetos, “la primera vez que una persona, y no una, sino dos, *two-spirit* apareció en TV, fue en 2019 en *The Amazing Race*” (Kyle, Mi’kmaq). Esta competencia televisiva que involucra algunos desafíos mientras los concursantes viajan por el país, incluyó en 2019 a una pareja *two-spirit*.

A este show le siguieron algunos otros, como *Canada’s Drag Race*, de la franquicia americana de *RuPaul’s Drag Race*, y a través de la cual tuve un primer acercamiento con lo *two-spirit*. La importancia de que estos personajes aparecieran en programas con alcance nacional, e incluso global, va de dos sentidos. Por un lado, insertó en el imaginario colectivo

⁴⁶ (...) when I was a teenager that’s when I started to see more [indigenous] representation like that. But when I was a kid, you know, it was all like Pocahontas [ríe] (...) when you look at the stuff that are modern today, I think that is more like in documentaries, you know, you don’t really see it on television, but something that [indigenous and *queer*] people is working on. I’m not talking about mass media but for example indigenous Tik-Tok [ríe]. There’s a lot of tik-tokers out there that bring that up about being *two-spirit* and stuff like that.

norteamericano la idea de personas indígenas género diversas, particularmente de la identidad two-spirit. Por otro lado, abonó en el proceso de resurgimiento y reclamo de lo indígena que los sujetos mencionaron de forma tan constante.

4.2.2. Visibilizar para reivindicar

En 2020, Ilona Verley, artista *drag* indígena, aparecía en las pantallas canadienses como concursante de la primera edición de *Canada's Drag Race*. “Como persona indígena, creo que es importante estar representando a la gente Nlaka’pamux y a mi tribu Skuppah (...) Es realmente importante para mí hablar sobre ser *two-spirit*, hablar sobre ser indígena y estar orgullosa de ser yo. Y con suerte inspirar a otros a ser ellos mismos”, señalaba Ilona durante alguno de los episodios del *reality*.

Las palabras mencionas por Ilona, no fueron parte de un discurso vacío. Como mencioné anteriormente, lo expresado por ella durante el show, despertó en mí la curiosidad por conocer más sobre lo *two-spirit*. Al igual que en mí, Ilona y su presencia resonaron en diferentes individuos en la Isla Tortuga y fuera de ella. En ese sentido, vale la pena destacar que la participación de Ilona en televisión nacional (canadiense), fue mencionada constantemente durante las entrevistas con los sujetos.

Una parte de las entrevistas consistió en conversar con los sujetos sobre las representaciones de lo indígena, lo *queer* y lo *two-spirit* en medios de comunicación. Como mencioné en párrafos anteriores, *Canada's Drag Race* fue una de las primeras ocasiones en que una persona *two-spirit* estuvo presente en un medio masivo de comunicación. Más allá de la mera presencia en medios de comunicación, me interesa ahondar en las formas en que ésta ha sido significada por los sujetos.

En sentido de lo anterior, el hecho de que Ilona ocupara un lugar dentro de la competencia, fue percibido como “algo maravilloso, porque se utilizó una plataforma enorme, como lo es *RuPaul's Drag Race*, para hablar de la experiencia indígena y *queer* de una persona *two-spirit*. Obviamente muchas personas que jamás habían escuchado el término, ahora lo conocieron y seguramente fueron a buscar más sobre él” (Jack, Nakota).

Para la mayoría de los sujetos que habitan el área que conocemos como Canadá en la Isla Tortuga (Jack, Jane, Adam y Olly), Ilona fue parte de un momento clave en la lucha por la reivindicación de la identidad *two-spirit*. La participación de Ilona, no exaltó ni se centró en el discurso de ser *two-spirit*. Sin embargo, algunos elementos de lo indígena y lo *queer*

estuvieron presentes durante su estancia en el programa, tal como lo reflejan sus palabras citadas anteriormente. Para Ilona era importante posicionarse como persona *two-spirit* en una plataforma mediática como lo es *Drag Race*.

Ilona fue un primero paso en el proceso de “resurgimiento de lo *two-spirit* y las enseñanzas tradicionales en torno al género” (Adam, Cree). A esto le siguieron múltiples esfuerzos por llevar la experiencia *two-spirit* al ojo público; pues es importante ser vistos y entendidos por otros. Esta importancia puede entenderse en términos de Hall (1997), pues se refiere al carácter constitutivo que la mirada del otro tiene en la construcción de la identidad *two-spirit*.

Aunque en las narrativas de los sujetos existe el rechazo a lo occidental y a la sociedad blanca, al hablar sobre la representación es notorio que de cierta forma se busca obtener validación o reconocimiento de esta mirada hegemónica. Si bien los sujetos señalan constantemente que buscan separarse de las “formas de vida blancas y occidentalizadas” (Ari, Wixarika-Cora-Mexica), estas formas de vida han permeado sus experiencias como personas indígenas de la Isla Tortuga. La cotidianeidad de la Isla Tortuga no sucede de forma independiente a la cotidianeidad norteamericana.

Al involucrarse con estos espacios “occidentalizados o blanqueados”, los sujetos buscan legitimar su presencia e identidad en el imaginario social norteamericano. Ocupar espacios y buscar formas de reivindicar las representaciones ha sido una herramienta para conseguir esta legitimidad. Para ello, el internet y sus herramientas han sido un elemento fundamental al conseguir visibilidad y aumentar la exposición de la presencia indígena.

Sobre esto, Jane señaló que:

“(…) creo que es genial, sabes. Hay gente allá afuera que vive en las urbes, personas indígenas en las urbes tratando de entender quiénes son, sabes. Para algunas personas esto [las redes sociodigitales] puede ser parte de las cosas buenas que tienen. Entonces, creo que es increíble tener esa exposición. No sé si te has dado cuenta, pero algunas personas indígenas, cuando están en *Tik-Tok* o algo así, ellos no [silencio] Hay muchos conocimientos sagrados que tú simplemente no contarías, ya sabes. Debes de estar ahí para experimentarlos y entonces ellos [las personas indígenas en internet] solo hablan vagamente de esto. Ellos no

comparten todo, y creo que eso es genial. Comparten solo lo necesario para generar cierta curiosidad.”⁴⁷

Lo mencionado por Jane es un ejemplo de las formas en que la exposición o la visibilidad masiva son percibidas como benéficas para “influir o ayudar a otros con el viaje que significa la identidad *two-spirit*” (Kyle, Mi’kmaq). Sin embargo, el fragmento anterior también permite observar algo particular en la exposición mediática de lo *two-spirit*; hablo de la idea de “conocimientos sagrados” o enseñanzas restringidas.

Al revisar la información obtenida durante el trabajo de campo, resultó común encontrar que, inicialmente, los sujetos en ocasiones limitaban o cortaban sus respuestas mientras hablábamos de ceremonias y enseñanzas indígenas. Con el paso de los encuentros y al crear un vínculo más sólido, los sujetos compartían mayor información sobre estas prácticas y saberes.

Como mencioné en el apartado metodológico, el ingreso a las comunidades indígenas implica superar ciertos filtros. No es que las comunidades sean completamente cerradas, sino que quienes las integran son cuidadosos de quién ingresa y con qué intenciones. Si pensamos en un asentamiento indígena –las reservas nativas, por ejemplo–, es posible que quienes lo habitan no permitan el ingreso de aquellos que no viven dentro de éste. En el caso de una comunidad digital, la inmediatez y el alcance de éstas, desdibuja un poco las barreras que impiden la entrada de aquellos que no las habitan.

Aunque estas fronteras quedan borrosas, los sujetos que componen la comunidad han encontrado maneras de limitar o controlar el acceso de sujetos externos. “Hay conocimientos sagrados de los que no hablarías, tienes que estar ahí para experimentarlos” señala Jane en el fragmento de entrevista recuperado anteriormente; pero ¿Cómo estar ahí si es un espacio que involucra prácticas reservadas para quienes se viven como indígenas? He ahí la barrera que se impone a los individuos externos.

En internet, las personas indígenas, las personas *two-spirit*, hablan y comparten parte de sus enseñanzas y saberes. Comparten “lo suficiente para generar curiosidad”, sin abrir

⁴⁷ (...) *I think is great, you know. There’s people out there that are urban, like indigenous urban people trying to understand who they are, you know. For some people that [social media] could be like the cool things that they have. So I think that’s awesome like getting that exposure, I don’t know if you realized this but some indigenous people, when they’re in Tik-Tok like that, you know, they don’t. [silencio] There’s a lot of sacred teachings that you just don’t say, you know. You have to be there to experience them and so they [indigenous people on internet] just vaguely talk about stuff. They don’t gave them all away so I think that’s great. They just share enough to stir like some curiosity.*

completamente la Isla Tortuga al mundo. Existe un recelo por compartir ciertos conocimientos e información sobre las cosmovisiones indígenas. Los sujetos enfatizaron en la necesidad de ser visibles para otros, de compartir sus experiencias para lograr un mejor entendimiento de la sexualidad y el género desde la visión indígena. Sin embargo, también mencionaron lo necesario que es “mantener lo indígena para los indígenas” (Kyle, Mi’kmaq). Utilizar los medios digitales para alcanzar a más personas, pero mantener las redes internas en ellos.

En el marco de preservar ciertos conocimientos y elementos culturales de las comunidades indígenas para ellas mismas, existe una suerte de acuerdo colectivo. La mayoría de las personas indígenas que usan internet y se han posicionado como creadores de contenido en los espacios sociodigitales, generalmente actúan en el marco de parámetros culturales que buscan “proteger” lo que le pertenece a la Isla Tortuga.

Aun cuando se busca ocupar la mayor cantidad de espacios posibles y visibilizar la experiencia *two-spirit*, los códigos que dictan qué se puede compartir o mostrar y qué no, son marcados en el comportamiento de las personas indígenas en espacios sociodigitales. Es importante que “como [persona] indígena, sientas que debes ser protector de la identidad *two-spirit* y los conocimientos que implica. Esto es porque hemos luchado tan fuerte y por tanto tiempo por esto, por tener espacios en los que nos sintamos cómodos y podamos alzar nuestras voces. Debemos cuidar nuestras comunidades, aun cuando son en internet” (Jack, Nakota).

Pese a lo anterior, es importante reconocer que no obstante la idea de comunidad el actuar en internet sucede de forma individual. Quienes usan internet, incluidos los propios sujetos de investigación, se basan en la experiencia personal para interactuar, construir relaciones y ocupar espacios. La propia diversidad cultural de la Isla Tortuga, modifica los patrones de comportamiento digital de las personas *two-spirit* que entrelazan su cotidianeidad física con la digital.

Lo anterior permite pensar cómo teóricamente se ha explicado que en el proceso de construcción identitaria la colectividad y las interacciones inter e intragrupal es una pieza clave (Hall, 2003). En el caso particular de la identidad *two-spirit*, como señalaron Wilson (2008) y los propios sujetos, las comunidades indígenas juegan un papel fundamental en la construcción y entendimiento de dicha identidad.

Aunque la colectividad juega un papel importante en este proceso, también es necesario reconocer la agencia individual. La construcción de la identidad implica también procesos autoreflexivos que los individuos realizan en el marco de ciertas posiciones contextuales y repertorios culturales (Gimenez, 2007, Tajfel, 1978). Aun al hablar de una identidad colectiva, los sujetos tienen injerencia en, por ejemplo, las formas de nombrarse, de presentarse y representarse frente a otros, o de adoptar elementos culturales y conductuales que los distinguen de otros grupos e individuos. De tal modo, aunque existen acuerdos comunitarios sobre las identidades, la individualidad en internet, puede tener otras dinámicas.

4.2.3. Dos espíritus de la identidad digital: el discurso comunitario y las representaciones individuales

Los individuos y comunidades que ocupan los espacios digitales han construido discursos en común para diferenciar su experiencia de la de otros. Las formas en que las personas *two-spirit* expresan y representan su identidad en dichos espacios, son variables y en gran medida están marcadas por la experiencia y contexto cultural individual. En este sentido, las representaciones en lo digital son un reflejo del cruce de aquellos discursos comunitarios que permean la experiencia de los sujetos con la individualidad misma de estos.

Aunque el comportamiento digital es individual, es notorio que algunos contenidos y representaciones en los espacios digitales se desarrollan en el marco de acuerdos colectivos. Dentro de la diversidad individual, existen ciertos patrones comunes en el contenido que se comparte y clasifica como propio de los mundos sociales digitales *two-spirit*. En las publicaciones, fotografías y textos compartidos por los entrevistados y otros individuos que componen los espacios digitales señalados, es posible encontrar puntos en común.

Afirmo lo anterior con base en lo registrado en los espacios observados durante el trabajo de campo. La observación de las interacciones y publicaciones en los grupos, así como del contenido compartido en los perfiles personales de los sujetos, permitió encontrar puntos comunes, sobre todo en torno a acontecimientos o discusiones coyunturales; por ejemplo, lo relativo a las escuelas residenciales.

Es evidente que los temas o sucesos relevantes para la comunidad *two-spirit* son puestos al centro de la actividad digital. La razón principal es que “casi toda la comunidad [*two-spirit*] en internet, tiene la intención de explicar y compartir lo que le sucede. Buscamos

compartir información que ayude a otros a entender nuestra cultura, nuestra identidad y los problemas que tenemos” (Adam, Cree).

El discurso de la comunidad *two-spirit* en internet, está encaminado sobre todo a difundir información sobre su experiencia y con ello combatir estigmas. Colectivamente se piensa que la presencia de personas indígenas, *queer* y *two-spirit* en los espacios digitales ha permitido visibilizar los problemas de estos grupos. Dicha presencia se acompaña de los discursos en torno a las reivindicaciones y el resurgimiento de la indigeneidad.

Estos discursos han sido estructurados y contruidos cuidadosamente. Son reproducidos constantemente en internet y están presentes en la mayoría de las interacciones que las personas *two-spirit* tienen en espacios digitales. Como ya he mencionado, durante las entrevistas existieron momentos en los que los sujetos se apegaron a este discurso. Generalmente se criticó la colonialidad, lo occidental y el blanqueamiento que la Isla Tortuga ha vivido como consecuencia de ello. Mostraron un marcado rechazo a lo que implica ser norteamericano y, sobre todo, exaltaron la cultura indígena como la “cultura verdadera”.

En el marco de dichos términos, los entrevistados consideran que las comunidades indígenas son quienes poseen la verdad. Esta idea de la verdad ha sido construida como forma de reconocer la experiencia indígena y separarse de la cosmovisión occidental en la que los sujetos indígenas no ocupan un lugar importante. La verdad es algo que merece ser difundido y enseñado, y las redes sociodigitales han sido un medio para la consecución de esto. Al respecto, Olly señaló que:

“(…) hay muchos creadores de contenido indígenas en redes como Instagram y Tik-Tok, y cada uno trae sus habilidades individuales para hacer el tipo de contenido que hagan. Mucho de esto es informativo, usan lo que saben hacer para difundir información sobre las culturas indígenas. Yo lo llamaría incluso contenido educativo. Esto es realmente útil sobre todo porque enseñan al mundo la parte no oficial de la historia, lo que ha quedado fuera de los libros. Quiero decir, en Canadá no nos enseñan la verdad. Es responsabilidad de las personas indígenas enseñar la verdad allá afuera. (...) Las personas indígenas *queer* están reclamando los espacios y haciéndose lugar para ellos mismos simplemente al usar sus voces y combatir estas cosas blancas heterosexuales que han sido establecidas para todos nosotros.”⁴⁸

⁴⁸ (...) *there's so many indigenous creators on social meda, like on Instrgram and Tik-Tok and everyone brings their own individual flair to do whatever kind of content they're making. So a lot of this is informative, they use what they know to spread information about indigenous cultures. I'd even call it*

Lo mencionado por Olly permite conducir la reflexión en dos sentidos. En primer lugar, volver al tema de la verdad como algo que se posee y que, si no la tienen las sociedades occidentales, es propiedad de las personas indígenas. De nuevo se construye un discurso que valoriza los conocimientos y prácticas indígenas sobre aquellos que no lo son. Este discurso marca un cierto rechazo a lo occidental; sin embargo, los sujetos son consumidores de la cultura norteamericana y se encuentran insertos en este contexto geográfico y cultural. Aunque el discurso colectivo trata de separar la Isla Tortuga de Norteamérica, la realidad individual permite observar lo entrelazados que ambos espacios están.

En segundo lugar, la idea de “abrir lugares para sí mismos” supone un punto de partida para cuestionar las construcciones colectivas de la identidad *two-spirit* en lo digital. Al igual que otros de los sujetos (Jack, Parker, Ari), Olly otorga un gran peso a la presencia individual de algunas personas *two-spirit* en espacios digitales. Con esto me refiero a la importancia que los sujetos reconocen en que los creadores de contenido indígenas visibilicen la experiencia e identidad *two-spirit*.

La observación participante, así como las charlas informales, permitieron identificar a un amplio número de creadores de contenido indígenas que han ganado reconocimiento no solo en los espacios digitales, sino también en algunos físicos. Estos personajes han insertado la identidad *two-spirit* en internet a partir de su presencia los mundos sociales digitales. Han conseguido dar gran exposición a las vivencias indígenas *queer*.

Desde que la presencia *two-spirit* en *Canada's Drag Race* o *The Amazing Race* insertaron esta identidad en la mirada pública norteamericana, diferentes individuos *two-spirit* buscaron posicionarse en otros espacios para continuar visibilizando dicha experiencia. En ese sentido, es notorio que la presencia *two-spirit* en internet ha crecido significativamente. Al explorar los *hashtags*, los grupos, los perfiles o las páginas en diversas redes sociodigitales, es posible observar la amplitud y diversidad de personas *two-spirit* que ocupan la digitalidad de la Isla Tortuga hoy en día.

educational content. This is really helpful because they show the world a non-official part of the history, what has been taken out of the books. I mean, in Canada they don't teach the truth. It's fallen on indigenous people to actually provide the truth that's out there. (...) Queer indigenous people are reclaiming their space and making space for themselves by just using their voices and like pushing back against this straight white things that have been set up for all of us.

Muchas de estas personas han alcanzado un estatus de popularidad elevado. Colaborando en campañas publicitarias para compañías de maquillaje, de enseres domésticos, cadenas de comida rápida o negocios locales, algunas personas *two-spirit* se han posicionado en espacios mediáticos “del mundo real” como consecuencia de la visibilidad conseguida en los espacios digitales.

En este punto podríamos cuestionar qué tipo de personas son las que han alcanzado este nivel de visibilidad y exposición mediática. ¿Cómo lo han logrado y por qué algunas compañías optan por incorporar las expresiones y representaciones de la identidad *two-spirit* en el mercado norteamericano? Sobre lo anterior, es justamente la idea de mercado y capitalismo un punto de partida para construir respuestas. Aquello criticable en torno a lo que las personas *two-spirit* han construido su discurso identitario, se ha convertido también en un medio para beneficiarse.

En el contexto actual de mercado, todo aquello que pueda significar un beneficio económico o producir ganancias, cobra relevancia. Las identidades pueden ser capitalizadas o mercantilizadas en tanto puedan ser monetizadas. Los entrevistados señalaron constantemente el rechazo a occidente y el sistema capitalista que les ha vulnerado y marginado sistemáticamente. Sin embargo, es innegable que las personas indígenas de la Isla Tortuga y la Isla misma, actualmente están insertas en un contexto capitalista.

Muchos de los creadores de contenido indígenas que fueron referidos en las entrevistas e identificados durante la observación participante, son ejemplo de cómo la identidad *two-spirit* pueden capitalizarse. Las identidades crean experiencias de consumo particulares para las personas o grupos, se establecen entonces individuos con necesidades y estilos de vida específicos que se expresan a través del intercambio de mercado. Esto puede considerarse un problema si deriva en que, al visibilizar las identidades mediante el mercado, estas se orienten hacia una esfera comercial sobre otros ámbitos como la movilización social o política (Jiménez Bolaños, 2018, pp. 6).

La búsqueda por posicionar la identidad *two-spirit* en el imaginario social norteamericano ha originado que en gran medida esta se oriente hacia la capitalización de dicha identidad. Incorporar la experiencia *two-spirit* en estrategias de mercadotecnia ocasionó que los sujetos reconocieran a esta parte del capitalismo y de occidente como una herramienta benéfica. Inconscientemente, los sujetos reconocen la necesidad de consumo que

ver representada la identidad *two-spirit* en compañías occidentales les creó. “Cuando vi que S.W.⁴⁹ colaboró con *Sephora*, para mí fue una gran impresión. Creo que las persona *two-spirit* estamos consiguiendo visibilidad y respeto en diversas áreas. Claro que corrí a *Sephora* para observar los promocionales, la colección y apoyar a mi familia indígena [ríe]” (Jack, Nakota).

Como señalé al hablar de la colonialidad, nuevamente se presenta una contradicción entre el discurso y el actuar de las personas *two-spirit*. Esta contradicción no se realiza de forma consciente. Recordemos que los sujetos están insertos en lo que identifican como dos contextos culturales diferentes; es decir, Norteamérica y la Isla Tortuga. Si bien discursivamente se piensan como mayor o solamente parte de la Isla, la realidad es que su cotidianeidad está permeada por las interacciones y sucesos que tienen lugar en los espacios y contextos norteamericanos.

De acuerdo con la información obtenida durante el trabajo de campo, internet, sus herramientas y espacios son percibidos como importantes y propicios no solo para la interacción con otras personas indígenas; sino también para legitimar las identidades indígenas género-diversas. Ocupar estos espacios ha sido significativo para las personas *two-spirit* en tanto que estos han permitido “levantar sus voces, compartir sus historias y educar a otros sobre lo que ser indígena, ser *queer* y ser *two-spirit* significa actualmente” (Kyle, Mi’kmaq).

Reivindicar las identidades indígenas, *queer* y *two-spirit* ha sido un proceso largo y complejo. En éste intervienen diferentes elementos y actores y es igual de dinámico que las identidades mismas. Claro que ganar visibilidad y ocupar espacios ha sido de suma importancia para conseguir reivindicar las identidades y legitimarlas frente a la mirada hegemónica. Sin embargo, este proceso de reivindicación no debe ser romantizado, pues en él no todo ha sido positivo ni continuo. Las contradicciones, pugnas y tensiones hacia dentro y hacia afuera de la comunidad *two-spirit* en la Isla Tortuga, también han jugado un papel importante.

⁴⁹ Las iniciales S.W. se refieren a un creador de contenido *two-spirit* de la nación Cree que ha colaborado con algunas compañías de distinto giro.

Consideraciones finales

La investigación presentada fue desarrollada entre agosto 2020 y los primeros meses de 2022, en un contexto de aislamiento social a causa de la pandemia por COVID-19. Durante este periodo, realizar una investigación cualitativa, particularmente con el enfoque etnográfico que había pensado parecía complejo y complicado. Al inicio de este texto comenté sobre mis intereses por investigar sobre otras formas de entender el género fuera de las fronteras, geográficas, sociales y culturales que nos delimitan como mexicanos; así como las formas en que mi investigación comenzó a gestarse.

En ese sentido, descubrir la existencia de las personas *two-spirit*, a través de la televisión, significó un punto de partida para tratar de construir una investigación situada en el marco de los Estudios de Género. Comencé preguntándome quiénes eran estas personas y qué les hace particulares o diferentes a otras identidades género-diversas. Estas preguntas fueron la guía de mi investigación y busqué responderlas a partir de los datos empíricos construidos.

En el contexto de pandemia ya mencionado, la idea de desarrollar trabajo de campo presencial resultó imposible. En primer lugar, las restricciones de viaje no permitieron trasladarme a Canadá o Estados Unidos; en segundo lugar, el trabajo de entrada a las comunidades indígenas requiere dedicar más que un par de meses. El aislamiento social que experimentamos durante este periodo, originó que la mayoría de nuestras interacciones de desplazaran de la cotidianeidad física, o “real” en palabras de los sujetos de investigación, a la digitalidad, a las pantallas de nuestros *smartphones*, tabletas y computadoras. Incluso mi formación de maestría, está marcada por la virtualidad.

Ante la necesidad de comenzar a construir mi investigación, y en respuesta a las posibilidades que el contexto pandémico me permitía, los medios digitales fueron una primera forma de contactar e identificar sujetos de investigación. En un primer momento, y como fue mencionado al inicio de mi investigación, recurrí a las redes sociodigitales que utilizo en mi día a día, para buscar y establecer contacto con algunas personas cuyos perfiles hacían explícito que se identifican en términos de lo *two-spirit*.

El acercamiento y los encuentros con estas personas, derivaron en uno de los mayores hallazgos de la investigación: la Isla Tortuga. La Isla Tortuga, el espacio en el que los sujetos se sitúan socioculturalmente, permitió enmarcar la identidad *two-spirit* en un contexto

particular, un contexto de interacciones y contradicciones. Las personas *two-spirit* son parte de la Isla por lo cual su existencia debe entenderse dentro de ésta; sin embargo, los sujetos también son parte de Norteamérica, son ciudadanos de Estados Unidos y Canadá y sus experiencias están marcadas por la influencia occidental, o de lo que ellos reconocen como “la sociedad blanca”.

Por otro lado, descubrir la existencia de lo *two-spirit* a través de la televisión y de acercarme a personas que se identifican de tal forma a través de redes sociodigitales no fueron hechos menores. Si bien la intención de mi investigación es problematizar la construcción de la identidad *two-spirit*, en esta se cruzan la idea de los espacios digitales y las representaciones que se hacen sobre dicha identidad. Ambos elementos fueron identificados y reflexionados a partir de las formas en que, personalmente, el descubrimiento y acercamiento con lo *two-spirit* sucedió.

Sobre lo anterior, las identidades han sido pensadas como posiciones temporales que ocupan los sujetos, posiciones subjetivas que son construidas a través de lo simbólico y discursivo (Hall, 2003). Estas no son un punto de llegada, no refieren a categorías inamovibles ni posiciones inalterables. Por el contrario, las identidades están en constante construcción. Hall (2003) señalaba que los sujetos se adhieren, de cierta forma, a las identidades; sin embargo, esta concepción implica restar el peso que la subjetividad tiene en este proceso.

Los hallazgos de esta investigación permiten pensar a los sujetos y sus interacciones en el centro del proceso de construcción identitaria. La construcción de las identidades implica entonces un proceso subjetivo y frecuentemente auto-reflexivo. A través de éste, los sujetos se diferencian con respecto a otros mediante repertorios socioculturales que tienen un valor particular en determinado contexto (Giménez, 2005).

Sobre lo anterior, es importante reconocer el impacto que el otro tiene en el autoentendimiento. En ese sentido, las interacciones que ocurren en la cotidianeidad, las maneras en que los sujetos se interrelacionan y el mero hecho de coexistir en sociedad, son fundamentales en la construcción identitaria. Las identidades son formas de pensarse dentro de una colectividad, dentro de un grupo con el que se comparten características, intereses y problemáticas. Son también una forma de pensarse con respecto a otros individuos y grupos con quienes no existen puntos comunes.

A lo largo de esta investigación, presenté algunos datos empíricos que permiten visualizar una parte del panorama en torno a la identidad *two-spirit* en la contemporaneidad de la Isla Tortuga. ¿Pero qué es entonces esta identidad? Para los sujetos identificarse bajo dicho término es una forma de pensarse cercanos a la indigeneidad y sus concepciones de género, de legitimar y valorizar su experiencia como personas indígenas no heterosexuales.

En términos de lo presentado en párrafos anteriores, la identidad *two-spirit* es una forma de reconocerse en colectivo como sujetos indígenas género-diversos; pero también de no reconocerse como parte de la sociedad blanca y heterosexual en la que habitan. Los datos empíricos construidos permiten pensar que, para los sujetos de la investigación, identificarse como *two-spirit* significa abrazar su indigeneidad y las formas de concebir el género desde la perspectiva de sus comunidades, a la par que se marca una diferencia con el entendimiento del género desde la mirada occidental.

Mi investigación está basada en responder cómo algunas personas indígenas de la Isla Tortuga construyen, significan y representan la identidad *two-spirit* a través de la interacción con plataformas sociodigitales. En ese sentido, la información presentada en los capítulos III y IV permiten pensar en que esta identidad es variable. Aunque existen elementos y puntos en común entre las experiencias de los sujetos, no hay una sola forma de ser *two-spirit*. Esta identidad se construye y significa en el marco de las relaciones sociales que los sujetos establecen en su cotidianeidad.

En la actualidad, un elemento importante de nuestra cotidianeidad es el internet, sus herramientas y los espacios digitales que ha creado. Dichos espacios están presentes también en la Isla Tortuga. Por lo anterior, propongo entender que la identidad *two-spirit* está construida en el medio de interacciones, tensiones y contradicciones entre dos esferas: lo indígena y lo occidental. Aunque las narrativas de los sujetos se orientaron mayormente a dejar claro que existe una diferencia entre la visión del género de la Isla Tortuga y la norteamericana, no podemos pensar que en tiempos actuales éstas se encuentren separadas.

Los diferentes procesos sociopolíticos e histórico-culturales que han tenido lugar en lo que conocemos como Norteamérica, han marcado la experiencia de quienes allí habitan. Sucesos como la colonización, influyeron de diversas formas en el imaginario sociocultural de occidente, pero también de la Isla Tortuga. Los diversos acontecimientos que tuvieron

lugar en esta región desde el siglo XV, derivaron en un sincretismo cultural que persiste hasta nuestros días y enmarca las relaciones sociales e identidades individuales.

El hecho de que la identidad *two-spirit* contemporánea esté permeada por este sincretismo, no impide que quienes se identifican así, conciban diferencias o particularidades concretas. En ese sentido, y como he mencionado antes, la identidad *two-spirit* permite que las personas indígenas no heterosexuales se diferencien, en primer lugar, de la heteronorma occidental, pero incluso también que establezcan contrastes respecto a lo LGBTQ+.

Al inicio de mi investigación me planteé responder cómo las personas indígenas de la Isla Tortuga definen y particularizan la identidad *two-spirit*; así como qué y quiénes participan y son relevantes en la construcción identitaria *two-spirit*. La respuesta a ambas preguntas está relacionada en tanto que dichas particularidades de la identidad *two-spirit* son en gran medida los elementos presentes en la construcción de ésta.

En primer lugar, la idea de la espiritualidad y las energías contenidas en los cuerpos, son el elemento distintivo de la identidad *two-spirit*; algo que, de acuerdo con la información recopilada, no está presente en las identidades LGBTQ+. En segundo lugar, la idea de la comunidad y los roles que las personas *two-spirit* tienen en ésta, también son constitutivos de dicha identidad y distintivos de lo LGBTQ+. Finalmente, la intersección entre indigeneidad y género es una parte fundamental para la construcción de esta identidad; lo *two-spirit* deriva de las concepciones de género de los grupos originarios de la Isla Tortuga.

Estos elementos permiten entender la identidad *two-spirit* como una construcción situada en el marco de las cosmovisiones de la Isla. Por otro lado, también permiten observar algunas de las contradicciones que fueron señaladas a lo largo de la investigación. En ese sentido, es importante señalar que los sujetos hablaron de formas particulares de entender el género desde la visión indígena que rompen con el binario de género o están completamente separadas de las ideas de diversidad de género occidentales.

Sin embargo, también es notable que desde la misma construcción de la identidad *two-spirit*, se habla de dos cosas, de energías masculinas y femeninas. Aunado a lo anterior, aunque los sujetos constantemente enfatizaron en cómo lo *two-spirit* es diferente a lo LGBTQ+, también se reconocen como personas queer, como hombres gays o personas no binarias. Aunque buscan separarse del discurso occidental sobre el género, éste está presente en sus experiencias.

Esto me lleva entonces a reflexionar en torno a dos preguntas que también fueron planteadas al inicio de mi investigación. En primer lugar, sobre el vínculo e interrelación entre lo tradicional y lo moderno en torno a la identidad *two-spirit*, es claro que ambas esferas convergen en la construcción de lo *two-spirit*. Por un lado, podemos observar a lo largo de esta investigación que la identidad *two-spirit* está mayormente basada en la cercanía y entendimiento de los conocimientos y enseñanzas propias de cada grupo indígena. Por otro lado, también es observable que la interacción con productos culturales contemporáneos, como el internet y los espacios sociodigitales

Con base en lo anterior, la investigación también incluye algunas reflexiones sobre las representaciones, gráficas, discursivas y simbólicas de lo *two-spirit* en los espacios sociodigitales. Sobre esto, es relevante mencionar la importancia que los sujetos reconocen a los espacios y redes sociodigitales. Si bien existe un cierto rechazo a lo que proviene de occidente, las personas *two-spirit* se han apropiado de algunos espacios o medios que les permiten reivindicar su identidad, construir puentes entre ellos e influir en las formas en que la indigeneidad y lo queer son percibidos por el ojo occidental.

En la actualidad el internet y sus herramientas se han entrelazado con todas las esferas de la cotidianidad. Consumimos grandes cantidades de contenido a través de las redes sociodigitales; las pantallas desdibujan las fronteras geográficas y nos permiten comunicarnos con personas diversas alrededor del mundo. Pasamos tanto tiempo en los espacios digitales, viendo publicaciones en Facebook, dando *likes* en Instagram o escribiendo nuestros pensamientos en Twitter, que no podemos pensar nuestras relaciones sociales como desconectadas del internet.

En tanto que la construcción de identidad ha sido planteada como un proceso constante inacabado, mi investigación propone reflexionar en torno a cómo los espacios sociodigitales y las representaciones que en ellos observamos, influyen en la forma en que nos autoconcebimos. Considero que aquello que, en principio, parecía una limitante, realizar una investigación mediada por lo digital, abrió la puerta a reflexiones sobre la conexión entre identidad e internet.

En la actualidad, es importante pensar, o repensar, en todo aquello que forma parte de nuestras identidades. Considero que la investigación que desarrollé contribuye a los debates que problematizan el vínculo entre identidad e internet. Sobre lo anterior, y particularmente

en torno a las identidades indígenas, también contribuye a las discusiones sobre el género en algunos grupos originarios en América del Norte.

Pensar en una investigación sobre comunidades indígenas realizada en un contexto de pandemia y a través de internet, puede ser cuestionable. Sin embargo, el trabajo de campo permitió construir información empírica relevante para analizar y reflexionar sobre la identidad *two-spirit*, la forma en que se construye en la interacción de la indigeneidad con lo digital y las diferentes maneras en que se representa en los mundos sociales digitales que quienes habitan la Isla Tortuga han construido y continúan construyendo.

Bibliografía

- Abric, Jean Claude (2001). *Prácticas sociales y representaciones* (Primera ed.). Ediciones Coyoacán.
- Adams, Heather & Phillips, Layli (2009), “Ethnic Related Variations from the Cass Model of Homosexual Identity Formation: The Experiences of Two-Spirit, Lesbian and Gay Native Americans”, *Journal of Homosexuality*, 56(7), 959-976. <https://doi.org/10.1080/00918360903187895>
- Aguilar Gil, Yásnaya Elena (2017). “Ēëts, atom. Algunos apuntes sobre la identidad indígena”, *Revista de la Universidad de México*. <https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/f20fc5ef-75e2-44d0-8d5b-a84b2a87b7e3/eets-atom-algunos-apuntes-sobre-la-identidad-indigena>
- Bell, Betty (2002), “Gender in Native America” en Philip Deloria & Neal Salisbury (Eds.), *A Companion to American Indian History*, Wiley, pp. 307–321.
- Blackwood, Evelyn (1984), “Sexuality and Gender in Certain Native American Tribes: The Case of Cross-Gender Females”, *Signs*, 10(1), 27–42. <http://www.jstor.org/stable/3174235>
- Bowra, Andrea *et al.* (2020), “Indigenous learning on Turtle Island: A review of the literature on land-based learning”, *The Canadian Geographer / Le Géographe canadien*, 65(2), pp. 1–9. <https://doi.org/10.1111/cag.12659>
- Brayboy, Duane (2018, 30 octubre). *Two Spirits, One Heart, Five Genders*. Indian Country Today. <https://indiancountrytoday.com/archive/two-spirits-one-heart-five-genders>
- Butler, Judith (2007). *El género en disputa/ Gender Trouble: El feminismo y la subversion de la identidad/ Feminism and the Subversion of Identity* (3ra ed.). Paidós Iberica Ediciones S.A.
- Caldeira, Ana Sofía (2016), “Identities in Flux: An Analysis to Photographic Self-Representation on Instagram”, *Observatorio (OBS*)*, 10(3), pp. 135–158. <https://doi.org/10.15847/obsobs10320161031>

- Calvo, Soraya, & San Fabián, José Luis, (2018), “Selfies, jóvenes y sexualidad en Instagram: representaciones del yo en formato imagen” *Pixel-Bit, Revista de Medios y Educación*. 52, pp. 167–181. <https://doi.org/10.12795/pixelbit.2018.i52.12>
- Cornthassel, Jeff (2003), “Who is indigenous? ‘Peoplehood’ and ethnonationalist approaches to rearticulating indigenous identity”, *Nationalism and Ethnic Politics*, 9(1), pp. 75–100. <https://doi.org/10.1080/13537110412331301365>
- Davis, Jenny (2014), “More Than Just ‘Gay Indians’: Intersecting Articulations of Two-Spirit Gender, Sexuality, and Indigenousness”, *Queer Excursions*, pp. 62-80. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199937295.003.0004>
- De Lauretis, Teresa (1984), “Semiotics and experience” en *Alice Doesn’t: Feminism, Semiotics, Cinema*, Indiana University Press (pp. 158-186)
- Diamond, Milton (2002), “Sex and Gender are Different: Sexual Identity and Gender Identity are Different”, *Clinical Child Psychology and Psychiatry*, 7(3), pp. 320–334. <https://doi.org/10.1177/1359104502007003002>
- Duguay, Stefanie (2016), “Lesbian, Gay, Bisexual, Trans, and Queer Visibility Through Selfies: Comparing Platform Mediators Across Ruby Rose’s Instagram and Vine Presence”, *Social Media + Society*, 2(2), 205630511664197. <https://doi.org/10.1177/2056305116641975>
- Fausto-Sterling, Anne (1993), “The Five Sexes”, *The Sciences*, 33(2), pp. 20–24. <https://doi.org/10.1002/j.2326-1951.1993.tb03081.x>
- Flores Martos, Juan Antonio (2012), “Cuerpos poderosos y sobreexpuestos: Los muxes de Juchitán como transgéneros amerindios modernos” en Pedro Pitarch (Ed.), *Modernidades Indígenas (Tiempo emulado. Historia de América y España)*, 1.a ed, Iberoamericana Editorial Vervuert, S.L, pp. 319-349.
- Friedman, Jonathan (2008), “Indigeneity: Anthropological Notes on a Historical Variable” En Henry Minde (Ed.), *Indigenous Peoples: Self-Determination Knowledge Indigeneity* (Illustrated ed), Eburon Academic Publishers, pp. 29–48.
- Giménez, Gilberto (2005), “La cultura como identidad y la identidad como cultura”, III Encuentro Internacional de Promotores y Gestores Culturales, Guadalajara, México. https://sic.cultura.gob.mx/ficha.php?table=centrodoc&table_id=70

- Gómez Cruz, Edgar (2012), *De la cultura Kodak a la imagen en red*, Barcelona, Editorial UOC.
- Gómez, Agueda, & Gutiérrez, Natividad (2020), “Etnosexualidad e identidades de género transbinarias: Apuntes etnográficos para la reflexión” *RELIES: Revista del Laboratorio Iberoamericano para el Estudio Sociohistórico de las Sexualidades*, 2, pp. 115-141. <https://www.upo.es/revistas/index.php/relies/article/view/4820>
- Gras-Velázquez, Adrián, & Maestre-Brotons, Antoni (2019), “#Gayspain: homonormativización y transnacionalidad en Instagram” *Journal of Spanish Cultural Studies*, 20(4), pp. 551–567. <https://doi.org/10.1080/14636204.2019.1689708>
- Guber, Rosana (2004), *El salvaje metropolitano*. Paidós.
- ——— (2011), *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Siglo Veintiuno Editores.
- Guerrero Mc Manus, Siobhan (2018), “El pánico y tus ojos que me sueñan: Etnografía afectiva de un tránsito de género” en Alba Pons Rabasa & Siobhan Guerrero Mc Manus (Eds.), *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista* (1.a ed.) Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Jurídicas, pp. 99-128.
- Hall, Stuart (2003), “Introducción: ¿quién necesita «identidad»?” en Hall, Stuart, & Du Gay, Paul, *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu Editores, pp. 13–39.
- ——— (1997), “The work of representation” en *Representation: Culture, Media and Identities*. Sage Publications Ltd, pp. 13–74.
- Haraway, Donna (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Cátedra.
- Hernández, Porfirio Miguel (2001), “La construcción de la identidad gay en un grupo gay de jóvenes de la Ciudad de México. Algunos ejes de análisis para el estudio etnográfico” en *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales*, 6, pp. 63-96 <https://doi.org/10.29340/6.1208>
- Herrera, Florencia (2007), “Construcción de la identidad lésbica en Santiago de Chile”, *Universum (Talca)*, 22(2), pp. 151–163. <https://doi.org/10.4067/s0718-23762007000200010>
- Hogg, Michael (2016). “Social identity theory” en Shelley McKeown, Reeshma Haji, & Neil Ferguson (Eds.), *Peace psychology book series. Understanding peace and*

- conflict through social identity theory: Contemporary global perspectives*, Springer International Publishing, pp. 3–17, https://doi.org/10.1007/978-3-319-29869-6_1
- Hudson, Audrey (2016), “Here we are on Turtle Island: Indigenous young adults navigating places, spaces and terrain” *International Journal of Lifelong Education*, 35(2), pp. 188–202. <https://doi.org/10.1080/02601370.2016.1164463>
 - Jiménez Bolaños, José Daniel (2018), “Ciudadanía sexual en Costa Rica: los actos, las identidades y las relaciones en perspectiva histórica” *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, 4, pp. 1–31. <https://doi.org/10.24201/eg.v4i0.152>
 - Jodelet, Denise (1991). *Les représentations sociales*. Presses universitaires de France.
 - Knowlton-Latkin, Sophia (2018), “El género y la sexualidad como herramientas coloniales: lo que significa ser epupillan (dos-espíritu) en contextos mapuche / Gender and sexuality as colonial tools: what it means to be epupillan (two-spirit) in Mapuche contexts” *Independent Study Project (ISP) Collection - SIT*, pp. 1-29. https://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/2894
 - Kuper, Laura, Nussbaum, Robin, & Mustanski, Brian (2011), “Exploring the Diversity of Gender and Sexual Orientation Identities in an Online Sample of Transgender Individuals”, *The Journal of Sex Research*, 49(2-3), pp. 244-254. <https://doi.org/10.1080/00224499.2011.596954>
 - Lamas, Marta (1996), “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría «Género»” en *El Género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 327–366.
 - Lang, Sabine (1998). *Men as Women, Women as Men*. Amsterdam University Press.
 - Lemma, Alessandra (2018), “Trans-itory identities: some psychoanalytic reflections on transgender identities” *The International Journal of Psychoanalysis*, 99(5), pp. 1089–1106. <https://doi.org/10.1080/00207578.2018.1489710>
 - Levitt, Heidi & Ippolito, Maria (2014), “Being Transgender: The Experience of Transgender Identity Development” *Journal of Homosexuality*, 61(12), pp. 1727-1758. <https://doi.org/10.1080/00918369.2014.951262>
 - McAreavey, Ruth & Das, Chaitali (2013), “A Delicate Balancing Act: Negotiating with Gatekeepers for Ethical Research When Researching Minority Communities”

International Journal of Qualitative Methods, 12(1), pp. 113–131.
<https://doi.org/10.1177/160940691301200102>

- Mead, Margaret (1962 [1935]). “The growth and Betrothal of an Arapesh Girl” y “The contrasting roles of Tchambuli Men and Women” en *Sex and Temperament in three primitive societies* New York, The New American Library, pp. 71-84 y 183-197
- Miano, Marinella (2001), “Género y homosexualidad entre los Zapotecos del Istmo de Tehuantepec: El caso de los muxe”, IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile.
- ——— (2002). *Hombre, mujer y muxe*. Plaza y Valdés.
- Mirandé, Alfredo (2013), “Transgender Identity and Acceptance in a Global Era: The Muxes of Juchitán” en Joseph Gelfer (Ed.), *Masculinities in a Global Era*, Springer, pp. 247-263.
- Money, John (1973), “Gender Role, Gender Identity, Core Gender Identity: Usage and Definition of Terms”, *Journal of the American Academy of Psychoanalysis*, 1(4), pp. 397–402. <https://doi.org/10.1521/jaap.1.1973.1.4.397>
- Moscovici, Serge (1979), *El psicoanálisis, su imagen y su público*. ANESA - HUEMUL.
- Murphy, Thomas (2020), “Views from Turtle Island: Settler Colonialism and Indigenous Mormon Entanglements”, *The Palgrave Handbook of Global Mormonism*, pp. 751–779. https://doi.org/10.1007/978-3-030-52616-0_29
- Pink Sarah *et al.* (2015), “El estudio de los mundos sociales” en *Etnografía digital. Principios y prácticas*, Ed. Morata, pp. 127-150.
- Puwar, Nirmal (2004), “Dissonant Bodies” en *Space Invaders : Race, Gender and Bodies Out of Place*, pp. 31–54. <https://doi.org/10.5040/9781474215565.ch-003>
- RAE. (2021). *trauma* | *Diccionario de la lengua española*. «Diccionario de la lengua española» - Edición del Tricentenario. <https://dle.rae.es/trauma>
- Rainie, Lee & Wellman, Barry (2012), *Networked: The New Social Operating System* (Illustrated ed.), MIT Press.
- Rettberg, Jill (2018), “Self-Representation in Social Media”, *The sage handbook of social media* (pp. 429–443). SAGE Publications Ltd.

- Rheingold, Howard (1993), *The Virtual Community, revised edition: Homesteading on the Electronic Frontier*, The MIT Press.
- Rivero, Patricia, & Martínez, Virginia (2016), “Cultura e identidad. Discusiones teóricas-epistemológicas para la comprensión de la contemporaneidad” *Antropología Experimental*, 16, pp. 109–121. <https://doi.org/10.17561/rae.v0i16.3132>
- Robinson, Margaret (2017), “Two-Spirit and Bisexual People: Different Umbrella, Same Rain” *Journal of Bisexuality*, 17(1), pp. 7-29. <https://doi.org/10.1080/15299716.2016.1261266>
- ——— (2019), “Two-Spirit Identity in a Time of Gender Fluidity” *Journal of Homosexuality*, 67(12), pp. 1675-1690. <https://doi.org/10.1080/00918369.2019.1613853>
- Roscoe, Will (1998). *Changing Ones*. Palgrave Macmillan.
- Rubin, Gayle (1996) “El tráfico de mujeres: Notas sobre la «economía política del sexo»” en Marta Lamas (Ed.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 35-96.
- Scott, Joanne (1996), “El género: una categoría útil para el análisis histórico” en Marta Lamas (Ed.), *El Género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 265–302.
- Snyder, Gary, (1974). *Turtle Island*. New Directions.
- Sylliboy, John (2019) “Using L’nuwey Worldview to Conceptualize Two-spirit” *ANTISTASIS*, 9(1).<https://journals.lib.unb.ca/index.php/antistasis/article/view/29323>
- Sylliboy, John & Young, Tuma (2017). *Final Report. Coming Out Stories: Two Spirit Narratives in Atlantic Canada. 2017*. Urban Aboriginal Knowledge Network.
- Tajfel, Henri (1972) “Social Categorization. English Manuscript of “La catégorisation sociale””, en Serge Moscovici, *Introduction a la Psychologie Sociale*, Vol. 1, Larousse, Paris, pp. 272-302.
- ——— (1978). *Differentiation between social groups: Studies in the social psychology of intergroup relations*. London: Academic Press.
- Taylor, Steven & Bogdan, Robert (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Paidós.

- Walters, Karina *et al.* (2006), “My Spirit in My Heart”, *Journal of Lesbian Studies*, 10(1–2), pp. 125–149. https://doi.org/10.1300/j155v10n01_07
- Weaver, Hilary (2001), “Indigenous Identity: What Is It and Who Really Has It?” *The American Indian Quarterly*, 25(2), pp. 240–255. <https://doi.org/10.1353/aiq.2001.0030>
- Wellman, Barry *et al.* (2006), “The Social Affordances of the Internet for Networked Individualism” *Journal of Computer-Mediated Communication*, 8(3), 0. <https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2003.tb00216.x>
- West, Candace & Zimmerman, Don (1987), *Doing Gender. Gender & Society*.
- Whitehead, Joshua (2017). *Full-Metal Indigiqueer: the Pro(1,0)zoa*. Talonbooks.
- Wilson, Alex (2015), “Our Coming In Stories: Cree Identity, Body Sovereignty and Gender Self- Determination”, *Journal of Global Indigeneity*, 1(1), pp. 1-5. <https://ro.uow.edu.au/jgi/vol1/iss1/4/>
- ——— (2013), “How we find ourselves: Identity development and two-spirit people” en Ferguson, Susan (Ed.), *Race, gender, sexuality and social class. Dimensions of inequality*. Thousand Oaks: Sage Publications, pp. 303-318.
- ——— (2008), “N’tacinowin inna nah’: Our Coming In Stories”, *Canadian Woman Studies*, 26(3-4), pp. 193-199. <https://cws.journals.yorku.ca/index.php/cws/article/view/22131/20785>