

# HOMOSEXUALIDADES INDÍGENAS Y DESCOLONIALIDAD: ALGUNAS REFLEXIONES A PARTIR DE LAS CRÍTICAS *TWO-SPIRIT*<sup>1</sup>

ESTEVIÃO RAFAEL FERNANDES<sup>2</sup>  
Universidad Federal de Rondônia,<sup>3</sup> Brasil  
estevaofernandes@gmail.com

Recibido: 28 de septiembre de 2013      Aceptado: 19 de marzo de 2014

## *Resumen:*

Nuestra contribución en este artículo consistirá en el levantamiento y análisis de literatura sobre homosexualidades indígenas en Brasil, buscando señalar eventuales posibilidades de análisis a la luz, tanto de la literatura disponible como de la teoría *queer*, de las críticas *two-spirit* y de autores que trabajen con los conceptos de decolonialidad y colonialidad de género. Percibimos que existen varias posibilidades, en términos de investigación, que van más allá de los estudios que buscan determinar cuáles étnias tienen prácticas homosexuales o como representan esas prácticas, por ejemplo. Lo que se propone es el análisis a partir de formas de convivencia y reflexiones en el campo de la alteridad (incluso interna); zonas de intersticios (fronteras) marcadas por ser espacios de redefiniciones de sujetos e identidades de los grupos involucrados en esos procesos, los cuales no pueden ser vistos como «pérdidas culturales».

*Palabras clave:* Decolonialidad, colonialidad de género, sexualidades indígenas.

## **Indigenous Homosexualities and Decoloniality —Some Reflections Based on Two-Spirit Criticism**

### Abstract:

Our contribution in this article lies on gathering and analysing literature on indigenous homosexualities in Brazil, seeking to identify research potential in the light both of literature available on queer theory, and the two-spirit-approach authors and concepts, such as decoloniality and coloniality of gender. As we will see, there are several possibilities in terms of research, going beyond studies aiming to look at ethnic groups having homosexual practices or how they represent those practices, for example. The proposal here is to analyse forms of interaction and thoughts in the field of otherness (including internal ones); interstitial zones (boundaries) are marked by spaces for redefinitions of

<sup>1</sup> Este artículo es producto de la investigación titulada «Homosexualidad indígena en Brasil y EEUU desde una perspectiva comparativa», realizada en el Centro de Investigación y Estudios de Posgrado sobre las Américas (Ceppac) de la Universidad de Brasilia.

<sup>2</sup> Doctorado en Estudios Comparados sobre Las Américas (en curso). Universidade de Brasilia, UNB, Brasil.

<sup>3</sup> Profesor del Departamento de Ciencias Sociales.

subjects and identities within the groups involved in these processes, which should not be viewed as “cultural losses”.

*Keywords:* Decoloniality; coloniality of gender; indigenous sexualities.

## **Homossexualidades indígenas e decolonialidade: algumas reflexões a partir das críticas *two-spirit***

*Resumo:*

Nossa contribuição neste artigo consistirá no levantamento e análise de literatura sobre homossexualidades indígenas no Brasil, buscando apontar eventuais possibilidades de análise à luz tanto da literatura disponível quanto da teoria queer, das críticas two-spirit e de autores que trabalhem com conceitos de decolonialidade e colonialidade de gênero. Perceberemos que várias são as possibilidades em termos de pesquisa, indo além dos estudos que busquem levantar quais etnias possuem práticas homossexuais ou como elas representam essas práticas, por exemplo. O que se propõe é a análise a partir de formas de convívio e reflexões no campo da alteridade (inclusive interna); zonas de interstício (fronteiras) marcadas por serem espaços de redefinições de sujeitos e das identidades dos grupos envolvidos nesses processos, os quais não podem ser vistos como «perdas culturais». *Palavras-Chave:* Decolonialidade; colonialidade de gênero; sexualidades indígenas.

### **Introducción**

Esta presentación pretende señalar algunas de las preocupaciones que guían mis investigaciones sobre activismo homosexual indígena en una perspectiva comparada entre Brasil y Estados Unidos. Es importante dejar claro desde ahora que mi objetivo no es realizar un estudio para recopilar cuáles etnias poseen prácticas homosexuales, cómo representan esas prácticas o, incluso, un estudio sobre la sexualidad indígena en esta o aquella etnia —un trabajo en ese sentido tendría que recuperar y examinar las nociones hegemónicas sobre lo que sería la homosexualidad y echar mano de una arqueología de la sexualidad, buscando comprender cómo interpretarían dichas nociones los pueblos indígenas—. Trabajos en esa dirección harían contribuciones obvias para el desarrollo de la disciplina y aún están por escribirse en el país, ciertamente enriquecidos por la vasta literatura sobre corporalidad y género amerindios desarrollada a lo largo de las últimas décadas.

Este trabajo tendrá, por otro lado, la finalidad de buscar contribuir con un objetivo doble: entender cómo los movimientos indígenas suscitan, crean, generan y construyen identidades en el campo interétnico, y comprender lo que el activismo homosexual indígena nos permite percibir sobre relaciones de poder subsumidas a las políticas indigenistas y a los movimientos indígenas en diferentes contextos nacionales. En esta etapa de reflexión, sin embargo, nuestro objetivo

será percibir las prácticas no heteronormativas en contextos indígenas como algo que puede brindarnos nuevos elementos para la reflexión de esos pueblos con la sociedad envolvente.

De todas maneras, algunas aclaraciones son necesarias. A pesar de conocer las implicaciones, uso aquí el término «homosexualidad» para referirme, de forma más o menos genérica, a las diversas prácticas no heterosexuales halladas en etnias del país por un motivo bastante simple: una parte considerable de las fuentes está constituida por cronistas, misioneros y viajeros, quienes utilizan términos bastante genéricos, como «pecado nefando» y pederastia, sin establecer mayores diferencias entre las prácticas bisexuales, homosexuales, intersexuales, transexuales, entre otras. Además, parto de la necesidad de preguntarse menos por las prácticas en sí o por la nomenclatura ideal para referirnos a ella, y más por la razón de que tales fenómenos sean considerados hoy —incluso por varios indígenas y no indígenas— como una «pérdida cultural». Como veremos, parte de las críticas que hacen teóricos y activistas *two spirit* a la antropología reside justamente en esa perspectiva analítica que particulariza tales prácticas en sus etnias: en la perspectiva *two spirit*, la elección del término *two spirit* implica la percepción de una identidad panindígena que trasciende especificidades, buscando llamar la atención sobre tal fenómeno como algo ligado al universo espiritual indígena, reprimido en el proceso de colonización.

Cabe aquí hacer un paréntesis. A la luz de comentarios de colegas y amigos me he preguntado cada vez más por lo adecuado, o inadecuado, del término «homosexualidad indígena» para referirme al conjunto de fenómenos que toca este trabajo. Voy tendiendo a pensar cada vez más en términos de *queer indígena* —y eso siguiendo a activistas y teóricos *two spirit*, como Qwo-Li Driskill, Chris Finley, Brian Joseph Gilley, Scott Lauria Morgensen, entre otros—. <sup>4</sup> Lo *queer*, en ese

<sup>4</sup>Véase la bibliografía al final de este artículo.

sentido, nos permite llamar la atención no sobre lo homo/bi/trans/inter/etc., sino sobre el fenómeno de la abyección en sí (Kristeva, 1982). Además, el abordaje *queer* nos interesa en la medida en que deconstruye los procesos de categorización sexual: ¿en qué medida la heteronormatividad permea las relaciones de poder en los cuerpos, los afectos, los conocimientos y los deseos? Yendo más lejos, ¿en qué medida las redes y las relaciones de poder en juego dependen de esa intersección en lo tocante a códigos raciales, sexuales y de género? (Gamson, 2006).

Sin embargo, las críticas *two spirit* a las teorías *queer* nos llaman la atención sobre la relación entre la sexualidad (y su control) y las prácticas coloniales. De la misma forma, la noción de «colonialidad de género», como lo veremos a continuación, también busca cuestionar tales nociones desde una perspectiva que piense dichos fenómenos a la luz del proceso de colonización. Lo que las críticas *two spirit* nos permiten percibir, cuando se miran a partir del pensamiento decolonial, es la

posible existencia de un discurso original que opere como contrapunto político, epistemológico<sup>5</sup> y como práctica de resistencia a esa política de domesticación de los cuerpos colonizados y estigmatizados. Más que eso, se trata de retomar el aspecto espiritual a partir del cual se perciben esas prácticas, quitando el foco del cuerpo o de la individualidad y retomando una crítica a su carácter de «poder», de normatización y de estigmatización y supresión de esas identidades (algo que escapa a la noción de un «tercer género» —Cf. Herdt, 2003—). Eso, evidentemente, cuando empezamos a percibir la importancia de tales procesos como puestos frente a las relaciones de poder a las cuales esos pueblos estuvieron sujetos en los últimos siglos —relaciones que, a fin de cuentas, fundaron no solo el concepto de indígena y de raza, sino también las nociones de género—.

De esta manera, buscando comprender mejor esos procesos tomaremos como camino la teoría *queer*, las críticas *two spirit* y la colonialidad de género. Mi hipótesis preliminar es que tales prácticas pasan a ser vistas como «pérdida», pues lo que las torna visibles es, básicamente, el mismo proceso que las reprime y estigmatiza —esto es, la acción colonial, llevada adelante por sus diferentes agentes (en un proceso paralelo al concepto de «raza», como bien lo apunta Aníbal Quijano, siendo ese argumento retomado y desarrollado por María Lugones, como veremos)—. Si ellas empiezan a existir, en los términos en que los occidentales las perciben como «pecado nefando» o «pederastia», por ejemplo, es porque en ese momento el poder colonial ya se posesionó de los cuerpos nativos, estigmatizándolos y buscando transformarlos en algo que se adecue a la lógica colonial, blanca, cristiana, domesticada y a partir de la heterosexualidad forzosa.

### **Prácticas no heteronormativas en pueblos indígenas de Brasil**

Como se expuso anteriormente, nuestro objetivo en esta etapa de la reflexión será detectar, en la literatura disponible, referencias a prácticas no heteronormativas en pueblos indígenas de Brasil. Menos que buscar recuperarlas y analizarlas de

<sup>5</sup> Desde ese punto de vista, la perspectiva teórica aquí expuesta posee paralelos claros con lo que Walter Mignolo llama *desobediencia epistémica*: «La opción descolonial es epistémica, o sea, ella se desvincula de los fundamentos genuinos de los conceptos occidentales y de la acumulación de conocimiento. Por desvinculación epistémica no quiero decir abandono o ignorancia de lo que ya fue institucionalizado por todo el planeta (por ejemplo, véase lo que sucede ahora en las universidades chinas y en la institucionalización del conocimiento). Pretendo sustituir la geopolítica y la política de Estado de conocimiento de su fundamento en la historia imperial de Occidente de los últimos cinco siglos, por la geopolítica y la política de Estado de personas, lenguas, religiones, conceptos políticos y económicos, subjetividades, etc., que fueron racializadas (es decir, se les negó su evidente humanidad). De esa manera, por “Occidente” no quiero referirme a la geografía por sí sola, sino a la geopolítica del conocimiento. En consecuencia, la opción descolonial significa, entre otras cosas, aprender a desaprender (como se ha articulado claramente en el proyecto de aprendizaje Amawtay Wasi [volveré sobre eso]), ya que nuestros cerebros (de un vasto número de personas alrededor del planeta) han sido programados por la razón imperial/colonial. Así, por conocimiento occidental y razón imperial/colonial comprendo el conocimiento que se construyó sobre los fundamentos de las lenguas griega y latina y de las seis lenguas imperiales europeas (también llamadas vernáculos) y no en el árabe, el mandarín, el aymará o el bengalí, por ejemplo» (Mignolo, 2008:290).

manera detenida (y merecida), buscaremos demostrar aquí que no hay escasez de fuentes sobre el tema. Más que eso, nuestro objetivo será presentar un contrapunto a la noción —demostrada por diversos entrevistados a lo largo de nuestro trabajo de campo, así como en algunos textos— de que tales prácticas serían percibidas como «pérdida cultural». Veamos. Las diversas prácticas sexuales indígenas, desde una perspectiva no heteronormativa, aparecen en diversos autores y se encuentran referencias desde el inicio de la colonización de Brasil. Son clásicas las descripciones de fray Gaspar de Carvajal cuando, en la década de 1540, habría encontrado a las *Coniupuiana* en la región del río Nhamundá, entre el Amazonas y el Pará, que dieron origen a la leyenda de las Amazonas. De igual forma, en 1576 el padre Pero de Magalhães Gandavo escribía que

Algunas indias hay también entre ellos que deciden ser castas, quienes no conocen hombre alguno de ninguna naturaleza, ni lo consentirían, aun cuando por eso las mataran. Ellas dejan a todo el ejército de mujeres e imitan a los hombres y siguen sus oficios como si no fueran hembras, traen los cabellos cortados de la misma manera que los machos, y van a la guerra con sus arcos y flechas y a la caza perseverando siempre en compañía de hombres y cada una tiene una mujer que la sirve con quien dice que está casada, y así se comunican y conversan como marido y mujer (Amantino, 2011:19).

En 1551, el padre Pero Correia indicaba, entre los hábitos de los indígenas en la actual región de São Vicente, el gusto por el «pecado contra la naturaleza» y el hecho de haber, «entre las indias algunas que no solo llevaban armas, sino que además realizaban otras funciones de hombres: estaban casadas con otras mujeres. Llamarlas mujeres era, según él, la mayor afrenta que pudiera hacerseles» (Amantino, 2011:19). Gabriel Soares de Sousa también comenta en la segunda mitad del siglo XVI sobre los «pecados sexuales indígenas» y la práctica, entre los tupinambás, del «pecado nefando, entre los cuales no se tiene por afrenta; y el que hace de macho se tiene por valiente, y cuentan esa bestialidad por proeza» (Amantino, 2011:19).

Quedándose entre los tupinambás, Mott indica los términos *tibira* y *çacoaimbeguira* para referirse a los indios *gays* y a las indias lesbianas, respectivamente. De hecho, son varias las referencias a tales prácticas, conforme nos indica Luiz Mott en su texto *Igreja e Homossexualidade no Brasil: Cronologia temática, 1547-2006*.<sup>6</sup>

1549: El Padre Manoel da Nóbrega relata que «los indios de Brasil cometen *pecados que claman a los cielos* y andan los hijos de los cristianos por el sertón perdidos entre los gentiles, y siendo cristianos viven en sus *bestiales costumbres*»

1557: El calvinista Jean de Lery se refiere a la presencia de indios «tibira» entre los Tupinambá, «practicantes del pecado nefando de sodomía»

<sup>6</sup>[http://www.diversidadecatonica.com.br/opiniao\\_mott.asp](http://www.diversidadecatonica.com.br/opiniao_mott.asp), recuperado el 22 de junio de 2013.

1613: Indio Tibira Tupinambá del Maranhão es ejecutado como carne de cañón por orden de los frailes capuchinos franceses en São Luís, «para desinfestar esta tierra del pecado nefando»; es el primer homosexual condenado a muerte en Brasil.

1621: en el *Vocabulário da Língua Brasileira*, de los jesuitas, aparece por primera vez una referencia a la *çacoaimbeguira*:<sup>7</sup> «entre los Tupinambá, mujer macho que se casa con otras mujeres».

Según Torrão Filho (2000) entre los tupinambás los homosexuales solo eran blanco de discriminación cuando no desempeñaban las obligaciones masculinas de cazar e ir a la guerra, pero nunca por sus preferencias sexuales:

<sup>7</sup> Lesbiana, en lengua tupi-guaraní. N. de la T.

Había también hombres pasivos que tenían cabañas propias para recibir a sus compañeros y muchos poseían «tienda pública», recibiendo a otros hombres como si fuesen prostitutas. Aquellos que eran activos llegaban a vanagloriarse de estas relaciones, considerándolas señal de valor y valentía, aunque el término *tivira* o *tibira* fuese, en ocasiones, utilizado como ofensa. Entre las mujeres, algunas adoptaban los peinados y las actividades masculinas, yendo con ellos a la guerra y a la caza, además de casarse con otras mujeres, adquiriendo toda especie de parentesco adoptivo y obligaciones asumidas por los hombres en sus matrimonios; eran las llamadas *çacoaimbeguira* (p. 222).

Retomando a Mott, entre los Guaicurus del siglo XVIII se habría «encontrado indios homosexuales que además de travestirse, eran identificados plenamente con el estilo de vida del género opuesto». Sigue el autor, citando un fragmento de la revista del Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, de 1850:

Entre los guaicurus y xamicos, hay algunos hombres que aprecian y son apreciados, a quienes llaman *cudinbos*, los cuales les sirven como mujeres, principalmente en sus largas digresiones. Estos *cudinbos* o demonios nefandos, se visten y se atavían como mujeres, hablan como ellas, solo realizan las mismas labores que ellas, llevan *jalatas*, orinan agachados, tienen marido al que celan mucho y los tienen constantemente en los brazos, aprecian mucho que los hombres los cortejen y una vez cada mes simulan el ridículo fingimiento de estar con menstruación, no comiendo, como las mujeres en esa crisis, ni pescado ni carne, pero sí de algún fruto o palmito, y van todos los días, como lo practican ellas, al río, con un cuenco a lavarse (Mott, 2012:90).

En un texto reciente sobre la homosexualidad en las comunidades terena y guaraní en Mato Grosso do Sul, Cancela *et al.* señalan que, entre los guaraní mbyás, el término para hombres homosexuales es *guaxu* (Cancela *et al.*, 2010:214). Hay incluso otra referencia reciente sobre ese término:

Él es guaxu, como nosotros llamamos la homosexualidad. En ningún momento él quiso esconder eso. Y fue acogido aun entre los hombres. A él le gusta mucho un mito guaraní: cuando Nhanderu creó el mundo, hizo primero a los hombres. Y un día dijo a los hijos: «ve a la tierra a ver cómo está la gente». Y el hijo de Nhanderu vino y vio que los hombres se estaban cortejando. Y había un hombre en embarazo. Entonces regresó donde su padre y le relató lo que estaba pasando. Y el padre dijo: «vuelve allá y crea un compañero para esos hombres, una mujer allá en la tierra». Y él vino y creó una mujer. Y el hombre embarazado dijo así: «¿y yo? ¿Y ahora? » «No. Tú no tendrás a tu hijo aquí, Nhanderu hizo una morada sagrada para que vayas a vivir allá». Y él aceptó. Y hasta hoy está allí, en una morada sagrada. Es ahí que yo dije bromeando al gringo: «¡lo ve! Gay también existe en el mundo de los guaraníes desde que el mundo es mundo! ¡Hasta tienen uno embarazado! » (entrevista con Jerá Giselda en Mendonça *et al.*, 2010).

Cancela cita el texto de Trevisan en el cual señala las «prácticas homosexuales» entre los krahó (*cunin*, por ejemplo, «hacer cunin») (Cancela *et al.*, 2010: 212-217). Otra fuente citada es Darcy Ribeiro (p. 230), quien señala la existencia de la homosexualidad también entre los kadiwéu (llamado *kudina*, «hombre que decidió ser mujer»).

Métraux (1948: 324) anota que entre los mbyá la existencia de «berdaches» sería común, pues ellos se visten de mujeres, fingen menstruar y realizan actividades femeninas, y se los considera las «prostitutas de la aldea» («Ethnography of the Chaco», *Handbook of South American Indians*).

Entre los karajá, Torres (2011) señala, a partir del relato de una enfermera que «Entre los karajá hay muchos bisexuales; es muy común encontrar un hombre casado que mantiene relaciones sexuales con varios hombres diferentes, los que se asumen como homosexuales en las aldeas son muchos, ellos siempre tienen 5, 6 casos con hombres casados en las aldeas» (p. 189). Entre los javaé, la tesis de Patrícia de Mendonça Rodrigues (2008) apunta la existencia de chamanes homosexuales que cobran servicios sexuales de los hombres deseados, a cambio de las actividades chamánicas (p. 762), siendo así que los javaé poseen un término para homosexual (*hawakyni*) que significa «falsa mujer» (pp. 414-415).

También son frecuentes relatos sobre juegos de contenido homosexual. Murphy y Quain (1955) mencionan la existencia de relaciones sexuales entre jóvenes y hombres en los trumai, sin que una eventual erección sea digna de mayor atención por parte de los observadores, de la misma forma que Lévi-Strauss menciona la práctica entre nhambiquara en sus *Tristes Trópicos*. Wagley, por su parte, menciona que en el pasado entre los tapirapé los hombres tenían sexo anal con otros hombres, de quienes serían favoritos y a quienes acompañarían en sus

salidas de caza. Aun cuando no hubiera ninguna de esas personas viva cuando hizo su trabajo de campo, su informante le habría proporcionado el nombre de cinco de aquellas personas, quienes permitían que los hombres tuvieran sexo anal en la noche, en casa de los hombres. El padre de su informante le había dicho que uno de esos hombres tenía nombre de mujer y hacía trabajo de mujer, y que dicho «hombre-mujer» habría muerto por estar embarazado: «su estómago se hinchó, pero como no había útero el bebé no tenía cómo nacer». Wagley registra que ninguno de sus informantes jamás había oído hablar de una mujer que asumiera el rol masculino o que prefiriera el sexo con otra mujer (Wagley, 1977: 160).

Thomas Gregor reserva parte de su texto sobre los mehinaku (1985) para tratar la cuestión. Según él, la idea de relaciones homosexuales sonaría ridícula para aquellos indios, y los casos de homosexualidad existentes serían influencia de los no indígenas, que se mantenían como estrategia para la obtención de presentes. Sin embargo, Gregor cita el caso de Tenejumine, «levemente mujer». Nacido de un padre que quería una hija durante la relación sexual, él creció y asumió el rol femenino, así como sus atavíos, pinturas y corte de cabello, y tenía «voz aguda y pequeños senos». Los hombres, según se cuenta, se acostaban a su lado en la hamaca y fingían tener sexo con él como medio para conseguir regalos.

Más recientemente, en el X Seminario LGBT del Congreso Nacional (14 de mayo de 2013), Ysani Kalapalo menciona cómo en la sociedad Kalapalo, antes de la colonización, las relaciones entre mujeres eran normales:

La unión entre ellas mismas, la unión era normal, hasta que un día apareció cierto hombre blanco en nuestra tribu y dijo así: *indios, eso no es normal, eso es cosa del diablo... ustedes los hombres tienen que condenar a esas mujeres... la mujer debe obedecer al hombre, porque el hombre, según la biblia (...) nació primero, y la mujer nació después*

Finalmente, en la etnología brasileña el caso más conocido nos lo trae Pierre Clastres. En ese sentido, se trae a colación el capítulo titulado «O arco e o cesto», en *A Sociedade contra o Estado*, en el cual Pierre Clastres reflexiona sobre Krembegi, un indio guayaki homosexual. Ese interesante personaje, encontrado por Clastres durante su período de campo en Paraguai, en la década de 1960, era, en palabras del autor,

en realidad un sodomita. Vivía con las mujeres e, a semejanza de ellas, mantenía en general los cabellos claramente más largos que los demás hombres, y solo realizaba tareas femeninas: sabía «tejer» y fabricaba, con dientes de animales que los cazadores le ofrecían, collares que demostraban un gusto y disposiciones artísticas mucho mejor expresados que las obras de las mujeres. En fin, él era evidentemente propietario de un cesto [en contrapartida al arco, epítome de la masculinidad] [...]. Ese pederasta incomprensible vivía como una mujer y había adoptado las actitudes y comportamientos propios

de ese sexo. Él rechazaba, por ejemplo, tan rotundamente el contacto de un arco como un cazador el del cesto; él consideraba que su lugar natural era el mundo de las mujeres. Krembegi era homosexual porque era *pane* [o sea, tenía mala suerte en la caza]. [...] para los propios guayaki él era un *kyrypy-meno* (hacer amor por el ano) porque era *pane* (Clastres, 2003:126).

El autor le reservaría otro capítulo en otra obra, *Crônica dos índios Guayaki*, titulado «Vida y muerte de un pederasta», en el cual queda más clara parte del argumento anterior:

Hombre=cazador=arco; mujer=recolección=cesta: doble ecuación cuyo rigor regula el curso de la vida aché. Tercer término, no hay, ningún tercer espacio para acoger a los que no son ni del arco ni de la cesta. Al dejar de ser cazador, se pierde por lo mismo la calidad de hombre, se torna, metafóricamente, mujer. He aquí lo que comprendió y aceptó Krembegi; su renuncia radical a lo que es incapaz de ser —cazador— lo proyecta de inmediato del lado de las mujeres, él está en casa entre ellas, él se reconoce mujer (Clastres, 1995: 212).

Es interesante notar que, a pesar de que surgieron en la literatura antropológica brasileña algunas referencias a la figura de Krembegi; eso ocurre en autores que buscan discutir aspectos generales de la obra de Clastres, sin que se dé, en la mayoría de los casos, una atención más detenida a lo que el autor postula en los fragmentos citados arriba en lo que concierne específicamente a la sexualidad de Krembegi. La excepción es el texto de Fry y MacRae (1983), aunque tales autores toman a los guaiáqui en comparación con el «Brasil popular», sintetizando el papel del *kyrypy-meno* como «marica», lo que sin duda impone límites a ese esfuerzo comparativo.

Se observa hasta aquí un compendio relativo sobre la temática en la literatura aun cuando no haya habido un esfuerzo mayor por sistematizarla. Sin embargo, esos relatos son bastante diferentes de los relatos que los medios nos proporcionan recientemente sobre la homosexualidad indígena y sobre la relación que estos indígenas mantienen en sus aldeas.

### **¿«Pérdida cultural» o potencial chamánico?**

Por una cuestión de ética, opto por no exponer (al menos en principio) la voz de los mismos indígenas. Vimos hasta ahora que hay literatura suficiente que nos permite percibir determinados elementos. El principal aspecto es la existencia, en diversas etnias del país, de relaciones no heterofocadas como práctica relativamente común, de una manera diferente a los discursos que actualmente surgen en los medios, según los cuales los indígenas homosexuales pasan a ser parias en sus propias culturas, al ser una práctica estigmatizada y vista como «pérdida cultural» o como «vicio surgido del contacto».

Una síntesis de esto puede apreciarse en una entrevista a un alto funcionario del gobierno brasileño, realizada en junio de 2013:

A partir de los años 70... es que esos actos [indígenas homosexuales] comenzaron a detectarse en las comunidades. Fue un periodo en el que hubo una inclusión más de costumbres de blancos por el surgimiento de las antenas parabólicas, de antenas de radio... hubo una mayor penetración de las costumbres de los blancos en las comunidades, inclusive con la participación de OnG extranjeras, el mismo trabajo de la Funai, el trabajo de la Funasa a través del trabajo del Departamento de Salud Indígena, y eso creó una expectativa de asistencia pero al mismo tiempo suprimió también un poco la parte cultural de ellos, porque pasaron a copiar algunos hábitos de los blancos y dentro de esas costumbres de los blancos, y lo digo de forma extraoficial, pues no hay estudios sobre eso, son relatos de caso... principalmente, por ejemplo, auxiliares de salud indígena y técnicos de salud indígena, como que se entabló una relación a partir del Programa de Salud Indígena en las comunidades, es claro y evidente que algunas de esas personas comenzaron a tener una relación, porque técnicos en salud indígena hombres (blancos) eran homosexuales, y eso motivó en teoría que pudiera despertar en algunos sentimientos que ya tenían alguna probabilidad esa tendencia, porque en el nacimiento mismo no tenemos evidencias de que al nacer y en la misma juventud tenga eso, y se lo digo con 22 años [de experiencia en el trabajo con pueblos indígenas], a diferencia de la cultura del blanco, donde ya en el niño de 3,4,5 años usted puede percibir una tendencia, entonces es una curva.

También en los reportajes y testimonios publicados más recientemente tiende a tratarse este aspecto como una pérdida.

El 27 de julio de 2008, la Agência Folha publicó el reportaje titulado «Indios gays son objeto de discriminación en el Amazonas»:

Entre los indios ticuna, la etnia más populosa de la Amazonía brasileña, un grupo de jóvenes ya no quiere pintarse el cuello con genipa americana (jagua) para tener la voz grave, como ordena la tradición que se haga en la adolescencia, ni acepta las reglas de matrimonio tradicional, en que se determinan los esposos en la infancia. Ese pequeño grupo asumió la homosexualidad y dice que sufren la discriminación dentro de la comunidad, donde los gays son agredidos y llamados con nombres peyorativos, como «media cosa». Cuando andan solos, pueden ser blanco de piedras, latas y burlas. [...] El científico social y profesor bilingüe (portugués y ticuna) de historia Raimundo Leopardo Ferreira afirma que, entre los ticunas, no había registros anteriores de la existencia de homosexuales, como se ve

hoy en día. Él teme que, debido al prejuicio, aumenten los problemas sociales entre los jóvenes, como el consumo de alcohol y cocaína. «Eso [la homosexualidad] es algo que mis abuelos decían que no existía», afirmó.

Casi un año después, el 23 de mayo de 2009, la Agência Estado publica un reportaje con el título «ONG denuncian explotación sexual de jóvenes indígenas gays y travestis en Roraima». El relato narra la vida de indígenas de Terra Indígena Raposa/Serra do Sol que, muchas veces huyendo de la violencia de familiares en sus casas, acaban prostituyéndose en ciudades como Boa Vista —como el caso de la travesti Paulina, de la etnia Makuxi, prostituta en la capital roraimense. Algunos meses antes, el 2 de marzo de ese mismo año, la prensa de Mato Grosso divulgaba en el portal de noticias *24HorasNews* el artículo «Revelado drama de indios gays do Mato Grosso». Como en el caso de los tikuna y de los makuxi ya expuestos, los umutima que asumen su homosexualidad sufren agresiones físicas y verbales, que los obligan a apartarse de sus familiar para ir a vivir a la ciudad de Barra do Bugres, donde terminan convirtiéndose en prostitutas.

Esas referencias no solo no nos remiten a los innumerables relatos de una homosexualidad indígena vista como algo normal en diversas etnias del país, como vimos hasta ahora, sino que encuentran el relato de ese fenómeno visto a partir de otra perspectiva. En ese sentido, el excelente trabajo de Chamorro sobre la corporalidade guaraní nos aportará nueva información.

Escribe la autora que:

Curiosamente, Gabriel Soares, entre otros, registró que el término *tibira* era aplicado a **líderes espirituales** que siendo hombres «servían de mujer» en los actos sexuales (Chamorro, 2009: 237-238 negrilla añadida).

El fragmento anterior en nada recuerda la descripción que los autores anteriormente citados hacen de la homosexualidad entre indígenas en Brasil. Clastres cita a Krembegi como síntesis del antisistema guayaki, mientras que otros dejan claro, así como los mismos entrevistados, que dicha práctica sería algo transmitido por el contacto. Entretanto, el fragmento anterior hace referencia a una realidad que simplemente no aparece en la etnología brasileña, en lo que respecta al papel espiritual de esos individuos. Como señala Torrão Filho (2000:221), siguiendo a Gilberto Freyre, «entre los mbyá había una clase de hombres que imitaban a las mujeres en todos sus hábitos y actividades, vistiéndose como ellas, hilando, tejiendo, haciendo vasijas, etc. Estos afeminados, cuyas vidas salían de las normas cotidianas, eran mirados como *Manitu*, o sagrados». También Mott (cf. Brito, 2011: 89) trazará una asociación entre la homosexualidad y el chamanismo.

En ese sentido, tales prácticas remitirían al movimiento *two-spirit* que caracteriza la comprensión de las sexualidades no hegemónicas en pueblos indígenas de Estados Unidos y Canadá desde 1990.

## El movimiento *two spirit*

En ese año, con ocasión de la *Third Native American/First Nations gay and lesbian Conference*, en Winnipeg (Canadá), estudiosos, indígenas y activistas resolvieron adoptar el término «two spirit» —preferencia ratificada durante la realización, por la American Anthropological Association en 1993, de la conferencia *Revisiting the North American Berdache, Empirically and Theoretically*. Sin embargo, la elección de la expresión *two spirit*, proveniente de la expresión ojibwa *níizh manitoag* tiene implicaciones de naturaleza política. Como escribe Jacobs *et al.*:

La decisión de los nativos americanos (indígenas de los Estados Unidos) de los de las Primeras Naciones (pueblos indígenas del Canadá) que participaron de la conferencia de Winnipeg y de la siguiente de usar la identidad de two spirit fue deliberada, con una clara intención de distanciarse de los gays y lesbianas no indígenas. Nos parece una coincidencia interesante que ese distanciamiento marcado haya ocurrido en un momento en que los gobiernos de los Estados Unidos y Canadá apenas estaban empezando a responder a la epidemia del SIDA en la comunidad gay. Muchos hombres nativo-americanos urbanos trataron de regresar a casa en sus reservas para pasar sus últimos años con sus familias antes de morir por complicaciones de la infección por el VIH. Cada uno de nosotros oyó historias personales de hombres que no eran bienvenidos en «casa», porque tenían la «enfermedad del gay blanco» y que la homosexualidad no era parte de la cultura tradicional. Usando la palabra «two spirit» se hace énfasis en el aspecto espiritual de la vida y minimiza la *persona* homosexual (Jacobs *et al.*, 1997:3, con base en una traducción del autor).

Roscoe (1998: 100, ss) traza un panorama de los caminos que condujeron a esa articulación —surgida tanto en las luchas por los derechos homosexuales en San Francisco (California) como en las luchas indígenas en Norteamérica, y así como, posteriormente, a partir de las demandas presentadas con la aparición del SIDA—. Roscoe sitúa como marco de esa lucha justamente la fundación de la GAI (Gay American Indian), en 1975. Según los indios que él escuchó a lo largo de su trabajo, la articulación que llevó a la creación de esa organización solo fue posible después de la ocupación de Alcatraz por parte de activistas indígenas, en noviembre de 1969: el movimiento *Red Power* dio a los grupos indígenas —inclusive a los marginados, como los homosexuales— el valor para organizarse y enfrentar el aparato postcolonial. Hasta entonces, los indígenas homosexuales eran considerados parias, incluso por los propios indígenas; y como resultado de la acción colonial (que incluía prácticas como conversión forzada, integración sexual, corte del cabello como forma de humillación y, eventualmente, asesinatos). El discurso que proferían en aquella época los líderes indígenas era, en su mayor parte, en el sentido de que la homosexualidad reflejaba

todas las actitudes encaradas por el discurso heteronormativo occidental de que homosexualidad equivalía a depravación. Lo que el editor de la revista indígena *Akwesasne Notes* escribe a la revista gay *RFD* recuerda en gran medida los reportajes ya mencionados en este trabajo: «No queremos recibir sus publicaciones, pues fomentan un tipo de comportamiento que nuestros ancianos no consideran normal y es una decadencia de nuestra forma de vida».

Una de las dificultades afrontadas por las organizaciones *two spirit* que surgieron en los años siguientes fue la completa falta de datos concernientes al SIDA entre indígenas, lo que solo cambiaría con la creación del National Native American AIDS Prevention Center. En 1997 había 1.677 casos oficiales de indios infectados con SIDA en los Estados Unidos —a modo de comparación, había en Brasil en 2001, según datos de la Funasa, 50 indígenas con diagnóstico confirmado de SIDA (ver Brito, 2011)—.

Sin embargo, como resultado indirecto de ese recorrido, Roscoe señala que la lucha contra el SIDA significó también la lucha contra la homofobia, haciendo posible que varios indígenas homosexuales surgieran como líderes, y que varios indígenas diagnosticados con la enfermedad regresaran a sus comunidades. Más que eso: aumentó también la conciencia de tradiciones de géneros alternativos, no solo por la memoria oral, sino en libros que buscaban retratar esas realidades —como *Living the Spirit* y *The Spirit and the Flesh*—. Así, las organizaciones homosexuales indígenas comenzaron a tener como bandera de lucha la recuperación del papel «tradicionalmente sagrado» de los *two spirit* en sus culturas.

En las palabras de Sue Beaver (Mohawk):

Nosotros creemos que existe el espíritu tanto de hombre como de mujer interiormente. Nos vemos a nosotros mismos como muy privilegiados. El Creador hizo seres muy especiales, al crear a los *two spirit*. Él dio dos espíritus a algunos individuos. Nosotros somos personas especiales, y eso ha sido negado desde el contacto con los europeos... Lo que los heterosexuales alcanzan en el matrimonio, nosotros los tenemos dentro de nosotros mismos (Roscoe, 1998: 109).

En realidad, más que la adopción de términos como gay, género alternativo, berdache, etc., el término *two spirit* recuperaba un papel tradicional y, más que eso, sagrado —a diferencia de otros términos—. Además de eso, al hacerlo, se asumía una postura anticolonial, por no aceptar más las categorías occidentales de clasificación de determinadas prácticas.

Las reflexiones del activista cherokee Qwo-Li Driskill van en esa dirección:

«¿Qué nos dicen los estudios queer sobre inmigración, ciudadanía, prisiones, bienestar, luto y derechos humanos?» Aunque esos movimientos en estudios queer estén creando teorías productivas, no han abordado las

complejas realidades coloniales de los pueblos indígenas en los Estados Unidos y Canadá. En *un intento de responder a las preguntas arriba planteadas en contextos específicamente nativos, las críticas two-spirit señalan la responsabilidad de los estudios queer de examinar el colonialismo en curso, el genocidio, la supervivencia y la resistencia de las naciones y pueblos indígenas. Aparte de eso, desafían los estudios queer por confundir las nociones de nación y de diáspora, piden prestar atención a las circunstancias específicas de las naciones indígenas en los fundamentos territoriales dentro de los cuales Estados Unidos y Canadá colonizan. Para avanzar más en las anteriores preguntas, quisiera preguntar qué pueden decirnos las críticas two-spirit sobre esas mismas cuestiones. Además, ¿qué pueden decirnos esas críticas sobre nación, diáspora, colonización y descolonización? ¿Qué tienen para decir sobre los nacionalismos nativos, los tratados de derechos, ciudadanía y no ciudadanía? [...] ¿Cómo pueden ayudarnos a comprender los roles que jugaron la misoginia, la homofobia, la transfobia y el heterosexismo en la colonización? ¿Qué tienen para decir sobre la restauración del idioma nativo, el conocimiento tradicional y la sostenibilidad? ¿Qué pueden enseñarnos las críticas two-spirit sobre la resistencia, la supervivencia y la continuidad? (Driskill, 2010: 86-87, destacados añadidos).*

Lo que parece claro aquí es que la actualización de esa identidad no puede comprenderse fuera del contexto postcolonial.<sup>8</sup> Así, para que comprendamos el surgimiento, o no, de los movimientos indígenas homosexuales, se hace preciso buscar entenderlos no solo como demandas de género o sobre el cuerpo sino, sobre todo, como fenómenos políticos asociados con la forma como se mantiene su relación con el Estado, con los mismos indígenas y con la sociedad envolvente.

Obras recientes, como la compilada por Driskill *et al.* (2011) trabajan esas

<sup>8</sup> El término viene utilizándose aquí no como marcador de las relaciones entre las antiguas colonias americanas y sus metrópolis europeas, sino por la manera como se percibe este contexto a partir de las relaciones interétnicas y en la literatura correspondiente.

cuestiones, uniendo “*two-spirit critiques*” y “*queer indigenous critiques*” (p. 22), por entender que ambas se complementan: lo *queer* en la crítica a la heteronormatividad, lo *two spirit*

como crítica al proyecto colonial. La opción de llevar la teoría *queer* a los estudios *two spirit* contiene, en sí misma, una crítica a los usos académicos del término. Varios estudiosos del tema acabaron poniendo en jaque el uso del término, sin darse cuenta de que eso iba directamente al encuentro de las demandas de los activistas *two spirit* que buscaban, justamente, un término que agregara una identidad pan-indígena, en lugar de —como querían los antropólogos— acentuar especificidades locales o culturales. De esa forma, a medida que el activismo *two spirit* se distanciaba de la academia, se acercaba a la literatura y a las teorías *queer*, precisamente por el hecho de que:

«Queer» puede funcionar como sustantivo, adjetivo o verbo, pero en cualquier caso se define contra lo «normal» o normalizador. La teoría queer no es un marco de referencia singular, conceptual o sistemático, sino una colección de compromisos intelectuales con las relaciones entre sexo, género y deseo sexual. Si la teoría queer es una escuela de pensamiento, entonces es una escuela con una visión de disciplina bastante heterodoxa. El término describe un abanico bastante diverso de prácticas y prioridades críticas: lecturas de la representación del deseo por el mismo sexo en textos literarios, filmes, música e imágenes; análisis de las relaciones de poder sociales y políticas de la sexualidad; críticas del sistema sexo-género; estudios de identificación transexual y transgénero, de sadomasoquismo y de deseos transgresores (Spargo, 2006: 8-9).

Así, la opción por la teoría *queer* en el lugar de la antropología refleja un deseo —y posiblemente la necesidad— de obtener mayor visibilidad de la (y en la) misma producción *two spirit*, incluso artística. En tal sentido, lo que llama la atención en los estudios *queer* es su perspectiva de demostrar el carácter de invención de la propia matriz de género, verificando «los conflictos, las brechas, los intersticios, las fisuras y las disyunciones que hacen posible que los sujetos subviertan las normas de género» (Pereira, 2006:470).

No se trata ya de que cuestionemos si los pueblos indígenas son heteronormativos, homofóbicos, si poseen heterosexualidad forzada... más que dicotomías homo/hetero debemos tener en mente cuestionar los varios procesos y espacios de poder que sitúan las diferentes perspectivas y prácticas discursivas de esos sujetos que no *son*, sino que *están*.

De hecho, hay en la literatura antropológica brasileña una vasta acumulación de estudios sobre homosexualidad a partir de los cuales este trabajo puede beneficiarse (en ese sentido el trabajo de Carrara y Simões, 2007, ofrece una excelente guía de

<sup>9</sup> En Brasil, además de Richard Miskolci, tenemos trabajos en la literatura *queer* producidos por Berenice Bento, Nádia Perez Pino y Guacira Lopes Louro, entre otros.

lecturas), pero la opción de privilegiar la literatura *queer*,<sup>9</sup> aparte de los motivos enumerados anteriormente, proviene especialmente de su ruptura con los

estudios gays y lésbicos en relación con los cuales propone algunos cambios:

¿Qué van a modificar esos primeros estudios *queer*? En primer lugar, el presupuesto de que la mayoría es heterosexual es altamente cuestionable porque si la homosexualidad es una construcción social, la heterosexualidad también lo es. Entonces, el binario hetero-homo es una construcción histórica que debemos repensar. Hasta incluso datos empíricos, como los que surgieron a partir de pesquisas socio-antropológicas durante la epidemia de VIH/Sida, mostraban que las personas transitaban entre diferentes formas de amar. Las personas nunca cupieron en un número limitado de orientaciones del deseo.

El segundo aspecto es que fueron feministas quienes crearon la teoría *Queer*, feministas mujeres y hombres. Mientras que la mayor parte de los estudios gays estaban hechos por hombres que no leían a las feministas, la teoría *Queer* es una vertiente del feminismo. La verdad sea dicha, es una vertiente que viene a cuestionar si el sujeto del feminismo es la mujer. Hasta el día de hoy, buena parte de la producción feminista se hace bajo el supuesto de que género equivale a mujer. La teoría *Queer* trata el género como algo cultural; así, lo masculino y lo femenino están en hombres y en mujeres, en ambos. Cada uno de nosotros —hombre o mujer— tiene gestos, formas de hacer y de pensar que la sociedad puede calificar como masculinos o femeninos independientemente de nuestro sexo biológico. En el fondo, el género está relacionado con normas y convenciones culturales que varían en el tiempo y de una sociedad a otra (Miskolci, 2012:31-32).

Existen, no obstante, un conjunto de problemáticas que tal vez el uso exclusivo de autores y conceptos *queer* no permita agotar; de ahí la importancia de la crítica *two spirit*, en el sentido de que llama la atención sobre el papel que jugó la colonización en dichos procesos.

Tal esfuerzo analítico encuentra claros paralelos en autores que trabajan el concepto de «colonialidad de género». Más que ese concepto en particular, me interesa el análisis de los procesos en sí, para entender que ellos complican, confunden e imbrican raza, género, etnicidad y colonialismo a partir de una perspectiva que extrapola las especificidades de los contextos *two spirit*, permitiéndonos determinado grado de generalización.

Tal concepto («colonialidad de género») fue formulado por la antropóloga María Lugones (Lugones, 2007, 2008, y Lugones y Mignolo, 2010), a partir de una discusión sobre el concepto de «colonialidad del poder», elaborado por Aníbal Quijano, que encontró eco en autoras latinoamericanas como Segato (2010), Breny Mendoza (2010).<sup>10</sup> Según esta autora, el concepto de «colonialidad del poder», fue acuñado por Quijano para:

describir el patrón de poder que se establece con la corona española en el siglo XVI en América, y que luego se extiende por todo el planeta a medida que los poderes imperiales de Occidente se reemplazan en la subyugación de los que hoy conocemos como personas del tercer mundo: amerindios, africanos de África, El Caribe, América del Sur, del Centro y del Norte, asiáticos, árabes y mestizos [...]. Junto con el concepto de colonialidad del poder, Quijano introduce la «idea de raza», que surge con el «descubrimiento» y

<sup>10</sup> Cláudia de Lima Costa (2012) también presenta una excelente discusión sobre el tema, aunque su análisis sea sobre las teorías poscoloniales con respecto al concepto de traducción, de un modo más amplio, razón por la cual, por motivos de espacio, opto por no incorporarla a esta discusión, si bien recomiendo bastante su lectura a los interesados en la temática.

que sirve para reclasificar socialmente y de manera estratificada a las personas de las colonias según su relación con el cristianismo, la «pureza de sangre» y las lenguas europeas (Mendoza, 2010: 21).

Así, la idea de «raza» es central para Quijano, por ser ese el concepto rector y ordenador de las luchas de poder y de los productos que de ellas se derivadan: sexo, trabajo, autoridad colectiva y subjetividad/intersubjetividad. De esa manera, la idea de género estaría subordinada a la de raza. Además, el eurocentrismo también funcionaría como forma de construcción de conocimiento, relegando los colonizados a «pueblos sin historia», tomando por cierta la «universalización de la posición epistémica de los europeos» (Mendoza, 2010:22).<sup>11</sup>

En ese sentido, aunque Lugones reconozca el mérito del análisis de Quijano,

<sup>11</sup>Cf. nota 2, infra.

señala lo que es, a su modo de ver, un error cometido por el sociólogo peruano: él habría supuesto que el género —y la sexualidad— son elementos estructuradores en todas las sociedades humanas: «al suponer eso a priori, Quijano acepta inadvertidamente las premisas patriarcales, heterosexistas y eurocentradas que existen sobre género» (*idem*). Así, hay dos autoras sobre quienes Lugones fundamentará su análisis: la feminista nigeriana Oyuronke Oyewumi y la feminista estadounidense indígena Paula Allen Gunn. Ambas traerían elementos, a partir de sociedades africanas e indígenas, respectivamente, en el sentido de constatar la inexistencia de un principio organizador como el género antes de la colonización. Además, para Lugones, la perspectiva de que el género sería una categoría a priori, naturalizaría relaciones de género y heterosexualidad —por tomar como universal el dimorfismo sexual, a partir de una mirada biologizante sobre el cuerpo— encobriendo la forma como las mujeres del tercer mundo experimentarían la colonización y sus efectos, aun hoy. Como sintetiza Lugones (2008:12), «la raza no es más mítica o ficcional que el género, ambas ficciones ficticias» [*race is no more mythical and fictional than gender, both fictional fictions*].

De ese modo, queda el desafío de desarrollar un aparato conceptual que abarque la complejidad de la relación de la colonialidad de género con las nociones de raza, sexualidad y clase en las sociedades latinoamericanas, incorporando (o dialogando o cuestionando) tal vez varias de las críticas *two spirit*, en la medida en que tal salida parece ofrecer un contrapunto interesante y original al colonialismo epistémico, a las teorías generalizantes y/o desprendidas de las demandas de esos pueblos.

### Atando cabos

Recopilando algunos de los puntos planteados hasta aquí, tenemos inicialmente un fenómeno que siempre se reprimió e invisibilizó a lo largo de la historia colonial: las prácticas no heteronormativas indígenas en sus más diversas formas. Sin embargo, como también pudimos percibir, más que eso, dichos fenómenos

deben comprenderse como *procesos*, puesto que, a lo largo de los últimos siglos, las diversas perspectivas sobre esas prácticas se fueron transformando en la medida en que se transformaban y rearticulaban (internamente, inclusive) conceptos como indigenidad, identidad, masculinidad, feminidad, autenticidad, entre otros. Contamos también con visiones diversas sobre el tema entre los estudiosos, que oscilan entre la visión particularista —como parte de los textos escritos por antropólogos, quienes defienden que dichas prácticas solamente pueden ser comprendidas dentro de las lógicas culturales en las cuales se inscriben— y los teóricos *queer* y activistas *two spirit*, que la ponen como categoría común a diversos pueblos, fortaleciendo una panindianidad y transformando su visibilidad en la demanda anticolonial.

Lo que se percibe, en esos nuevos contextos, es la producción de nuevas formas de convivencia y reflexiones en el campo de la alteridad; zonas intersticiales (fronteras) marcadas por ser espacios de redefiniciones de las identidades de los grupos involucrados en dichos procesos, los cuales no pueden considerarse meras contingencias u oportunismo por parte de determinados grupos en busca de poder, visibilidad o recursos.

Por tanto, es fundamental establecer un diálogo con los estudios sobre movimientos sociales en general y con los movimientos indígenas en particular, a fin de comprender los procesos y coyunturas que engendraron los movimientos indígenas postcoloniales en esos países. En tal sentido, se parte del punto de vista de que la formación de esos movimientos no es mero reflejo del poder del Estado o epifenómeno de la expresión colectiva de identidades hasta entonces subalternas, sino que es constitutiva de los esfuerzos de esos movimientos para redefinir «el significado y los límites del propio sistema político» (Álvarez *et al.*, 1998:7).

La cuestión parece tener mucho menos que ver con los usos que los indígenas hagan de sus cuerpos (o con el concepto mismo de corporalidad, en sí), o con las perspectivas étnicas sobre sexualidad sino, sobre todo, con los procesos de poder que permean las relaciones a las cuales se vinculan esos sujetos. Las formas como esas subjetividades emergen y las eventuales implicaciones de eso en términos de interpretación antropológica, necesariamente, deberán tener en cuenta ese contexto más amplio y relacional de poderes, tomándolo no solo como una forma de resistencia a un saber colonial sino como una forma de expresión del protagonismo de dichos sujetos.

En tal sentido, las situaciones aquí planteadas nos llaman la atención sobre la complejidad de ese campo, con importantes variaciones por explorar. Como lo señala Simião (1999), los sujetos también son educados en esos procesos. Así, debemos tener en cuenta que la producción del campo y de los conceptos relacionados con él son el resultado de un proceso según el cual los actores adquieren recursos que

se ponen a disposición en el interior del campo y los movilizan de acuerdo con las posiciones de poder que estructuran el campo en ese momento. De esa forma, el concepto varía tanto en el tiempo como en el espacio, pues es itinerante, y pasa a ser resultado tanto de la cooperación como de los conflictos.

Con ese fin, nos parece importante darle atención al «campo de variación» (Barth, 2000:197) en las prácticas y los discursos de esas nuevas formas de organización, con miras a mapear la diversidad y la construcción de algunas de esas dimensiones de variación, interdependientes y conectadas, a fin de observar y describir con mayor precisión sus particularidades (Barth, 2000:193). En esa dirección, ¿qué nos dicen esos procesos acerca de las distintas formas de colonialismo, protagonismo indígena, sus agencias e identidades, tomadas aquí como «celebración móvil»?<sup>12</sup>.

Se trata, de este modo, de buscar deconstruir tales categorías a la luz de procesos de

<sup>12</sup> «La identidad se convierte en una ‘celebración móvil’: formada y transformada continuamente en relación con las formas por las cuales somos representados o interpelados en los sistemas culturales que nos rodean. Es definida históricamente, no biológicamente. El sujeto asume identidades diferentes en diferentes momentos, identidades que no se unifican alrededor de un ‘yo’ corriente. Dentro de nosotros hay identidades contradictorias, que halan en diferentes direcciones, de tal modo que nuestras identificaciones se están cambiando de lugar continuamente» (Hall, 2006:12-13).

identidad, colonialismo, normalización, etc., pensando los procesos por medio de los cuales se hicieron operativas esas categorías. No se trata de trabajar *la* categoría «two spirit», sino de qué manera categorías como *two spirit*, berdache, homosexual, travesti, indígena, no indígena, heterosexual, género, sexo, etc. se amolda[ro]n, se [re]situaron y pueden [re]significarse. En palabras de Foucault,

El propio mutismo, aquello que se rehúsa decir o que se prohíbe mencionar, la discreción que se requiere entre determinados locutores, son menos el límite absoluto del discurso (el otro lado, del que estaría separado por una frontera rigurosa) que elementos que funcionan junto a la cosas dichas, con ellas y a ellas vinculadas en estrategias de conjunto. *No cabe hacer una división binaria entre lo que se dice y lo que se calla; habría que intentar determinar las diferentes maneras de callar, cómo se distribuyen los que pueden y los que no pueden hablar, qué tipo de discurso está autorizado o cuál forma de discreción es requerida para los unos y para los otros. No hay un solo silencio, sino muchos silencios y son parte integrante de estrategias que subtienden y atraviesan los discursos* (Foucault, 2011:33-34, destacados añadidos).

Ahora, hasta este punto nuestro recorrido parece conducir a la conclusión de que el surgimiento de una identidad *two spirit* tiene sentido como una de las posibles «estrategias políticas surgidas en situaciones coloniales de extrema complejidad y diversidad, y en la cual los actores sociales indígenas están comprometidos en relaciones de poder desmedidamente asimétricas» (Baines, 1997:68).

De igual forma, Repetto, que define los movimientos indígenas en Roraima como algo surgido en respuesta a los diversos actores sociales por él analizados, y caracterizados como movimientos sociales,

debido a la necesidad de hacer efectiva una estrategia de defensa y a partir de la superación de las crisis organizacionales, [vigentes en el momento] no solo para criticar sino también para hacer sugerencias *que cuestionan el orden de la dominación*. La diferencia entre los movimientos indígenas y los demás movimientos sociales se funda en el hecho de que su campo de acción no se limita a los campos político y social, sino que se extendió significativamente en el campo de la cultura y la educación y, en este aspecto *el movimiento indígena cuestiona el sistema histórico de dominación* (2008:106, destacados añadidos).

Las partes en cursiva remiten a lo que se anticipó en nuestro argumento, de que los movimientos indígenas *queer* son fruto de una demanda colectiva que tiene que ver con las relaciones de poder. De esta manera, el autor ve en el surgimiento de nuevos movimientos culturales, «la cultura como verdadero campo de lucha, donde la orientación de los conflictos está vinculada a las orientaciones culturales y redefiniciones de la misma» (2008: 108).<sup>13</sup>

Los paralelos con las ponderaciones que hasta aquí hemos hecho, en especial en

<sup>13</sup> Alvarez et al. (1987:7) escriben en esta dirección al señalar que: «La cultura es política porque los significados son constitutivos de procesos que, de manera implícita o explícita, buscan redefinir el poder social. Es decir, cuando los movimientos implantan concepciones alternativas de mujer, naturaleza, raza, economía, democracia o ciudadanía que alteran los significados culturales dominantes, y ellos decretan una política cultural».

lo referente a los movimientos indígenas como una crítica no solo coyuntural, sino a toda una estructura de poder son evidentes: el surgimiento de esa demanda en Estados Unidos nos dice, así lo pienso, bastante sobre la organización de las políticas indígenas en ese país pero, también, sobre cómo se organizan

allí los movimientos indígenas. De la misma manera como lo señala Repetto para el caso de las organizaciones indígenas de Roraima (2008: 107), en Estados Unidos, los movimientos indígenas (en ese caso específico, el movimiento *two spirit*) también habrían desarrollado respuestas creativas para legitimar sus cuestionamientos tanto en las esferas gubernamentales como en el campo de las relaciones interétnicas.

Se crea, así, una homosexualidad *indígena*, al contrario de la situación brasileña, en la cual se habla, cuando mucho, de indígenas homosexuales. En Brasil, como todo indica, el movimiento indígena no habría buscado (hasta ahora ¿tal vez?) de forma tan organizada instrumentalizar demandas específicas de los indígenas homosexuales justamente porque el fenómeno aún se entiende como una demanda individual, vinculada a la opción sexual —y, como observamos, en ocasiones se interpreta como una señal de pérdida cultural.

De este modo, la cultura se convierte en un campo de conflictos: los indígenas homosexuales norteamericanos salen de la condición de doblemente marginados (como indígenas y como homosexuales) —incluso dentro de su cultura— buscando legitimar sus demandas. Lo hacen mediante el surgimiento de una colectividad distinta, a partir de demandas culturales y políticas, creando identidades y resignificando símbolos considerados «tradicionales» (y el concepto mismo de *tradicción*, en sí), reposicionándose frente a su historia.

### **Bibliografía**

Álvarez, Sonia; Evelina Dagnino y Arturo Escobar. 1998. "Introduction: The Cultural and the Political in Latin American Social Movements", en: Sonia Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.), *Culture of Politics, Politics of Cultures: Re-visioning the Latin American Social Movements*. Oxford: Westview Press.

Amantino, Márcia. 2011. «E eram pardos, todos nus, sem coisa alguma que lhes cobrisse suas vergonhas», en Mary del Priore y Márcia Amantino (Orgs), *História do corpo no Brasil*. S. Paulo, Unesp.

Baines, Stephen G. 1997. «Uma tradição indígena no contexto de grandes projetos: os Waimiri-Atroari». *Anuário Antropológico*. 96: 67-82.

Barth, Fredrik. 2000. «Metodologias comparativas na análise dos dados antropológicos». *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra capa Livraria.

Cancela, Cristina Donza, Flávio Leonel Abreu da Silveira y Almiros Machado. 2010. «Caminhos para una pesquisa acerca da sexualidade em aldeias indígenas no Mato Grosso do Sul», *Rev. Antrop.* 53(1): 199-235.

Costa, Cláudia de. 2012. «Feminismo e tradução cultural: sobre a colonialidade do gênero e a descolonización do saber». *Portuguese Cultural Studies*. 4: 41-65.

Carrara, Sérgio y Júlio Assis Simões. 2007. «Sexualidade, cultura e política: a trajetória da identidade homossexual masculina na antropologia brasileira». *Cad. Pagu.* (28): 65-99.

Chamorro, Graciela. 2009. *Decir el Cuerpo: Historia y etnografía del cuerpo en los pueblos Guaraní*. Asunción: Tiempo de Historia, Fondec.

Driskill, Quo-Li. 2010. "Doubleweaving: Two-Spirit Critiques –Building alliances between Native and Queer Studies". *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*. 16(1-2): 69-92.

Driskill, Quo-Li; Chris Finley; Brian Joseph Gilley y Scott Lauria Morgensen (Eds.). 2011. *Queer indigenous studies: critical interventions in Theory, Politics and literature*. Tucson: The University of Arizona Press.

Foucault, Michel. 2011. *História da sexualidade I: A vontade do saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

- Fry, Peter y Edward Macrae. 1983. *O que é homossexualidade*. Colección Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense.
- Gamson, Joshua. 2006. As sexualidades, a teoria queer e a pesquisa qualitativa, en: Denzin, Norman *et alii*. *O planejamento da pesquisa qualitativa. Teorias e abordagens*. 345-362. Porto Alegre, Artmed.
- Gregor, Thomas. 1985. *Anxious pleasures: the sexual lives of an Amazonia people* Chicago: University of Chicago Press.
- Hall, Stuart. 2006. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Herdt, Gilbert H. 1996. *Third sex, third gender: beyond sexual dimorphism in culture and history*. Nueva York: Zone Books.
- Jacobs, Sue Ellen, Thomas Wesley y Sabine Lang (Eds.). 1997. *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality*. Urbana: University of Illinois Press.
- Kristeva, Julia. 1982. *Powers of Horror: An Essay on abjection*. Nueva York: Columbia University Press.
- Lugones, Maria. 2008. "The Coloniality of Gender," *Worlds & Knowledges Otherwise 2*, Dossier 2: 1-17.
- Lugones, Maria. 2007. "Heterosexualism and the Colonial/Modern System". *Hypatia*, 22(1): 186-209.
- Lugones, Maria y Walter Mignolo. 2010. *Género y descolonialidad*. Buenos Aires: Editora del Signo.
- Mendonça, Adriana. *et al*. 2010. «Entrevista com Jerá Giselda, líder guaraní e professora. Entre dois mundos». *Revista Traulito*. 2: 3-6.
- Mendoza, Breny. 2010. «La epistemología del sur, la colonialidad del género y el feminismo latinoamericano», en Yuderlys Espinosa Miñoso (coord). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano*, volumen 1. Buenos Aires: En la Frontera.
- Miskolci, Richard. 2012. *Teoria Queer: um aprendizado pelas diferenças*. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Universidade Federal de Ouro Preto.
- Miskolci, Richard. 2009. «A teoria queer e a sociologia: o desafio de uma analítica da normalização». *Sociologias*. 21: 150-182.
- Mott, Luiz. 2011. «A homossexualidade entre os índios do Novo Mundo antes da chegada do homem branco», en: Ivo Brito *et al*. *Sexualidade e saúde indígenas*. Brasília: Paralelo 15.
- Mignolo, Walter. 2008. «Desobediência epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade em política». *Cadernos de Letras da UFF, Dossier: Literatura, língua e identidade*. 34: 287-324.

- Murphy, Robert y Buell Quain. 1955. *The Trumat Indians of Central Brazil*. Seattle & Londres: University of Washington Press.
- Pereira, Pedro Paulo Gomes. 2006. «A teoria *queer* e a reinvenção do corpo». *Cad. Pagu*. 27: 469-477.
- Repetto, Maxim. 2008. *Movimentos los indigenas e conflitos territoriais ningún Estado de Roraima*. Boa Vista: Editora da UFRR.
- Rodrigues, Maria Mendonça. 2008. *A caminhada de Tanyxiwè: Uma teoria Javaé da história*. Tesis de doctorado presentada al departamento de Antropología. Universidad de Chicago.
- Roscoe, Will. 1998. *Changing ones: third and fourth genders in native North America*, Nueva York: St. Martin's.
- Salih, Sara. 2012. *Judith Butler e a teoria Queer*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Segato, Rita Laura. 2010. «Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial», en Aníbal Quijano y Julio Mejía Navarrete (Eds.) *La cuestión descolonial*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Simião, Daniel Schroeter. 1999. *Um conceito itinerante: Os usos do gênero no universo das organizações não-governamentais*. Disertación de maestría presentada al departamento de antropología de la Unicamp. Campinas.
- Spargo, Tamsim. 2006. *Foucault e a teoria queer*. Rio de Janeiro: Pazulin; Juiz de Fora: EdUFJF.
- Torrão Filho, Amílcar. 2000. *Tribades galantes, fachonos militantes: homossexuais que fizeram história*. São Paulo: Summus.
- Torres, Maristela Souza. 2011. *Mulher karajá. Desvendando tradições e tecendo inovações: diálogo sobre as demandas de gênero*. Tese de Doutorado. PUC/SP.
- Wagley, Charles. 1977. *Welcome of Tears*. Nueva York: Oxford University Press.