



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

MAESTRÍA EN ESTUDIOS POLÍTICOS Y SOCIALES

**ENTRE WERA FA Y MARIPOSAS DEL CAFÉ: LA FLUIDEZ DE LAS IDENTIDADES
Y LOS USOS DE LA MEMORIA**

TESIS

PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

MAESTRA EN ESTUDIOS POLÍTICOS Y SOCIALES

PRESENTA:

ANA MARÍA RIBON HERRERA

TUTORA

GILDA WALDMAN MITNICK

PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

CIUDAD DE MÉXICO, MARZO DE 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	2
CAPÍTULO 1: ABORDANDO UN CASO PARADIGMÁTICO DE INDÍGENAS TRANS EN COLOMBIA	13
1.1. Santuario: conservadurismo, cafetales y <i>Wera fa</i> .	14
1.2. Relaciones con el territorio: Origen y transición.	18
CAPÍTULO 2: IDENTIDADES MÚLTIPLES Y CONTEXTOS DE INTERACCIÓN	21
2.1. Contextos de interacción.	22
2.1.1. <i>Contexto de interacción: socialización.</i>	24
2.1.2. <i>Contexto de interacción: colectivo.</i>	28
2.1.2. <i>Contexto de interacción: activismo.</i>	31
2.2. Identidad-es	40
2.2.1. <i>Identidad-es indígenas.</i>	42
2.2.2. <i>Identidad-es de género (</i>	46
2.2.3. <i>Volver así.</i>	53
CAPÍTULO 3: LOS USOS Y LAS COINCIDENCIAS DE LAS MEMORIAS	55
3.1. Memoria-s y usos	57
3.1.1. <i>Uso colectivo.</i>	60
3.1.2. <i>Uso identitario.</i>	67
3.1.3. <i>Uso político-estratégico.</i>	72
3.2. Memorias en configuración	76
CONSIDERACIONES	79
BIBLIOGRAFÍA	

INTRODUCCIÓN

El universo se compone de tantos “pequeños mundos” como podamos imaginar. Formas de organización, interacciones, comunicaciones, y visiones del mundo constituyen la fascinante variedad que nutre los campos de estudio de las ciencias sociales. En los estudios que nos ocupan, la pluralidad se manifiesta en fenómenos que nunca son finitos ni terminamos de explicar, y es justo allí donde radica la riqueza y pertinencia de nuestros abordajes.

Como investigadores sociales, cuando nos acercamos a un grupo, un fenómeno, o un campo ajeno o distante de nuestros estudios tradicionales, lo que se presenta frente a nuestros ojos son diferentes “textos” que intentamos descifrar y explicar. Son “textos” que no tienen lecturas únicas y que ameritan diferentes miradas a *diversas* formas de vida.

Con esa intención, coincide mi interés de estudio con una *forma otra* en consolidación: las *Mariposas del Café*, un grupo de aproximadamente 55 mujeres *transgénero* indígenas Embera-Chamí ubicadas en el municipio de Santuario en el departamento de Caldas, en Colombia, que por diferentes motivos han migrado de sus comunidades y hoy en día han articulado nuevos lazos comunitarios, paradójicamente, en una de las zonas más conservadoras del país.

El caso fue conocido en Colombia principalmente por un *boom* mediático que las presentó como “indígenas rebeldes”. Sin embargo su condición *trans* no parece sinónimo de desertión de sus raíces y bases indígenas sino todo lo contrario, se autoreconocen en cuerpos probablemente con condiciones físicas que no encajan en la visión binaria tradicional, pero que es portador de la *memoria* y la *identidad* indígenas. Esta coexistencia, que eventualmente puede ser tensionante pero nunca excluyente de lo indígena y lo *trans* invita al análisis mucho más profundo de un fenómeno paradójico que me invitó a acercarme desde la academia para intentar entender la concepción que las indígenas tienen de sí mismas y sus propósitos en tanto comunidad.

En el país se tiene poco registro de casos indígenas y diversidad sexual, lo que no significa que no existan si no que en varios casos no se exteriorizan, viven ocultos o son censurados. Esto explica también el escaso abordaje académico disponible en este sentido que, en cuanto a lo étnico y el género ha explorado más el tema del género desde la perspectiva de la desigualdad y violencia

sobre el cuerpo de las mujeres en contextos rurales, estudios de mujeres campesinas, afros, indígenas, y en general, de la violencia contra las mujeres en el marco del conflicto armado y la cotidianidad.

Breve caracterización de lo indígena *trans* en Colombia:

Cuando se habla de lo *trans* muchas veces tiende a vincularse con un eufemismo occidental, todo un *performance* vistoso, bizarro y hasta ruidoso. Un fenómeno que aún desde el lente blanco-mestizo se señala como diferente y disruptivo, por lo que imaginar mujeres que puedan experimentar y vivir su género y sexualidad en contextos étnicos y rurales en contextos indígenas resulta mucho más exótico bajo la mirada cotidiana. Prueba de este imaginario es la forma en la que los medios, por lo menos en el caso colombiano, se han referido a los diversos casos de cuerpos que de una u otra manera transgreden la heteronormatividad como “rebeldes”, “excéntricas” o “extrañas”¹ abordando estas experiencias con sensacionalismo intentando dar cuenta desde una mirada occidental de una serie de experiencias situadas.

Para empezar, me referiré a *trans* como aquellas personas que

realizan tránsitos por el género, es decir, personas que aunque son asignadas como hombres construyen su identidad como mujeres o de manera feminizada (y que serán denominadas mujeres trans, mujeres transgénero o mujeres transgeneristas) o personas que han sido asignadas como mujeres pero construyen su identidad como hombres o de manera masculinizada (aquí re-feridas como hombres trans o transmasculinos) (CNMH, 2015)

Colombia es reconocido desde 1991 a partir de su Constitución Política como un país diverso en términos de raza, etnia, sexo, género y clase. Sin embargo, la historia de la diversidad rebasa 1991 y aunque durante muchos años no fue compatible con la normativa de los diferentes gobiernos, siempre ha estado allí. No es secreto que la diversidad acarrea consigo pugnas constantes que inclinan la balanza entre los intentos homogenizadores y de desconocimiento, y aquellos intentos por el reconocimiento y el respeto. El género, como ítem de interés para efectos de esta investigación, es un complejo campo de batalla entre una sociedad que ha reproducido históricamente la heteronormatividad y una serie de prácticas violentas

¹ Periódico El Espectador. 22 de febrero de 2018, Colombia.

desprendidas de los imaginarios que de allí surgen, y sujetos que buscan tener un lugar legítimo y respetado dentro de la sociedad.

En este contexto la cuestión *trans* se ha abordado en Colombia a partir de las condiciones de ruralidad y su relación con diferentes tipos de conflictos, incluido el armado, y lo complejo que resulta para los sujetos que se apartan de la norma en tanto se encuentran inmersos en espacios absolutamente conservadores que se convierten en aparatos generadores y reproductores de violencia, censura y persecución.

Se encontraron algunos estudios que abordan el género en contextos afro, campesinos y, en menor medida, indígenas. El escaso abordaje de estas cuestiones no significa que no hayan suficientes experiencias, de hecho es síntoma de lo difícil que es para los sujetos expresarlo en plena libertad en el seno de sus contextos y comunidades, lo que en consecuencia dificulta el acercamiento académico.

Los espacios rurales en Colombia se caracterizan porque en su mayoría son conservadores, de comunidades reducidas y además existe una fuerte influencia de la Iglesia Católica como autoridad. En este sentido los espacios para vivir una sexualidad libre son contenidos e incluso mantenidos al margen por esas mismas dinámicas, a lo cual cabría agregar el poder de cohesión que tienen las familias y comunidades en estos espacios (CNMH, 2015).

Aún con todo lo anterior, existe registro de experiencias que se visibilizan y se mantienen, encaminando luchas a encontrar espacios para poder existir como seres humanos, como sujetos para quienes su identidad de género es importante pero también lo es la identidad racial y étnica. En lo que tiene que ver con casos indígenas, uno de los primeros documentados fue el de Jorgina, una indígena *trans* Wayuu de 76 años que fue expulsada cuando era una adolescente. Sintió miedo por su vida pues su comunidad promovió el exilio argumentando que en caso contrario sería quemada viva, pues *ser así* atentaba contra lo que significa ser *Wayuu*. Su caso es interesante porque parte muy joven de su territorio, se inserta en el desierto y continúa siendo una indígena aún sin tener un lazo comunitario.²

² Las2orillas “La soledad de Jorgina La wayuu trans #SanarNarrando” Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=XK62k0BwPvg>

En el 2019 otro caso llama la atención de los medios de comunicación. Roxana, un indígena *trans* Embera es llevada a Londres por una diseñadora colombiana para participar en un desfile.³ Más allá del uso del uso exótico que hizo la diseñadora de Roxana, la mirada de los medios permitió identificar que las experiencias que se salen de la norma heterocentrada son más de las que imaginamos, y que con Roxana otras 5 mujeres hacían primarios intentos por conformar comunidad.

Roxana vive en Andes, Antioquia, una zona rural al occidente de Colombia. Como parte de su *ser mujer* teje collares en chaquiras (típico arte de las mujeres Embera) y las vende en los cascos urbanos cercanos, razón por la cual coincide con una diseñadora colombiana para aportar sus accesorios a los diseños de vestuario. Esto generó un interesante encuentro con una cultura diferente y exótica para Roxana. En el marco contextual europeo tuvo oportunidad de conocer y experimentar las pasarelas, fiestas, reuniones de moda, abordaje de medios entre otros. Esta experiencia le permitió encontrar una forma de subsistir incluyendo sus artesanías en colecciones de diseñadores de moda, pero además se convirtió en el espacio que le permitió expresar su sexualidad libremente. Toda esta experiencia personal de Roxana le permitió regresar a su comunidad con cierto reconocimiento y liderazgo. Razón por la cual otras mujeres *trans* encuentran en ella factores de identificación y se empieza a consolidar un grupo de mujeres que comparten experiencias y expectativas con respecto a validar otras formas de ser indígenas.

Finalmente, en el 2018 encuentro un artículo cuyo encabezado dice:

Mónica entra a la iglesia y se roba todas las miradas. Bueno, casi todas. Hay fieles que cuando la ven caminar por el centro del templo se obligan a mirar para otro lado. Les incomoda que a la casa de Dios entre una persona como ella. Es una indígena transgénero. (El Espectador, 2018)

Este artículo aborda el caso de una comunidad apenas en proceso de encuentro, un grupo de cerca de 30 indígenas *trans* Embera Chamí que convergen por múltiples razones en Santuario, Risaralda. La diferencia con respecto a los otros casos rastreados es principalmente el número de mujeres *trans* que empiezan a coincidir, encontrarse y reunirse, los primeros rastros de lo que parecía ser una comunidad en gestación.

³ Revista Semana “La indígena trans que conquista las grandes pasarelas” Recuperado de <https://www.semana.com/indigena-transgenero-colombiana-conquista-pasarelas-mundiales/607664/>

Estos tres casos puntuales reúnen características similares: indígenas *trans* en contextos rurales con experiencias de desplazamiento, discriminación o movilización territorial. En los tres casos existe un insistente interés por preservar *lo indígena* aunque los contextos ya no sean en el seno de sus comunidades. En los discursos no es perceptible un interés por reconocimiento *trans*, sus pretensiones son ser reconocidas como indígenas, una categoría a la que sus comunidades han negado el derecho de autoatribuirse. Es de esta manera como surge *identidad* como categoría analítica a partir del rastreo de elementos discursivos y performativos de *ser indígena*, y los *usos de las memorias* como segunda categoría de análisis.

Selección de categorías:

Pero ¿cómo dar cuenta de lo *indígena*? ¿cómo abordar a la par el tema del género? En este sentido estos dos grandes interrogantes fueron agrupados bajo la categoría *identidad(es)* como la abstracción que me permitió explicar lo que las indígenas *han sido, son y esperan ser*. Como puede verse me refiero a ellas como un todo, precisamente porque para efectos analíticos las *Mariposas del Café* son comunidad, en el sentido de que han configurado una forma de ser y estar juntas (Marinis, 2010) por lo que acercarse a la explicación de esos lazos y lo que haya permitido solidificarlos es una de las intenciones de este estudio.

En lo que respecta puntualmente a lo *indígena* decidí hacer un rastreo de las narrativas y los discursos para identificar aquellos elementos que les permiten a ellas mismas reconocerse y nombrarse *indígenas*. A lo largo de poco más de dos años del seguimiento que hice a su proceso de configuración como comunidad pude identificar que su consolidación fue posible gracias a la dos lazos que caracterizaron sus experiencias previas y a la vez las unieron: ser *trans* y ser *indígenas*.

Para complementar la explicación de este último lazo, incorporé también la categoría de *memoria* como elemento central dentro del análisis ya que identifiqué que hacían uso de ella para dar sentido a su identidad pero también para motivar y justificar varias de sus aspiraciones. *Identidad* y *memoria* constituyen entonces las categorías analíticas para abordar el fenómeno en cuestión. Estas categorías resultan pertinentes en tanto permiten extraer del vasto universo de producción de sentido que hacen los seres humanos, dos formas que pueden ser rastreables

a partir de un análisis de las *Mariposas del Café* como comunidad y que abordaré de acuerdo a lo que se explica en el siguiente apartado.

Estructura de la investigación:

Los hallazgos y el análisis de la investigación se presentarán a lo largo de tres capítulos. En el primero se situará espacio-temporalmente el caso de las *Mariposas del Café* en el contexto colombiano. Para esto fue necesario hacer una identificación de “etapas” que, más allá de ser un proceso lineal de su configuración como comunidad, es la forma como cronológicamente he decidido organizar las observaciones realizadas en campo. En el segundo capítulo se abordará la categoría *identidad*. Para dar cuenta de ella se ha hecho una clasificación en términos de los *contextos de interacción* a partir de los cuales pretendo identificar las relaciones en las que las indígenas se encuentran inmersas que resultan útiles para la configuración o expresión de sus identidades. En este apartado se hace un recorrido por las diferentes formas de relacionarse en contextos de trabajo, relaciones personales, comunitarias y en espacios públicos.

En el capítulo 3 se hace alusión a la *memoria* y a los usos que las indígenas hacen de ella en los diferentes contextos de interacción. La memoria es pues una categoría que permite identificar los usos discursivos de lo *indígena*, un concepto que se convierte en rastreador de la configuración y adaptación que las *Mariposas de Café* para dotar de sentido su experiencia indígena desde la barrera disruptiva.

Finalmente, cerraré con unas conclusiones donde se incluyen los principales hallazgos así como algunos desafíos e incógnitas que quedan abiertos a futuros abordajes.

Estrategia metodológica:

La ciencia política se ha ocupado tradicionalmente del estudio de las relaciones sociales y sus fenómenos a partir de análisis mayoritariamente estructuralistas donde el abordaje desde las instituciones y las relaciones formalizadas ha sido un enfoque dominante. Sin embargo, la sociedad demanda nuevas explicaciones desde otras miradas, a saber, desde los lentes de los actores, sus relaciones, expectativas y cosmovisiones. Esto resulta sin duda un reto para quienes optamos por ocuparnos de esas nuevas perspectivas, pues cargamos con la responsabilidad de

poder hacer ciencia a partir de fenómenos tradicionalmente señalados como sesgados, subjetivos y “no dignos de originar ciencia”.

Es en ese escenario donde la investigación de corte cualitativo se desprende del interés por acercarse a estudios experimentales a la hora de abordar elementos culturales, de género, étnicos y en general, “el análisis de *pequeños mundo de vida*” (Flick, 2002), la etnografía se presenta como un enfoque que revoluciona la manera de acercarse a grupos *no occidentales*, respondiendo en parte a los cambios de la sociedad contemporánea. Es un enfoque adoptado de la antropología, que en su versión más clásica se limitaba a amplias descripciones de todo lo observado, y que poco a poco fue haciéndose lugar en las demás ciencias sociales como una manera de adentrarse en el escenario propio de la investigación. Como método cualitativo, constituye un conjunto de herramientas que pretenden “indagar en situaciones naturales, intentando dar sentido o interpretar los fenómenos en los términos del significado que las personas les otorgan” (Vasilachis, 2006).

Sin embargo, teniendo en cuenta el objeto de estudio que ocupa a esta investigación, se pretende trascender este método de tradición eurocéntrica y aterrizarlo en metodologías horizontales.

La coyuntura en la que esta investigación se desarrolló fue particularmente especial, pues en el contexto de la pandemia por COVID-19 buena parte del trabajo etnográfico que se pretendía realizar tuvo que llevarse a cabo a distancia y a través de medios digitales lo que implicó reevaluación constante fuentes, estrategias y métodos, producto del cierre de fronteras, distanciamiento social y emergencia sanitaria. Sin embargo, se logró adelantar un proceso de documentación que permitió acceder a fuentes primarias y secundarias, logrando de esta manera generar entrevistas, un proceso de observación y acceso a literatura relacionada con los objetivos de contenido.

Como bien señalaba Paul Atkinson (2006), este tipo de investigaciones tiene como novedad la construcción de conocimiento a través de otras voces, otras perspectivas que tienen vivencias diferentes, y es a partir de su comprensión que el investigador puede hacerse idea de la potencia de conocimiento nuevo que hay en comunidades inexploradas. Como lo diría Nora Mendizábal (2006), el conocimiento surge de las perspectivas de los actores o participantes.

A modo de ejemplo, la *memoria* de los pueblos indígenas, entendida como todos aquellos elementos simbólicos e importantes del pasado que constituyen identidad en el presente, es un objeto de estudio que difícilmente puede ser abordado desde métodos cuantitativos o más positivistas, pues requiere necesariamente de una comprensión de *su* historia, pues es común que en países como los nuestros, en América Latina, existan versiones triunfantes de la historia que han reproducido cosmovisiones hegemónicas. Esto sin duda constituye una barrera a la hora de acercarse a su comprensión, pues muchas veces sus ceremonias, mitos, relaciones con el territorio o relaciones de poder, no pueden ser abordadas desde nuestra visión. Un intento de investigación al respecto daría la versión desde la orilla, *desde el desconocimiento*.

Finalmente, el objetivo más importante es entablar un diálogo desde la academia, generar un intercambio horizontal y recíproco como ya se mencionó anteriormente. El punto de partida no serán teorías específicas ni rígidas, sino que se pretenderá caminar con etimologías y conceptos iniciales que permitan, más que una descripción “del otro”, una relación dialógica. Esto sin duda abre la posibilidad a incorporar nuevos conceptos producto de esa relación e intercambio.

Acercarse al análisis de pueblos indígenas significa hacerlo desde la perspectiva de los estudios culturales. Su presencia en la historia ha sido constantemente negativa, nula o parcial, lo que no quiere decir de ninguna manera que no hayan elaborado a lo largo del tiempo sus propias construcciones.

En las últimas dos décadas los estudios culturales han ganado “legitimidad” en el campo de las ciencias sociales como forma de concebir el poder simbólico como una nueva esfera de pulsos que invita a los investigadores a acercarse a nuevas fuentes de información como prácticas, significados, archivos personales y comunales, relatos y tradición oral. Fuentes tradicionalmente desvirtuadas por posturas más naturalistas, hoy representan una nueva forma de recabar datos para interpretar los significados que *otras formas de vida* atribuyen desde sus experiencias, donde los sentimientos, los afectos sociales, arte, costumbres y relatos son datos explicativos (Lurengo, 2006).

Dos autores resultan útiles para aterrizar los estudios culturales a la comprensión de una realidad como la indígena, Raymond Williams y Stuart Hall lograron abrir el espectro investigativo llevando la atención sobre categorías reivindicativas, explicativas y simbólicas de grupos subalternos.

Raymond Williams, por su parte, trabaja desde una perspectiva de cultura como una forma de vida que afecta a la sociedad en su conjunto. Esto implica trascender datos meramente fácticos como prácticas, costumbres o expresiones artísticas, para interactuar con cuestiones de orden social, políticas, de poder y de disputa por el poder. En este sentido, los trabajos culturales pueden redundar en trabajos ideológicos ya que al basarse en un poder simbólico, tienen la facultad de re-producir culturas subordinadas como la femenina, la juvenil, o la indígena. (Williams, 1958)

Lo anterior permite situar la importancia de abordar desde las ciencias sociales dinámicas de resistencia indígena. Su continuo accionar y resignificación identitaria, inacabada y móvil, es portadora de una latencia constante de transformación basada en el poder simbólico, que al permitir explicar otras formas de vivir, ser y permanecer, transforma realidades que las hegemonías pretenden extinguir a partir del desconocimiento.

En esto coincide Stuart Hall (1995) que encuentra en los estudios culturales, y puntualmente en la cultura como lo cotidiano (con los conflictos que esto implica), una forma en la que cualquier actor social tiene una capacidad de incidir en la construcción de significados y producción de sentidos.

El ejercicio de “desacralizar” la cultura, de desplazar la “alta cultura” como aquello exclusivo a un conocimiento específico y especializado, de élites incluso, para vislumbrarla como práctica cotidiana de intercambios sociales, de creación, transformación y oposición, conflictiva, con dificultades narrativas y cambios constantes, resulta útil para esta investigación en el sentido que se atribuye un poder de agencia a los significados y en general, el poder simbólico.

Para Stuart Hall los significados no son impuestos por una hegemonía, son el resultado de una tensión y lucha entre poderes que pretenden posicionar sentidos. Sin embargo, el elemento de *lucha* abre una línea epistemológica revolucionaria: permite al investigador identificar la

capacidad de injerencia en la cultura que tienen los actores sociales, pero además, de acompañarles en el proceso de comprender las situaciones políticas a cambiar, de la consciencia sobre su potencial transformador, recursos materiales e inmateriales y todos aquellos artefactos de los que pueden echar mano. (Caloca, 2016)

Lo descrito anteriormente hizo posible desarrollar la siguiente ruta metodológica:

- Documentación: se realizó una previa búsqueda de artículos académicos y periódicos que hicieran alusión al fenómeno en cuestión. Se encontraron algunos titulares de periódicos nacionales como El Espectador, El Tiempo y Semana, y material audiovisual desarrollado por la BBC. En esta fase se encuentra también un primer acercamiento de quien se convertiría en mi colaborador en campo, un antropólogo que trabajó con las indígenas desde hace dos años hasta la actualidad.
- Primeras exploraciones y entrevistas: La principal herramienta etnográfica fueron las entrevistas. En condición de pandemia con cierres fronterizos y confinamiento, se realizaron de manera remota y permitieron la gestión de nuevas fuentes. Se hicieron en total 5 entrevistas:
 - Entrevista exploratoria a antropólogo que trabajó en campo con las indígenas más de dos años.
 - Entrevista exploratoria a fotógrafo que interactuó con las indígenas y las retrató.
 - Entrevista a profundidad con antropólogo.
 - Entrevista a lideresa de las *Mariposas del Café* con artista como interlocutor.
 - Entrevista a indígena trans con artista como interlocutor
- Fuentes secundarias: la interacción y acceso a las fuentes primarias me permitió acceder a material audiovisual recabado por otros investigadores y gestores: documentales, videos, audios, registro a partir de sus redes sociales, entre otros.
- Observación: Aunque la intención inicial era hacer un trabajo de etnografía focalizada en campo, las condiciones contextuales de pandemia no lo hicieron posible, pues no logré hacer la gestión con que las indígenas me recibieran y además se sintieran seguras de tenerme allí por lo que decidí hacer un viaje a realizar una observación exploratoria.

En el vasto mundo de posibilidades del estudio de las representaciones sociales como una abstracción a la que los investigadores tenemos el reto de dar contenido y dar cuenta de análisis con abordaje empírico, la identidad y la memoria resultan categorías de gran riqueza explicativa y por lo mismo implican una mirada compleja de los fenómenos con la que tendremos oportunidad de analizar el caso que ocupa a esta investigación y que se desarrollará a continuación.

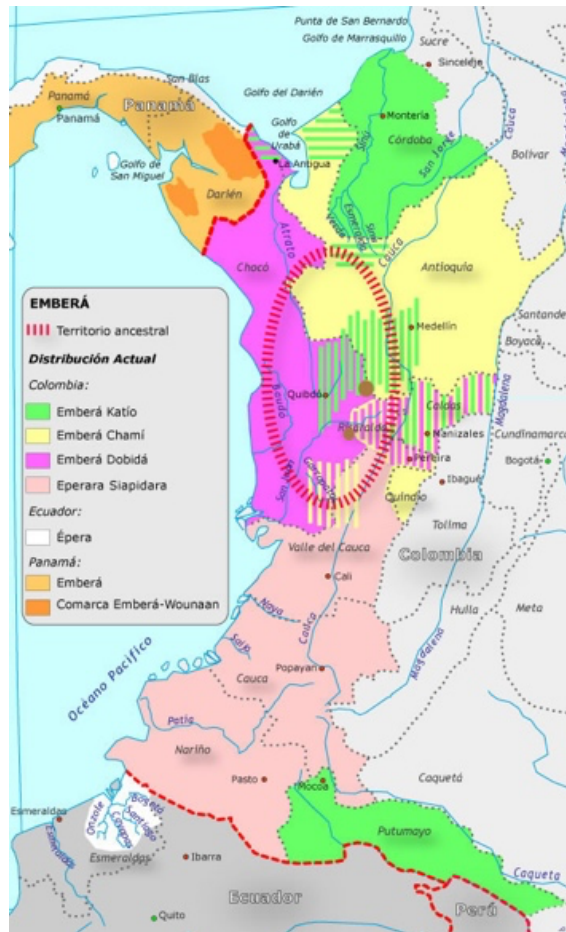
CAPÍTULO 1: ABORDANDO UN CASO PARADIGMÁTICO DE INDÍGENAS *TRANS* EN COLOMBIA

Las *Wera Fa* son un grupo de aproximadamente 55 mujeres (Samantha, 2020) mujeres corporizadas de nacimiento como varones pero autoreconocidas como mujeres. Son indígenas Embera-Chamí, la quinta comunidad indígena más grande de Colombia con una población cerca de 77.000 personas (Dane, 2018)

Embera significa gente y *Chamí* quiere decir cordillera, es decir que los Embera como comunidad indígena se dividen en subcomunidades dependiendo de su lugar de asentamiento: Chamí (cordillera o montaña), Dobida (de río), Pusabida (del mar) y Orbida (de selva). Esta categorización da señales sobre la dispersión de su distribución a lo largo del territorio nacional que se extiende a 12 departamentos: Antioquia, Bolívar, Caldas, Caquetá, Cauca, Córdoba, Chocó, Nariño, Putumayo, Quindío, Valle del Cauca y Risaralda (ACIR, 2012). Lo anterior representa fielmente al espíritu nómada de esta comunidad que se caracteriza por ser la mayor dispersa territorialmente. De hecho, su población ha migrado en grandes proporciones a cascos urbanos y grandes ciudades, haciendo difícil su caracterización.

Es en este último departamento de donde provienen y se concentran la mayoría de mujeres que conforman la comunidad que hoy se asienta en Santuario, Risaralda.

Mapa 1: Ubicación asentamientos Embera



Fuente: Asociación de Cabildos Indígenas de Risaralda ACIR (2012). Plan salvaguarda de los Emberas Chamí del Departamento de Risaralda. Ministerio de interior. Pereira, Risaralda, febrero de 2012.

Estas mujeres salen por diferentes motivos de sus comunidades originarias, unas exiliadas porque sus gobernadores no aceptan cuerpos sexualizados de varón llamarse “mujeres”, otras porque buscan mejores condiciones económicas y deciden dedicarse a la recolección del café, otras por migración familiar, y en general, por diferentes razones que las hacen coincidir en un mismo espacio y con el deseo presente de constituirse como comunidad.

1.1. Santuario: conservadurismo, cafetales y *wera fa*

Santuario es un municipio de Colombia ubicado en el departamento de Risaralda, al centro oeste del país. Se ubica en un corredor importante para comunidades indígenas provenientes de

Antioquia, Caldas, Risaralda, Chocó y Cauca; allí confluyen población afrocolombiana proveniente del departamento del Chocó, población mestiza *paisa* y campesinos provenientes del sur de Antioquia y Risaralda (Velasco, 1975). La presencia de estos actores responde a procesos de migración relacionados con la actividad agrícola que allí se desarrolla, con los procesos migratorios producto del conflicto armado que golpea zonas cercanas, y con la conexión territorial con zonas ancestrales indígenas.

Mapa 2. Santuario, Risaralda



Fuente: Google Earth Pro. (2020)

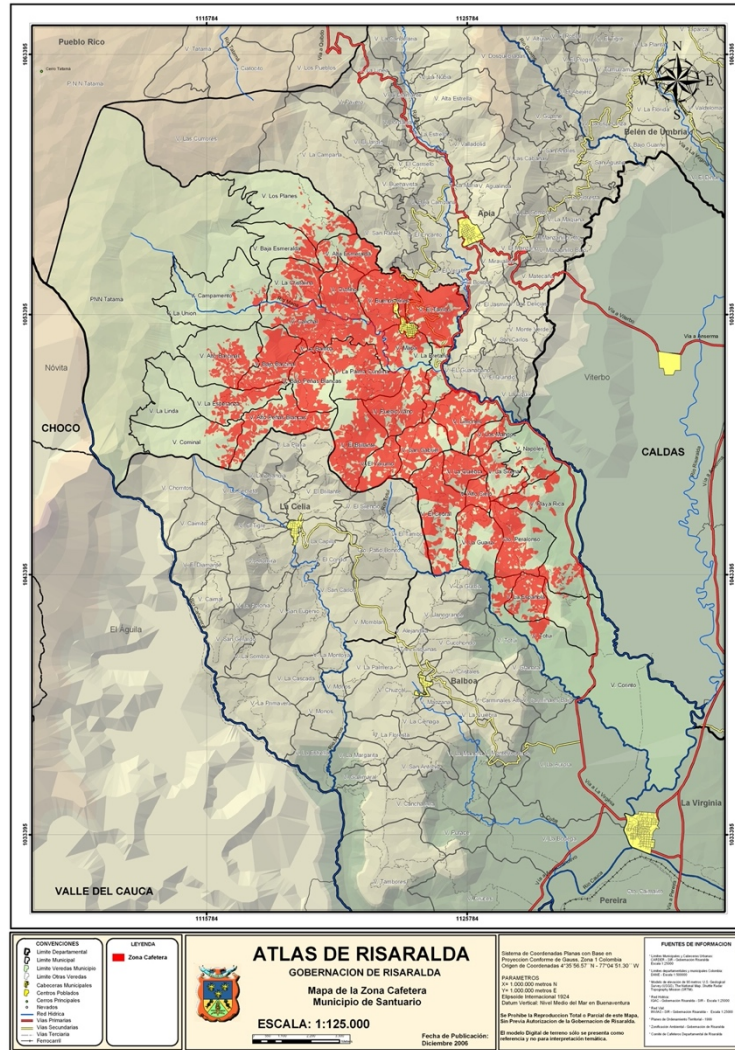
La región ha contado históricamente con una fuerte presencia eclesiástica en tres representaciones principales: la misión de Antonio del Chamí, Purembará y Santa Cecilia. Estas misiones estaban encabezadas por misioneros de Burgos y de la Madre Laura, pertenecientes a la diócesis de Pereira (Velasco, 1975). Esto es importante porque explica en gran medida la fuerte tradición católica de la zona, el arraigo de ciertos valores, la atribución de roles a hombres y mujeres, la concepción y el pudor sobre el cuerpo, el temor a Dios, entre otros elementos culturales muy característicos del corredor antioqueño.

El municipio fue escenario de procesos de colonización diversos, cuya huella más importante corresponde a la colonización antioqueña, un proceso indiscutiblemente vinculado a la economía cafetera que estableció una configuración territorial consistente en grandes extensiones de tierra con pocos dueños y varios trabajadores unidos a dos elementos: la tierra y el cultivo de café (Martínez, 2009).

Aunque, como se mencionó antes, el municipio cuenta con un casco urbano, es principalmente rural y su actividad económica más importante es el cultivo de café. Por esta razón la mayoría de sus cerca de 19.000 hectáreas pertenecen a *finqueros* dueños de grandes extensiones de tierra destinadas a los cultivos de café. La población indígena, campesina y afro que llega allí, se dedica al trabajo rural de cosecha y recolección de café. (Alcaldía Santuario, 2016)

Hacia Santuario suele haber una movilización poblacional indígena Embera proveniente de Pueblo Rico y Mistrató, principalmente por la relativa cercanía y la centralidad de los corredores viales. La mayoría de indígenas se vinculan a las labores agrícolas cafeteras, que mantiene amplia demanda durante las dos principales cosechas de café del año. Esta movilización es en muchos casos voluntaria pero en otros casos ha sido causa de “reclutamiento” por parte de las autoridades y *finqueros* que tras una escasez de mano de obra, van a las zonas de resguardo en *jeeps* a traer indígenas para trabajar. (Everardo Ochoa, Alcalde, 2019). Algunos indígenas van exclusivamente a trabajar durante las temporadas de cosecha, otros han decidido a quedarse a vivir allí, en zona rural de las fincas.

Mapa 3. Zona cafetera de Santuario.



Fuente: Gobernación de Risaralda (2006)

La migración de comunidades indígenas desde territorios ancestrales hacia Santuario motivada principalmente por la oferta laboral vinculada a los cultivos de café fue la movilización a través de la cuál empiezan a llegar hombres indígenas que empiezan a maquillarse, hombres hechos mujeres, mujeres *trans* expulsadas de sus territorios, y en general, un grupo cada vez más sustancial de *Wera Fa* que empiezan a asentarse en el municipio y a *hacer hogar* allí. Se llaman a sí mismas *familia* (Samanta, 2020) y su vida transcurre entre su trabajo rural de lunes a sábado y la bajada al pueblo los domingos para comprar alimentos, ropa, accesorios, o para encontrarse con las otras.

En Santuario no hay zonas de resguardo y las indígenas que allí han llegado se ubican en las veredas rurales donde se encuentran los cultivos de café. Estas indígenas llegan en condiciones difíciles en tanto varias de ellas no han sido socializadas en el español, no conocen las tarifas para el pago de sus trabajos y por lo tanto se encuentran en evidente situación de desigualdad.

1.2. Relaciones con el territorio: Origen y transición.

La movilización de las indígenas entre sus comunidades originarias y Santuario ha generado sin duda una reconfiguración en cuanto a la relación con los territorios, tanto originarios como de *destino* o asentamiento. La mayoría de ellas pertenecen a la comunidad Embera-Chamí que en lengua Embera significa *gente de cordillera o de montaña*, lo que da indicios sobre el vínculo que existe con esta zona montañosa.

Para proceder con esta caracterización, se entenderá territorio como el “espacio apropiado y valorizado simbólicamente y/o instrumentalmente por los grupos humanos” (Raffestin, 1980 :129). Esta definición que permite comprender el territorio en tanto espacio al que se le ha atribuido una significación producto de la relación, prácticas y vivencias que los grupos y sujetos tienen sobre él. En este sentido, se hace alusión a un conjunto de representaciones, valoraciones y significados atribuidos a un espacio, generando sobre este una relación de diferentes tipos.

Gilberto Giménez (2000) propone dos formas de apropiación y relación con los espacios físicos: una de carácter instrumental-funcional y una simbólica-expresiva. Es una categorización que resulta útil a esta investigación en tanto permite nombrar en estos términos las diferentes relaciones que las indígenas han ido tejiendo en torno a los espacios físicos que han ido ocupando.

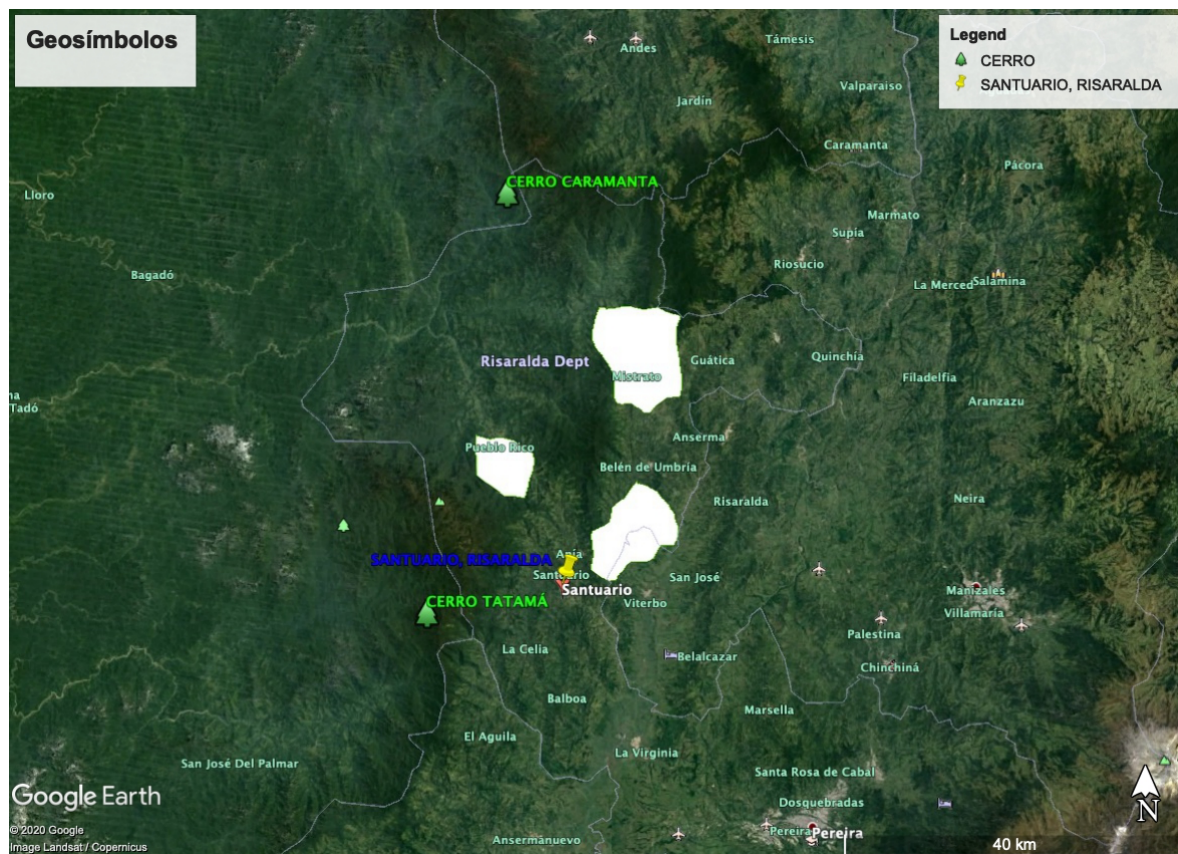
En primer lugar, las indígenas provienen de territorios ancestrales en los que sus comunidades se han asentado históricamente. Existe aquí entonces una relación simbólica-cultural en tanto el territorio se convierte en el depositario de experiencias comunes, cosmogonías, prácticas etc., y por tanto, en soporte de las identidades individuales y colectivas (Giménez, 2000).

Desde la investigación es posible hacer un rastreo de elementos estéticos o geográficos que funcionan como puntos de referencia para entender la manera como los pueblos se asientan en

torno a un territorio, y le atribuyen significados importantes para ellos. Algunos autores como Joël Bonnemaïson (1981) hablan de *geosímbolos*, haciendo alusión a aquellos lugares, recorridos, accidentes geográficos etc., que por razones políticas, religiosas o culturales cobran especial importancia en tanto dimensiones simbólicas y significantes que dan sentido a las identidades de ciertos grupos (p. 256)

Dado que *Chamí* significa “montaña o cordillera”, vale la pena identificar la ubicación de las elevaciones en la zona y la consolidación de asentamientos indígenas en torno a estas. Es así cómo se identifica una concentración poblacional Embera entre el cerro Caramanta como límite simbólico al norte y el cerro Tatamá, al sur.

Mapa 4. Geosímbolos



Fuente: Google Earth Pro, 2020.

El Cerro Tatamá es especialmente importante y parece evidente el vínculo de las indígenas con éste incluso desde Santuario. Alrededor del cerro se han asentado poblamientos campesinos,

indígenas y mestizos, lo que hace que por ejemplo compartan “falda de montaña” tanto Santuario (municipio mestizo) como Pueblo Rico (municipio indígena principalmente).

Tatamá significa *abuelo de los ríos* en Embera-Chamí y la atribución que los indígenas le han dado en tanto son hijos de la tierra y provienen de la montaña, podría explicar por qué las indígenas llegan, se quedan y se proyectan en Santuario, un municipio católico y mestizo pero a faldas del cerro. Esto porque Santuario no es el único municipio cafetero de la zona, ni el más amigable, ni el de políticas inclusivas, y aún así las indígenas se han asentado allí.

A Santuario las indígenas llegan al principio bajo una relación instrumental-funcional en tanto comprenden este espacio como una opción laboral a través de la recolección de café, el *voleo* de machete, la fumigación y las labores domésticas. Sin embargo, es un espacio que poco a poco va siendo concebido desde la valoración simbólica de la “tierra de la nueva comunidad” que pretenden establecer (Tabares, 2020) así cómo la tierra que les permite a muchas de ellas iniciar sus transiciones de género. Es interesante que de lunes a sábado tienen arduas jornadas de trabajo que si es en periodo de cosecha, se intensifican, se les exige trabajo duro en tanto cuerpos masculinos. Sin embargo, el domingo se convierte en el día de *bajar al pueblo* para la compra de ropa, accesorios, comida, y en general, para el encuentro con las otras. “Bajar al pueblo” significa ir al casco urbano donde muchas de ellas experimentan su relación más fuerte con el mundo mestizo/occidental.

CAPÍTULO 2: IDENTIDADES MÚLTIPLES Y CONTEXTOS DE INTERACCIÓN

“Ser”, un fenómeno que diferentes disciplinas intentan explicar y que genera constantemente interrogantes que esperan a ser respondidos desde diferentes abordajes. Y es que “ser” tiene detrás preguntas aparentemente sencillas pero que son complejas justo por la coexistencia entre el sujeto y la sociedad. ¿Quién soy? es el tradicional interrogante que se ha intentado responder no solo desde la psicología, sino desde otras disciplinas que se han encargado de indagar por la conducta del ser humano en relación con los diferentes grupos a los que pueda pertenecer, la influencia de estos en la forma de comprender el mundo y de relacionarse con él.

En esa explicación relacional de la identidad del sujeto en función de la interacción otros, basan buena parte de los estudios de la psicología social, que abren la puerta al acercamiento de la sociología con esta cuestión. George Mead y Herbert Blúmer (1972) en el marco de la psicología social se acercan a la definición de identidad como una producción social, un proceso de desarrollo constante como resultado de la interacción entre los individuos. Dentro de esta vertiente de estudios, la identidad se convierte en el eje conductual del ser humano, determinando el sentido que éste atribuye a todo lo que lo rodea y guía sus acciones y expectativas. Aquí hay indicios que apuntan a la identidad como proceso complejo y dinámico, que si bien va constituyendo al sujeto, lo hace en diferentes contextos que pueden incluso reevaluar el sentido de una identidad ya consolidada. Se presenta pues como una relación entre el sujeto como portador de una identidad, pero también como agente de la misma. Y es en esa agencia donde las relaciones y la interacción social tienen importancia, pues es precisamente en ese punto donde las ciencias sociales tienen un poder explicativo.

De lo anterior hay dos elementos claves para el análisis que procede. En primer lugar, comprender la identidad como un proceso de constitución del sujeto en función de la interacción social, y en segundo lugar, comprenderla como un proceso móvil y complejo que se hace posible en contextos de interacción.

El presente apartado tiene como objetivo caracterizar los procesos identitarios de las Mariposas del Café en el marco de los contextos de interacción seleccionados para efectos analíticos.

Para empezar, es necesario situar el concepto de identidad dentro de los estudios culturales que tienen por objetivo abordar los procesos sociales a través de los cuales los individuos y las colectividades producen significados. Esta esfera de lo simbólico es fundamental para comprender las acciones humanas, pues es a partir de “dotar de sentido a la vida”, incluyendo la respuesta a la pregunta ¿quiénes somos?, que los seres humanos guiamos nuestras definiciones, pretensiones, acciones y decisiones.

A partir de lo anterior, *identidad* será entendida desde una percepción amplia como la “interiorización selectiva y contrastiva de un repertorio cultural por parte de actores sociales individuales o colectivos” (Giménez, 2016:62) La interiorización de ese repertorio cultural no es un proceso homogéneo ni pasivo. Por el contrario, se da en el marco del diálogo y conflicto entre lo individual y lo social. La identidad es indisociable de la socialización, pues es a partir de ella que los actores obtienen, afianzan o modifican significados (Blumer, 1982) y a su vez, sostienen el sentido de pertenencia (Dubet, 1989). La socialización, por su parte, se da en el marco de diferentes contextos que atraviesas las diferentes etapas de la vida, son contextos cuyas reglas, mandatos, creencias y representaciones determinan la manera como los humanos interaccionan, por lo que me referiré a ellos como *contextos de interacción*.

2.1. Contextos de interacción.

Dentro del análisis conductual que hace la psicología social y que se inscribe en la fenomenología, Edmund Husserl (1982) centra su análisis en las vivencias del ser humano como edificadoras de los significados. El autor parte de la sencilla explicación de que un objeto extraído de cualquier contexto, no tiene sentido en sí mismo, no tiene un uso relacionado ni un valor. Lo que hace que el objeto adquiera un *significado* es el contexto, caracterizado por ser un espacio de relaciones sociales que dotan de sentido las vivencias de los sujetos. Sin embargo, es importante aclarar la diferenciación que hace Husserl entre las vivencias (en general) y las *vivencias significativas*, pues no todas las vivencias hacen parte de la identidad del sujeto, éste solo atribuye sentido a aquellas

que a partir de la reflexión identifique como sustanciales para sí, una reflexión que si bien parte del individuo, está determinada en buena parte por los grupos sociales y las relaciones dentro de ellos (Husserl, 1995: 473)

Siguiendo un poco la línea de lo anterior, Alfred Schütz centra su análisis en la vivencia como experiencia del sujeto, como un proceso fluído y complejo que además se encuentra atravesado por las condiciones humanas de los sentimientos, la reflexividad, las etapas del crecimiento y los factores de sociabilidad (1932).

La psicología social tiene aquí un aporte interesante que me permito retomar y adaptar a la investigación. Partiendo del supuesto de que el ser humano es un ser social, requiere de la interacción para “edificarse” en espacios de *socialización*. La socialización hace referencia al proceso de aprendizaje y adaptación de los individuos a los grupos sociales, así como a la adopción y reinterpretación de significados y costumbres que orientan el modo de observar e interpretar la realidad (D’Andrade y Strauss, 1992).

Varios de estos estudios coinciden en los *momentos* de la socialización que atraviesa el sujeto haciendo alusión a la socialización primaria (familiar), la socialización secundaria (escolar, amigos de generación), agencias formales (padres, maestros, autoridades) y agencias difusas (conmemoraciones, media, usos y costumbres (Berger y Luckmann, 1968)

Aunque estos elementos provenientes de la psicología social conciben al sujeto en función de sus relaciones sociales, reitero que la intención de la presente investigación es abordar el caso de estudio a partir de la concepción como *comunidad*, es decir, identificando los espacios de socialización relacionados con las indígenas como colectividad.

Acorde con eso, me he permitido utilizar tres *contextos de interacción*: colectivo, de socialización, de activismo. Estos contextos hacen referencia a lo que a partir de la observación pude identificar como espacios o relaciones que comparten, si bien no todas, sí la mayoría de las *Mariposas del Café*. Son contextos que recobran importancia debido a que hacen parte de la construcción de las indígenas como comunidad en función de sus relaciones sociales.

2.1.1. Contexto de interacción: socialización.

El ser humano interactúa constantemente con otros individuos y contextos. Además, tiene características que a lo largo de su vida le hacen relacionarse de diferente manera y desde otras perspectivas. Aunque este es un proceso que diferentes disciplinas como la psicología han abordado, contiene un elemento *social* que ha implicado su abordaje desde la sociología. En este sentido Berger y Luckmann (1968) definen la socialización como la “introducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo de la sociedad o en un sector de él” (p. 164) Desde el momento en el que el individuo tiene conciencia de sí mismo puede reconocerse pero también reconocer el lugar que ocupa en el mundo y las relaciones que puede tejer con otros. Es un proceso continuo e interactivo (Berger y Luckmann 1968) y se da en relación con aquellos grupos o “agentes” con los que el individuo tiene relación. Así es como se identifican los agentes socializadores: madre, padre, familia, comunidad originaria, y luego otros agentes de espacios más colectivos como la escuela, el barrio, la comunidad, etc.

En lo que respecta a la presente investigación, se identificaron contextos de socialización que las indígenas han tenido a lo largo de su proceso de encuentro y constitución como comunidad y que dan cuenta en buena parte de las condiciones complejas, conflictivas y cambiantes de sus identidades, y que además, permiten explicar la forma de socialización que reproducen en la actualidad.

Comunidad indígena originaria y familia

Las *Mariposas del Café* provienen de comunidades Embera que se han caracterizado tradicionalmente por ser comunidades dispersas, que de hecho se han asentado a lo largo de varios municipios del país. Sus centros políticos, aunque forman parte de estructuras colectivas más amplias, funcionan en el día a día como entidades locales.

Lo anterior explica que la familia era y es en la actualidad la unidad social más importante, pues es la primera instancia donde se deben resolver la mayoría de los conflictos (Uribe, 2016, p. 17).

De los hallazgos realizados en el campo, hay dos elementos que refuerzan este contexto de socialización primaria como uno de los más importantes y que se desarrollan a continuación.

En primer lugar, no es posible identificar un común denominador en las experiencias previas a la llegada de las indígenas a Santuario, pues las relaciones que cada una de ellas tiene con sus comunidades son diversas. Algunas fueron expulsadas por parte de los gobernadores de sus comunidades que veían como *antinatural* que aquellos cuerpos masculinos osaran llamarse mujeres y además que pretendieran seguir siendo indígenas. Esta es una situación que otras indígenas refieren con respecto a sus propias familias, una expulsión producto de la *transgresión* de las normas indígenas y algunas visiones alrededor de la dualidad *hombre-mujer*. Por el contrario, existen otros relatos sobre desplazamientos incluso con las familias nucleares. En el caso de Bella, por ejemplo, que migra con su madre quien la apoya en su proceso de autonombramiento como mujer y de salida de su comunidad hacia Santuario (Tabares, 2020).

Otras historias ni siquiera apelan a la expulsión o a un desplazamiento violento como razones de partida, sino que se refieren a las oportunidades laborales como principales motivantes para encontrar en Santuario un nuevo lugar para vivir.

Lo que sí es un elemento común en la forma en la que llegan las indígenas a Santuario es el lazo familiar: algunas vienen con miembros de su familia nuclear como hermanos o madres, otras vienen por lazos más extensos como primas o tías (Parada, 2020) lo que resulta interesante en tanto fenómeno social que apela a lazos familiares (redes de relaciones) como referente de seguridad, supervivencia e incluso estabilidad social.

El lazo familiar resultó de utilidad para la caracterización de su lazo comunitario, pues a partir de la observación y la interacción a través de las entrevistas pude identificar que las indígenas se referían a otras constantemente como *primas*. Esto me hizo pensar que compartían ese lazo de sangre como estamos habituados a comprender la relación “primos”, sin embargo, pude constatar que la forma en la que se articula la comunidad es respecto a lazos de cercanía y anteponiendo siempre la concepción de *familia*. Aunque no compartan lazos de consanguinidad, consideran familia a quienes hacen parte de su comunidad, como puede evidenciarse en las

palabras de Samanta Envía, su lideresa: “aquí comunidad todas caben, todas familia, primas, mujeres, todas en comunidad puede existir” (2020).

La socialización primaria en relación con sus familias es fundamental pues sustenta su sistema de lazos pero también refuerza la enseñanza de las prácticas y los saberes a partir del eje de lo *indígena*. Existe una tendencia a reproducir en su comunidad en Santuario una forma similar a la de sus comunidades originarias en lo referente a la importancia otorgada a la familia nuclear. Es decir, si no hay lazos de *sangre*, entretejen lazos a partir de la cercanía que puede implicar ofrecer techo a alguien, cocinar para otras, compartir el tejido, enseñar a otras a tejer, etc.

Santuario

Santuario es un municipio de Colombia urbano-rural, es decir, cuenta con un casco urbano y otro rural que concentra la principal actividad: el cultivo y la recolección de café. Aunque allí no hay constituidos jurídicamente resguardos indígenas si ha habido una relación histórica común de presencia indígena constante principalmente como mano de obra de las fincas cafeteras.

Santuario se convierte entonces en el lugar de confluencia y reunión, *La Plaza*, es decir, el centro del pueblo constituye un lugar interesante de socialización por cuanto representa el primer encuentro con lo “occidental”. *La Plaza* permite hacer una exploración de cotidianidades relacionadas con otro tipo de socialización, es decir, es el lugar donde se conocen a otras personas, donde esos otros observan a las indígenas, se empiezan a relacionar allí con los vendedores, así como con otros campesinos y en general, con un contexto que representa todo lo nuevo. Se trata del encuentro con lo no vivido que invita a explorar otras formas de vestir, otras cosas que comer, otras actividades que realizar, otras personas con las cuales coincidir.

La Plaza es la oportunidad de comer un helado, de salir de la rutina del trabajo para ver los almacenes de ropa, explorar otras formas posibles de vestir, de performar su cuerpo como mujeres, de encontrar un televisor con Beyoncé cantando, de idealizar y admirar otras formas de *ser* (Parada, 2020). Es la oportunidad de conocer otras personas, de explorar otras formas de seducir, de observar lo que otros hacen y de ello seleccionar lo que puede ser útil en la construcción de la *identidad propia*.

Pero además de este espacio urbano, también existe el espacio rural, con el que están más familiarizadas, y el que se convierte en su nuevo hogar pues las indígenas viven y comparten como comunidad en el marco de las fincas cafeteras al interior de *Cuarteles* (*figura* que abordaré más adelante). Es este espacio rural el que les implica una socialización diferente en torno al *patrón*, a otros campesinos indígenas y no indígenas, a las actividades laborales que requieren de ciertas habilidades de fuerza y resistencia (BBC, 2019) y al hecho decisivo de coincidir en un espacio compartiendo una experiencia de transición y resignificación de sus cuerpos atravesadas por la etnia como característica común.

Santuario es pues, una dualidad entre lo urbano y lo rural, entre lo occidental y lo indígena-campesino, entre lo admirado y lo nuevo, y lo vivido y lo arraigado.

Lazos

Como se ha dicho, las indígenas se dedican principalmente a la recolección del café. En este sentido, existen una serie de *salones* acondicionados para albergar cerca de cincuenta personas en las fincas cafeteras llamados *cuarteles* (Tabares, 2019, pg. 32). Estos espacios se convierten en el “hogar” de las indígenas pues allí viven y conviven con otras y otros trabajadores principalmente indígenas.

Al interior de los cuarteles se dan dinámicas interesantes de interacción, pues allí conviven con otras y otros indígenas, pero además, con familiares cercanos que pasan temporadas de visita en estos espacios. Esto genera cierta reproducción de las prácticas y dinámicas indígenas y familiares que afianza el tejido social. Y a su vez, es un espacio de coincidencia en el que se dan vínculos sexuales y afectivos (Tabares, 2019. P 33).

Por otro lado, en Santuario (cabecera urbana) las indígenas también se relacionan con habitantes del pueblo, campesinos de otras fincas y organizaciones que eventualmente arriban allí. Este tipo de relaciones más esporádicas tiene lugar los fines de semana en la plaza del pueblo. Aquí hay un elemento a resaltar y es que en el marco de la plaza como espacio de convergencia, ésta representa un encuentro “no indígena” que las invita a relacionarse de formas diferentes con ese mundo mestizo-occidental. A manera de ejemplo, si alguna de ellas siente atracción por uno de

los campesinos del pueblo empieza a comprender que hay dinámicas de interacción y *socialización diferentes*, lo que las lleva a explorar esas nuevas formas de entablar y sostener relaciones sociales en contextos nuevos para ellas.

2.1.2. Contexto de interacción: colectivo.

Una cosa es coincidir en un lugar o con un grupo de personas y otra es sentirse parte de ello. En este sentido la *identificación* que hace el sujeto de sí mismo con relación a una colectividad es un proceso que consiste en hacer relevantes ciertos atributos compartidos frente a los cuales se puede decir que se *es* o se *hace parte de*. (Antaki & Widdicombe, 1998) Este proceso que en parte es reflexivo por parte del sujeto pero que es refrendado por parte de la colectividad solo tiene lugar en la interacción, una interacción que puede generar lazos diferentes que pueden ir desde la coincidencia constante en un lugar o espacio, hasta el hecho de compartir valores étnicos y asumir mandatos que se desprendan de ello.

Para dar cuenta de lo anterior en términos empíricos se recurrió principalmente a entrevistas, una de las más enriquecedoras fue la realizada a Jairo Tabares, antropólogo que ha acompañado su proceso desde el 2018 y que ha sido facilitador entre las indígenas y las autoridades estatales, así como organizaciones no gubernamentales e investigadores. En este sentido, fue posible también el acceso a conversaciones con Samanta así como a otras entrevistas concedidas en diferentes medios e intervenciones públicas recogidas en documentales, audios de WhatsApp e historias de Instagram. Lo anterior es relevante porque si bien el registro académico del proceso de las Mariposas del Café es escaso, el registro contextual y contemporáneo que constituyen los medios y redes socio digitales, se convirtió en una de las fuentes principales.

Con el objetivo de triangular la información y las miradas sobre el caso, se accedió a otras entrevistas como la de Luis Parada, un fotógrafo que tuvo la oportunidad no solo de retratarlas sino de convivir algunos días con ellas, que siendo un sujeto menos implicado con su proceso, es una mirada complementaria de los espacios y procesos de las indígenas.

Finalmente, en la observación exploratoria que se logró realizar en el 2020, fue posible acceder a espacios como la plaza de Santuario, uno de los principales y actuales contextos de experiencia

en los que fue posible observar principalmente momentos de cotidianidad y performatividad que resultó el complemento para la información recabada en otras fuentes y otras miradas.

Coincidencia en el tiempo y el espacio

Las primeras indígenas en llegar a Santuario lo hicieron de forma dispersa y respondiendo básicamente a motivantes laborales. Sin embargo es un fenómeno que rápidamente se convierte en una coincidencia constante de mujeres y hombres indígenas que comparten rasgos étnicos y de disidencia sexual, y digo hombres porque algunos llegan siendo hombres para transitar a mujeres en el espacio de Santuario. No es muy clara la razón por la que varias indígenas trans coinciden en este espacio, pero sí es una comunidad que empieza a adquirir cierta “fama” entre las comunidades a través de una comunicación de voz a voz entre miembros de las mismas familias (hermanas, primas, sobrinas) y entre miembros de las comunidades indígenas de la región. (Tabares, 2020)

Los rasgos identificables de ser indígena Embera, es decir, haber transitado, estar transitado o querer transitar y encontrar una oportunidad de trabajar como recolectoras de café se convirtieron en las primeras categorías compartidas que fueron forjando un sentido de pertenencia y que abriría paso al deseo de formar una comunidad.

Ese “coincidir” se da en el marco de un *espacio* que es Santuario. La idea de espacio es interesante porque alude a un lugar ocupado por alguien, una expresión que apela a cierta idea del espacio como un *contenedor* pero que es claro que va mucho más allá de eso. Coincidir en Santuario ha significado que efectivamente es el lugar que ocupan las indígenas, que las influye pero que también es moldeado a partir de las vivencias y experiencias de las indígenas.

El Cuartel

Dentro de las fincas cafeteras los patrones han acondicionado espacios para albergar a los y las trabajadoras que se dedican principalmente a la recolección de café. Son salones amplios construidos con cemento, con poca entrada de luz natural y con capacidad de albergar hasta 50 personas (Tabares, 2019, p. 32)

Aunque el cuartel no es propiamente una estructura o forma de habitar el espacio tradicionalmente indígena, sí se convierte en un espacio donde se despliegan prácticas indígenas. Lo anterior derivado de una ocupación mayoritariamente indígena, lo que da señales de la apropiación a partir de las vivencias y las prácticas que dan sentido especial *al cuartel*.

Y es justo por esta razón que el cuartel se convierte en la unidad espacial más importante para las indígenas, pues le han atribuido sentidos y significados derivados de lo que les es posible hacer allí. Los cuarteles no cuentan con espacios de “privacidad”, de hecho, se comparten los dormitorios, la cocina y los lugares de comida, por lo que se generan una serie de interacciones muy profundas entre ellas y con otros indígenas. Por ejemplo, son los primeros lugares en los que las indígenas consiguen *marido*, en los que pueden reunirse para hablar, bailar, tejer o enseñar a otras a tejer. El cuartel se convierte en su hogar, pero lo que es más importante, en un lugar seguro, como puede apreciarse en las palabras de Mariana:

Yo me llegué mucho años con el compañero desde Chocó pa arriba, nosotros no metemos con nadies, tranquilo siempre. Mejor quedar finca, claro, en cuartel relajando. Santuario cobrar pago y volver acá mismo primos, pa hablar mejor, claro. *Kapunía* [mestizo] no me gusta porque mira mucho, en cambio así *wera* [mujer] y *mukina* [hombre] para mí bien. (Trabajo de campo. Mariana Sintúa, 18 de febrero de 2019, finca Gabriel Pobre, Santuario (Risaralda) en (Tabares, 2019, p. 59)

Lo anterior permite identificar elementos relacionados con el cuartel como *espacio seguro*, en tanto están allí los vínculos sociales que dan sustento a la cotidianidad de las indígenas se convierten en un espacio de apoyo y resguardo para aquellas que sienten cierta inseguridad al salir a otros lugares por el temor de ser “miradas”, señaladas, o indagadas por su hablar, vestir o forma de performar el género.

Las relaciones de parentesco en Santuario se dan principalmente al interior de los cuarteles y no necesariamente corresponden a vínculos consanguíneos. De hecho, lo que ellas llaman *primas* en realidad son vínculos de amistad, empatía y comunidad, es decir, asumen como lazos familiares estas relaciones cercanas que establecen con otras pares. Otro elemento a resaltar con respecto a las relaciones al interior de los cuarteles es la de los *maridos*. Dentro de las comunidades Emberas tener marido es un elemento central del auto reconocimiento y el reconocimiento de los otros como una *buena mujer*, por lo que una de las formas que tienen de asumirse mujeres es a partir de una pareja.

Las relaciones pueden darse entre indígenas, que de cierta manera están validadas por la concepción cosmogónica de “la pareja” y que no necesariamente se aferran a elementos corporales sino a las prácticas de una mujer indígena (bailar, tejer, cocinar, respetar, ser fiel) y de un hombre indígena (fuerte, protector, líder, trabajador de la tierra), pero también puede darse entre indígenas y campesinos mestizos (Parada, 2020). Se tendrá oportunidad de profundizar sobre este tema más adelante en el apartado de identidad de género.

2.1.2. Contexto de interacción: activismo.

A lo largo del texto se ha planteado la idea de que el sujeto es activo, tiene la capacidad de actuar, decidir y elegir en relación a un contexto del que toma herramientas pero sobre el que despliegan representaciones, vínculos, acciones, etc (Amerio, 1998).

La acción de los sujetos está motivada por experiencias, afecciones, concepciones del mundo y expectativas sobre éste, se da además en el marco de la interacción social, en un intercambio de sentido con otros sujetos que refuerzan y reafirman los significados. Es justamente en ese intercambio con los otros que se empiezan a articular los lazos más profundos como el de comunidad, ese lazo que hace referencia a relaciones sostenidas en un sentido de pertenencia, en una historia o experiencia compartida, en intereses comunes, en realidades espirituales y físicas semejantes, en costumbres, hábitos, normas y en símbolos. (Socarrás, 2004:177).

En el caso de las Mariposas del Café existe un precedente importante y es que comparten la base étnica que de entrada les permite concebir las relaciones sociales en el seno de una comunidad. Ello explicaría su tendencia por agruparse de algún modo que funcione como comunidad.

Una vez se hace conciencia sobre esa “unidad”, las acciones se dan colectivamente. Se trata de acciones que surgen de una reflexión interna y que tienen por objeto incidir de alguna manera en el contexto con el que se relacionan. Para el caso de las indígenas ha sido un proceso que puede llamarse colectivo desde la coincidencia periódica en los cuarteles que poco a poco va encontrando esos objetivos de acción conforme van descubriendo o redefiniendo sus expectativas como comunidad.

Reconocimiento

“Ser” y convertirse en quien uno es, implica hacerlo inserto en redes de interlocución, esto es, en relación y comunicación con otros de quienes obtenemos valores, prácticas y referencias, pero también de quienes obtenemos aceptación o negación. (Taylor, 1992) Es justamente en ese ejercicio dual que se da desde lo individual pero en función de un grupo o una colectividad, que puede hablarse de *reconocimiento*.

El reconocimiento es un ejercicio que hace el sujeto respecto de sí mismo intentando responder a lo largo de su vida a la pregunta “quién soy”, un interrogante que va encontrando respuesta a través de las relaciones sociales que ese sujeto entreteja y que validen o refuercen ese reconocimiento. Es un ejercicio que se da en doble vía, es decir, es el sujeto desde su reflexión quién intenta *reconocerse* pero siempre en relación con los otros y como producto y a la vez actor de un contexto. Sí, es un ejercicio individual pero que también puede ser colectivo. Lo que hace el individuo es intentar identificar su lugar y rol en el mundo pero que colectivamente implica elevar esa reflexión para identificar aquellas condiciones y valores compartidos y que como individuo se está dispuesto a aceptar a manera de “adscripción”.

En lo que respecta al caso de las Mariposas del Café, las indígenas van llegando a Santuario de manera individual y dispersa, pero van encontrándose y coincidiendo precisamente porque sienten que comparten algunos valores y características e incluso historias. En este sentido *ser indígena*, haber transitado, estar transitando o querer transitar de género así como también la cotidianidad compartida, son elementos que las van llevando poco a poco a configurar una dinámica de auto reconocimiento individual, pero a la par de un reconocimiento de ellas como colectividad. Ese auto reconocimiento colectivo es lo que posteriormente se convierte en uno de sus principales objetivos frente a sus contextos de experiencia: ser reconocida por sus comunidades originarias, por Santuario, por comunidades pares y por las instituciones como una comunidad.

Este camino que empieza como una *adscripción* a una comunidad, basada en el reconocimiento de características, valores y expectativas compartidas, se convierte en un objetivo de *activismo*. Es decir, las indígenas empiezan a recorrer el camino de la autorreflexión, de preguntarse quienes

son, qué quieren y hacia dónde van como colectividad, encontrando respuestas en la intención de ser nombradas y reconocidas, encontrando en ello una forma de hacerse a sí mismas como comunidad, de existir bajo una forma que en sus comunidades no existieron: de existir y ser reconocidas como *mujeres indígenas trans*.

Una vez son conscientes de ello y van en ese camino a través de sus acciones, puede hablarse de activismo, entendido como esa necesidad colectiva de incidir sobre un contexto para cambiar algún aspecto de la realidad, en este caso, poder existir bajo otra posibilidad de ser indígenas.

En la actualidad han dejado expresa su intención de ser reconocidas como comunidad y resguardo indígena, con todo lo que esto acarrea, incluyendo la posibilidad de adoptar y ejercer las prácticas culturales y ancestrales propias de la identidad Embera “en el marco de un ejercicio de pleno reconocimiento sin someterse a los castigos a los cuáles estarían expuestas si decidieran regresar a los resguardos en los que nacieron o, si por el contrario, son llevadas a la fuerza” (Tabares, 2019: 33)

Lo anterior, que surgió del deseo que produjo la reflexión, abrió paso a una serie de acciones encaminadas a la organización de las indígenas como comunidad logrando insertar discusiones no solo con pares indígenas trans, sino al interior de los organismos indígenas más tradicionales como es el caso del CRIR (Consejo Regional Indígena de Risaralda) (Tabares, 2019: 34)

En Colombia, el reconocimiento como comunidad indígena abre oportunidad a una serie de derechos y beneficios de los cuales las indígenas poco a poco han empezado a tener noción. Ello a raíz del encuentro con pares indígenas y organizaciones activistas de abogados, artistas, científicos sociales entre otros, que les han indicado las posibilidades que tienen de lograrlo. Sin embargo también son conscientes de que es un camino largo pero que están dispuestas a recorrer. De hecho, en uno de los encuentros que tuvieron con algunas indígenas de Andes, Antioquia y organizaciones de abogados (Diciembre de 2020) y en el intercambio sobre los pasos necesarios para aspirar a un reconocimiento colectivo, surgieron algunas acciones particulares a seguir en pro de ese objetivo, como por ejemplo, los trámites burocráticos como la cedulación (formalización de identidad frente a las instituciones del Estado) que es el primer paso en su

camino hacia el reconocimiento comunitario, pues antes de ello es necesario lograr el reconocimiento como mujeres y sujetas de derecho, el auto reconocimiento de “hitos” fundacionales, la prueba de una historia y convivencia común, entre otros, que se convirtieron en acciones en pro de la consecución del objetivo colectivo del reconocimiento indígena por parte del Estado.

Identificación

Como se ha indicado en el apartado anterior, el proceso de reconocimiento colectivo se nutre del reconocimiento individual. En este sentido, el proceso de identificación de las indígenas se convirtió en otra herramienta de activismo.

En Colombia, como en la mayoría de los países del mundo la identidad reconocida por parte del Estado hace a las personas sujetos de derechos. Sin embargo, existen casos en los que no se cuenta ni siquiera con un registro de nacimiento, como es el caso de muchas comunidades indígenas que no hacen los registros de los nacimientos ante las autoridades. Si bien es un trámite burocrático, éste tiene efectos sobre los derechos y la ejecución de los mismos, pues sin un reconocimiento de identidad por parte del Estado no es posible ejercer derechos civiles básicos como el acceso a la salud.

Debido a que las indígenas tienen a largo plazo el objetivo de hacer una solicitud de reconocimiento ante las autoridades de Colombia, han empezado a toparse con estas necesidades de trámites de identificación. Este es un proceso mucho más complejo de lo que parece, pues algunas de ellas no cuentan con registro de nacimiento, ningún documento que respalde que son indígenas y mucho menos colombianas, otras, aparecen registradas con nombres de hombre, y quieren hacer sus respectivos cambios por nombres de mujer (Tabares, 2020). Este encuentro con las instituciones del Estado es uno de los encuentros más complejos, les implica cuestionamientos y reflexiones que aprten del señalamiento, la indagación y la necesidad de decidir sobre preguntas tan tajantes como si se es hombre o mujer. Enfrentarse a estas preguntas parece sencillo pero en realidad remueve el trasfondo de muchas de ellas, pues les implica cuestionar sus propias nociones sobre el cuerpo, sobre el género e incluso sobre los deseos de lo que *se quiere ser*. Este punto será abordado más adelante.

El proceso de cedulaación se convierte en un encuentro con las instituciones que las invita a cuestionarse su identidad, su relación con el cuerpo, su pensar sobre las formas de nombrar a otras y nombrarse a sí mismas. Es un momento que deconstruye perspectivas pero que edifica nuevas, que invita a tomar decisiones, que refuerza el poder de las indígenas sobre su identidad, y que además, enfrentan colectivamente desde la noción de *su* comunidad como espacio seguro.

Fortalecimiento

“Embera” significa *gente* en lengua Embera. Pero no se refiere a toda la gente, sino a la gente en el sentido de la comunidad. Es decir, quienes no forman parte de esta comunidad indígena reciben otros nombres como por ejemplo *kapunía*, que hace referencia a los mestizos. Lo anterior es relevante porque evidencia que existe una noción dominante de las y los indígenas como una unidad bajo la cuál siempre buscan el referente de comunidad. Esto explica en buena parte que las indígenas que empiezan a coincidir en Santuario no duden en querer *dejar nacer* comunidad:

Nosotros lo que estamos pensando en dejar nacer comunidad indígena, ahí sí vamos a hacer respetar, mandar nosotros mismo lo de nosotros. Qué gracia tiene así que diga que esa muchacha parece una mujer indígena y que la danza bailan mejor si no tiene ley, ni territorio, ni casas y ni resguardo y lo que los cabildos dicen que ya no pertenece. A mí no me sirve así, nosotros queremos dejar nacer comunidad indígena en Santuario Risaralda porque ser indígenas, sin rechazo (Samanta Enevia en Tabares, 2019. Pág. 36)

La concepción de sí mismas pero también sus intenciones se han ido fortaleciendo, se conciben a sí mismas como una comunidad que nació y que es producto de condiciones compartidas donde lo *indígena* es determinante como elemento de pertenencia. Elementos como *parecer indígena*, *bailar*, pero además, tener acceso a ciertas condiciones particulares a las que, son conscientes, pueden tener acceso como lo son las leyes propias, un territorio adjudicado y el reconocimiento como resguardo.

A partir del hecho de coincidir en los espacios de los cuarteles, de haber hecho de ellos una ocupación y habitación del espacio propia, que poco a poco fue tomando una forma indígena, se fue haciendo la exploración de “otras” posibilidades de ser indígenas, de reevaluar las nociones del género y su relación con la etnia. Lo anterior sin renunciar a la intención del reconocimiento indígena por parte de las autoridades.

De esta manera se fue labrando un camino de fortalecimiento que, en primera instancia, se iba dando en términos burocráticos como una serie de pasos que se seguían para acceder a diferentes derechos básicos, como por ejemplo el registro de nacimiento, la identificación y su respectiva formalización, el alta ante los sistemas de salud, entre otros.

“Pasos” que poco a poco se fueron convirtiendo en procesos más internos, más profundos de las Mariposas del Café como comunidad que en conjunto con la reflexión constante que les implicó, se convirtió en la formulación de expectativas con respecto al reconocimiento indígena. Esto, a su vez, les llevó a trabajar en el fortalecimiento de prácticas que forman parte de sus identidades, que les permiten llamarse a sí mismas mujeres indígenas. Prácticas de carácter étnico-cultural, social, familiar, incluso sexual, que de ninguna manera son estáticas y rígidas. Por el contrario, son determinantes de las indígenas y sus identidades, pero también son determinadas por las experiencias que estas van recorriendo.

Hay un elemento importante que surge a esta altura del análisis y tiene que ver con el fortalecimiento comunitario siempre con miras a un territorio *propio*. Esta figura, que si bien se desprende de la conciencia sobre los derechos de los que son sujetos las comunidades indígenas, ha sido un proceso evolutivo de las Mariposas del Café en tanto han buscado desplegar y fortalecer sus prácticas a su manera, en los territorios a los que tengan acceso. En un primer momento fueron los cuarteles, en un segundo momento una especie de salón comunal, y más recientemente, han ido en búsqueda de un *lugar colectivo* como una casa, que aún se encuentran buscando de la mano de organizaciones incluso bajo la modalidad de renta (Tabares, 2020). En este sentido el territorio se consolida como una de las pretensiones esenciales de las Mariposas del Café, conciben a su comunidad y a su posibilidad de perdurabilidad en función del territorio.

“Capacitación”

Las indígenas se vieron inmersas en dos principales contextos que las llevaron a encontrar estrategias para adaptarse a ellos. En primer lugar, los trámites burocráticos que fueron encontrando a la hora de acceder a derechos como la identidad oficial o la salud, les implicó hacer alianzas con otras organizaciones para capacitarse y solucionar estos trámites que todas, tarde o

temprano, iban a requerir. En este sentido las organizaciones y personas naturales, principalmente académicos y abogados, las acompañaron en el camino de encuentro burocrático con las instituciones, a pesar de los obstáculos que ello implicó, lo que poco a poco, a partir de la experiencia y los procesos educativos en torno a ello, permitió que realizar cada trámite fuese cada vez más fluido y relativamente fácil.

Hoy en día la mayoría de las indígenas cuenta con un documento de identidad, y las que no, saben de otras que conocen el proceso, es decir, hay un respaldo comunitario del proceso de todas las indígenas y constantes jornadas de educación, que básicamente se despliegan en el espacio de una especie de reuniones periódicas que siguen dándose en los cuarteles (Tabares, 2020).

En segundo lugar, el proceso de consolidación comunitario de las indígenas se vio atravesado por la pandemia del Covid-19. Esto las hizo sentir de cierta manera “estancadas” por lo que echaron mano de sus relaciones con organizaciones y otros actores para hacer frente al confinamiento. Este les afectó principalmente porque venían trabajando a un buen ritmo su consolidación comunitaria, que tuvo que migrar poco a poco al mundo digital. Encontraron en las redes digitales una opción para hacerse conocer, lo cual no era algo nuevo para ellas pues previamente lo habían hecho a través de medios tradicionales como la televisión, radio o prensa escrita, medios que relataban su historia e intentaban caracterizarlas. Sin embargo, empezaron a conocer la posibilidad de trascender lo que otros relataban de ellas para poder relatar sus propias historias, sus propias vivencias. Es a partir de ese encuentro que varias de ellas empiezan a acceder a celulares con WhatsApp principalmente, y aunque seguían estando incomunicadas debido a la precariedad en redes de comunicación, empezaron a explorar estos nuevos dispositivos que prometían darles una voz en un mundo que coyunturalmente se estaba comunicando digitalmente. Con esta demanda clara, la hacen manifiesta frente a los actores que de alguna manera les prestaban capacitación, estableciendo lo que denominaron “alfabetización digital” (Discobar, 2021) como una prioridad. Y es que en la exploración de ese universo empezaron a toparse con infinitas oportunidades que respondían a sus pretensiones dentro de las cuales se encontraba la posibilidad de plasmar las memorias propias, trascendiendo a la tradición oral de

sus comunidades, era la oportunidad de plasmas *sus* memorias, elemento que se abordará en el siguiente capítulo.

Resignificación del cuerpo.

El último elemento al que haré referencia como “contexto de socialización” es el que tiene que ver con los cuerpos, mismos que son explorados de diferentes formas de acuerdo a los contextos que van conociendo, re-explorando y significando. Son justamente los contextos los que presentan la oportunidad para performar los cuerpos, para darles un significado, para nombrarlos y para atribuirles valores.

En este sentido el *cuerpo* será entendido como la superficie de inscripción de acontecimientos de la vida, así como el portador y emisor de signos que constantemente están produciendo significaciones (Zúñiga, 2006) (Londoño, 2005).

El cuerpo tiene un carácter histórico. Algunos autores lo han definido como la “materialidad de la historia” en el sentido que reproduce una serie de prácticas con significado (Zúñiga, 2006). Cada sujeto y su cuerpo forman parte de una colectividad con vivencias y experiencias compartidas que sin duda determinan la performatividad de la carne como materialidad y las prácticas como cultura. Entender el cuerpo, implica hacerlo a partir de las representaciones, lo que Elsa Muñiz (2010) llama las *prácticas corporales*. Estas prácticas son sistemas dinámicos y complejos donde confluyen creencias, acciones e interacciones. Todas ellas generadoras de sentido. El cuerpo es lo que las cosmogonías inscriben en él. Lo anterior es relevante en el sentido que permite explicar que así como los contextos son cambiantes, las prácticas sobre los cuerpos y los significados que sobre este se plasman lo son también. Es posible que un sujeto entienda su cuerpo, lo explore y performe su cuerpo de acuerdo a los contextos con los que se relacione, contextos cargado de diferentes elementos como la edad, la cultura, la religión, la posición social, etc.

Aunque la exploración y resignificación de los cuerpos son procesos que atraviesa el sujeto en tanto individuo, la comunidad establecida en Santuario de indígenas trans se convierte en un

espacio seguro para que cada indígena explore y signifique su cuerpo en el marco de referentes de otras indígenas con procesos de resignificación y exploración semejantes, pero además en el seno de una comunidad que ha compartido experiencias en poco más de tres años.

Para ilustrar lo anterior, se han identificado a grandes rasgos 3 momentos cruciales en los procesos de significación corporal. En primer lugar, la visión indígena de los cuerpos que explicada desde un punto de vista más etnocéntrico va más allá de una diferenciación binaria basada en los genitales, pues la cosmogonía sostiene relatos sobre los genitales que de acuerdo a ritos de paso, prácticas y buen comportamiento, pueden cambiar. Por ejemplo, uno de los ritos de paso de las mujeres fue durante mucho tiempo la “curación” (ablación del clítoris) que se sostenía en el mito de que quien no se sometiera a la curación, corría el riesgo de que su clítoris creciera tanto como un pene, que era precisamente la explicación que las indígenas encontraban para sus cuerpos con “clítoris tan grandes como penes” y su sentir como mujeres. (González, 2011).

En segundo lugar, varias de las indígenas llegan a Santuario corporizadas como hombres y es allí donde inician sus transiciones a cuerpos femeninos. Estos procesos que tarde o temprano se hacían públicos en la plaza de Santuario, las convertía en objeto de señalamiento, burla y observación constante por parte de los habitantes del pueblo, un señalamiento que les hacía cuestionarse una vez más a quienes llegaban a transitar, a quienes ya habían transitado e incluso a aquellas que no sentían que hubieran transitado porque simplemente tenían clítoris tan grandes como pene, sobre su sentir de mujeres."

En la frase de Mariana “*kapunía* (mestizos) no me gusta porque mira mucho” (Mariana Sintúa en Tabares, 2019) se puede dar cuenta de esa sensación de señalamiento que va forzando poco a poco la reflexión sobre la diferencia entre ser mujeres, ser hombres y ser trans. Este segundo momento es producto del encuentro con las visiones del mundo occidental-mestizo que nombra desde el binarismo “hombre” “mujer” y que por lo tanto obliga a todo aquel que interactúe con sus contextos a nombrarse como alguno de los dos.

Finalmente, en tercer lugar, producto del encuentro y espacios de reflexión promovidos por actores como artistas, ONGs, académicos, entre otros, toma fuerza la discusión sobre lo trans,

que en el caso de las indígenas es nombrado de forma interesante haciendo alusión a “*volver así*”. Es una expresión que tiene un origen en la comunicación y los discursos. Como relata Samanta (2019)

Lo que parece que en un Santuario vinieron de televisión con cámara que una entrevista de porqué volver así pocos indígenas de Santuario. Ellos decían *quesque trans* y yo pregunté qué eso *quesque trans* *quesque* como usted y yo me quedé más preocupada que yo le dije a tesorera, porque nosotros normal como *travesía* y en alcaldía explicaron. (Samanta Enevia, 15 de noviembre de 2018, Plaza principal de Santuario en Tabares, 2019, p. 42)

Samanta indica que, en un principio, no sabía lo que significaba ser “trans”. Sin embargo haberlo escuchado por primera vez en la forma como otros se referían a ellas, invitó a las indígenas a indagar sobre esta categoría en la que poco a poco se van inscribiendo hasta el punto en que hoy en día es uno de las formas que tienen para caracterizarse a sí mismas. Esto responde no solo a ese encuentro y reflexión con respecto a la categoría sino también a la simpatía por la diferenciación, por la oportunidad de nombrar de alguna manera la diferencia que saben que representan para sus comunidades originarias, un ejercicio que han recorrido nombrándose Wera Fa, Travesías, Trans y Mariposas del Café. En cualquiera de estas formas, las indígenas reclaman una diferencia a partir de la cual sea posible un reconocimiento que no invalide su identidad como indígenas.

Como se ha evidenciado sus procesos identitarios y de conformación de comunidad han sido bastante fluidos, y parte de esa fluidez se ha materializado en los cuerpos que se convierten en la manera de exteriorizar, performar y asumir aquellas características que responden al interrogante “¿quién soy?”.

2.2. Identidad-es.

Hasta aquí, es posible identificar los elementos más importantes del concepto “identidad” entendida como un *proceso de atribución de sentido* con respecto a *quién soy* en relación con *los otros*. Configura un *sentido de pertenencia* que se refuerza constantemente a través de la *socialización* y es interminable, incompleto, inacabado y lleno de posibilidades (Bauman, 2001). Esto abre un abanico de lo que de aquí en adelante será llamado “identidades” en tanto

características que el actor reconoce en sí mismo pero en relación con el grupo o los grupos sociales con los que se relacione a lo largo de su vida.

Un actor puede tener diferentes identidades simultáneamente, que se expresan en mayor o menor medida de acuerdo al *contexto de experiencia*. Contextos que hacen referencia a la edad, las instituciones, las comunidades, los grupos, los territorios e incluso las experiencias.

La identidad es una sinergia de dos procesos: 1. De autoreflexión en relación con lo que me rodea, es decir, el sujeto individual identifica elementos de su entorno que le son familiares y que adopta como *suyos*, parte de lo que es y lo representa. 2. Proceso de reconocimiento a partir de la interacción y la comunicación. Lo que resulta de la autoreflexión es constantemente refrendado, reconocido y visto por *otros* a partir de la interacción y la comunicación. “Ser” es posible en la medida que yo lo reflexiono, performo, exteriorizo y comunico, pero también en la medida que otros me reconocen.

La identidad constituye entonces un proceso cuyo resultado no concluye ni está determinado y siempre en movimiento de lo que somos acorde con quienes nos relacionamos. Y es que a lo largo de la vida nos relacionamos con diferentes grupos y espacios de socialización como se mencionó en un apartado anterior. Cada uno de esos contextos aporta, moldea, y hace fluir una identidad distinta. Nos hace saber a partir de referentes, representaciones y características, que formamos parte de un grupo pero a la vez que no somos parte de otros. La identidad se da entonces en esta relación de diferenciación con respecto al otro.

La característica de la interacción social dota de valor cultural a los espacios de socialización (Miles y Ebrey, 2017), pues las relaciones se dan en el contexto de elementos compartidos por determinado grupo. Es por esto que se puede decir que hay una dimensión individual de la identidad, y una dimensión colectiva. Es precisamente en esta última donde se pretende centrar el análisis de las *Mariposas del Café*, justo porque su recorrido e intención de cara a un futuro próximo, es consolidar una comunidad indígena trans.

En esa dimensión colectiva existen aspectos comunes que tienen la facultad de diferenciar a un grupo de otro, a saber, los elementos culturales, los territoriales, de género, étnicos y políticos (Tibán, 2009).

De hecho, varios autores se han referido a estos aspectos a partir de la *identidad cultural* como “un sentimiento de pertenencia a un colectivo social que posee una serie de características y rasgos culturales únicos, que le hacen diferenciarse del resto y por los que también es juzgado, valorado y apreciado” (Cepeda, 2018:254). Se trata de una identidad que reproduce en los grupos o espacios colectivos una serie de características, prácticas, habilidades, costumbres, creencias, etc, que se comparten como parte del ejercicio de *pertenecer*. Aunque, si bien para el caso de las indígenas son varios elementos culturales los que confluyen, lo hacen de igual manera elementos individuales como que se convierten en colectivos por el hecho de coincidir y confluir en procesos que se dan a la par y que van fortaleciendo sus lazos.

Es pues intención de este trabajo reparar en esas características colectivas o compartidas colectivamente que dan sentido a la identidad de las indígenas y que se convierten en el interrogante más importante al que pretenden dar contenido. Esto porque a varias de ellas les negaron la posibilidad a partir del reconocimiento de seguir siendo indígenas, un reconocimiento sus comunidades les daban pero que pierden de alguna manera por transgredir una norma como lo es la disidencia sexual.

Lo anterior explica que aunque sus comunidades no las reconozcan encuentren otra forma de poder seguir siendo indígenas a partir del reconocimiento de otras indígenas y de otras comunidades. El reconocimiento es clave y las Mariposas del Café enfocan su existencia en lograrlo. Su comunidad se convierte pues en un espacio seguro en el que muchas de ellas *pueden ser*, pero además en el que obtienen la refrendación de otras como mujeres indígenas.

2.2.1. *Identidad-es indígenas.*

Como se acaba de señalar, la etnia constituye un aspecto que se comparte colectivamente. Está atravesada por los elementos culturales y se refuerza en torno al sentido de pertenencia y la

identificación con características que diferencian al grupo de otros. Tiene además una importante base histórica que recoge experiencias, creencias, relatos, prácticas, saberes etc.

En el caso puntual de los indígenas la identidad constituye la base de la existencia y la posibilidad y el derecho a existir de manera distinta (Tibán, 2009, p. 3).

Se ha dicho a lo largo de este capítulo que las identidades son construcciones intersubjetivas y relacionales (Bartolomé, 2006), lo que explica la importancia de los grupos sociales y las comunidades como referencia de esas identidades. Aquí cabe resaltar la importancia de la pertenencia en tanto los círculos de pertenencia incluyen al sujeto dentro de un sistema de roles que da sentido a su vida, que guía sus prácticas, sueños, expectativas y, en general, las representaciones sociales entendidas como formas particulares de entender el mundo pero en un marco compartido y determinado por un complejo simbólico (Giménez, 2000)

Una de las entidades colectivas que mayor impacto tiene sobre las identidades de los sujetos es la etnia. Como un complejo simbólico (Giménez, 2000) forma parte de las identidades sociales o colectivas y permite, en nuestro caso, un análisis comunitario. Gilberto Giménez (2000) resalta la importancia de la *distinguibilidad cualitativa* como rasgo determinante de las identidades sociales en tanto se pueden agrupar características que permiten la diferenciación de los grupos respecto de otros. Es decir, definen la especificidad de un grupo a partir de la pertenencia social, los atributos identificadores y la narrativa biográfica (Giménez, 2020). A continuación se abordarán estos elementos a grandes rasgos para comprender la manera como estos son aplicables a la base étnica de las indígenas.

En primer lugar la identidad se construye y se define en relación a círculos de pertenencia. Y es que a partir del hecho de pertenecer a un grupo o a una comunidad se definen diferentes aspectos de los individuos. En el caso de las Mariposas del Café pertenecer a sus comunidades indígenas determinó en buena parte sus roles y sus habilidades. Por ejemplo el trabajo con la tierra, su género y la concepción del mismo así como las expectativas. Varias de ellas saben que para ser mujer, además de un cuerpo performado como tal, son necesarias ciertas prácticas como tener marido, ser fiel, completar rituales de paso, dedicarse al hogar, cocinar, adoptar labores de

cuidado, etc. *Pertenecer* para las indígenas ha significado formar parte de una comunidad conformada por familia o amigos cercanos, que reconoce a cada miembro, que reafirma los valores y las representaciones sociales. Esto explica en buena parte que lo indígena sea fundamental como identidad de las Mariposas del Café ya que fue desde esta mirada que obtuvieron su primer reconocimiento como parte de una colectividad. Las comunidades a las que pertenecen las indígenas se sostienen en un complejo simbólico que les permite reclamar una diferencia con respecto a otras comunidades y al resto de la población, por lo que constituye uno de los elementos más arraigados en las Mariposas del Café, que puede dar cuenta de por qué antes de abogar por un reconocimiento como *trans*, abogan por un reconocimiento como indígenas.

En segundo lugar, existen una serie de “atributos identificadores” que son equivalentes a los estereotipos. Aquí es pertinente señalar el ejemplo de lo que *debe ser una mujer indígena*, ya que son una serie de atributos construidos desde la comunidad sobre prácticas, representaciones, comportamientos, etc, en torno a cómo es y debe ser una mujer indígena, y que son asumidos, interiorizados y reproducidos por el grupo. Son características que persiguen adoptar o mantener los individuos. En el caso de las Mariposas del Café es clara su intención de mantener elementos diferenciadores como sus trajes, vestidos, collares, maquillaje, “buen comportamiento”, bailes, entre otros, que son elementos de referencia pero que generan en otros un reconocimiento de lo *indígena*. Si bien estos elementos fluctúan y no son tan rígidos a la hora de determinar la identidad del sujeto, tienen particular importancia y permanencia ya que son el primer marco de referencia con respecto del cual las indígenas se han hecho una visión del mundo y una lectura del mismo.

Finalmente, Gilberto Giménez explica que a lo largo de la vida se construyen *narrativas biográficas*; esto es, una afirmación de quien se es, lo cual resulta sumamente relevante para los sujetos. Nombrarse a sí mismas, pero también lograr que otros y otras las nombren es el acto comunicativo que reafirma la identidad en el caso de las Mariposas del Café. Es por este motivo que cobra relevancia la forma en la que ellas se han nombrado y como otros las han nombrado, pues es un acto intersubjetivo que hace fluctuar las identidades.

Los grupos étnicos apelan a formas de autodenominarse rastreables en su lengua que permiten trazar elementos de pertenencia inclusiva e incluso de otredad (Bartolomé, 2006). En el caso que ocupa a esta investigación, *Embera* significa gente, pero no toda la gente sino la gente Embera, es decir las personas de la comunidad, mientras que para referirse a otros como a los mestizos, paisas o blancos se utiliza la palabra *kapunías*. Este ejemplo es válido para ilustrar cómo a partir del lenguaje se establecen los límites de la pertenencia a un grupo, y a partir de allí las características y aspectos diferenciadores que los identifican. La forma de autodenominarse es sólo una manera de relacionar a partir del lenguaje un complejo de identidades que caben dentro de eso que nombran que las recoge como *parte de*.

Sin embargo estos límites no son ni rígidos ni estáticos. Todo lo contrario. Los miembros de una colectividad transitan entre distintas identidades a lo largo de sus vidas. Pueden transitar al tiempo y discontinuamente entre la etnia, el género, la generación, la posición social, y otros contextos de identidad. Lo anterior implica también una variación en las formas de nombrarse. Las indígenas, a partir del proceso de tránsito y cuestionamiento de sus cuerpos y su género, pasan de nombrarse Emberas a indagar sobre diferentes formas que en su lengua les permitiera dar cuenta de esa identidad latente y persistente, por lo que empiezan a autodenominarse como *Wera Fa* o mujeres falsas, una construcción lingüística basada en relatos sobre los órganos sexuales y las prácticas indígenas que diferencias a las buenas mujeres (mujeres Emberas) del resto de mujeres. *Wera Fa* es una categoría que reúne a las mujeres abandonadas por sus maridos, a las que han sido infieles, a las que han probado el placer sexual, a las que no se han ablacionado o “curado” (que en algunas comunidades Emberas y es un tema Tabú). Las indígenas se inscriben en esta nominación porque sienten que sus características son de mujeres pero no precisamente de las mujeres que sus comunidades conciben como “buenas” o “reales”. Sin embargo la categoría de mujer no está en discusión y el poder de esa forma de nombrarse les permite también ejercer su identidad como mujeres.

Nombrarse abre posibilidades a otras maneras de ser, a la fluidez de otras identidades. Esto no quiere decir de ninguna manera que sean excluyentes o invalidadoras. Se trata de un fenómeno tan rico que permite experimentar simultáneamente a lo largo de la vida diferentes identidades. Sin embargo, en el caso de las Mariposas del Café es particularmente interesante ver cómo en

todas sus etapas está como protagonista insistente la identidad indígena como aquello a lo que se apegan, pues es a partir de ella que conocen la vida, que entienden el mundo, pero también lo que les permite apropiarse de aspectos diferenciadores tan importantes para reafirmar la pertenencia, la diferencia que permite existir bajo ciertas formas indígenas.

2.2.2. Identidad-es de género.

Una de las cosas fascinantes que permite la fenomenología es justamente el acercamiento a los fenómenos desde la gran diversidad de posibilidades de lo que puedan ser. En este sentido, Judith Butler se sitúa desde este abordaje según el cual el cuerpo es un proceso activo de posibilidades culturales e históricas. Es por ende, el resultado de un proceso de asimilación. En ese sentido el cuerpo es tan solo *carne*, a la que la sociedad, y por ende, el individuo a partir de sus experiencias, da sentido.

Es por esto que el género, desde esta perspectiva, es una identidad constituida en el tiempo por una repetición estilizada de actos (Butler, 1998, p.297). Esos “actos” hacen referencia a gestos corporales, movimientos, normas, códigos de vestuario, de comportamiento, etc, y responden a una temporalidad que a su vez hace parte de un constructo social. Esto significa que la identidad de género, no es inherente a la “naturaleza” del cuerpo sino que responde a la construcción y atribución de significados propia de la cultura. La identidad es pues, construida, performada, interiorizada y actuada por los individuos.

Lo anterior sirve para explicar que el género tampoco es una identidad estable y que, de hecho fluye a partir de las posibilidades que los actos van constituyendo, pues justamente “actuar” el género constituye la posibilidad de ser.

Para ilustrarlo a partir del caso de las Mariposas del Café, aunque varias de ellas se asimilaban como “hombres” en el contexto de sus comunidades, en sus procesos de transición apelan a ciertas prácticas que les permiten ser mujeres, como por ejemplo el cambio de ropa, el uso de maquillaje, la estilización del cuerpo, del pelo, de los adornos, de la sensualidad, entre otros actos, que permiten asumir la identidad de mujer y sentirse como tal.

Desde la perspectiva de la fenomenología ser mujer es una identidad construida y por lo tanto transformable, voluble, cambiante (Butler, 1998). Este es un postulado que parte de la diferenciación entre sexo y género haciendo una ruptura entre la fisiología del cuerpo y los elementos culturales que constituyen el género. Sin embargo, el cuerpo se convierte en el centro del análisis ya que es la materialidad que permite exteriorizar los significados que constituyen las identidades, es decir, las prácticas y los actos dan vida y cuerpo al género como identidad. Esta es una idea que multiplica las posibilidades de las identidades, permitiendo el tránsito o el intercambio de identidades, por ejemplo, de hombre performado como mujer, en sentido cultural.

Es pues, el cuerpo el referente empírico del género rastreable a partir de una serie de actos y prácticas que debido a un significado hacen posible la identidad. En este sentido hay una serie de elementos relacionados con lo que les ha permitido a las Mariposas del Café ser mujeres en los contextos en los que se desarrollan.

Mujeres Embera.

Como se ha dicho, el género se construye desde el contexto que le atribuya significados, y en este sentido las comunidades indígenas Emberas comparten una construcción binaria de los géneros mujer y hombre. A continuación se abordará puntualmente la figura de la mujer indígena y sus principales *actos performativos* ya que son las que constituyen la base de género y la noción del mismo que tienen las Mariposas del Café.

Existen a lo largo de la vida de las indígenas cuatro etapas de la vida que inician en el nacimiento con la niñez (*warrandica, warranchaque o dabarau*), pasando luego a la juventud (*awera*), y más tarde a la adultez (*wera*) para culminar con la vejez (*chodra*). En cada una de ellas existen actos y prácticas reconocidos socialmente que respaldan la figura de una “buena mujer” que es buscada por la mayoría de las indígenas como realización de sus proyectos de vida. (UNFA et. al, 2010)

Las niñas tienen roles específicos desde aproximadamente los diez años, edad desde la que con consideradas aptas para estar presente en las labores del hogar. Otras mujeres, generalmente su madre, abuela y familia cercana le enseñan a coser vestidos, tejer collares y canastos, pero

además, a hacerse cargo del cuidado de niños más pequeños. Ocurre algo particular a partir de los doce años de edad, cuando ya se les considera jóvenes o *awera*, y es que al llegar su menstruación asume labores como la cocina y el baile, dos habilidades importantes a la hora de conseguir *marido*. Es desde esta edad que la naturaleza establece que las mujeres pueden quedar embarazadas, y por lo tanto empiezan su preparación para ser entregadas como esposas a los hombres. (UNFA et. al, 2010)

“Encontrar marido” es uno de los eventos que más actos performativos de género requiere, pues implica a toda costa parecer buena mujer para encontrar un buen marido que les de una vida digna. El vestuario, los colores del mismo, los collares, la forma de mover el cuerpo, el maquillaje, el baile como acto social, se convierten en prácticas propias de las mujeres indígenas. El vínculo conyugal se convierte en un elemento fundamental para la realización de las mujeres pues es la consecuencia de la materialización de los ritos de paso (Tabares, 2019). Aunque desde muy pequeñas se enseña a las niñas a ser buenas mujeres para encontrar buenos hombres, se reproducen también valores de “dignidad” y “recato” que se materializan corpóreamente también, pues las mujeres Emberas no pueden parecer muy insinuantes ni demostrar placer o emociones fuertes, pues no es digno de ellas. Lo anterior tiene efectos sobre el largo de los vestidos, la rigidez de los cuerpos y formas de caminar muy particulares que podríamos definir como “encorvadas”, precisamente porque actúan con cierto recato que muchas veces se traduce en vergüenza, teniendo en cuenta que empiezan su encuentro con hombres y búsqueda de esposo desde edades tempranas (Parada, 2020). Al respecto, las indígenas de Santuario conservan este deseo como parte fundamental de su feminidad. Buscan constantemente encontrar a alguien con quién compartir su vida. De hecho varias de ellas tienen *maridos*, hombres, algunos indígenas y otros campesinos, que habitan también en los cuarteles.

Quedar embarazadas es uno de los principales reconocimientos sociales, pues se entiende en términos de la contribución a la comunidad, un aporte a la existencia y reproducción de la cultura gracias a los *warrandica*. Esto explica que las mujeres, las que se embarazan y las que no, tengan como uno de los roles más claros el del cuidado de otros, generalmente de los niños. “Cuidar de

otros” es un rasgo que continuamente están ejerciendo las mujeres, y es un rasgo característico en las Mariposas del Café. Las indígenas de Santuario han basado parte de su comunidad en la adopción y el cuidado de otras mujeres, lo asumen como un rol de mujeres que cuidan y apoyan a otras.

Las *wera* o adultas, deben tener marido en su mayoría, aunque hay mujeres que por situaciones de deshonor, infertilidad, abandono o viudez, entre otras, se quedan sin marido y aunque siguen siendo parte de la comunidad, son nombradas como *wera fa* o mujeres falsas. Esta es una forma muy interesante en la que la comunidad abre espacios a mujeres que no caben en la figura de “buenas mujeres” pero que son reconocidas igualmente como indígenas. Es justo en esta categoría en la que tempranamente se inscriben las indígenas de Santuario, pues les habilita la característica de *mujeres*, y aunque sean “falsas” por diferentes motivos, son mujeres y son indígenas.

Finalmente, en la adultez y la vejez las mujeres están al servicio de sus comunidades a través de labores del cuidado, servicios comunitarios, el trabajo de la tierra, enseñanza de cultura y lengua Embera, principalmente.

Performance/performatividad.

Ya decía Judith Butler que el género es un conjunto de actos constantemente repetidos, casi ritualizados. Esto es, que aunque existen y son de conocimiento cultural, cada individuo lo re-actúa y re-experimenta en un marco de significados socialmente establecidos (Butler, 1998). Los hace suyos en tanto le otorgan un reconocimiento y una posibilidad de ser. Tienen la particularidad de que se dan en conjunto, son parte de una rutina que valida las identidades.

Justamente, para ser mujer existen una serie de actos performativos que permiten expresar esa identidad. Sin embargo son actos que cambian de acuerdo al contenedor cultural que les atribuya sentido. En el caso de las indígenas, como se ha visto, estas han ido vivenciando sus procesos en

diferentes contextos, lo que explica en buena medida que sus identidades fluctúen, y por lo tanto, que los actos performativos y las prácticas cambien constantemente.

Dentro de la cultura Embera la mayoría de las mujeres consideran importante diferenciarse de las mujeres *no indígenas* lo que es posible principalmente a partir de rasgos estéticos y performativos que se pueden resumir en compartir cierto color de piel o ser “morenas”, tener el pelo lacio, hablar la lengua Embera, portar vestidos cocidos a mano de colores llamativos, utilizar pintura facial y collares elaborados con chaquiras (González, 2011).

Partiendo de la concepción indígena de mujer que se ha esbozado un poco en el apartado anterior, los actos y prácticas son identificables y las indígenas apelan constantemente a ellos. Las primeras exploraciones en la que la mayoría de las Mariposas del Café coinciden tienen que ver con el maquillaje y los vestidos. La comunidad Embera tiene una particularidad y es que aunque debido a la gran influencia occidental el vestuario del hombre es como el de cualquier campesino no indígena, en el caso de las mujeres conserva tradiciones y significados ancestrales. Su vestido tradicional (usado especialmente en conmemoraciones, rituales o celebraciones) es llamado en lengua Embera *Paru Wuera*. Los colores están inspirados en la naturaleza: verdes, rosas, azules, amarillos y morados son la forma de plasmar la esencia de las plantas, las flores y la viveza de la naturaleza. Cada mujer, como parte de su rol, teje su propio vestido. Son vestidos que tienen detalles bordados que generalmente son patrones geométricos y florales que hacen alusión a paisajes naturales. Como ellas mismas expresan “somos coloridos porque nosotros sacamos todo de la naturaleza como la guacamaya” (2018, Mujeres asociación Éberá Néka), colores que también se expresan en el maquillaje.

Si bien es un performance tradicional vinculado a prácticas colectivas, también tiene usos particulares para las mujeres. A partir de elementos estéticos las mujeres pueden comunicar, seducir o expresar intenciones. Los collares, por ejemplo son un referente para comunicar sus intenciones de buscar marido o no. Esto está concebido en los tamaños de los mismos. Las niñas y las mujeres no comprometidas usan collares pequeños mientras que las mujeres casadas o comprometidas usan collares grandes.

El maquillaje o pintura facial también es una importante forma de manifestar o relacionarse con contextos particulares. Aunque todos los Emberas usan la pintura facial para diferentes fines como protegerse de espíritus malos y enfermedades, para expresar emociones o estados de ánimo, incluso para identificarse con determinados grupos, en el caso de las mujeres es un acto performativo que sigue vivo y es fundamental para enamorar, embellecerse, buscar marido, expresar que se es una mujer de bien, etc. (Ulloa, 1992). La pintura roja en los pómulos es utilizada para seducir y enamorar. Es un rasgo característico de las mujeres jóvenes y solteras que buscan esposos dignos.

En este punto es interesante identificar los cambios asumidos al dejar sus comunidades y empezar a interactuar en Santuario donde se topan con prácticas occidentales-paisas que les ofrecen una nueva mirada sobre lo que significa ser mujeres en este nuevo contexto de experiencia. Es un contexto determinado por otras personas (campesinos, paisas, jefes, patronas etc), con otras prácticas y otros referentes estéticos. Si bien no pierden su *performance indígena*, sí se genera un diálogo e intercambio interesante entre ambas experiencias. En el caso del vestuario, suele ocurrir que las indígenas acuden los fines de semana al centro del pueblo donde se instalan comercios de ropa y accesorios. Es allí donde empiezan a explorar otras formas de vestir basadas a su vez en otros referentes estéticos y de belleza. En el caso de una de las indígenas llamada *Bella*, por ejemplo, su referente más importante dentro del proceso de transición es Beyoncé (Parada, 2020), lo cual generó un cambio en la búsqueda de vestuarios optando por modelos más ajustados, cortos y brillantes. Sin embargo siguen prevaleciendo los colores llamativos como el amarillo, rosa, azul y morado.

La mayoría de las indígenas portan collares tradicionales tejidos por ellas mismas. De hecho varias juegan con el tamaño dependiendo de si buscan marido o están comprometidas (Tabares, 2020). Algo similar ocurre con el maquillaje, un referente que sigue siendo llamativo en tanto mantienen el rojo intenso en sus pómulos.

Los anteriores son apenas ejemplos que pretenden expresar la adaptabilidad entre los *performance* según el contexto de lo que les permite ser mujeres en un contexto y otro. Las indígenas no renuncian completamente a unos ni se adaptan completamente a otros sino que mantienen una especie de hibridez que les permite explorar y expresar en ambos contextos

diferentes mensajes pero manteniendo viva la posibilidad que ellos les permiten de *performarce* como mujeres.

El *performance* también hace referencia a aquellas prácticas y roles atribuidos culturalmente. En este sentido resaltan algunas labores directamente relacionadas con el cuidado de la comunidad. A las mujeres se les prepara desde muy jóvenes para cuidar a los niños y a los ancianos. El cuidado implica cubrir las necesidades alimenticias, las de aseo y las de educación. Con respecto a los alimentos, la mujer tiene una especial relación con la tierra y las labores agrícolas. Es la encargada de sembrar y cosechar así como de seleccionar la despensa familiar y en algunos casos comunitaria (Pueblos Originarios, 2021). Lo anterior explica la fuerte relación que existe entre las indígenas, la tierra y las labores agrícolas. En Santuario encuentran oficio como recolectoras de café, pero además, buscan posicionarse en roles que les reafirman como mujeres, tales como cuidar niños o encargarse del aseo y la cocina de otras casas como empleadas domésticas. Es común ver que ofrecen sus casas como albergue de otras indígenas o al servicio del cuidado de niños. De hecho uno de los elementos que más llamó la atención durante las primeras observaciones exploratorias fueron los niños que constantemente las acompañan, algunas de ellas junto a sus *maridos* y los niños que están a su cuidado (que son en su mayoría hijos de amigas, conocidas o patronas) performan incluso un referente de familia desde su rol de mujeres.

Otro rol importante que asumen es el de esposas. “Ser la mujer de alguien” es tal vez la consumación más importante de los ritos de paso como mujeres (Tabares, 2020). Por esta razón buscan entablar relaciones y compromisos formales y estables de carácter principalmente monógamo en los contextos de experiencia, principalmente en Santuario. Allí se interrelacionan con otros indígenas y con campesinos paisas que se convierten en sus *maridos*. Las relaciones sexo afectivas están fuertemente cargadas por los referentes indígenas Emberas de lo que significa ser una buena mujer.

“Ser buenas mujeres” es una de las premisas indígenas que se sostiene principalmente en patrones de conducta valorados como positivos y que hacen referencia principalmente a ser fieles a sus *maridos*, cuidar a los hijos, participar activamente dentro de sus comunidades, hablar

la lengua Embera, entre otros (González, R. 2011). Como se puede observar las mujeres son las responsables socialmente de la reproducción de la cultura y el cuidado de la familia, un cuidado basado en cumplir a cabalidad los mandatos culturales que de ser incumplidos le acarrearían la sanción social de no ser una mujer digna.

La *performatividad* constituye pues un elemento habilitante de la identidad de mujeres dentro de los contextos de experiencia de las indígenas. Les permite hacer uso de referentes estéticos y culturales que expresan su sentir como mujeres, les permite también asumir roles y prácticas que les ubican dentro de la esfera social en la categoría de “mujer”. Se esmeran pues en replicar los códigos culturales sostenidos en esos elementos prácticos y estéticos para reforzarse a sí mismas y ante la sociedad su condición de mujeres.

2.2.3. *Volver así.*

Las identidades constituyen un gran número de posibilidades, caminos, combinaciones y coexistencias. Es justamente esta idea la que sostiene y se desprende de los apartados anteriores, pues con la intención de caracterizar a un grupo de indígenas y parte de sus identidades se ha evidenciado que estas nunca son estables ni estáticas, que por el contrario constituyen un continuum en movimiento y transformación.

Para el cierre de este capítulo quiero llamar la atención sobre una categoría que ellas fueron construyendo discursivamente y que coinciden con esa caracterización variable de las identidades.

Volver así se convirtió en una de las principales formas de nombrar los procesos de tránsito que las indígenas atravesaron desde niñas y atraviesan ahora. Esta es una construcción discursiva que responde a la interlocución con las formas en que otros les nombraron incluso en sus familias, donde las indígenas “se salen” de la norma de ser varones para “*volverse*” mujeres. Y a pesar de que en realidad varias de ellas supieron desde siempre que eran mujeres, sus familias, los medios de comunicación y los habitantes de Santuario se referían siempre a un proceso de transición como si tuviera un inicio y un final.

...lo que parece que en un Santuario vinieron de televisión con cámara que una entrevista **de porqué volver así** pocos indígenas de Santuario. Ellos decían *quesque trans* y yo pregunté qué eso *quesque trans* *quesque* como usted y yo me quedé más preocupada que yo le dije a tesorera, porque nosotros normal como traviesa y en alcaldía explicaron. Porque en adelante todas porque volver así, un ejemplo pal Chocó que no saben hablar bien español, ellas volver así y están pal censo ya toca conformar comunidad y toca dejarse aprender experiencia lo que habla política la gente y toca aprender cuando a uno llegue un proyecto, una Bogotá que una reunión, que ya toque experiencia y ya puede ir que no le de pena porque volvió así (Trabajo de campo. Samanta Enevia, 15 de noviembre de 2018, Plaza principal de Santuario en Tabares, 2019)

La forma en la que otros vieron el proceso construcción de sus identidades se fue consolidando poco a poco en una categoría para ellas mismas, en la forma de nombras sus tránsitos y los cambios en sus identidades, y aunque varias de ellas hayan sabido siempre que eran mujeres, el proceso de performar, entrar a reclamar un espacio dentro de los roles a partir de un reconocimiento, expresar de nuevas maneras sus identidades y aparecer en medios de comunicación y nuevos contextos de experiencia constituía un “volver así”, un cambio de lo que se era y lo que se es, un tránsito entre una forma de ser nombradas antes y una de ser nombradas ahora, una transición de varones a mujeres que fue expresada y performada, por lo tanto observada y en ocasiones señalada, pero que en últimas permitió eso: transformar y fluir.

CAPÍTULO 3: LOS USOS Y LAS COINCIDENCIAS DE LAS MEMORIAS

Una de las frases más recurrentes en las apariciones públicas y en las entrevistas de las *Mariposas del Café* es “somos indígenas”. Sabía que debía abordarlo a partir de un análisis de las identidades, pero poco a poco fui descubriendo señales en sus discursos relacionadas con el pasado, con los vínculos comunitarios, territoriales e incluso lingüísticos que me llevaron a abordar el concepto de *memoria*.

Planteé incluso la posibilidad de que compartieran *una memoria*, pero cada una de las indígenas tenía una historia diferente, entendía de manera diferente su cuerpo, tenía pasados diferentes. Sobre ese pasado radicaba mi inquietud en el sentido que podía ver lo importante e imponente que era *lo indígena*, pero para dar cuenta de ello, en el sentido colectivo, valía la pena hacer un rastreo de los elementos que sustentaban ese discurso recurrente, identificando usos compartidos, usos repetitivos, e incluso, usos creativos de la memoria.

Sobre memoria existen gran número de definiciones, incluso varias disciplinas se encargan de estudiar diferentes esferas de la memoria. Existe una definición general que la define como una facultad psíquica que poseen los seres humanos que les permite recordar (Moliner, 1998. 318). Recordar es fundamental para el ser humano, pues es a partir de esta facultad que puede reconstruirse a sí mismo reforzando la continuidad y la coherencia en el tiempo y el espacio (Pollak, 1992), una continuidad que pretender dar constante sentido a las preguntas ¿quiénes somos? ¿de dónde venimos? ¿cuáles son nuestros propósitos? ¿a dónde pertenecemos?. Estas preguntas, a su vez, están relacionadas con la identidad del sujeto, refuerzan su sentido tanto de pertenencia a un grupo o sociedad y de permanencia a lo largo de su vida e incluso después de esta. Saber cuál es el propósito de vida, dejar eventualmente un legado después de la muerte y aportar a la existencia y continuidad de una colectividad son focos que guían y sustentan la existencia de la mayoría de los seres humanos. (Pollak, 1992)

Recordar es apelar a la memoria y es una forma de activar el pasado en el presente, de dar continuidad a ese hilo coherente que es la vida y la existencia. Sin embargo existe también la

posibilidad latente de olvidar, que puede ocurrir por decisión, enfermedad, cambio generacional, exterminio, etc, y forma parte del proceso narrativo de la memoria, pues se vuelve constantemente al pasado de manera reflexiva para seleccionar lo que se recuerda o lo que se olvida (Jelin, 2002). Quienes recuerdan son los individuos, que naturalmente lo hacen insertos dentro de redes de relaciones sociales, compartiendo referentes y códigos culturales (*recuerdos compartidos*), lo que constituye a la memoria en un ejercicio individual que se da en marcos sociales (Halbwach, 1950). Existen pues múltiples memorias que se despliegan en un contexto social o grupal, memorias configuradas y reconfiguradas por diferentes actores sociales (sociales, políticos, religiosos, culturales, étnicos, etc) (Waldman, 2006:7) y que se mantienen en constante disputa. Una disputada librada por la variedad de actores y grupos que estructuran e interpretan de formas diferentes el pasado y que buscan un lugar en él (Jelin, 2002).

En ese pulso de fuerzas de memorias antagónicas y diversas, algunas se posicionan en mayor medida que otras, algunas se marginan, pero nunca resultando en un posicionamiento definitivo de ellas, pues conforme transcurren y varían las condiciones sociales y políticas las memorias a su vez van cambiando. Las memorias sin embargo están ancladas a la constitución de las identidades en el sentido que logran generar prácticas y atribuir roles, y además, se convierten en el sentido de la permanencia en el tiempo y el espacio para los grupos (Jelin, 2002).

Es pertinente aclarar que no existen memorias colectivas, más bien, como se ha dicho, las memorias de los sujetos se entretajan con los valores culturales y referentes colectivos y contextuales que son cambiantes y que proporcionan sentido y apoyo. Si bien recordar y olvidar son facultades que emprende el individuo, son a la vez capacidades articuladas con códigos culturales, representaciones, visiones del mundo y valores de una sociedad, es decir, la memoria del individuo se desarrolla dentro de lo que Maurice Halbwach llama *marcos sociales* (1950) y las narrativas colectivas que dentro de ellos se configuran (Jelin, 2020).

Es precisamente por esa interrelación inevitable entre memoria e identidad que incluyo este apartado con el propósito de identificar elementos relacionales, autoreconcimientos y apelaciones a narrativas compartidas y usos de las mismas por parte de las indígenas. Pretendo

analizar qué elementos son relevantes de la evocación de ese pasado como sustento de sus identidades y en qué sentido pueden llegar a variar los usos de la memoria.

3.1. Memoria-s y usos.

Para saber quiénes somos lo hacemos en reflexión con respecto a lo otros, pero también con respecto a un pasado que nos ha construido. El conocimiento de ese pasado determina nuestras creencias, acciones y expectativas y nos da una noción de continuidad, la continuidad de un camino recorrido de cara a uno por recorrer.

Hablar de un camino recorrido, en pasado, hace alusión a los eventos y experiencias que en forma metafórica se convierten en el “*tras bambalinas*” del sujeto. Un pasado sobre el que se vuelve constantemente para encontrar sentido en el presente, un ejercicio de ir y venir entre un antes y un ahora que podemos llamar *memoria*. (Jelin, 2002)

Dentro de las ciencias sociales, la memoria se ha convertido en una categoría útil para la comprensión de las configuraciones culturales de grupos y comunidades a través del seguimiento de los hilos narrativos que entretienen, configuran y sustentan las identidades. Las identidades sientan sus bases sobre el pasado de los grupos, en la selección de momentos, símbolos, lugares y significados que constituyen datos históricos para de lo que se es en el presente y lo que se pretende seguir siendo, (Paris, 1990: 86). Es decir, es la memoria en tanto narrativa, la que permite entender de dónde venimos, quiénes somos en el presente, cuáles son nuestras expectativas hacia el futuro y cuál es nuestra forma de relacionarnos con el mundo.

Todo lo anterior ocurre en el marco de las relaciones sociales, donde los sujetos tienen una conciencia de existir en el ahora pero echando mano de un proceso de construcción de sentido que acompaña su vida y que se almacena justamente en la memoria como la capacidad de retener información. Si bien los animales pueden compartir este rasgo, la reflexión que acompaña la articulación temporal entre un “antes” y un “ahora” de cara a un eventual “después”, es característico de los seres humanos (Candau, 1996).

Entender la propia vida como una *continuidad* responde, como ya se dijo, a la capacidad reflexiva de los seres humanos, pero también a la necesidad de interactuar y comunicar, a expresarse con otros a través del lenguaje (Todorov, 1939). Es justo allí, en la interacción social, donde reside la imposibilidad de desvincular a la memoria en tanto proceso individual de la memoria como proceso colectivo, pues es experimentada por todos y cada uno de los individuos de manera diferente pero en condiciones compartidas, en el marco de una interacción dentro de grupos y colectividades.

Para efectos de la presente investigación, se ha construido una definición que articula postulados de diferentes autores y pretende caracterizar la memoria como un proceso complejo, móvil e inacabado, y trascendental para la identidad de los grupos.

La *memoria* (como concepto) será entendida como un proceso de construcción de sentido del pasado que se hace desde el presente. Se manifiesta en narrativas que se encuentran ancladas a vehículos o artefactos que hacen alusión a objetos, lugares, momentos, prácticas o símbolos. Estos vehículos funcionan como recursos simbólicos y materiales que permiten dotar de sentido el pasado, crear una identificación con él y reproducirlo a nuevas generaciones, que también serán portadoras y reproductoras de la memoria.

Este proceso de ninguna manera es lineal, único ni determinado. Suele de hecho ser muy conflictivo, justamente porque cada individuo vive y recuerda de manera diferente un acontecimiento y, de manera adicional a ello, es un proceso que se ve atravesado por emociones, silencios, olvidos y ficciones (Jelin, 2000).

Maurice Halbwach y Henri Desroche (1950, 1976) trabajaron durante algún tiempo con la propuesta de *memoria colectiva* como un abordaje analítico que intentaba explicar los elementos compartidos por una colectividad, que de hecho encontró coincidencias en los recuerdos y en las formas de referirse al pasado desde un mito, una leyenda y otras narrativas. Sin embargo, como herramienta explicativa resultaba insuficiente, pues daba cuenta de hechos y relatos que aludían a un contexto compartido pero no a las diferentes formas en las que los individuos se relacionan o experimentan una vivencia. De hecho, aunque la psicología haya abordado la configuración de

la memoria en los individuos, le resultaba imposible hacer análisis independientes del contexto social. Es justamente lo que como investigadores que abordamos esta categoría tampoco podemos hacer. No existe tan diferenciación ni es posible hacer un análisis por separado. Se trata de un proceso complejo inmerso en relaciones y contextos sociales, pero que responde además, en particularidades de los individuos. Por lo que, siguiendo la problematización del concepto que hace Elizabeth Jelin (2000) hablaré de *memorias*.

Como se ha señalado anteriormente no existe una memoria colectiva, no existe una memoria nacional y no existe una memoria indígena. Lo que sí puede caracterizarse en estos contextos, es el uso que las colectividades hacen de la memoria como proceso. Porque en el ejercicio de volver al pasado para hacer un relato sobre el presente, para justificar quien soy ahora y lo que quiero a futuro, radica un poder que el ser humano siempre ha disputado: el poder de detentar la verdad. Y como bien sabemos, no hay una sola verdad, no hay un solo relato, no hay una sola memoria. Lo anterior, partiendo del hecho que en los usos de la memoria se encuentra implícito el uso político y público. Conocer la historia o reclamar una versión de esta tiene efectos sobre el presente y la configuración de las expectativas a futuro.

Parto del hecho de que, si bien las indígenas conforman una colectividad atravesada por *marcos sociales* de experiencia y de memoria, constituyen también una heterogeneidad de mujeres con experiencias distintas, recuerdos diferentes e incluso expectativas diferentes. Sin embargo, sí es posible identificar los usos que dan a la memoria en tanto comunidad que puede tener expectativas y efectos políticos como el caso de asentamiento en tierras particulares, reclamación de territorios, reconocimientos, entre otros efectos que poco a poco se han ido manifestando. Es por ello que me permito analizar los usos que las indígenas dan a sus memorias haciendo una correlación entre las narrativas del pasado a las que se apela para generar discursos y expectativas desde el presente.

Es precisamente en torno al ejercicio voluntario de volver sobre el pasado en disposición reflexiva que la memoria adquiere un uso para el presente, pues configura de una u otra manera las

acciones, construcciones, representaciones y discursos que sostienen el entramado de las identidades y el sentido comunitario.

Recojo el concepto de “usos” de la memoria de Tzvetan Todorov según el cual los usos de la memoria se refieren a los roles que el pasado puede jugar en el presente para dirigir acciones (1998:30). Es un concepto útil para identificar las diferentes formas que pueden tomar los relatos sobre el pasado que hacen las indígenas y cómo estos, a pesar de tener elementos étnicos muy arraigados, son objeto de cambios y transformaciones conforme su proceso comunitario va avanzando en Santuario.

3.1.1. Uso colectivo.

Recordar, el ejercicio psíquico que construye la memoria, es realizado por individuos, por lo que podría decirse que es una facultad individual. Sin embargo los recuerdos se encuentran entrelazados con los recuerdos de otros. De hecho, esos *otros* y el diálogo que entablamos con ellos, refuerzan y sostienen los recuerdos individuales. En este sentido, si bien las memorias apelan a experiencias que viven los sujetos y a sus vivencias subjetivas, tienen un origen colectivo en tanto se encuentran insertas en el entramado de evocaciones, acuerdos, alusiones y narrativas que se construyen en el marco de las colectividades y los grupos sociales (Ramos, 2013). Es por lo anterior, que aunque varios autores hacen construcciones analíticas a partir de los conceptos *memoria colectiva* y/o *memoria social*, lo pertinente es referirse al carácter colectivo de la memoria y al uso o los usos que las colectividades pueden hacer de ella.

Maurice Halbwachs es una de las referencias en el estudio y abordaje de la categoría de *memoria colectiva*. Su aporte es sumamente importante para las ciencias sociales en general ya que plantea una aproximación analítica a la sociedad no como un todo sino como un compuesto de fracciones rastreados a partir de los diferentes grupos sociales. Alguien que pertenece a la sociedad puede pertenecer a la vez a diferentes grupos como la familia, una religión, una clase social, etc. Esta variedad de *pertenencias* es justo la característica que permite explicar las

diferentes identidades que puede poseer a la vez un mismo individuo, explica las culturas, los roles, los valores simbólicos entre otros elementos.

Empiezo con Halbwachs justo porque a partir de su concepto *memoria colectiva* pone sobre la mesa las posibilidades del estudio de la memoria en relación con el orden social. El autor desglosa su análisis a partir de la idea de que el recuerdo, si bien es individual, se sostiene y se organiza a partir de referentes que permanecen en una *memoria colectiva*, lo que hace referencia a todas aquellas representaciones del mundo que permanecen en el tiempo gracias a un relato más o menos compartido, un relato que sostiene la pertenencia a cualquier grupo. (2008 [1912])

Lo que me interesa rescatar del autor es precisamente esa dimensión colectiva, pero no como una representación del pasado compartida por todos (fácticamente imposible), sino como marcos sociales dentro de los cuales es posible que los individuos den sentido a sus recuerdos, los articulen, los refuercen y los ordenen con cierta coherencia.

Según Halbwachs, hasta cierto punto el individuo es capaz de recordar lo que otros le inducen o le ayudan a recordar, los relatos de los padres, las historias nacionales, etc. Una vivencia del sujeto es recordada por otros, por lo tanto esa memoria de los otros viene a complementar la del sujeto, y viceversa. En pocas palabras los grupos a los que el individuo pertenece le ofrecen los medios para construir y dotar de sentido un recuerdo sobre el pasado para articularlo en su *memoria*. En esta línea, los marcos sociales o lo que llamo “la dimensión colectiva de la memoria”, se refieren a los instrumentos que ofrecen los grupos y que la memoria utiliza para reconstruir imágenes del pasado en contextos particulares, pero siempre en sintonía de lo compartido como el lenguaje, los marcos de pensamiento, los discursos dominantes y las representaciones de la sociedad. (Halbwachs, 2004 [1925]: 7-11)

Lo anterior es un poco el legado de Emile Durkheim que en su último libro *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) ya esbozaba lo referente a los marcos sociales para sustentar el análisis de la dimensión colectiva de la religión y cómo ésta estructura de cierta manera a los individuos. El análisis de este último es especialmente pertinente ya que más allá de la relación del objeto de estudio con una religión o una figura divina, presenta elementos útiles para comprender la

manera como los referentes simbólicos que se comparten al interior de los grupos son determinantes para configurar *memorias* y hacer uso colectivo de estas.

En el caso de las Mariposas del Café, la dimensión simbólica y las articulaciones de esta con sus vidas cotidianas están profundamente articuladas. Es una dimensión sostenida por el *uso colectivo* de sus memorias, entendidas como el conjunto de representaciones simbólicas que se articulan en un discurso compartido y que se refuerzan constantemente a partir de ritos, mitos, creencias, etc.

En el análisis de Emile Durkheim sobre la religiosidad, este autor destaca que las creencias se transmiten a través del lenguaje y se instalan en la memoria de los individuos que pertenecen a un grupo. Esas creencias cobran sentido porque se inscriben en “marcos” dentro de los cuales es posible expresar categorías del entendimiento. Es decir, es gracias a los marcos que los referentes simbólicos pueden tener un sentido, una estructura, que pueden ser comunicados y además con los que se puede interactuar (Durkheim, 2008 [1912]). En su abordaje de la esfera sagrada, el autor resalta el uso de los discursos que apelan a una memoria que no es necesariamente fáctica. Son discursos que sostienen creencias y cobran fuerza en el presente a través de prácticas que las refuerzan pero a su vez dan sentido a la vida social.

En relación con esto, considero que las indígenas apelan constantemente a evocaciones del pasado desde la necesidad del presente de fortalecerse como comunidad, como una comunidad indígena que tiene expectativas a futuro de reconocimiento, pero que desde el presente, tras una ruptura con sus respectivas comunidades, siente la necesidad de rearticularse bajo una nueva forma posible de ser comunidad.

Es por lo anterior que la mirada de Durkheim me es útil para explicar de qué manera lo que él llama “sagrado” constituye la base material de la memoria (articulada por creencias) en la vida social (1896). Aunque tomo distancia respecto del posible determinismo que la estructura social puede tener sobre el individuo, pues atribuyo a este la capacidad de resignificar y reelaborar constantemente el contenido simbólico incluso con fines estratégicos.

El punto de partido de Emile Durkheim es entender la esfera sagrada como un conjunto de elementos que poseen la fuerza suficiente para impulsar acciones en la esfera profana. Dentro de esa esfera, la religiosidad (espiritualidad o etnicidad incluso) tienen la facultad de generar en los individuos sentimientos de pertenencia a un grupo por lo que, en conclusión, lo sagrado y las creencias que ello contenga (articuladas y reproducidas a partir de la memoria) hacen posible lo social. (Durkheim, (2008)[1912]). Dentro de la esfera sagrada, el rito es el acto material que permite palpar las creencias (Diego, 2013) y en el caso de las Mariposas del Café cobra vital importancia porque se apela constantemente a él para hacer posible dos cosas: ser mujeres, y ser indígenas.

El rito tiene una particularidad y es que su fuerza material radica en la condición de colectividad que lo respalda. Es decir, los ritos son posibles y se generan en contextos de vida colectiva, por lo que refuerzan el vínculo entre los individuos y lo validan constantemente. Cada vez que se reproduce el rito, se revitalizan las creencias, se aviva la memoria y se recrea la identidad. Dentro de la variedad de *ritos*, como prácticas que materializan creencias y dan sentido en la vida de los seres humanos a su relación con los antepasados y las fuerzas que los sobrepasan, existen los ritos que marcan ocasiones o hitos particulares en el transcurrir de la vida de los sujetos. Los conocidos *ritos de paso o de tránsito* asocian eventos como el nacimiento, la imposición del nombre, la llegada a la pubertad, el casamiento, la muerte, etc, con simbolismos que se sostienen en la memoria y que dan sentido a la vida. (Botero y Endara, 2000). Lo anterior es relevante para el caso que ocupa a esta investigación ya que las indígenas recurren a dichos ritos de paso para posibilitar su existencia y reconocimiento como mujeres y como indígenas.

Dentro de los Embera existe una expresión que sostiene *el deber ser* de las cosas: *hacer destino* es pasar satisfactoriamente por los ritos de paso, como una manera de honrar a los antepasados y de esta manera de honrar y mantener la armonía del universo. Aunque los indígenas hacen una diferenciación entre hombres y mujeres como parte de esa armonía, las Mariposas del Café sostienen que ellas existen y que por tanto son posibles, pues cada cosa que existe en el mundo

tiene una razón de ser, por lo que al formar parte del universo tienen el deber de unirse al llamado de *hacer destino*.

“*Hacer destino*” hace referencia a el deber que tiene cada miembro de la comunidad de asumir sus responsabilidades como embera que están relacionadas principalmente con los roles frente a la familia y la comunidad principalmente. En el caso de las mujeres, se marca a partir de ritos de paso específicos que van atribuyendo capacidades para llevar a cabo dichos roles con dignidad (González, 2011). Como se verá a continuación, los roles se articulan sobre un discurso identitario que es explícito en asignar lugares dentro de la comunidad, siendo particularmente específico para las mujeres. Aquí la memoria tiene un papel fundamental, pues es la encargada de sostener, reproducir y reactivar a través de la práctica de los ritos las creencias y narrativas que les permiten a los indígenas identificarse como tal.

Para los Embera el mundo se sostiene y funciona gracias a la armonía perfecta que se traduce en dualidad: existe el sol porque existe la luna, existe el día porque existe la noche, existe el hombre porque existe la mujer, etc. Cualquier comportamiento que ponga en riesgo esa armonía es fuertemente castigado por las fuerzas de la naturaleza que generalmente se manifiestan en desastres naturales como deslizamiento de tierra, temblores, entre otros. Parte del mantenimiento de esa armonía radica en las relaciones entre hombres y mujeres, que, para el caso de las parejas, unen sus vidas para procrear nueva vida, para mantener viva la tradición indígena y la raza humana. Para mantener la armonía, la enseñanza por línea femenina es insistente en determinar que las mujeres deben ser *buenas*: buenas indígenas pero sobre todo, buenas mujeres.

Según los embera, los seres humanos tenemos un ciclo vital que está determinado por el destino,. Nacemos y morimos cuando el destino lo dictamine. Como se indicaba en un apartado anterior, dentro del ciclo vital existen cuatro etapas fundamentales: el nacimiento y la niñez (*warrandica*, *warranchaque* o *dabarau*), la juventud (*awera*), la adultez (*wera*) y la vejez (*chodra*). (UNFA et al, 2010). Es característico que cada una de estas etapas tiene ritos específicos que se acompañan de la asignación de roles y responsabilidades a las mujeres en relación con sus familias y su

comunidad, así como la transmisión de conocimiento principalmente por línea materna entre mujeres y que es base fundamental de la cultura Embera.

A continuación se abordará *la curación* como rito de paso que permite diferenciar a las *buenas mujeres* de las *mujeres falsas* (yo reevaluaría la traducción de *Wera Fa* no como mujeres falsas sino como mujeres ordinarias). Es un rito sobre el que se basa la principal materialidad de las creencias que permiten a las Mariposas del Café identificarse como mujeres.

La ablación del clítoris (*curación para los Embera*) consiste, retomando la definición del procedimiento que hace la Organización Mundial de la Salud, en toda práctica que extirpe parcialmente o en su totalidad el clítoris o el prepucio de manera intencional y sin razones médicas. Aunque se creía que era un rito en desuso por lo menos desde el siglo XVII, se ha tenido conocimiento reciente de su práctica (EL Tiempo, 22 marzo 2007).

Para los indígenas tiene un fundamento mítico que consiste básicamente en “evitar que el mundo se le caiga de las manos a Karabi (ser supremo Embera)” pues la reproducción es la base de la existencia y las mujeres deben evitar el placer durante el sexo, pues experimentarlo pone en riesgo esta tarea encomendada a las mujeres de generar vida. En este sentido, el sexo es una práctica que no permite el placer, pues esto desencadena comportamientos y deseos indignos. (Zuluaga y Granada, 1997). Existen diferentes relatos con respecto a *la curación* y a su función dentro de la cosmogonía Embera. Se atribuyen razones fisiológicas, sexuales, corporales y sociales. Algunas de las afirmaciones más recurrentes atribuyen al clítoris el riesgo de la actividad reproductiva, riesgo a la fidelidad, la mortandad durante los partos, la capacidad del clítoris de crecer tanto como un pene, entre otras (Zuluaga y Granada, 1997), por lo que se hace necesario intervenirlo, generalmente con cortes realizado con hojas (Ginger Sánchez, 2018) que impiden el desarrollo del mismo. Algunas comunidades pueden hacerlo en edad temprana de las niñas (entre los dos y cuatro meses de edad) mientras que otras lo hacen en la edad pubertad.

El rito es específico sobre la valoración del cuerpo femenino, principalmente del clítoris que alude al tamaño del mismo para atribuir características como la fidelidad y, en general, el “buen comportamiento” de las mujeres. Las niñas son generalmente aisladas de la comunidad. Están

en contacto únicamente con su madre y mujeres o ancianas. Dado que el objetivo es la purificación del cuerpo para prepararlo y que de esta manera esté listo para recibir las responsabilidades de cara a *hacer destino* como buenas mujeres, la limpieza incluye una restricción de alimentos y la ingesta de bebidas a base de hierbas junto con el acompañamiento y guía de quienes preparan a las niñas en su tránsito a mujeres adultas (Ginger Sánchez, 2018). Cabe aclarar que no todas las niñas son curadas, sino que depende de las comunidades donde diversos factores como el tamaño del clítoris, los antecedentes de infidelidad o la connotación de *malas mujeres* en la familia influyen para tomar la decisión del rito de paso.

Con respecto a *la curación* se logró identificar una relación fundamental entre los relatos vigentes en las memorias de los Embera, los mitos que aluden al cuerpo humano, y su poder sobre el cuerpo de las mujeres en cuanto a su funcionamiento y formas de concebirlo, con la percepción inicial que las Mariposas del Café tenían de sí mismas durante los primeros acercamientos de esta investigación, pues varias de ellas apelaban recurrentemente al mito del “clítoris que creció tanto como un pené por no ser curado” (Tabares, 2020) por lo que varias de ellas no se consideraron nunca hombres sino *mujeres falsas* o *Wera Fa*.

Si bien las indígenas empiezan a atribuirse a sí mismas la categoría de *Wera Fa*, conforme va avanzando su proceso de construirse como comunidad y como mujeres, empieza a generarse una reevaluación de esta categoría. Es una especie de intento por recuperar las memorias que categorizan a las mujeres según sus cuerpos para indagar sobre ellas y transformarlas de acuerdo a sus vivencias. En resumen, es una adaptación de las creencias que reposan en sus memorias a sus nuevas necesidades.

“Si mujeres ser falsas no existir, yo existir aquí y ser mujer indígena” (Samanta Enevia, 2020). Esta es una frase que evidencia la resignificación de lo que pudiera ser “falso” dentro de la expresión *mujeres falsas*, y que a través del tiempo Samanta y su comunidad fueron adoptando como unos de sus discursos más poderosos en el sentido que empezaron a reclamar ante sus propias comunidades el derecho de existir aunque varias de ellas sean señaladas como diferentes, y que

converge en el proyecto político de conformar una comunidad indígena donde otras mujeres que puedan ser sancionadas, por ejemplo por ser infieles, por ser mujeres falsas, o por salirse de la norma dentro de sus comunidades, puedan ser acogidas y tengan la posibilidad de seguir siendo indígenas sin que sus acciones invaliden esta identidad. (Samanta Enevia en BBC, 2018).

En este apartado se intentaron recuperar relatos y discursos que reposan en las memorias de las comunidades Emberas que aluden puntualmente al cuerpo femenino y a su rol dentro de la comunidad, relatos que como se evidenció no son estáticos, no son cien por ciento determinantes ni determinados, y que por el contrario, son objeto de reevaluaciones constantes que los sujetos pueden modificar o adaptar de acuerdo a su contexto sin que ello signifique necesariamente una pérdida de identidad, pues se regresa a los relatos de la memoria para encontrar en ellos un lugar y poder de esta manera seguir existiendo en el presente.

3.1.2. *Uso identitario.*

En apartados anteriores se ha hecho referencia a la relación dialéctica entre identidad y memoria. Mi objetivo en esta sección del texto es argumentar que aunque hay una incidencia mutua que hasta cierto punto es determinada, puede serlo de igual manera una relación determinante desde los sujetos en el sentido que pueden volver sobre el pasado voluntariamente para hacer lecturas desde contextos diferentes de sus presentes.

Sobre esta relación, vale la pena volver para entender de dónde parte mi análisis. Diversos autores (Harried Bradley 1997, Peter Berger y Thomas Luckmann 1993, Alberto Melucci 1982, Elena Besozzi 1990, Louis Althusser 1976, Zigmunt Bauman 2004, entre otros) se han acercado al estudio de la identidad para comprender cómo esta se inserta en mente y el comportamiento de los individuos y les permite identificarse en el seno de diferentes grupos o comunidades. La identidad, que parte de la pregunta *¿quién soy?* encuentra parte de su respuesta en la pregunta de *¿cómo llegué a ser quien soy?* Es un ejercicio que inicia con una reflexión, con una conciencia de sí mismo en el marco de diferentes contextos que busca dar sentido a las experiencias vividas y a los significados que de ello se hayan desprendido a partir de un intento por articular coherentemente una *narración* de ese pasado.

Sin embargo, resulta ser que existen, en palabras de Marcel Proust, múltiples “yos” que van apareciendo en el transcurrir de la vida. Algunos se “quedan” en el tiempo y otros coexisten en el presente (2011). Sin embargo, que “queden” atrás no significa que desaparezcan de la esencia del individuo. De hecho, forman parte de ella, pero sí significa que los contextos por los que el individuo transita le invitan constantemente a relacionarse de diferente manera con sus “yos”. Ahora bien, al ser parte de la esencia del individuo, siempre es posible *volver* o *evocar* a esos “yos” y la manera de hacerlo es a partir de la memoria.

En el caso de las Mariposas del Café en diferentes momentos se regresa al pasado a través de la memoria para encontrar respuestas de quiénes son en el presente. Es lo que he llamado *uso identitario* de la memoria, pues recurren a ella para encontrar principalmente cimientos de la identidad indígena. Aquí cabe aclarar que los ejercicios voluntarios de regresar al pasado para encontrar respuestas son muchas veces motivados por situaciones de crisis, ya sean crisis de identidad, hechos traumáticos que generen vacíos en la memoria, esfuerzos por recuperar memorias lejanas, por encontrar un lugar en la historia, entre otros. En el caso que ocupa a esta investigación, tiene como motivante principal una crisis de identidad que se origina para varias indígenas, en el momento en el que sus comunidades les expulsan y de alguna manera les “quitan” o las hacen “indignas” de la categoría de indígenas por transgredir normas sexo genéricas. Cuando esto ocurre se motiva con vehemencia la necesidad de recurrir a las narrativas que ellas conocen y que les permiten *ser* indígena, para transformarlas y adaptarlas a sus contextos y de esta manera encontrar en ellas un lugar y una posibilidad de ser. Es decir, vuelven sobre las memorias indígenas para encontrar otras formas posibles de ser indígenas.

Esas “otras formas” no existen necesariamente. De hecho resultan ser desprendimientos de adaptaciones, creaciones, uso de mitos, narrativas y construcciones de relatos o transformación de los mismos para dar coherencia a sus identidades.

La identidad es pues una vida cargada de sentido (Souroujon, 2011), mismo que puede estar permanentemente amenazado por factores como la sanción comunitaria, el cambio o la transición de género, el exilio, entre otras.

A continuación se hará un breve análisis sobre la manera como las indígenas han reevaluado o adaptado algunas interpretaciones del pasado, mitos y prácticas para encontrar un sentido a sus identidades. Se trata de un proceso que se explica en parte por la necesidad constante del ser humano de vivir una vida con sentido, peso o sustancia y que avance hacia algún lugar (Taylor, 1996: 167) A esto lo denomino *uso identitario* de la memoria.

A varias indígenas que son sancionadas o expulsadas por sus comunidades se les niega el reconocimiento como mujeres y como indígenas, una situación que les genera una reflexión respecto de la pregunta “¿quién soy?”. Aunque es una necesidad individual, escala al nivel colectivo porque la experiencia de cada una se apoya en la de otras que son motivadas todas por la misma situación de crisis de la identidad.

Las Mariposas del Café, y en general los indígenas Embera, conciben la vida como un continuum cuya noción del tiempo puede perfectamente remontar su nacimiento al momento de creación de la tierra. En sus relatos se identifican nociones muy amplias del tiempo, apelando constantemente a un pasado que seguramente no vivieron ellas directamente pero sí a través de sus antepasados. Los Embera relacionan su existencia con hechos de la naturaleza. Vienen de ella en la vida y son regresados a ella en la muerte:

Somos Embera. venimos de la naturaleza, somos hijos del agua, del okendo, de nuestra madre tierra, por eso la defendemos. Somos pueblos indígenas con historia y cultura propia, somos del territorio y traiciones ancestrales, nos alimentamos de la selva, de la montaña y de lo que cultivamos, somos verdaderos y auténticos Emberas (Gamarra, 2019: 35)

Este es un relato ampliamente compartido por las comunidades Embera chamí y es justamente por la trascendencia de ese relato en la explicación de la existencia indígena a partir de la naturaleza que las Mariposas del Café regresan a él para hacer su propia interpretación. En palabras de Samanta Enevia: “Mire Karagabí está viendo todo, somos ser humanos, volvimos así pero somos frutos del mismo árbol”, es justo esa mención al “árbol” una manera de reinterpretar el mito de la creación del hombre desde la perspectiva Embera. Según el relato tradicional, todos los seres vivos brotan de la tierra, una tierra que da vida gracias al agua que recorre por ella. Cuando hay tierra fértil, los árboles crecen y con él los frutos, frutos que se maduran y caen siendo regresados a la tierra (una analogía a la vida y la muerte) (Relatos Pueblos originarios,

1924). La corta frase que menciona Samanta y que hace referencia a “somos frutos del mismo árbol” tiene un efecto en la modificación del relato, pues aunque en sus comunidades les quieran ver y tratar como frutos de otro árbol, ellas tienen claro que provienen del árbol Embera Chamí (gente de montaña).

Este es uno de los primeros y principales usos de las memorias Emberas, pues ha implicado regresar a los relatos del momento de la creación y a la explicación de la existencia de los seres humanos (que reposan en las memorias) para insertar en aquella narrativa un lugar dentro de *los frutos del árbol*. Lo que esto significa es básicamente que en tal mito no existe un impedimento ni sanción que narrativamente las niegue como indígenas ni como hijas del agua. Por el contrario, el mito y su interpretación permite encontrar que allí pueden existir frutos grandes y pequeños, algunos que pueden vivir más que otros, pero en última instancia, todos son parte del mismo árbol, y esto “Karagabí lo ve”.

Otro de los usos de mitos al que las Mariposas del Café han apelado es al de la ablación del clítoris o *curación*.

Quando la niña nace con el clítoris largo, que sobrepasa la vulva, se arregla para que no crezca como un pene. La curación es para evitar que en el momento de tener relación sexual con el marido no se ponga erecto como el pene, porque eso muchas veces no le gusta a los hombres (Testimonio de mujer Embera chamí, 2010 en González, 2011).

Esta es una de las creencias fundamentales de las que las indígenas echan mano para comprender sus cuerpos y asignarles un género basándose en los marcos de referencia que dicha creencia representa dentro de sus comunidades. Esta es una de las primeras respuestas que encuentran a su pregunta “quien soy” tras la crisis de identidad generada por el señalamiento de sus comunidades, por la migración a lugares no indígenas que señalan y categorizan los cuerpos y por el cuestionamiento propio de algunas que hacen procesos de transición en el marco de contextos blanco-mestizos. De esta manera queda claro cómo las respuestas y búsquedas relacionadas con la identidad recobran sentido y significado a partir de los lentes contextuales y de los marcos de referencia, que para este caso puntual apela a una creencia sobre el clítoris de las mujeres, un mito que es el sustento de una serie de prácticas sociales como la fidelidad, la imposibilidad de sentir placer sexual como mujeres, entre otras.

En conclusión, en el mito de la *curación* varias indígenas encuentran una explicación a sus cuerpos y a su sentir, encuentran allí la validación a la posibilidad de asumirse a sí mismas como mujeres.

Existen también una serie de prácticas a las que las indígenas apelan como posibilitadoras de la identidad indígena, que se traduce en prácticas culturales cuyo significado sigue latente gracias a las memorias y de las cuales las Mariposas del Café hacen uso para reforzar su identidad no solo para sí, sino frente a *otros* en el marco del contexto blanco-mestizo de Santuario. Es muy posible que algunas de ellas incluso no conozcan el significado de esas prácticas. Sin embargo apelan a ellas porque su uso les permite reafirmarse como indígenas.

La primera práctica sobre la que tuvieron gran interés por establecer y periodizar fue la danza. De hecho el primer gran proyecto comunitario fue la organización del primer Festival Indígena de Danza Embera organizado por ellas y celebrado en Santuario en el 2018. Allí se recogieron elementos tradicionales del vestuario, pintura facial y danzas tradicionales. Las danzas tienen un trasfondo narrativo que las articula con creencias respecto de la tierra, y se hacen generalmente para agradecer una cosecha o pedir permiso a la madre tierra para extraer alimentos, siendo la danza del plátano, el frijol y la adoración al maíz las más reconocidas (Uribe, 2016).

Alrededor de la danza se articulan otras prácticas tradicionales de las mujeres indígenas en las que han incluido a sus madres o “primas” como es el caso de coser los propios vestidos, de incluir bordados que relacionen un animal o ser de la naturaleza, y de pintar el rostro de acuerdo a la ocasión. Tanto la pintura facial como los patrones de bordado en collares y vestidos sigue patrones de la naturaleza como flores, agua, animales, etc, y dentro de ese repertorio existen algunos significados que se relacionan específicamente con las mujeres. El caso de la mariposa llama la atención porque es un animal que se pintan exclusivamente las mujeres. Dependiendo del lugar de la cara donde la pinten varía el significado con respecto a la soltería o el compromiso (Ulloa, 1992). La *bagabagá* (mariposa) se relaciona con la resurrección y la inmortalidad, pero a la vez alude a la brevedad de la vida y la belleza terrenal como un fenómeno efímero que debe portarse con dignidad por las mujeres ya que es el símbolo de la divinidad femenina (Vargas, 2019). En este elemento puntual que materializa las creencias sobre los valores femeninos, se

identifica un uso identitario por parte de las Mariposas del Café que, al incluirlo como parte de la forma en la que se nombran a sí mismas, las identifica con uno de los símbolos habilitantes más fuertes de lo femenino más fuerte dentro de la cosmovisión Embera.

A partir de algunos ejemplos del uso que las indígenas hacen de relatos tradicionales y de la apelación a la memoria para la recuperación de elementos que puedan adaptar a sus nuevos contextos, se evidenció un uso voluntario de ese volver al pasado, a los relatos y los cimientos identitarios que son tan flexibles que les permiten hacerse un lugar dentro de la identidad indígena Embera.

3.1.3. Uso político y estratégico.

Las representaciones del pasado son un elemento fundamental de los imaginarios sociales que sostienen todo el sentido de la vida que llamamos “identidad”, un ejercicio a través del cual los individuos están en constante búsqueda de una coherencia en el relato sobre sus propias vidas. Pero las memorias son mucho más que eso. Son de hecho parte crucial en los procesos colectivos que se basan en el reconocimiento de grupos, comunidades, naciones, etc. Es, en resumen, la “materia prima sobre la que se erige la legitimidad política” (Souroujon, 2011: 248)

El pasado, sea real o mítico, tiene efectos sobre la legitimación de las acciones, los requerimientos, las instituciones, las expectativas, etc (Traverso, 2007: 68), así como la forma en que nos pensamos colectivamente. Las acciones que realizamos desde el presente están motivados por deseos que cobran sentido gracias a la memoria.

Si bien, como se ha dicho, no se puede hablar de memoria colectiva, si podemos hablar de la dimensión colectiva de la memoria, una serie de conocimiento, creencias y prácticas que se comparten por los miembros de una colectividad y que dan forma a sus sentimientos y acciones. Las creencias y sus relatos, como una abstracción, encuentran la posibilidad de materializarse, y lo que es más importante, socializarse, a través de “ritos” (Traverso, 2007). Los ritos de alguna manera son los encargados de reforzar las identidades sociales, inscribiéndose en una continuidad histórica que está dotada de sentido. Es decir, la memoria y los ritos que la

materializan aportan una significación y una dirección a aquellos grupos que se solidifican como comunidades (Traverso, 2007: 69).

Si bien el proceso de volver al pasado inició en el caso de las Mariposas del Café como un ejercicio de reflexión individual, una vez va encontrando apoyo en otras que no solo comparten condiciones similares sino expectativas también, se genera un proceso de refuerzo mutuo de los ejercicios voluntarios de volver sobre las memorias. Es decir, en el momento en el que empiezan a coincidir y a generarse las bases de una comunidad con cierta coherencia y cohesión, se emprende también un viaje colectivo al pasado, un pasado que les ha negado un lugar y en el que esperan hacerse el suyo no solo como indígenas sino también como mujeres. Es un proceso que, como se ha descrito anteriormente, funciona como un espiral, donde constantemente se vuelve al pasado, a las “raíces”, pero que de igual manera avanza en la construcción de comunidad. En este sentido, se han identificado tres situaciones que permiten identificar el uso estratégico no solo de las memorias sino de las identidades que esas memorias sostienen, entendiendo lo estratégico en términos de Spivak como la forma en que las mujeres indígenas se constituyen como sujetos específicos dependiendo de los contextos a los que tengan que enfrentarse, y parte de esa adaptación genera una politización de las identidades de género y de etnia (2003). Cuando volver al pasado se hace a partir de estas identidades o en el marco de su reevaluación o descubrimiento, la memoria se convierte en una potente herramienta ya sea para acceder a un lugar, una reivindicación, etc.

En este sentido, y en palabras de Walter Benjamin, la memoria no es precisamente un acto que arranque en el pasado. De hecho se dispara desde el presente para volver hacia el pasado. Al ser un acto voluntario, generalmente es promovido por una situación de peligro o crisis del presente (1994: 178). Ese momento de crisis para las Mariposas del Café hace referencia a la continua negación que sus comunidades y los habitantes de Santuario hacen sobre su identidad indígena y su identidad como mujeres, una negación que genera el anhelo de querer volver al pasado, conocido y compartido, para reerlo y de esta manera encontrar un lugar en él. En esa intención de “encontrar un lugar” radica el uso político de la memoria.

Este es un *viaje* que se da en dos direcciones principalmente. Por una parte, en la recuperación de sentidos del pasado que pueden estar acallados u *olvidados*, e incluso, pueden resultar

desconocidos, lo que permite una posibilidad de “rellenar vacíos”. Por la otra, un descubrimiento y adaptación de esos sentidos del pasado para usos en el presente (Calveiro, 2009).

Aunque estos usos están determinados por la identidad indígena y la de mujer, es la identidad indígena sobre la que se hace especial énfasis, pues debido a la cosmogonía y los sentidos sobre los que se asientan sus lazos comunitarios, es la primera respuesta a su pregunta *¿Quién soy?* Pero al mismo tiempo, una vez recorren juntas las posibilidades como comunidad indígena, empiezan a descubrir los beneficios que un reconocimiento oficial de ello tendría en materia de adjudicación de territorios, jurisdicción y derechos frente al Estado colombiano. Es por esta razón que el presente apartado se ha titulado uso “político-estratégico” porque si bien parte de una intención válida de reconocimiento y un lugar en la memoria como ejercicio político primario, de él se desprenden las expectativas de cara a la consecución de serie de beneficios que se convierten en motivantes del acto constitutivo de comunidad.

Para ilustrarlo mejor, acudiré a dos situaciones en las que las indígenas deciden hacer uso de la memoria para fines político-estratégicos. El primero se da en los momentos más jóvenes del proceso de consolidación de la comunidad. Cuando se buscan formas de nombrarse y concebirse a sí mismas recurren a mitos y creencias que aunque no aparezcan explícitamente, les otorgan un lugar dentro de las posibilidades del pensamiento indígena Embera. El hecho de llamarse a sí mismas en un primer momento como *Wera Fa* es producto de la adaptación del mito de las “mujeres falsas” en las que dan sentido a las características de sus cuerpos que en vez de penes, tienen clítoris muy grandes. Esta relectura de la concepción del cuerpo, que en últimas es binaria pero valora elementos estéticos, abre la posibilidad de encontrar un lugar como mujeres dentro de la concepción indígena así como un reconocimiento a partir de la misma. Luego de ello, deciden cambiar su nombre, a Mariposas del Café, una nueva relectura de los sentidos sobre la feminidad que es posible gracias a la divinidad que se manifiesta como mariposa. Así como nombrarse mujer, hombre, trans, etc, tiene un efecto político, lo tiene también nombrarse indígena o utilizar conceptos simbólicos para hacerlo. En el acto de nombrarse radica la

posibilidad de hacer, de reclamar y de actuar, y es precisamente en el autoreconocimiento como indígenas que se gestan una serie de expectativas hacia el futuro.

Los procesos de reconocimiento indígena en Colombia son relativamente recientes, pues solo hasta los años 70's el Estado accede al proceso de reconocer y legislar sobre los pueblos indígenas. En este contexto las diferentes comunidades, algunas dispersas, algunas inexistentes y otras más o menos consolidadas, inician o retoman la búsqueda de identidades indígenas que sirvan como sustento a ese reconocimiento, un ejercicio que llevó al cuestionamiento sobre el pasado, a reconstruir relatos relegados u olvidados en el pasado, y en otros casos, a construir nuevos relatos. Menciono esto para señalar que la construcción de memoria no es necesariamente un proceso ceñido a la realidad o a la experiencia inmediata, y que cuando se encuentra en el marco de objetivos políticos como lo es el reconocimiento indígena, aviva su potencial estratégico y otorga a los sujetos una capacidad de agencia sobre la construcción del pasado. El proceso que otrora, sus comunidades emprendieron sobre el pasado y que buscaba reconocimiento, se asemeja al que hoy en día las indígenas enfrentan.

El reconocimiento indígena en Colombia requiere básicamente de un recorrido histórico común, el reconocimiento de pares y de los entes encargados para tal fin que destine el Estado. Este es un proceso que hace a los indígenas sujetos de derecho. Entre otros, de acceder a la propiedad de tierra comunitaria, de autonomía y autogobierno, de la participación en las rentas públicas y su subsecuente administración (Semper, 2006).

Con lo anterior en mente, y con la experiencia conocida en sus respectivas comunidades, las indígenas establecen el reconocimiento colectivo como un objetivo principal, lo cual les implicó hacer un uso político-estratégico de la memoria en dos sentidos. Por una parte, hacia el pasado, para echar mano de las tradiciones y prácticas que les habilitarían como indígenas. Por la otra, hacia el futuro para hacer una reconfiguración de los relatos en los que tengan un lugar asegurado.

Para ello, y dada la importancia de mantener una continuidad en el tiempo como colectividad, las Mariposas del Café institucionalizan a su manera eventos o "hitos". Haré referencia a la

segunda situación: la celebración del I Festival Indígena Embera Wera, organizado por las indígenas y celebrado en diciembre del año 2019. Quiero hacer referencia al número “I”, pues denota un comienzo y abre la posibilidad a una continuidad, a que vengan otros festivales siguiendo la pauta de este. El festival recuperó tres tradiciones indígenas Embera específicamente atribuidas a las mujeres: la preparación de los vestidos de elaboración propia, el tejido de los collares con chaquiras y patrones de la naturaleza y la preparación de danzas ancestrales (Tabares, 2019).

Aunque la intención de celebrar otro festival se vio truncada con la pandemia por COVID-19, el objetivo sigue trazado y se han generado otros objetivos como la constitución de actas y archivos propios de cara al reconocimiento como comunidad indígena y que constituyen de alguna manera la configuración de nuevas memorias, a lo que me referiré brevemente en el siguiente apartado.

Para cerrar, quiero enfatizar en que las dos situaciones referidas han sido procesos colectivos, ejercicios políticos que han hecho uso de la memoria como un relato necesario para dar continuidad a un proceso que esperan sea reconocido por pares indígenas y por el Estado, lo que a su vez reforzaría sus identidades y les permitiría acceder a beneficios en materia de derechos. Sin embargo lo que es especialmente importante es que los procesos han sido motivados por el deseo de encontrar un lugar en la posibilidad de existencia de lo indígena que durante los últimos años les ha sido negada.

3.3. Memorias en configuración.

El pasado como hecho ya está determinado y no puede ser cambiado. Sin embargo existe la posibilidad de que el *sentido* sobre ese pasado y los relatos hacia el futuro, que presenta todas las posibilidades de agencia para los grupos e individuos, puedan ser reinterpretados (Ricoeur en Jelin, 2002). Esas reinterpretaciones se hacen en el marco de las luchas por el sentido del pasado y que en este caso enfrenta de cierta manera a las indígenas con sus contextos comunitarios tanto originario como contextual. En el seno de sus comunidades existen relatos legitimados y

compartidos que direccionan la manera como se concibe el mundo y como se actúa frente a él. Dentro de esa concepción, en algunas de estas comunidades se procede a marginar e incluso excluir ciertos comportamientos o condiciones que desde su perspectiva son señaladas como *indignas*. Producto de ese señalamiento redundan en el exilio para varias mujeres. En este sentido el exilio constituye una situación de crisis que motiva enfrentamiento, un enfrentamiento que no es físico ni directo, es un enfrentamiento por las lecturas del pasado y con él, de las creencias. Naturalmente es una disputa con poderes y posicionamientos diferentes, pues la lectura tradicional indígena está instaurada incluso en la identidad y cosmovisión misma de las Mariposas del Café. Tiene el carácter de oficialidad que le otorga el poder de señalar y emitir juicios, y con él acciones, pero no por ello imposibilita el *trabajo sobre las memorias* (Jelin, 2002) al que las indígenas recurren y que se abordará brevemente a continuación.

A través del primer intento colectivo de volver a la lectura del pasado para encontrar en él un lugar, las indígenas hacen relecturas de las creencias, las categorías, los mitos y las prácticas para adaptarlas a su realidad, para hacerlas suyas y con base en ellas establecer expectativas hacia el futuro desde esa lectura.

Esa crisis de identidad les sirve a las indígenas para prever la importancia de los relatos, de su apropiación e interiorización en el marco colectivo, por lo que emprenden acciones puntuales para configurar memorias hacia el futuro. Es decir, empiezan a escribir su propia historia con elementos del pasado pero que construyen desde el presente y que contarán hacia el futuro.

Al respecto se hizo previamente referencia al I Festival Embera Wera, como una forma de empezar a materializar nuevas posibilidades dentro del relato indígena. Esto es, dejar rastro de su existencia, de la posibilidad de que mujeres trans pueden ser a la vez indígenas.

La pandemia por COVID-19 truncó de cierta manera dicho proceso. Fue una pausa para el ejercicio de registrar lo que las llevó a toparse con el mundo digital. A partir del acercamiento con diferentes medios e investigadores que mantuvimos contacto a través de redes sociales y medios digitales, fueron familiarizándose con ello poco a poco al punto de encontrar allí una nueva y potencial forma de dejar registros. En un primer momento accedían a cuanta entrevista

les proponían. Aparecieron de hecho en un documental de la BBC. Encontraron en estos medios la forma de darse a conocer, de encontrar reconocimiento en *otros* (sus comunidades, sus familias, los habitantes de Santuario, etc) a partir de que las nombraran o se refirieran a ellas. Accedieron a entrevistas digitales y a chats. Dejaron allí consignadas sus historias, en la curiosidad de otros que les consignaron en investigaciones académicas, periodísticas y artísticas. Encontraron la oportunidad de hacerse un lugar en los registros de otros, siendo plenamente conscientes de que este registro sería acumulativo, que las apariciones públicas contaban, que hoy son ya más de dos años de historia recorrida que han podido consignar en estos medios.

Esto generó que los medios digitales se convirtieran en una oportunidad no solo de reconocimiento sino de configuración de memorias. En palabras de Samanta “nadie me conoció indígena allá en comunidad, ahora conocerme todos” (2020) por lo que apostaron por *jornadas de alfabetización digital* (Tabares, 2021) en la que de la mano de organizaciones y voluntarios empezaron a familiarizarse con herramientas tecnológicas, que se fueron convirtiendo en la forma de almacenar rastros, saberes y prácticas en registros principalmente en formato electrónico (Jelin, 2002 : 22). A través de celulares con cámara grababan sus bailes, sus propios discursos, etc. Existen registros de su I Festival. De hecho, existe un borrador de acta constitutiva que pretende lanzarse en el marco del segundo Festival (Tabares, 2020). En conclusión las Mariposas del Café están haciendo un registro de las adaptaciones de las prácticas y cosmogonías indígenas Emberas en su presente con miras a que este será un pasado. Las indígenas están escribiendo desde el presente las memorias que sostendrán su futuro.

CONSIDERACIONES

La investigación desarrollada que pretendía poner en relación los conceptos de identidad y memoria, permitió a partir del estudio de caso de las Mariposas del Café identificar que ambas son categorías fluidas, móviles y transformables, que esas características otorgan un potencial de agencia al sujeto para adaptarlas de acuerdo a contextos de experiencia que modifican constantemente las formas de entender el mundo y de relacionarse con él.

En cuanto a las identidades, se les caracterizó como expresiones fluidas que el ser humano acumula, reserva, transforma, acentúa y presenta simultáneamente dependiendo de los contextos con los que se relacione. Estos contextos constituyen los lentes a partir de los cuales se observa el mundo y guían las expectativas de los individuos y los grupos sociales. “La identidad” entendida como el *sentido* del transcurrir de la vida, es posible gracias a relatos que la sustentan, relatos que responden a las preguntas *¿quién soy? ¿de dónde vengo? ¿cuál es mi razón de ser? Y ¿hacia dónde voy?*, y aunque son preguntas de carácter individual, encuentran sus respuestas en las relación con otros, otros que reconocen y refuerzan la identidad. El sentido que dan los relatos hacen parte de un continuum que se va almacenando en la memoria, un almacenaje selectivo no de todo lo vivido o todos los recuerdos, sino de aquello que cobra especial *sentido* y de aquello que otros nos han dicho que es importante.

Teniendo en cuenta el desarrollo anterior es posible acercarse a las Mariposas del Café para comprender su proceso tanto de fluctuación de identidades como de conformación comunitaria que tiene como eje fundamental el uso del pasado y de las memorias sobre este para efectos sobre su presente. A lo largo del seguimiento de los poco más de dos años de observación y seguimiento, fue posible registrar un transcurrir que de alguna manera se intentó caracterizar, desde momentos iniciales en los que sus apariciones eran dispersas y desarticuladas, en el que sus historias emergían individualmente pero que poco se fueron encontrando y apoyando en otras con situaciones similares, hasta las intenciones expresas y procesos materiales de conformación de comunidad, se permitió identificar y caracterizar la complejidad de las

categorías identidad y memoria, dos procesos discontinuos, móviles, objeto de constantes cuestionamientos que los seres humanos atraviesan a lo largo de sus vidas y del tiempo, dos conceptos que implican para disciplinas como las nuestras análisis constantes que den cuenta de su variabilidad y riqueza, y por lo tanto, de sus infinitas posibilidades y explicaciones.

Se identificó como “momento de crisis” o urgencia (en términos de Walter Benjamin) el señalamiento y expulsión que varias de ellas experimentaron por parte de sus comunidades, valoraciones articuladas con mandatos culturales que negaban la posibilidad de existencia de cuerpos *salidos de la norma* binaria a través de la que se concibe a los hombres y mujeres, una negación que tiene que como resultado un cuestionamiento de orden individual sobre las cuestiones directamente relacionadas con el “yo”: quién soy, cómo llegué a ser lo que soy y para dónde voy. Un proceso individual que se empieza a manifestar en la escala del grupo cuando por cuestiones de migración indígena a pueblos como Santuario, en el departamento de Risaralda, empiezan a coincidir con otras que atraviesan procesos de crisis semejantes. Este es tal vez el lazo socioafectivo más importante pues se encuentran en fases de cuestionamiento fundamentales para su identidad, y encontrar el refuerzo y apoyo de otras se convierte en la base del grupo.

Una vez socializadas y habiendo coincidido recurrentemente en espacios de trabajo y de vivienda, los espacios privados se convierten en los lugares de reunión periódica en donde tienen lugar intercambio de experiencias, no solo de su día a día, laborales, sino de sus procesos de transición de hombres a mujeres, de hecho algunas deciden transitar una vez allí, así como de los conflictos con sus comunidades originarias a partir de esto. Empiezan a descubrir que comparten mucho más que lo indígena, comparten cuestionamientos, miedos y expectativas, que poco a poco recogen y sobre las que reflexionan y establecen acciones. La primera de ellas: nombrarse, esto en el intento por responder a la pregunta *¿Quiénes somos?* Lo que se convierte de alguna manera en el hito que marca el inicio del camino comunitario.

De ahí en adelante emprenden un proceso de identitario y de cuestionamiento colectivo, un recorrido que encuentra un continuum que hoy lleva al menos tres años y en el marco del cual

se topan con otra serie de actores que inciden de alguna manera en sus contextos de experiencia. El conocimiento, por ejemplo, de otras comunidades trans en Colombia les invita a querer entrar en contacto con otras experiencias, les resulta de gran importancia ya que la existencia de “otros parecidos” refuerza su posibilidad de ser. Coincidir con otros actores como académicos, artistas u organizaciones les lleva a explorar otras discusiones y cuestionamientos, es claro que el tema del género no se cuestiona de igual manera desde la visión indígena que desde la blanco-mestiza-occidental, pero encontrarse con estas lecturas de los cuerpos los géneros les resulta enriquecedor. Los anteriores, junto con sus contextos indígenas, son ingredientes que aparecen simultáneamente en los discursos que empiezan a instaurarse de cara al autoreconocimiento como mujeres indígenas y como comunidad.

Es justo en el proceso de conformación y consolidación comunitario que los relatos sobre el pasado recobran importancia, las *memorias* en las que reposan las creencias con las que sus comunidades les niegan la posibilidad de *ser*, son objeto de reinterpretación, pues no están dispuestas a dejar de ser indígenas pero tampoco a renunciar al reconocimiento como mujeres. Es por esta razón que se dispara desde el presente una vuelta hacia el pasado, el que conocieron y el que no, para lograr encontrar un lugar en él a partir del hecho de insertar lecturas de los mitos que validen y permitan su existencia como otra posibilidad de ser indígenas. En ese ejercicio voluntario de reevaluar lecturas del pasado que se han instaurado como oficiales que radica el carácter político: el uso político de la memoria.

En el proceso de reconocimiento como indígenas, que inicia desde el autoreconocimiento y escala al reconocimiento de otros (pares, instituciones y Estado), se abre un abanico de posibilidades con respecto al acceso de beneficios y derechos con respecto al reconocimiento de tierras, autonomía, participación en cuentas públicas, entre otros, lo que convierte al ejercicio de reconocimiento como un acto político de orden estratégico también.

Finalmente, se considera que el caso de las Mariposas del Café atraviesa las fases jóvenes del proceso de consolidación comunitaria, en parte, a ello ha respondido la frecuencia y variedad de reflexiones, reafirmaciones, relecturas y reorganización que se han dado simultáneamente, por lo que esta investigación es una aproximación inicial que abre camino al abordaje subsecuente

de otras miradas que puedan registrar el seguimiento y evolución de una comunidad indígena en consolidación con miras claves hacia el proceso de reconocimiento y acceso a beneficios estatales. Un grupo de mujeres que inician una búsqueda personal que se va articulando con las búsquedas de otras, gestándose de esta manera el deseo de reivindicar otras formas posibles de ser indígenas que irrumpen los mandatos tradicionales de sus comunidades y que por tal motivo busca constituirse como una comunidad independiente en la que sea posible ser y vivir como indígenas sin que esto implique la negación como mujeres o como transgéneros.

De lo anterior se deprenden retos académicos y se vislumbra la extensión del amplio camino por recorrer en temas de género, identidad y etnia. Las mujeres trans originarias de comunidades indígenas sienten el impacto de doble discriminación, por ser indígenas y por ser trans. Los esquemas de pensamiento que valoran a los sujetos a partir de una perspectiva binaria generan una serie de conductas discriminatorias que generan efectos en las vidas de quienes no se inscriben en las normas que se deprenden de ese esquema.

Es una discriminación que repliega a los individuos y los lleva a cuestionarse sobre sí mismos, pero es precisamente en esos procesos de reflexión que se manifiesta el poder de agencia que se tiene sobre la identidad y la memoria como categorías cambiantes, se convierten en herramientas a partir de las cuales los sujetos pueden emprender acciones para reencontrar sus sentidos y expectativas en el mundo.

Registrar el abordaje sobre el estudio de estos temas es pues un ejercicio fundamental de cara a la caracterización de procesos en configuración. Aquí es posible comprender la manera como se consolidan comunidades así como el uso de categorías que, en el marco de las representaciones sociales, se convierten en abstracciones que dotan de sentido la manera de entender el mundo y de actuar en él.

En un mundo interconectado y con la proliferación de formas de registrar (fotografías, textos, redes sociales, videos, entrevistas, etc) las categorías de la identidad y la memoria se revalúan a velocidades a las que estudios como este deben responder. En solo dos años el caso en cuestión

atravesó diferentes contextos, etapas, expectativas y reflexiones, por lo que queda abierta la puerta al análisis de lo que de aquí en adelante pueda continuar, y no solo para estos primeros registros sobre indígenas trans, sino para el seguimiento de otros procesos. La riqueza de estos análisis se da en marco del juego de la complejidad entre elementos que se ven atravesados por el género, la etnia, la ruralidad, la identidad, etc. Cada investigador puede aportar un elemento más al análisis, desde diferentes miradas, incluso desde diferentes disciplinas, y siempre habrá algo nuevo que incluir.

Así como los procesos no son estáticos, tampoco lo son los conceptos. En el registro de la complejidad y lo cambiantes de los procesos, se desprende la necesidad de aportar a la construcción de los conceptos, aportando elementos recabados en la investigación que sean de utilidad para el estudio de otros casos o fenómenos. En este sentido me gustaría señalar dos de las aportaciones para los conceptos de identidad y memoria. En cuando a la identidad, se insistió en la fluidez como característica fundamental de la misma, pues aunque existen múltiples identidades ligadas a los sujetos, estas se presentan en mayor o menor medida (fluida) de acuerdo al contexto en el que el individuo se encuentre. En cuando a la memoria se enfatiza en el *uso* o *usos* de la misma, pues a pesar de que se considera un elemento constitutivo y sustento de la identidad, es también un recurso estratégico que los sujetos pueden decidir usar, silenciar, moldear o crear de acuerdo al objetivo que persigan.

Identidad y memoria son dos conceptos que permiten el diálogo entre formulaciones de diferentes autores. También entre diferentes disciplinas como la psicología, la sociología, la ciencia política, etc. Y en esa triangulación se abren las posibilidades a la diversidad de análisis lo que constituye la gran riqueza para nuestras disciplinas y estudios.

Finalmente quisiera cerrar con una reflexión que me deja esta investigación: acercarse al estudio de grupos *marginados*, *disruptivos*, *resistentes* o que transgreden las reglas, no significa de ninguna manera “dar voz” a los silenciados o a los débiles. Todo lo contrario, lo que realmente hacemos es recoger vestigios de sus propios procesos para encontrar su lugar y su voz, nos enriquecemos con su capacidad de agencia que se gesta precisamente en los espacios de

marginalidad, una marginalidad que les vuelve poderosos, que les permite emprender acciones para hacerse a aquello que les ha sido arrebatado o negado.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberti, Pilar (1999) La identidad de género y etnia. Un modelo de análisis. Nueva Antropología vol. XVI, num. 55, junio, 1999. 105-130 Asociación Nueva Antropología A.C. México
- Alcaldía municipal de Santuario (2016) Plan de acción territorial. Secretaria de Gobierno. Risaralda
- Amerio, P. (1995): Fondamenti teorici di psicologia sociale, Bologna, Il Mulino.
- Amossy, R. y Herschberg-Pierrot, A. (2001). Estereotipos y clichés. Buenos Aires: Eudeba.
- Asociación de Cabildos Indígenas de Risaralda ACIR (2012). Plan salvaguarda de los Emberas Chamí del Departamento de Risaralda. Ministerio de interior. Pereira, Risaralda, Febrero de 2012. 272 p.
- Atkinson, P. (2006). Why do Fieldwork? *Sociologisk Forskning*, 43(2), 128-134
- Barbieri, Teresita de (1992), "Sobre la categoría de género. Una introducción teórico-metodológica", pp. 147-178, en: Revista Interamericana de Sociología, VI (2-3).
- Barth, Fredrik. (1976) Los grupos étnicos y sus fronteras. Fondo de Cultura Económica. México
- Bartolomé, M. A. (2006). *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México* (3a. ed.). México: Siglo XXI Editores.
- Bauman, Z. (2004) *Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Berger, P; Luckman, T. (1968). La construcción social de la realidad. Buenos Aires: Amorrortu.

Besozzi, E. (1990) "Mutamento culturale e processi di socializzazione" en Vicenzo Cesareo (comp.), *La cultura dell'Italia contemporanea*. Turín: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli.

Bourdieu, Pierre (1985), *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid: Akal.

- (2007), *La dominación masculina*, pp. 7-71 (5ª. Ed.) Barcelona, Anagrama.

Bradley, H. (1997) *Fractured Identities: Changing Patterns of Inequality*. Cambridge. Polity Press

Butler, J. (1988): "Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory", *Theatre Journal*, 40 (4): 519-531.

- (1993). "Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del 'sexo'". Ediciones Paidós. Buenos Aires.

- (1997). *Lenguaje, poder e identidad*. España. Editorial Síntesis

- (1998) *Actos Performativos y Constitución Del Género: Un Ensayo Sobre Fenomenología y Teoría Feminista.* *Debate Feminista*, vol. 18, 1998, pp. 296–314. *JSTOR*, www.jstor.org/stable/42625381. Accessed 25 June 2021.

- (2007): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

Buxo, M. Jesus (1990) "Vitrinas, cristales y espejos: dos modelos de identidad en la cultura urbana de las mujeres quiché de Quetzaltenango (Guatemala)". En Alcina, José (comp) , *Indianismo e indigenismo en América*. Madrid, Alianza Editorial Quinto Centenario. pp. 132-144

Caggiano, S. (2012): *El sentido común visual. Disputas en torno a género, "raza" y clase en imágenes de circulación pública*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Calveiro, P. (2006). "Usos políticos de la memoria" en *Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina*. CLACSO, Buenos Aires.

Candau, Joel. (2002). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Centro Nacional de Memoria Histórica (2015). Aniquilar la Diferencia. Lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en el marco del conflicto armado colombiano. Bogotá, CNMH - UARIV - USAID - OIM, 2015.

Cepeda, J. (2018). Una aproximación al concepto de identidad cultural a partir de experiencias: el patrimonio y la educación. *Tabanque*, 31. P. 244-262 DOI: <https://doi.org/10.24197/trp.31.2018.244-262>

Husserl, E. (1982) *La idea de la fenomenología. Cinco Lecciones*, trad. de Manuel GARCÍA-BARÓ, Fondo de Cultura Económica, México; Madrid; Buenos Aires.

Cohen, J. (1985) *Strategy or Identity: New theoretical paradigms and contemporary social movements*. *Social Research*, Vol. 52. N. 4, Winter.

D'andrade y Claudia Strauss, comps. *Human Motives and Cultural Models*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. [[Links](#)]

DANE (2018) Departamento Administrativo Nacional de Estadística. Censo Nacional, Colombia.

Deleuze, G. (2013) Un retrato de Foucault. En: Gilles Deleuze. *Conversaciones*. 3a ed. São Paulo: Editorial 34, p. 131-151.

Desroche, H. (1976). *Sociología de la esperanza*. Barcelona: Herder.

Diego Alberto (2013). Maurice Halbwachs y Los marcos sociales de la memoria (1925). Defensa y actualización del legado durkheimniano: de la memoria bergsoniana a la memoria colectiva. *X Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Durkheim, D. (1965) *Las reglas del método sociológico* (Editorial Schapire, Buenos Aires).

El Tiempo, 2020. Roxana Panchí, la indígena trans que replantea el ser embera. [online] Available at: <<https://www.eltiempo.com/vida/asi-nos-reinventamos-roxana-panchi-replantea-el-ser-embera-511602>> [Accessed 21 September 2020].

Enevia, Samanta (2019) Las indígenas transexuales que encontraron un refugio en Santuario, un conservador municipio de Colombia. En BBC [online] Available at: <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-47789468>> [Accessed 20 August 2020].

- (2020) *Entrevista* realizada por Luis E. Parada y Natalia Escobar. Santuario, Risaralda

Fundación Plataformas (2017). Aquí todos cabemos, campaña de éxito. [online] Available at: <<https://fundacionplataformas.wordpress.com/2017/07/06/aqui-todos-cabemos-campana-de-exito/>> [Accessed 20 August 2020].

Escobar, N. @discobar (20 enero de 2021) *Historia con Verónica, indígena trans*.

García-Ruiz, J. (1992). De la identidad aceptada a la identidad elegida: El papel de lo religioso en la politización de las identificaciones étnicas en Guatemala. *Estudios Sociológicos*, 10(30), 713-733. Retrieved June 21, 2021, from <http://www.jstor.org/stable/40420181>

Giménez, Gilberto (1997). Materiales para una teoría de las identidades sociales. *Frontera Norte*. Vol 9, num 18, Julio-Diciembre. México.

- (1997). Materiales para una teoría de las identidades sociales. *Frontera Norte*. Vol 9, num 18, Julio-Diciembre. México.

- (2000), "Identidades étnicas: estado de la cuestión", en Reina, Leticia, *Los retos de la etnicidad en los Estados-nación del siglo XXI*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto Nacional Indigenista, Miguel Ángel Porrúa

- (2000). "Territorio, cultura e identidades. Las región socio cultural" en Rosales Ortega, Rocio. (2000). *Globalización y regiones en México*.

- (2009) *Cultura, identidad y memoria: Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas*. *Frontera norte*, México , v. 21, n. 41, p. 7-32, jun. 2009

Ginger Sánchez. (2018). Documental "La pubertad como rito de paso en la comunidad Embera". Disponible en <https://ifnotusthenwho.me/es/films/puberty-custom-a-rite-of-passage-in-embera-culture/>

González Henao, R. (2011). La ablación genital femenina en comunidades Embera Chamí. *Cadernos Pagu Vol. 37*, 163-183.

Guber, R. (2001). *La Etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.

H. Tajfel. (1981) *Human Groups and Social Categories*, Cambridge, Cambridge University Press. (1982) (comp.), *Social Identity and Inter-groups Relations*, Cambridge University Press.

Hadechini, L., García, A., & Simancas, S. (2020). Memoria e identidad cultural indígena Zenú de juegos y rondas tradicionales. *Revista Orbis 16*, 96-108.

Halbwachs, M. (1991). Fragmentos de la memoria colectiva (trad. y selec. de Miguel Ángel Aguilar). *Revista de Cultura Psicológica* (México), 1(1).

- (2002). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias.

Hall, S., Du Gay, P., Evans, J., Nixon, S. (1997, ed. 2013) *Representation*. California: SAGE.

Hall, Stuart (1995) (eds.) *Doing cultural studies: The story of Sony Walkman*. California: SAGE.

Haraway, D. J. (1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres. La invención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra

Heller, Agnes. (2003). *Memoria cultural, identidad y sociedad civil*. New York.

Husserl, E. (1995) *Investigaciones Lógicas (II)*. (Traduc. Manuel Morente y José Gaos). Barcelona: Atalaya.

Jairo Tabares @jairotabares (12 enero 2021) *Historia sobre fortalecimiento cultural*. Instagram

- @jairotabares (20 marzo 2021) *Historia sobre búsqueda de finca para rentar para las Mariposas del Café*.

-@jairotabares (21 febrero 2021) *Historia sobre alfabetización digital*. Instagram

Jelin, E. (2002) *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI de España Editores. Madrid.

Knoblauch, H. (2005). Focused Ethnography. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 6(3), Art. 44

Lamus Canavate, Doris. (2012) *Raza y etnia, sexo y género: El significado de la diferencia y el poder* Reflexión Política, vol. 14, núm. 27, pp. 68-84 Universidad Autónoma de Bucaramanga Bucaramanga, Colombia

Las 2 Orillas (2016) “La soledad de Jorgina La wayuu trans #SanarNarrando” Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=XXK62k0BwPvg>

-(2019). La trans embera que triunfa en las pasarelas de Londres. [online] Available at: <<https://www.las2orillas.co/la-trans-embera-que-triunfa-en-las-pasarelas-de-londres/>> [Accessed 19 October 2020].

Londoño, Jaime (2002) El modelo de colonización antioqueña de James Parsons. Un balance historiográfico. *Fronteras de la Historia*, núm. 7, anual, pp. 187-226. Instituto Colombiano de Antropología e Historia. Bogotá, Colombia.

Marinis, P. et al. (2010) La comunidad como pretexto: En torno al (re)surgimiento de las solidaridades comunitarias. *Anthropos. Digitalia*, <https://www-digitaliapublishing-com.pbidi.unam.mx:2443/a/13330>

Martínez Vallejo, D. (2009). La colonización antioqueña y su impacto en la economía cafetera del Viejo Caldas. 22.

Melucci, A. (1982). *Liinvenzione del presente*. Bologna: Società editrice il Mulino.

Mendizábal, N. (2006). Los componentes del diseño flexible en la investigación cualitativa. *Estrategias de investigación cualitativa*. Biblioteca de Educación

Mendoza, Jorge (2015) El transcurrir de la memoria colectiva: la identidad. *Revista Casa del Tiempo* Vol V. No. 17. 59 - 68. México.

Miano, B. M. (2002). Hombre, mujer y muxe'' en el Istmo de Tehuantepec. México. INAH.

- Miller, D. (1973) "The personality as a System". *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*. R. Narroll y R. Cohen (eds.). New York, Columbia University Press.
- Montero, M. (2010). Fortalecimiento de la ciudadanía y transformación social: Área de encuentro entre la Psicología Política y la Psicología Comunitaria. *Psykhé*, 19(2) 51-63.
- Montes de Oca, L. (2016). Una ventana epistémica a la (inter) subjetividad. Las potencialidades del método etnográfico. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 17(1), Art. 8.
- (2016). Una ventana epistémica a la (inter) subjetividad. Las potencialidades del método etnográfico. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 17(1), Art. 8.
- Muñiz, E., Flores Flores, O., Giménez Gatto, F., Halberstam, J., Le Breton, D., List Reyes, M., Pedraza, Z., & Yehya, N. (2010). Disciplinas y prácticas corporales : una mirada a las sociedades contemporáneas. *Anthropos*.
- Parada, L., (2020). *Entrevista a fotógrafo*. Zoom.
- Pardo, M. (1984). La escalera de cristal. Términos y conceptos cosmológicos de los indígenas embera. *Universidad Nacional*, 21-46.
- Peralta, C. (2009). Etnografía y métodos etnográficos Análisis. *Revista Colombiana de Humanidades*, núm. 74, pp. 33-52 Universidad Santo Tomás Bogotá, Colombia
- Pollak, M. (1992). "Memoria e identidade social". *Estudos históricos*, vol. 5, núm. 10. París.

- Pueblosoriginarios.com. (2021) *Pintura facial y corporal Embera*. [online] Disponible en: <<https://pueblosoriginarios.com/sur/caribe/embera/pintura.html>> [Accessed 1 June 2021].
- Rabotnikof, N. (2010). Memoria pública, espacio público y sociedad civil. *Seminario Derecho y memoria histórica: Justicia transicional, políticas públicas y ciudadanía*. Universidad Carlos III de Madrid. Inédita. Reading, A.
- (2011). Identity, memory and cosmopolitanism: the otherness of the past and a right to memory? *European Journal of Cultural Studies*, 14(4).
- Ramos, D. (2013). La memoria colectiva como re-construcción: entre lo individual, la historia, el tiempo y el espacio.
- Rappaport, J. (1994). "Cumbre renaciente, una historia etnográfica andina". Bogotá: ICANH/ Universidad del Cauca.
- Re, A. (2016). San Gregorio Magno, viaje entre memorias e identidad. Estudio socioantropológico de una comunidad del mezzogiorno italiano. *Península*, 11(2), 85-100. <https://dx.doi.org/10.1016/j.pnsla.2015.04.001>
- Revista Semana (2019) "La indígena trans que conquista las grandes pasarelas" Recuperado de <https://www.semana.com/indigena-transgenero-colombiana-conquista-pasarelas-mundiales/607664/>
- Rincón, O. (2015). "El asunto decolonial. conceptos y debates". *Perspectivas. Revista de Historia, Geografía, Arte y Cultura*. Año 3 N° 5/ Enero-Junio, pp. 75-95 Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt ISSN: 2343-6271
- Ricoeur. P. (1999) *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. París: Arrecife producciones.

Rincón Villanueva, F.A. (2020). Identidad social y paisaje cultural en la comunidad indígena Embera Chamí de la vereda San Cayetano del municipio de Supía, Caldas, Colombia, NOVUM, Vol 1(10), 100 - 123.

Sabogal, J. (2014). Embera Wera: vida, poder y resistencia. Ciudad Paz-Ando, 7(1), 198-214

Said, Edward (2001). "Cultura, identidad e historia". En Schröder, Gerhart y Breuniger, Helga (comp.) *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión*. Pp 37-53. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

Santos, Boaventura de Sousa. (2011). Epistemologías del Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana* 16 (54), pp. 17-39.

Seminario Derecho y memoria histórica: Justicia transicional, políticas públicas y ciudadanía. Universidad Carlos III de Madrid. Inédita.

Semper, F. (2006). "Los derechos de los pueblos indígenas de Colombia en la jurisprudencia de la Corte Constitucional. *Anuario de derecho constitucional latinoamericano*. Konrad Adenauer Stiftung. Berlín.

Serna Lombo, Ambar Oriana. 2020. "Entre afectos, miedos y culpas. Socialización familiar en medio del desplazamiento forzado". *Trabajo Social* 22(2): 47-72. Bogotá: Departamento de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. doi: <https://doi.org/10.15446/ts.v22n2.85535>

Spivak, G. (1987). *In other worlds: Essays in cultural politics*. Nueva York.

-(2003). "¿Puede hablar el subalterno?" en: *Revista colombiana de antropología*. Vol. 39, Bogotá, Colombia, pp. 297-364.

- Tabares, J. (2019) *Volver así. De Wera Fa a Traviesas. Alegorías trans sobre mujeres indígenas Embera en Santuario*. Tesis de licenciatura. Universidad de Caldas. Manizales, Colombia.
- (2020). *Entrevista a antropólogo vía Zoom*.
- Taylor, C. (1992). *Multiculturalism and the politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press. [Trad. esp.: (1993). *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México: Fondo de Cultura Económica].
- Tibán Guala, Á. (2009). *Identidad, cultura y género*. Ecuador: Editorial FLACSO. Recuperado el 15 de enero de 2021, de <https://ebookcentral.proquest.com/lib/unalbogsp/reader.action?docID=5102344&ppg=3>
- Traverso Enzo: “ Historia y memoria. Notas sobre un debate”, en Franco Marina y Levín Florencia (comp.): *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, Buenos Aires, Paidós, 2007.
- Ulloa, Astrid (1992) “Kipará. Dibujo y pintura, dos formas embera de representar el mundo”. Centro Editorial, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- UNFA, CRIR, ICBF, MDG-FUND, (2010) *Embera Wera: del silencio a la palabra*. Legis SA. Colombia.
- Uribe, T. (2016) *Comunidad Embera Chamí. “Transculturación”*. Tesis de licenciatura. Universidad Tecnológica de Pereira. Colombia.
- Valencia, H; Silva, L. (2018). *Entre subsistencias y neoextractivismos locales. Dinámicas mineras en el Norte del Cauca, Colombia*. *Estudios Políticos*, núm. 52, Enero-Junio, 2018, pp. 172-193. Universidad de Antioquia. Colombia.
- Van de Sandt, J. (2012) *Detrás de la máscara del reconocimiento: defendiendo el territorio y la autonomía indígena en Cxab Wala Kiwe (Jambaló Cauca)*. Universidad del Cauca. Popayán, Cauca. Colombia.

- Vasco Uribe, L. (1975) Los Chamí. La situación del indígena en Colombia. Bogotá, Editorial Margen Izquierdo.
- Vasilachis, I. (2006). Los componentes del diseño flexible en la investigación cualitativa. *Estrategias de investigación cualitativa*. Biblioteca de Educación
- Velázquez, T. & Morote, R. (2014) Participación y fortalecimiento comunitario en un contexto post-terremoto en Chincha, Perú Miryam Rivera (*), Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú.
- Villa, J. D. y Barrera, D. (2017). Registro identitario de la memoria: políticas de la memoria e identidad nacional. *Rev. Colomb. Soc.*, 40(Suplemento 1), 149-172.
- Waldman, G. (2006) La “Cultura de la memoria”: problemas y reflexiones. *Política y cultura*, (26), 11-34.
- (2019) Memoria, definición. Texto libre.
- Wall, S. (2015). Focused Ethnography: A Methodological Adaptation for Social Research in Emerging Contexts. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 16(1), Art. 1. Recuperado de <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs150111>
- Wallace, A. (1967): “Identity Processes in Personality and in Culture”. *Cognition, Personality and Clinical Psychology*. R. Jessor y S. Feshback (eds.). San Francisco, Jossey-Bass.
- Weber, M. (1974) Economía y sociedad, vol. I, México, Fondo de Cultura Económica.
- Williams, R. (1958) Culture and Society 1890-1950. London, Chatto & Windus.

Zuluaga Gómez, V. y Echeverry, G. (1997). Patricia La ablación del clítoris y su fundamento mítico. Revista de Ciencias Humanas. Universidad Tecnológica de Pereira, vol. 4, no 11. Pereira, 1997, pp. 47-51.