



Travesías y fugas: significados y alcances de una reparación integral para *mujeres trans* indígenas* ante la ocurrencia de largas trayectorias de violencia

Duván Felipe Pabón Restrepo

Tesis de maestría presentada para optar al título de Magíster en Intervención Social

Director

Pablo Bedoya Molina, Magíster (MSc) en Historia

Universidad de Antioquia
Facultad de Ciencias Sociales y Humanas
Maestría en Intervención Social
Medellín, Antioquia, Colombia
2023

Cita	(Pabón Restrepo, 2023)
Referencia	Pabón Restrepo, D.F. (2023). <i>Travesías y fugas: significados y alcances de una reparación integral para mujeres trans* indígenas ante la ocurrencia de largas trayectorias de violencia</i> [Tesis de maestría]. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.



Maestría en Intervención Social, Cohorte II.

Grupo de Investigación en Intervención Social.

Centro de Investigaciones Sociales y Humanas (CISH).



CRAI María Teresa Uribe (Facultad de Ciencias Sociales y Humanas)

Repositorio Institucional: <http://bibliotecadigital.udea.edu.co>

Universidad de Antioquia - www.udea.edu.co

El contenido de esta obra corresponde al derecho de expresión de los autores y no compromete el pensamiento institucional de la Universidad de Antioquia ni desata su responsabilidad frente a terceros. Los autores asumen la responsabilidad por los derechos de autor y conexos.

Dedicatoria

A las ancestras indígenas que antigua transitaron el género y son hoy inspiración para las luchas de las mujeres trans* indígenas de Colombia.

Agradecimientos

Agradezco a Geraldine, Lis y Camila por acoger esta investigación y alimentarla generosamente con sus memorias, sus relatos y sus experiencias. A las otras mujeres trans* indígenas que en algún momento se cruzaron con este ejercicio y dejaron algo de su experiencia vital en el proceso de construcción. Este trabajo no habría sido posible sin su compromiso y aportes. A la Consejería de Mujer y Género de la Organización Indígena de Antioquia por su apertura al diálogo y a la construcción conjunta. A Pablo, mi asesor, por la paciencia con la que acompañó el proceso de esta investigación. A Andrés, por su amor y cuidado en estos años, por ser sostén y puerto desde su escucha atenta y su palabra dulce y pausada, que aliviaron el proceso hacedor de esta tesis. A mi mamá y mi papá por emocionarse siempre con mis proyectos personales, por acompañarme desde sus posibilidades y enseñarme siempre el valor de esforzarse un poquito más. A Sebas, por apoyarme en la logística de este proceso y compartir su potencia creativa con él.

Tabla de contenido

Resumen	8
Abstract	9
1. Introducción. Las largas trayectorias de violencia y vulneración como antesala de una reparación integral, intercultural y trans/travesti	10
1.1 La metodología de la investigación: las voces y narrativas de las mujeres trans* indígenas como fuentes legítimas de saber	19
1.2 La ética de la circularidad: implicaciones, consideraciones y compromisos de una ética situada de la investigación social.....	26
1.3 Referentes teórico-conceptuales	29
2. Diversidad sexual y de género ancestral en el mundo embera: el cruce entre experiencias sexo-genéricas indígenas no hegemónicas, los órdenes de género ancestrales, la conflictividad armada, la larga trayectoria de violencia y vulneración y el ensamblaje con estructuras de dominación globales.....	35
2.1 Colonialidad del género, diversidad sexual y de género ancestral y ensamblajes de poder y dominación en América Latina: una ruta teórico conceptual para el abordaje contextual de las experiencias de mujeres trans* indígenas en escenarios de transición y reparación integral....	35
2.2 Experiencias indígenas de variabilidad sexual y de género en América Latina: claves claro/visibles para alumbrar presencias históricas.....	43
2.3 Diversidad sexual y de género ancestral y conflictividad armada en América Latina: una mirada a las experiencias sexo-genéricas indígenas no hegemónicas en comunidades y pueblos ancestrales de América Latina y su relación con contextos de colonización, conflictividad y guerra	54
3. Consecuencias de las violencias en contra de mujeres trans* indígenas: la emergencia de experiencias de victimización y vulneración múltiple e interseccional desde las memorias de resistencia y transformación.....	66
3.1 “A mí me quitaron todo”: la dimensión individual del daño, sus efectos y transformaciones en las trayectorias vitales de mujeres trans* indígenas	74
3.2 Haceres reparadores: memorias de dignidad y consideraciones sobre las estrategias de afrontamiento de mujeres trans* indígenas	100
3.3 Acciones para auto sostenerse y la visibilidad estratégica	103
3.4 Una red que sostiene: <i>volverse así</i> al amparo de las otras.....	106

3.5 La relación con las instituciones: interrumpir la idea de la inevitabilidad de la violencia y de la impunidad	108
3.6 Rebeldías: la voluntad de reafirmarse para separarse del mandato de ser.....	111
4. Reparación integral a mujeres trans* indígenas: haceres reparadores ancestrales y el deber de reparación histórica, integral y diferencial del Estado colombiano	116
4.1 Reparación desde una perspectiva trans/travesti e intercultural: diálogos posibles a partir de las experiencias de Colombia, Perú, Argentina y Uruguay	118
5. Reparar como una cuestión trans/travesti y ancestral: visiones de la reparación integral desde el punto de vista de las mujeres trans* indígenas y una ruta posible	137
5.1 Visiones de la reparación integral desde el punto de vista de las mujeres trans* indígenas: reparar como una cuestión trans/travesti y ancestral y una ruta de orientaciones posible	138
6. Consideraciones finales: a manera de conclusión	158
6.1 Primer eje orientador: largas trayectorias de violencia y vulneración como un diálogo posible desde las perspectivas trans/travestis y originarias	159
6.2 Segundo eje orientador: la configuración de una noción de reparación integral en perspectiva trans/travesti e intercultural y su relación con el acceso a derechos	160
6.3 Tercer eje orientador: las coordenadas de género ancestrales y su relación con la reparación integral	163
Referencias	169
Anexos.....	176

Lista de figuras

Figura1. Balboa Indos Nefandum Sodomiae, Theodore de Bry. 10

Siglas, acrónimos y abreviaturas

AIC-EPS-I	Asociación Indígena del Cauca Entidad Promotora de Salud Indígena
CIDH	Corte Interamericana de Derechos Humanos
CNMH	Centro Nacional de Memoria Histórica
DDHH	Derechos Humanos
DIH	Derecho Internacional Humanitario
GAOML	Grupos Armados al Margen de la Ley
JT	Justicia Transicional
LGBTIQ+	Lesbianas, gays, bisexuales, trans/travestis/transexuales/transgénero y queer
MRTA	Movimiento Revolucionario Túpac Amaru
OIA	Organización Indígena de Antioquia
OSIEG	Orientación sexual, identidad y/o expresión de género

Resumen

Esta investigación buscó comprender los significados y alcances que mujeres trans* indígenas de los municipios de Mutatá y Chigorodó asignan a la noción de reparación integral como respuesta a la ocurrencia de largas trayectorias de violencia y vulneración. Para hacerlo, se realizó un estudio con enfoque cualitativo desde una perspectiva comprensivo-interpretativa cruzada por una postura de sospecha que incorporó lecturas decoloniales, interculturales y trans/travesti transversales a los momentos previstos para el ejercicio. Así, se buscó la reconstrucción de las trayectorias de tránsito de género de tres mujeres trans* indígenas que se vincularon a la investigación a través de estudios de caso orientados hacia fines externos y vinculantes, interpretativos y participantes. Los diálogos sostenidos con mujeres trans* indígenas permitieron reconocer que sus trayectorias vitales han transcurrido en un pactar y vigilar que involucra tensiones entre el ocultamiento y la visibilidad de sus identidades, una doble cara de la violencia que involucra nociones situadas de lo que se daña y lo que se gana, una lógica de lo cotidiano de ser vulnerada y la extrañeza que produce ser violentada. Se concluye que las nociones de la reparación integral para estas sujetas se asocian con la aspiración de acceder a garantías de derechos sociales, económicos y culturales que les han sido limitados, obstaculizados y negados y a una necesaria reconciliación con las pertenencias y arraigos comunitarios y ancestrales que forman parte de sus subjetividades e identidades como mujeres trans* indígenas y de estos con una noción de diversidad sexual y de género ancestral.

Palabras clave: Diversidad sexual y de género indígena, mujeres trans* indígenas, reparación integral, violencia de larga duración.

Abstract

This research seeks to comprehend the meanings and the scopes that trans* indigenous women, that live in Mutatá and Chigorodó, assign to the comprehensive reparation notion as a response to the occurrence of long-term violence and infringement trajectories. To do so, there was made a study from a qualitative approach and comprehensive-interpretative perspective crossed with a suspect point of view given by the decolonial, intercultural and trans/travesti analysis. Thus, there was made a reconstruction of the transit trajectories of three trans*indigenous women through case studies methodology oriented to extern, binding, interpretative and participative purposes. The dialogues sustained with the trans*indigenous women allowed to recognize that their vital trajectories have passed in an accord and vigilance that involves tensions between the concealment and visibility of their identities, a double face of violence that involves situated notions of what is damaged and what is gained, and a daily logic of being vulnerated and the strangeness that produces being violented. It is concluded that, to these subjects, the comprehensive reparation notions are associated with the aspiration of accessing to guarantees of the social, economic, and cultural rights that have been denied to them, and to a necessary process of reconciliation with the communitarian and ancestral belonging and roots that are part of their subjectivities and identities as trans* indigenous women and of these with a notion of sexual diversity and ancestral gender.

Keywords: Comprehensive reparation, long-term violence, sexual and gender indigenous diversity, trans* indigenous women.

1. Introducción. Las largas trayectorias de violencia y vulneración como antesala de una reparación integral, intercultural y trans/travesti

Año 1513. Vasco Núñez de Balboa, conquistador español, está al mando de una ruta colonial que busca descubrir el Océano Pacífico. En su marcha llega a una villa de indios quarequa y encuentra la siguiente escena: en casa del rey se encuentran su hermano y muchos otros jóvenes “en ropa de mujer, lampiños y afeminados” (Horswel, 2013, p. 92). Balboa es informado, por reportes de los que vivían con el rey y los jóvenes, de que este abusaba de ellos con mucho afán. Balboa reacciona con furia visceral y ordena que sus perros sean alimentados con cuarenta sodomitas, seguidamente asesina a seiscientos quarequas más, derrotando la villa.

Figura 1.

Balboa Indos Nefandum Sodomiae, Theodore de Bry.



Nota. Fuente: <https://bit.ly/3GwGea9> (de Bry, 1594).

La **Figura1** es un grabado original iluminado a mano en el que se retrata la escena que se describe en las primeras líneas de este texto: la jauría del conquistador Núñez de Balboa devora a un grupo de pobladores originarios de la villa quarequa como castigo por ejercer prácticas sexuales y eróticas no ajustadas a la norma colonial, descritas como “abominables y antinaturales” (Horswel, 2013, p. 92). Según este autor, el grabado está estructurado en dos planos. Así, se observa a un grupo de españoles en la parte superior en apariencia encantados por el espectáculo de los indios quarequa desnudos y retorciéndose en agonía mientras la jauría de perros los devora en el primer plano. Este autor afirma, además, que la escena retrata como una representación metonímica la visión colonial y su relación con los pobladores originarios de América, en la medida en que los conquistadores ocupan el foco de interés del espectador y parecen ejercer poder sobre el grupo de cuarenta personas que son tragados en vida por los perros.

Esta escena constituye una de las evidencias que permite observar el desarrollo de mecanismos coloniales a partir de los cuales se buscó justificar la conquista de los pobladores originarios del continente americano. Horswell (2013) señala cómo la narrativa asociada a la *¡Error! No se encuentra el origen de la referencia.*, desarrollada por el cronista Pedro Mártir de Anghería, sirvió para otorgar un propósito moral a las acciones de Balboa (y de otros conquistadores españoles), afirmando que los nombrados sujetos sodomíticos vivían entre la élite y que la gente común del pueblo se ofendía por el comportamiento afeminado de sus gobernantes. La narrativa de este cronista afirma que las acciones de Balboa libraron al pueblo de la depravación sexual promovida por sus gobernantes y de una forma de opresión considerada por este, y por la imaginación europea, una depravación sexual. Se inaugura con esto un recurso recurrente usado por la corona y la sociedad europea para justificar la conquista: la existencia de nobles salvajes, limpios de los que eran considerados vicios, aborrecidos por los europeos, y los bárbaros indios considerados inmorales y usurpadores de la autoridad. De esta manera la conquista española se encarga de oscurecer lo que pudo ser una práctica cultural común entre los pueblos y comunidades originarios del continente, es decir, prácticas sexuales, expresiones e identidades de género variadas, fluidas y hacerlas asimilables a las que la Europa colonial ordenaba a partir del binario hombre-mujer heterosexuales.

Las consideraciones anteriores constituyen una breve antesala de carácter histórico que permite ubicar una escena en la que es posible ver la existencia de sujetos pertenecientes a pueblos y comunidades ancestrales del continente americano desplegando un conjunto de prácticas sexuales

y encarnando un conjunto de expresiones de género (quizá unas identidades de género también) que podrían ser leídas a partir de las nociones de *diversidad* y *variabilidad* sexual y de género, las cuales eran sostenidas (quizá) por un conjunto de coordenadas del género y la sexualidad locales en las que estas prácticas e identidades eran valorados y cumplían una función social específica. Asimismo, la escena descrita permite ver un escenario de guerra fundacional que ya da cuenta del uso de políticas de muerte dirigidas a hacer prevalecer un orden imaginado sobre otros ordenes preexistentes y con unas coordenadas históricas, culturales, políticas, sexuales y de género propias. La reacción de los conquistadores es contundente y visceral: se activan mecanismos letales para borrar la existencia de estas personas y se elimina, a su paso, a la comunidad que rodeaba a estos sujetos. La escena se repetirá una y otra vez y su resultado histórico será la adecuación de las prácticas sexuales, las identidades y expresiones de género y los roles sociales derivados de estas coordenadas al modelo binario colonial: hombres-heterosexuales-proveedores / mujeres-heterosexuales-dadoras de vida.

En lo que puede ser un gran salto entre contextos históricos, puede afirmarse que la escena descrita a partir de la **Figura1** ha configurado un conjunto de dinámicas de iteración en el mundo colonizado, a partir de las cuales se ha buscado borrar las existencias incómodas de las personas con Orientaciones Sexuales, Identidades y/o Expresiones de Género no normativas (en adelante OSIEG no normativas) de manera amplia. De esta manera, dado que uno de los intereses de este trabajo es responder a la pregunta por la forma que deben repararse los daños, efectos, impactos y transformaciones que la ocurrencia de violencias y vulneraciones de los derechos de las personas con OSIEG no normativas, la aproximación desde antecedentes a este problema llevó a ubicar los contextos de conflicto armado y dictadura y las experiencias de estos sectores sociales en ellos, dado que la reparación integral en principio asiste a las víctimas de infracciones al Derecho Internacional Humanitario (DIH) y de graves violaciones a los Derechos Humanos (DDHH)¹.

El escenario que motiva esta investigación se distancia más de quinientos años de la escena que acaba de describirse. Corre el año 2022 y los portales de comunicación de organizaciones defensoras y promotoras de los derechos de la población y los sectores sociales LGBTIQ+ (entre otros medios de comunicación) inundan las redes con un hito en la historia de los pueblos originarios del país: es elegida la primera “mujer trans gobernadora” de una comunidad indígena

¹ Más adelante se discutirá también esta perspectiva a la luz del desarrollo de la categoría de análisis emergente de *largas trayectorias violencia y vulneración*.

del departamento de Antioquia (Caribe Afirmativo, 2022). Sin embargo, las identidades de género variables en los contextos de los pueblos y comunidades originarios del país ya venían siendo registradas: en el año 2019 la BBC News Mundo documentó las experiencias de mujeres trans* embera asentadas en el municipio de Santuario (en el departamento de Risaralda) dedicadas a la recolección de café y dispuestas a rehacer su vida fuera de sus comunidad originarias en razón de la persecución vivida por identificarse como mujeres (BBC, 2019); este mismo año un documental llamado “Sexilio”, cuenta la historia del desplazamiento forzado de una mujer trans* indígena en el departamento de Antioquia y su experiencia de vida en la ciudad y sus procesos de retorno a su comunidad originaria (Bueno, 2019); mismo año, pasarelas de moda de Londres: dos mujeres trans* indígenas del suroeste del departamento de Antioquia hacen historia al debutar como modelos en una de las capitales de moda del mundo, a pesar de ello sus experiencia han estado atravesadas por la negación de sus identidades y su exclusión al interior de su comunidad (El Colombiano, 2019).

De esta manera, a pesar de la creciente visibilidad que han adquirido estas experiencias e identidades no normativas al interior de los pueblos y comunidades ancestrales del país, todavía es posible advertir una iteración de la escena colonial: las mujeres trans* indígenas son sometidas a rapamientos forzosos al interior de sus comunidades, les son despojadas sus vestimentas femeninas, son excluidas del ejercicio de cargos en las figuras de gobierno propio de sus comunidades y pueblos, les es exigido portarse como hombres para ser incluidas en las dinámicas comunitarias, han sido expulsadas de sus núcleos familiares y sometidas a vejámenes sexuales, transfeminicidios y desplazamiento forzado en medio de la incursión de actores armados en sus comunidades y territorios ancestrales. Sin embargo, la lectura de este contexto también permite observar que, más allá de la narrativa sobre las formas en que las mujeres trans* indígenas son agredidas y violentadas en el marco de las dinámicas comunitarias (en ocasiones con la anuencia de los actores armados ilegales que hacen presencia en sus territorios), puede observarse también un conjunto de acciones desplegadas por ellas y a partir de las cuales han agenciado transformaciones en los imaginarios comunitarios y nacionales: la elección de la primera gobernadora trans* indígena y su defensa y promoción de los derechos de las personas indígenas con OSIEG no normativas, el desarrollo de talleres formativos en derechos humanos de personas indígenas LGBTQ+ dirigidos a las comunidades ancestrales y liderados por mujeres trans* indígenas o el conjunto de denuncias sobre los vejámenes y el menoscabo de su dignidad que ha

sido transmitido a través de los medios de comunicación atraídos por la novedad de estas experiencias.

Ahora bien, el anterior contexto permite ubicar un conjunto de experiencias vitales de sujetas originarias de contextos comunitarios ancestrales con identidades y/o expresiones de género no normativas que dan cuenta de un conjunto de dinámicas complejas que se despliegan alrededor de sus trayectorias vitales. Así, una revisión de las fuentes indicadas líneas más arriba permite observar tanto dinámicas de exclusión, de discriminación, de agresiones y violencias provenientes de los contextos comunitarios de las mujeres trans* indígenas y de actores armados asociados al conflicto armado, así como algunas acciones que potencialmente muestran un conjunto de agencias que estas sujetas han desplegado en medio de las dinámicas hostiles ya señaladas, dejando entrever que solo una mirada que busque situar sus experiencias como dominadas, negadas o borradas sería inadecuada para comprender de forma situada y pertinente el lugar que estas sujetas ocupan en sus contextos.

El conjunto de elementos descrito sirvió de antesala para plantear un interrogante alrededor de las experiencias de estas sujetas en medio de las dinámicas del conflicto armado colombiano en sus contextos territoriales originarios y, en relación a ello, si era posible sostener la idea de la iteración de la guerra contra las coordenadas de sexo y género de los pueblos originarios que tomó forma en las muchas historias que siguieron la lógica de la escena de Vasco Núñez de Balboa en los más de 500 años de colonización de los pueblos ancestrales de América. Asimismo, ese interrogante se dirigió hacia las categorías que deberían usarse para hacer referencia a las experiencias de variabilidad y transividad de las prácticas sexuales y del género en el seno de las dinámicas socioculturales e históricas de esos pueblos y comunidades y en qué medida las categorías propias de los activismos y la academia occidentalizada² podrían nombrar esas experiencias o si, de hecho, podrían describirse formas propias de nombrar según los usos y costumbres históricos de los pueblos y comunidades ancestrales.

El conjunto de interrogantes planteados llevó a la adopción temporal de la noción de mujer trans* indígena que sirvió como categoría de punto de partida que buscaría transformarse o ajustarse en la medida en que los diálogos e intercambios posibilitados a través de esta investigación mostraran rutas situadas y ajustadas a las coordenadas de los pueblos originarios para nombrar las

² Es decir, de Europa occidental y de las geopolíticas mundiales que, a raíz de las lógicas de colonización y colonialidad del poder se han inscrito en las formas y epistemes que se han desarrollado a partir de allí.

experiencias de estas sujetas, más adelante se hará también alusión a esa noción. En ese orden de ideas, la adopción de lo *trans**, con ese asterisco al final, se inspiró en las reflexiones de Susan Stryker, quien, sobre este término, llama la atención sobre el uso que se le ha dado para incluir

Muchas experiencias e identidades diversas arraigadas en el acto de atravesar, sin estancarse en luchas sobre etiquetas o conflictos enraizados en distintas formas de desmarcarse de las normas de género (...) y representar una incitación a pensar sobre las interrelaciones entre transgénero y otros tipos de cruces categóricos (Stryker, 2017, p. 39).

Así, su incorporación en la noción de mujer *trans** indígena intentó justamente responder anticipadamente al interrogante asociado a la imposición de las categorías que el mundo occidentalizado ha usado para nombrar las experiencias de tránsito entre identidades de género (travesti, transexual, transgénero, entre otras) y como un intento de visibilizar la ancestralidad o la pertenencia originaria de estas sujetas vinculada a los procesos de transividad, por lo que en principio esta noción fue pensada como una posibilidad menos violenta de nombrar ese conjunto de experiencias en las que se cruzan los orígenes culturales y ancestrales de las sujetas mencionadas, con sus experiencias y trayectorias de transición hacia el género femenino. En todo caso, como se mencionaba antes, esta noción buscaba ser temporal (pues se sospechaba de su legado colonial) y ajustarse a una noción propia en la medida en que los acercamientos con estas sujetas permitieran observar una categoría distinta.

Sobre esto, sin embargo, podrá observarse que en general el presente informe de investigación conservó esta noción para nombrar las experiencias de las sujetas indígenas cuyas trayectorias vitales se han dado en medio de procesos individuales y colectivos de transividad de género. Esto se explica en razón de que los contactos establecidos y sostenidos con estas sujetas permitieron identificar que ellas hacen uso de la categoría *trans** para referirse a ellas mismas o a sus experiencias. Esta situación, sin embargo, enriqueció las posibilidades reflexivas y analíticas de esta investigación pues permitió la identificación de lo que podríamos convenir en llamar una fetichización de los pueblos ancestrales y, con esta, una tendencia a pensar que sus dinámicas socioculturales de alguna manera conservan una pureza antropológica que ha permitido la conservación de sus usos y costumbres a pesar de la guerra colonial que les fue declarada desde el momento de la conquista.

De esta forma, la ruta situada para nombrar las experiencias de las mujeres trans* indígenas permitió observar que, de hecho, las experiencias y trayectorias vitales de estas sujetas (al menos de aquellas que se vincularon con esta investigación) no han transcurrido en solitario sino que, todo lo contrario, han encontrado puentes y contactos con personas y organizaciones ubicadas fuera de las comunidades y pueblos ancestrales las cuales han incidido en que las mujeres trans* indígenas hayan adoptado los lenguajes de los activismos y la academia occidentalizados para nombrar sus experiencias. Asimismo, es importante señalar que, en algunos casos, el uso de tecnologías como la televisión o el internet (que también son usados en algunas comunidades y pueblos ancestrales del país) han tenido un papel importante en la difusión de los lenguajes contemporáneos usados para hacer referencia a las personas con OSIEG no normativas, de manera que este constituye también un factor explicativo del mayor uso que las mujeres trans* indígenas hacen de estas categorías.

Un último apunte sobre esta cuestión consiste en reconocer que la iteración de la escena de la jauría de perros de Vasco Núñez de Balboa devorando a un grupo de pobladores originarios acusados de infringir la norma sexual y de género de los conquistadores, sintetizada en la idea de una guerra contra las coordenadas de sexo y género de los pueblos originarios, ha tenido como efecto histórico la progresiva pérdida de las memorias colectivas sobre la existencia y legitimidad de las figuras de estas personas en las coordenadas de los pueblos y comunidades ancestrales y, en consecuencia, un rechazo hacia las figuras que han sobrevivido a esa guerra y que en la actualidad encarnan (entre otras) las mujeres trans* indígenas. Algunos autores consultados hacen referencia a las ideas mencionadas en este párrafo (Núñez, 2011; Horswell, 2013; Gómez, 2016; Segato, 2018) y, asimismo, algunas autoridades de los pueblos indígenas de Antioquia mencionaron ciertos vestigios de figuras “especiales” que habían cambiado su género en las lenguas propias y en las tradiciones orales de los mayores y mayores; mostrando que la labor de recuperar y reconstruir las memorias colectivas de lo trans* indígena es una tarea pendiente.

Con base en las consideraciones anteriormente planteadas, esta investigación ubicó las actuales coordenadas de conflicto armado y escenario de posacuerdo en Colombia como una posibilidad de analizar la pregunta por la continuidad de la guerra en contra de las coordenadas de sexo y género de los pueblos ancestrales del país, encarnadas por las mujeres trans* indígenas y, asimismo, en relación a los interrogantes propios de las posibilidades de la intervención social en contextos de guerra, fue ubicada una pregunta por las posibilidades de reparar los efectos que esta

última provoca y ha provocado en experiencias en las que se cruzan (por lo menos) un factor racial y un factor de disidencia sexo-genérica en lo que solemos conocer como experiencias interseccionales o entronques de violencia. En ese orden de ideas, la pregunta que movilizó esta investigación se organizó de la siguiente forma: ¿Cómo reparar los efectos de las violencias perpetradas en contra de mujeres trans* indígenas producidos en el marco de largas trayectorias de violencia y vulneración? De esta forma, el objetivo general que se estableció para orientar la mencionada investigación se centró en comprender los significados y alcances que mujeres trans* indígenas de los municipios de Mutatá y Chigorodó, en el Urabá antioqueño, asignan a la noción de reparación integral como respuesta a la ocurrencia de largas trayectorias de violencia y vulneración.

Sin embargo, a pesar de que este trabajo señala algunos elementos contextuales relacionados con estos territorios, no es su propósito construir una lectura territorial del conflicto armado sino, de manera más general, contribuir en algunas aproximaciones que permiten pensar la configuración histórica de dispositivos de violencia, exclusión y discriminación que han impactado de forma negativa, limitado y obstaculizado las posibilidades de las mujeres trans* indígenas de existir dignamente desplegando una identidad de género que no coincide con las actuales coordenadas sexo-genéricas de sus comunidades de origen. En ese sentido, se observará que los elementos de análisis relacionados con los contextos territoriales originarios se referirán a aspectos relacionados con la forma que estos han ordenado sus arreglos de género, lo anterior siendo posible a través de los relatos de las mujeres trans* indígenas y, asimismo, por un ejercicio de contraste a partir de la consulta de las dinámicas que específicamente se han observado en el marco del conflicto armado colombiano en relación las experiencias de personas con OSIEG no normativas.

No obstante, sobre la atención a las dinámicas de conflicto armado, este trabajo desarrolla la noción de *largas trayectorias de violencia y vulneración* a partir de la escucha sensible y creativa de las narrativas de las mujeres trans* indígenas, asumiéndola como una categoría bisagra que permitirá articular, por un lado, los análisis relativos al *continuum* de violencia, que hace referencia a los diferentes escenarios en los que se producen y ejercen las violencias en contra de personas con orientaciones sexuales, identidades y/o expresiones de género no normativas (familia, escuela, trabajo, instituciones estatales, iglesias, comunidades); y, por otro lado, los análisis relacionados con la noción de *larga duración de la violencia* propuesta por el CNMH-ONIC (2019) para referirse a la violencia que se ha dirigido en contra de los pueblos originarios desde la invasión

española hasta la actualidad y que muestra que las violencias ocurridas en el marco del conflicto armado interno constituyen tan solo un ciclo específico dentro de un gran entramado de violencia extendida que ha buscado subordinar, administrar, extinguir, reordenar y gobernar la vida y la muerte indígenas.

En consecuencia, el reconocimiento de los daños, los efectos, impactos y transformaciones experimentadas por las mujeres trans* indígenas, a causa de las violencias desplegadas por los actores armados y comunitarios en una larga trayectoria de violencia y vulneración, que incorpora la lectura de los hechos ocurrido en el marco del conflicto armado, implica a su vez que como sociedad empecemos a dimensionar el lugar siempre diferenciado de las víctimas y, en especial, a superar las perspectivas diferenciales para asumir los retos específicos que implica la elaboración de instrumentos de acompañamiento social que respondan los lugares epistémicos y experienciales específicos que ocupan los sujetos de la reparación. De esta manera, responder a la pregunta y lograr la materialización de los objetivos de esta investigación brinda la posibilidad de dar un paso más en el reconocimiento de la materialidad de la guerra en nuestro país, entendiendo que esta ha implicado que las personas cuyas orientaciones sexuales e identidades de género de las comunidades y pueblos ancestrales vivan experiencias únicas de la guerra, que vale la pena comprender para apostar a su transformación a partir de instrumentos de intervención novedosos y pertinentes.

Como orientación ontológica, este trabajo acoge el señalamiento de Bello y Chaparro sobre la idea de “intervención” a partir del cual distingue entre las nociones de acompañamiento psicosocial, desde el cual “el profesional o su equipo de trabajo interpreta el escenario en el que trabaja con el fin de facilitar las condiciones para que los sujetos y sus colectivos sean protagonistas y agentes activos de su propio proceso de cambio”(Bello & Chaparro, 2010, p.60) y, por otro lado, la de intervención psicosocial, la cual “atribuye al agente profesional el saber válido para modificar aquello que desde su diagnóstico, no corresponde con sus concepciones de lo que está bien, en un contexto en el cual apenas está de paso durante el tiempo de su intervención” (Bello & Chaparro, 2010, p. 60). La diferencia entre estas nociones radicaría en el hecho de que la idea de intervención atribuye a quien acompaña la autoridad para decidir lo que debe transformarse y las formas de transformarlo, en tanto su conocimiento le permite discernir lo más conveniente para cada caso y, en cambio, la de acompañamiento implica una mayor compenetración con los sentidos subjetivos que las personas y grupos atribuyen a las experiencias de violencia y a sus capacidades de

afrontamiento, propiciando un escenario participativo para la proyección de la transformación necesaria. Con esto en mente, se opta por acoger la noción de acompañamiento social en algunos casos y acompañamiento psicosocial para hacer referencia a los escenarios atención, asistencia y reparación a las mujeres trans* indígenas.

De lo anterior, se entiende que los interrogantes que se plantean desde esta investigación se orientan hacia un horizonte de contribuciones al pensamiento y reflexiones sobre las posibilidades de la intervención social en el abordaje de situaciones sociales que implican la imbricación y coimplicación de estructuras de poder y desigualdad en clave de intersección que, en nuestro caso, considera las violencias que son perpetradas en contra de personas provenientes de pueblos y comunidades originarias que, al tiempo, poseen identidades de género no normativas. Este escenario se configura como horizonte para pensar las apuestas de intervención social en contextos de guerra sostenida y donde están implicadas, además, múltiples estructuras de poder y desigualdad.

Esta investigación cuestiona los modelos, enfoques y perspectivas que se han adoptado para comprender y reparar la forma en que la guerra ha afectado a quienes han transgredido las normas sexuales y de género hegemónicas, considerando además la realidad étnico-racial que caracteriza a las sujetas que se vincularon con este ejercicio. De esta manera, se reconoce el potencial de este trabajo para ampliar las posibilidades de pensar y reconocer a los sujetos y sectores sociales afectados por las dinámicas de violencias, así como los modelos, enfoques y perspectivas que permitan comprender el lugar situado de sus experiencias y encaminar, en esa vía, posibles rutas de reparación que dialoguen con los significados, sentidos, expectativas y contextos localizados de estos sujetos y sectores.

1.1 La metodología de la investigación: las voces y narrativas de las mujeres trans* indígenas como fuentes legítimas de saber

Este proceso de investigación buscó visibilizar las narrativas asociadas a las experiencias de las mujeres trans* indígenas y, sobre todo, reconocer los significados que en esas experiencias ellas atribuyen a la violencia, la vulneración, la guerra y la reparación integral. Desde esa perspectiva, puede entenderse que el proceso de construcción de este informe buscó en cierta manera la elaboración de sentidos situados desde experiencias y perspectivas originarias y trans/travestis, encarnadas y desplegadas por estas las mujeres trans* que se vincularon con esta

investigación y, a partir de allí, elaborar una narrativa a voces en la que las de las mujeres trans* indígenas pudieran ocupar un lugar legítimo en cuanto a los procesos de construcción de saber y conocimiento sobre ellas, sus trayectorias y sus aspiraciones en el marco del momento crucial que vive el país de cara a las transformaciones políticas necesarias para garantizar vidas libres de violencias y en paz.

En ese orden de ideas, esta investigación buscó en la medida de sus posibilidades acoger la perspectiva de las mujeres trans* indígenas, entendiendo como lo hace el Colective Virus Epistémico (2020) que las cotidianidades de las vidas de las personas trans* constituyen en sí mismas saberes situados y legítimos sobre ellas mismas, que deben ser reconocidos e incorporados en los procesos de construcción de conocimiento que las involucran; asimismo, esa acogida implicó reconocer en esas cotidianidades un conjunto de continuidades con los saberes ancestrales u originarios que cruzan las experiencia de vida de cada una de las mujeres trans* indígenas de esta investigación por el hecho pertenecer y habitar comunidades, territorios y pueblos ancestrales. De esta forma, se buscó reconocer en los dichos, las metáforas, los silencios y, en general, en las narrativas de las mujeres trans* indígenas una fuente válida de conocimiento pertinente para responder a las preguntas específicas que se plantearon desde este ejercicio de investigación.

Sobre lo anterior, es importante el llamado a dimensionar “lo posible” en los procesos de investigación que toma distancia de “lo previsto como posible”, en la medida en que las dinámicas propias que se activan en estos procesos son siempre variables, contingentes, cambiantes; y tanto quien investiga, como quien hace lectura de lo investigado deben siempre consentir las distancias y concebir menos los procesos de investigación en lo social como instrumentos dirigidos a un avance hacia adelante, puesto que la experiencia de acercarse a otros para hacer preguntas y responderlas conlleva a escenarios de retrocesos, espirales, interrupciones, continuidades y el conjunto de dinámicas que puedan imaginarse que, finalmente, hacen de un proceso de investigación lo que es.

Esta investigación buscó orientarse desde un paradigma comprensivo-interpretativo considerando la posibilidad que brinda para reconocer el carácter interpretativo e intersubjetivo de la investigación social, así como la posibilidad de comprender las realidades desde el marco de referencia de la cultura de sus actores (Torres, 2020). De esta forma, este paradigma permitió un abordaje pertinente de las dimensiones de análisis de esta investigación en la medida en que supuso un situarse culturalmente, valorar las intersubjetividades presentes en el contexto, y reconocer las

configuraciones locales del conflicto, las violencias y sus efectos, las agencias de las mujeres trans* indígenas y los significados y alcances que atribuyen a las categorías de análisis de esta investigación

No obstante, la adopción de este paradigma se desarrolló desde una posición de sospecha que, reconociendo las particulares formas en que las mujeres trans* indígenas se ubican respecto de las estructuras de poder racial, de género, sexual, de clase y epistémico, consideró igualmente la particular geopolítica del conocimiento en la que a su vez se ubica este paradigma, esto es, el nor/eurocentrismo. En ese sentido, si bien la intención de esta investigación se situó en la comprensión-interpretación de un conjunto de experiencias situadas a la luz de procesos globales y locales de guerra, exclusión, ocultamiento y, asimismo, de reconocimiento, visibilidad y de activación de agencias individuales y colectivas, y que este ejercicio fue posible a partir de los sentidos ancestrales y trans/travesti contenidos en las narrativas de las mujeres trans* indígenas, fue fundamental la orientación de intentar un ejercicio menos extractivo de la información, que replicara en la menor medida posible violencias sistémicas y, en ese sentido, se optó por reconocer (epistemológica y ontológicamente) a las mujeres trans* indígenas como sujetas hablantes y de conocimiento con las cuales se intentó establecer una relación colaborativa.

Asimismo, se partió desde el enfoque cualitativo de la investigación social, entendiéndolo como la posibilidad de aproximarse epistemológicamente a los hechos sociales desde su propia complejidad (Páramo, 2020), valorando y privilegiando asimismo lo subjetivo, lo vivencial, lo local, lo cotidiano y lo cultural en la interacción entre sujetos, para comprender desde allí las lógicas y los significados de los procesos sociales que son asignados por los propios actores sociales. Así, se optó por un enfoque que permitió dar cuenta de la complejidad constituyente de las experiencias y trayectorias vitales de las mujeres trans* indígenas en medio de las dinámicas de las largas trayectorias de violencia y vulneración que, a su vez, posibilitó poner en el centro de las reflexiones los interrogantes referidos a las formas en que son producidas las expresiones de esas largas trayectorias a partir de la observancia de lo local, lo situado y lo subjetivo.

La investigación asumió también un enfoque biográfico (Roberti, 2012; Delory-Momberger, 2014; Ortiz, 2019) a través del cual se revaloriza el lugar de los sujetos en la investigación social y en la construcción de conocimientos. En ese sentido, este enfoque permite entender que los conocimientos sobre la realidad están atravesados por un proceso de “biografización” de la experiencia social que hace cada individuo; esto quiere decir que a pesar de

que en principio se presupone una experiencia colectiva (compartida) de la realidad que nos es común, cada individuo tiene una manera propia de vivir los momentos, habitar los espacios y, en los escenarios de violencia insistente como el colombiano, cada quien encuentra estrategias para hacerle frente a la guerra e interpretar lo que esta ha implicado para su proyecto de vida. En esa medida, este enfoque posibilitó la construcción de conocimientos sobre las experiencias de las mujeres trans* indígenas a partir de una reconstrucción de sus trayectorias vitales, sus experiencias y su visión particular sobre el mundo y la experiencia misma.

Esta investigación asumió la construcción de estudios de caso orientados hacia fines externos y vinculantes, interpretativos y participantes. Esta estrategia consiste en una variación en la clasificación propuesta por Stake, la cual propone los estudios de caso instrumentales como aquellos que posibilitan un mayor conocimiento sobre un tema y que, más allá de la comprensión del caso concreto, facilitan el entendimiento de otro asunto (1999). De esta manera, esta variedad del estudio de caso apunta a un fin externo que, a nuestro entender, se vincula con todo aquello que el caso particular representa; de manera que no se desprende de él. Esta variación en la denominación de la estrategia respondió a la posición de sospecha que se nombraba líneas atrás, desde la cual asumimos (incorporando las apuestas interculturales decoloniales) la corresponsabilidad que conlleva el hacer de la investigación y su ejercicio desde lugares que no reproduzcan en lo posible las violencias epistémicas.

La variación que propusimos bordea la posición discursiva de lo instrumental, asumiendo que el interés externo que moviliza el estudio de caso no puede desconocer su vínculo con lo más específico de la situación subjetiva, histórica, cultural y situada de los y las hablantes que se involucran con el hacer investigativo. Así, no puede no entenderse que las elaboraciones sobre los significados y los alcances de la reparación que se presentan en este informe no se relacionen directamente con las narrativas y las aspiraciones que las mujeres trans* indígenas que participaron de esta investigación mostraron como escenario posible para acompañar y resarcir sus experiencias en medio de largas trayectorias de violencia y vulneración. Lo anterior, sin embargo, implica asimismo una elaboración conceptual e instrumental que se dirige a orientar procesos posibles de reparación integral mujeres trans* pertenecientes a contextos socioculturales originarios que han experimentado dinámicas de vulneración, exclusión, discriminación y violencia específicos, como los que se describan y analizan en esta investigación.

En este orden de ideas, la noción de estudio de caso orientado hacia fines externos y vinculantes, interpretativo y participante, posibilitó poner la atención analítica y reflexiva en la particularidad de las experiencias de mujeres trans* indígenas en medio de largas trayectorias de violencia y vulneración, entendiéndolas como otras hablantes, recuperando la especificidad de sus significados, sentidos y valores. Así, entendemos los estudios de caso como la posibilidad de comprender el significado de las experiencias de estas mujeres a través del examen intenso, profundo, interpretativo y participativo de su situación particular en medio del conflicto armado.

1.1.1 Encuentros y desencuentros en la ruta de investigación propuesta: diálogos y caminos posibles

Luego de señalar la ruta metodológica en un sentido ontológico y epistemológico conviene en esta parte señalar algunos retos específicos que, en términos del hacer de la investigación implicó el acercamiento a la mujeres trans* indígenas y a sus contextos territoriales y, en esa medida, tuvieron implicaciones en el logro de las pretensiones antes descritas, por eso se ha señalado en todo momento la consideración de lo posible que, finalmente, constituye los resultados que presenta este informe.

Es importante reconocer, en ese orden de ideas, que el proceso de investigación se desarrolló en medio de condiciones cambiantes de orden público y seguridad en los municipios de residencia de algunas de las mujeres trans* indígenas vinculadas a este. Así, el trabajo de contacto, visita y diálogos coincidió con el escenario de elecciones presidenciales del país durante el año 2022 y, asimismo, con el asesinato de firmantes de paz en los mencionados municipios, que agravaron las condiciones de inseguridad y el temor (tanto de las mujeres trans* vinculadas a la investigación y el mío propio) de desarrollar actividades relacionadas con la construcción de información pertinente para la investigación, toda vez que esta construcción implicaba justamente referirse al contexto específico del conflicto armado, la presencia de actores armados ilegales y las violencias de las que son y han sido víctimas estas sujetas.

Asimismo, el trabajo de visitas a los municipios y estadía en estos con el fin de construir y analizar la información implicó que, como investigador, tuviera que movilizarme en solitario a un contexto territorial del que soy ajeno de manera que, en ocasiones la estadía y el cumplimiento de los tiempos de las visitas no pudieron concretarse pues la hostilidad con la que percibía los

escenarios territoriales impedía que sintiera confianza y seguridad para desarrollar las tareas propias de la investigación. Es importante sostener la idea del investigador que en solitario desarrolla el conjunto de actividades y es responsable del proceso en medio de contextos de guerra continuada como el colombiano, pues en este caso el balance entre lo amenazante del contexto y el deseo de salvaguardar el bienestar y la seguridad propias implican que algunos procesos se interrumpan, se aplacen o se replanteen, lo que en definitiva afecta los alcances mismos de la investigación. Así, en principio la ruta metodológica definía una serie de encuentros comunitarios, con representantes de las comunidades de origen de las mujeres trans* indígenas, con el fin de reconocer las percepciones de estos sobre las experiencias, trayectorias y existencias de estas mujeres trans* en el marco de las dinámicas comunitarias; sin embargo, por los retos logísticos y de seguridad de los territorios, este alcance se desdibujó para salvaguardar mi tranquilidad y bienestar como investigador, dando lugar a un ejercicio centrado sobre todo en las perspectivas de las mujeres trans* indígenas.

El contexto de orden público alterado descrito implicó, por ejemplo, la declaratoria de un paro armado en una gran cantidad de municipios del país, incluyendo aquellos en los que residen las mujeres trans* indígenas vinculadas con esta investigación; en ese sentido, fueron activados repertorios como disturbios, bloqueos de vías y atentados contra infraestructuras públicas, conectados además con los asesinatos de firmantes de paz mencionado más arriba. Estas acciones, como mencionaba, profundizaron la sensación de temor y, en ese sentido, la investigación se vio comprometida en el sentido de que algunas de las mujeres trans* indígenas renunciaran por momentos a referirse específicamente a temas relacionados con el conflicto armado. Asimismo, como se indicaba, estas acciones implicaron el aplazamiento de algunas visitas tratando de identificar posibles momentos de calma para desarrollar las actividades propias del trabajo de investigación pues, como se mencionaba antes, la investigación en contextos de conflicto también exige que los investigadores revisemos en cada momento las posibilidades de resguardar la vida, la integridad y el bienestar, esto es, la nuestra y las de las personas que se vinculan con los procesos de construcción de conocimiento.

Por último quisiera hacer referencia al especial lugar de vulnerabilidad en el que han sido y son ubicadas las mujeres trans* que acompañaron este proceso de investigación en la subregión del Urabá antioqueño; el hecho de habitar y encarnar experiencias trans* que se cruzan con las pertenencias indígenas, ha desencadenado situaciones específicas de violencia (por parte de actores

comunitarios y actores armados ilegales) que no han cesado habiéndose desplazado (algunas) de sus comunidades y, todo lo contrario, estas violencias han adquirido nuevas formas en el casco municipal: amenazas individuales, persecución, hostigamiento y rumores de *limpiezas sociales*³. Estas condiciones implicaron que el proceso de acercamiento y generación de confianza fuera lento y marcado por precauciones de distinta índole. Sobre este asunto también mencionaré que para el mes de abril del año señalado, una de las personas vinculadas al proceso se contactó conmigo para manifestar su temor por un posible despliegue de acciones de “limpieza social” en contra de población con OSIEG no normativas en el resguardo indígena en el que residía; ante este hecho, se inició un protocolo de acompañamiento a través del programa Antioquia Región Arcoíris de la Gobernación de Antioquia y oficinas municipales de derechos humanos con el fin de alertar y acompañar a las personas implicadas. Por fortuna, las acciones señaladas no se desarrollaron. Sin embargo, la situación demuestra las condiciones hostiles y desfavorables para el desarrollo de ejercicios de investigación seguros y que cuiden de la integridad de sus participantes.

Considerando lo anterior, se reconoce que los alcances iniciales de esta investigación se vieron afectados por las dinámicas propias de los contextos en los que habitan las mujeres trans* indígenas que se vincularon con este ejercicio y, en esa medida, los mismos debieron redimensionarse en algunos momentos. En ese sentido, estos ajustes implicaron que, en términos de alcances reales, se sostuvieran encuentros individuales con las mujeres trans* indígenas en la ciudad de Medellín con una de ellas, y en el municipio de Necoclí con dos de ellas, en el marco de los cuales fueron desarrolladas entrevistas a profundidad que sirvieron como insumo para reconstruir los relatos de vida de cada una de ellas, centrados en sus experiencias de tránsito y, asimismo, en sus experiencias respecto al desarrollo de largas trayectorias de violencia y vulneración. Estos encuentros sirvieron a su vez para contrastar y validar los avances en la construcción de los relatos y en la escritura del informe final presentado. Asimismo, se recibió una invitación para participar del último encuentro de formación de autoridades tradicionales, convocado y organizado por la Consejería de Mujer y Género de la Organización Indígena de

³ El término hace referencia al conjunto de prácticas violentas (repertorios de violencia) de *aniquilamiento o exterminio social* de personas que son consideradas indeseables. El anonimato de los responsables de estas prácticas suele ser una característica distintiva, de manera que el rótulo de *grupos de limpieza social* suele ser usado para hacer referencia a estos actores. Sin embargo, en el marco del conflicto armado colombiano se ha podido identificar la autoría de hechos asociados a estas prácticas en grupos paramilitares, guerrillas, policía y el ejército. Para una revisión más profunda de esta práctica en el marco de las dinámicas de violencia política de Colombia ver el informe *Limpieza social. Una violencia mal nombrada* (CNMH, 2015a).

Antioquia (OIA), en el que desarrolló un escenario de capacitación y sensibilización en DDHH de personas indígenas con OSIEG no normativas. En este escenario nos participamos el investigador y una de las mujeres trans* indígenas vinculadas a esta investigación para presentar avances de esta, resultados preliminares y se recibieron aportes valiosos para la construcción del informe.

1.2 La ética de la circularidad: implicaciones, consideraciones y compromisos de una ética situada de la investigación social

El ejercicio de investigación que precedió la elaboración del presente informe de investigación se orientó por una perspectiva de protección y cuidado de los derechos de cada mujer trans* indígena que decidió vincularse de forma voluntaria, considerando a cada una como una hablante legítima en el juego de voces que implicó el ejercicio mismo de la investigación, así se generaron acuerdos éticos flexibles que buscaron garantizar estos derechos y procurar en todo momento evitar el daño y la revictimización, implicando todo ello la posibilidad de que las mujeres pudieran desistir del proceso de diálogos y construcción (como efectivamente sucedió en algunos casos).

Así, desde un enfoque de acción sin daño, se sostuvo una relación con cada mujer en las que la reflexión permanente movilizó el diálogo y el intercambio intentando prever la posibilidad de incurrir en nuevos daños o repetir victimizaciones. Este enfoque de acción sin daño contempló acciones como 1) partir del principio de buena fe a la hora de escuchar los relatos, 2) sostener que cualquier intercambio de información debía ser voluntario, 3) respetar los límites señalados por cada participante, 4) no emitir juicios de valor respecto a los relatos y 5) procurar frente a cualquier actuación el consentimiento de las participantes.

Atendiendo a la lógica de una ética situada como la que se propuso para esta investigación, la confidencialidad, anonimato y consentimiento informado fueron ejes orientadores en el proceso de construcción del informe en la medida en que se concertó con cada una de las participantes sobre las formas en que estos ejes debían materializarse en medio del proceso creativo. La postura ética sostenida en el proceso de la investigación mantuvo la sospecha en relación con las formas clásicas de incorporar estos ejes, de manera que se sostuvo la idea de la circularidad de la ética (en consonancia con la importancia de la figura circular en la cosmovisión del pueblo emberá del que

son originarias las mujeres trans* indígenas participantes) que posibilitó hacer ajustes sobre el curso de la investigación y de la construcción del informe final hasta el último momento.

Así, los diálogos con las mujeres trans* indígenas que se vincularon con esta investigación implicaron el desarrollo de un primer momento de aproximación, reconocimiento mutuo y comprensión de las implicaciones de participar de una investigación. A lo largo del proceso de construcción, ese momento fue transformándose en una dinámica circular que implicó abordar frecuentemente conversaciones sobre las implicaciones de incluir sus narrativas en los diálogos propuestos desde la investigación (entre las mujeres, el investigador y las voces de autores y autoras a partir del concurso de sus ideas).

Esa dinámica circular posibilitó a las mujeres hacer preguntas en medio del desarrollo de las entrevistas a propósito de las preguntas mismas, por ejemplo, de su utilidad para la investigación, de la obligatoriedad de responder a ellas o, en algunos casos, la posibilidad de decidir no responder frente a algún asunto que no consideraran adecuado llevar a la conversación o no profundizar respecto a temas propuestos desde las dinámicas de diálogo. Esta posición de autonomía fue posible gracias a que el desarrollo de los ejercicios de aproximación y reconocimiento mutuo fueron espacios propicios para aclarar las inquietudes sobre su vinculación con la investigación y para invitar a la construcción de una relación de confianza en la que decir no y decidir poner límites estaban permitidos para todas las partes.

El ejercicio de aproximación y construcción de confianza también implicó reflexionar alrededor del uso de los nombres de los lugares en los que trascurrieron las experiencias de vulneración y violencia de las mujeres, de sus familiares y personas allegadas o involucradas en sus experiencias y el uso de sus nombres reales en la construcción de sus relatos de vida y en la selección de las narrativas que serían incorporadas en el informe final de la investigación. Las mujeres coincidieron desde el inicio en la importancia de resguardar las referencias a nombres de lugares, familiares y demás personas involucradas en los hechos de vulneración y violencia que fueron confiados en las conversaciones, con el fin de resguardar en esa medida parte de su identidad, su seguridad e integridad.

Asimismo, las mujeres propusieron algunas reflexiones relacionadas con la posibilidad de que cualquier persona que accediera al informe final de la investigación pudiera conocer algunos detalles considerados por ellas íntimos, en la medida en que algunos de sus relatos estarían

presentes en el juego de diálogos propuesto desde la investigación. Sin embargo, frente esta reflexión, la conclusión a la que llegaron consistió (y coincidió) en el reconocimiento de la importancia de sus relatos para retratar las experiencias de ellas y de otras mujeres trans* indígenas en medio de las largas trayectorias de violencia y vulneración, de manera que reconociendo su propia valentía al querer contar sus historias, insistieron en confiar sus narrativas a esta investigación y, en esa medida, contribuir a la transformación de las dinámicas históricas que han invisibilizado sus experiencias de vida.

Por otro lado, frente a la posibilidad de usar sus nombres en la construcción del presente informe, dos de las mujeres participantes insistieron (y coincidieron) en la importancia de sostener su deseo de conservar sus nombres reales, omitiendo sus apellidos y una de ellas solicitó el uso de un seudónimo (elegido por ella) para garantizar su anonimato, insistiendo, igual que las demás, en la importancia de narrar su experiencia de violencia y vulneración, así como de dar cuenta de su perspectiva frente a las posibilidades de una reparación integral.

En clave de visibilizar los resultados de la investigación e incentivar la apropiación de las narrativas y memorias de las mujeres trans* indígenas sobre las dinámicas de vulneración y violencia de larga duración, así como sobre las apuestas propias y las perspectivas sobre la reparación integral, se acordó con ellas la entrega del informe final a fin de ser entregado en sus comunidades a las autoridades y otros actores considerados importantes por ellas. Asimismo, se acordó con ellas el compromiso de acompañarlas en la socialización de los resultados de la investigación en al menos un (1) espacio comunitario en el que participen la autoridades locales y actores comunitarios relevantes. Estos espacios deberán ser concertados por las mujeres reconociendo su autonomía y sus estrategias de incidencia.

En ese orden de ideas, se acordó de la misma manera la disposición del investigador y de las mujeres vinculadas con la investigación de participar en un espacio de socialización de los resultados de esta ante las autoridades, delegados y representantes de la Organización Indígena de Antioquia (OIA), con el especial interés de presentar estos resultados a las representantes y delegadas de la Consejería de Mujer y Género de esta organización con el propósito de hacer entrega de un instrumento que contribuya a orientar los actuales esfuerzos de vinculación de la población indígena con OSIEG no normativas en los procesos de acompañamiento y fortalecimiento que lidera esta consejería.

1.3 Referentes teórico-conceptuales

Matriz moderna/colonial/patriarcal/capitalista. La colonialidad del poder, junto con la modernidad, se refieren a los elementos constitutivos del patrón de poder mundial capitalista, inaugurado a partir de la invasión/invencción de América y la inserción de esclavos negros e indígenas a las relaciones de explotación laboral de escala mundial. Sin embargo, la colonialidad del poder y la modernidad, lejos de haberse agotado con los procesos independentistas gestados en los siglos XIX y XX en el continente americano y a lo largo y ancho del sur global, han persistido y operan aún en la actualidad en cada una de las dimensiones de la existencia humana. Así, los y las pensadoras que han gestado esta perspectiva teórico-conceptual crítica y alternativa, conciben la existencia de una matriz de poder cuyos ejes de dominación se concentran en la colonialidad del poder, del saber, del ser y de la naturaleza y se soportan en la lógica de la modernidad racional-blanca-capitalista-masculina⁴ (Grosfoguel & Mignolo, 2008; Quijano, 2000; Walsh, 2008).

Para autoras como María Lugones (2008) y Rita Segato (2018), no obstante, es necesario aún el cuestionamiento de la perspectiva de la colonialidad del poder al considerar la superficial atención que pone a las relaciones de dominación basadas en la colonialidad del género. Para Lugones, es necesario historizar la categoría género pues, a su manera de entender, sin comprender la formación del género como instrumento de dominio social articulado a los instrumentos raciales de dominación, no podemos darnos cuenta de los mecanismos que articulan la heterosexualidad, el capitalismo y la clasificación racial; de modo que tampoco es posible comprender la inseparabilidad de estas categorías (2008). Por su parte, Segato advierte sobre la modificación peligrosa sufrida por las organizaciones sociales precolombinas al ser intervenidas por la organización de género de la colonial modernidad, pues esta captura las relaciones de género de estas sociedades y “las reorganiza desde dentro, manteniendo la apariencia de continuidad, pero transformando los sentidos, al introducir un orden ahora regido por normas diferentes” (Segato, 2018, p. 83).

De lo anterior, se entiende que género, raza, capitalismo y modernidad se constituyen mutuamente y configuran lo que Lugones concibe como el *Sistema Moderno/Colonial de Género*, una categoría analítica desde la cual esta pensadora propone “hacer visible lo instrumental del

⁴ Esta dimensión de la *lógica masculina de la modernidad* no es propuesta aún por estos autores. Más adelante se plantean algunas ideas de pensadoras feministas y decoloniales, que son las responsables de incorporar los análisis de la dominación del género como co-constitutiva de la configuración del poder colonial/global/capitalista.

sistema de género colonial/moderno en nuestro sometimiento —tanto de los hombres como de las mujeres de color— en todos los ámbitos de la existencia” (Lugones, 2008, p. 77). Así, volviendo a la idea de historizar la categoría de género y situarla en su lugar de instrumento funcional a la dominación colonial, vale la pena para efectos del análisis comprensivo que se propone esta investigación retomar la utilidad de la categoría de *Sistema Moderno/Colonial de Género* para proponer comprensiones situadas de la “historicidad local” de la colonialidad del género y sus efectos en la configuración de los “arreglos de género locales” mediante los cuales se han impuesto controles al despliegue de las disidencias sexo-genéricas en los contextos de los pueblos originarios del Urabá antioqueño.

Interculturalidad crítica. Tubino (2012) entiende la interculturalidad como un retorno a lo étnico, como espacio de resistencia cultural y como lugar de construcción de nuevas identidades políticas. En el caso de Walsh (2007), la interculturalidad es pensada como una lógica situada en una geopolítica del conocimiento étnico-social basada en la diferencia colonial que trabaja para transgredir las fronteras de lo que es hegemónico, interior y subalternizado. Por su parte, Muñoz y Rain (2018) entienden la interculturalidad como relación recíproca y complementaria entre distintos que se reconocen como incompletos. Esta relación enfatiza el intercambio recíproco en el espacio público, reconociendo que no basta el “permiso” para desarrollar libremente las propias prácticas culturales en el espacio privado como lo propone la perspectiva multiculturalista.

Siguiendo a estos autores, la interculturalidad se entiende como una construcción conceptual epistemológicamente situada en los discursos de los movimientos indígenas de América Latina y, en ese sentido, como un proyecto ético-político de transformación de las estructuras que sostienen las desigualdades culturales, solo realizable a partir de praxis descolonizadoras de esas estructuras cuyo compromiso se sitúa en la ampliación de los escenarios públicos donde se reproducen estas desigualdades. Esta ampliación exige la incorporación de las luchas por la superación de los obstáculos que no posibilitan la participación amplia de los grupos culturales (que no posibilitan el diálogo y no reconocen al otro cultural como un hablante legítimo) y la puesta en marcha de mecanismos que reconozcan la diversidad cultural como punto de partida para construir puentes epistémicos, políticos, sociales y culturales que den lugar a una sociedad otra.

Esta reflexión sobre las posibilidades de co-construir un conocimiento otro a través del (*des*)encuentro de otros culturales, nos lleva a reconocer el carácter situado de la interculturalidad y, en ese sentido, reconocerla en su dimensión relacional para evidenciar el lugar de las

epistemologías alternativas (en este caso abordaremos las epistemologías trans* y las que nombramos epistemologías originarias) en relación con otras epistemologías en los procesos de co-construcción del conocimiento. Este reconocimiento es fundamental para advertir, cuando sea el caso, los momentos en que las epistemologías consensuan, aquellos en los que disienten y aquellos en los que hay tensiones que no pueden reconciliarse.

Epistemologías trans*. Radi (2019) ubica la emergencia de los estudios trans* en la década de los 90' y afirma que su característica fundamental consiste en el hecho de que las personas trans* se hayan tomado la palabra para construir saberes corporeizados, experienciales, formales, expertos y comprometidos con las temáticas trans*, luego de una historia de objetivación académica. El interés de los estudios trans* se concentra, sobre todo, en el análisis de las operaciones mediante las cuales la normatividad de género se ejecuta y produce jerarquías sociales. En ese sentido, estos estudios irrumpen en una tradición de investigaciones académicas dedicadas a producir “conocimiento de” lo trans*, para mostrar la necesidad de empezar a construir “conocimiento con y desde” las personas trans*.

Las formas en que los procesos de producción del conocimiento y sus productos han implicado el ejercicio de violencias epistémicas, que se entienden como la desautorización y descalificación de los saberes y agendas de las personas trans*, entendiéndolo que no son portadoras de saberes relevantes. Estas violencias se perpetúan a través del establecimiento de relaciones desiguales en la producción del conocimiento que tiene que ver con estas personas y se expresan en relaciones de objetivación epistémica (en las cuales las personas trans* son solo informantes), extractivismo académico, uso instrumental y representaciones totalizantes y estereotipadas de las experiencias de las personas trans*.

Por su parte, el Colectivo Virus Epistemológico (2020) reconoce que la vida cotidiana de “les sujetos trans*” es un saber situado desde donde se narra e interpreta el desarrollo de fenómenos sociopolíticos, como en el caso del conflicto armado colombiano y las experiencias de las personas trans* en medio de este. La experiencia de la cotidianidad emerge como posibilidad de construir saberes situados desde un territorio específico y, en ese sentido, el conocimiento, la experiencia y el cuerpo son reconocidos como lugares de producción epistémica de les sujetos trans*. De esta forma, las epistemologías trans* aparecen signadas por los sentidos de la cotidianidad que se construyen a partir de las experiencias corporales de estas personas. En esa coordenada se construyen saberes legítimos de lo trans* que interpelan aquellos saberes que son construidos desde

la institucionalidad *cis* mediante mecanismos instrumentalizadores de sus experiencias y sus saberes.

Siguiendo estas consideraciones, entendemos las epistemologías trans* como la multitud de saberes sobre lo trans* que ha sido construida desde la cotidianidad de las experiencias de vida de las personas trans* y desde contextos sociales, políticos, culturales e históricos situados y específicos. Estas epistemologías emergen como posibilidad emancipatoria de las violencias epistémicas que históricamente han sostenido la desigualdad entre personas cis y trans* y como mecanismos para construir escenarios de justicia epistemológica, desde los cuales se demanda el reconocimiento de los saberes construidos por las personas trans* como saberes legítimos en sí mismos. Las epistemologías trans* constituyen, además, un ejercicio de autoafirmación política a través del cual las personas trans* (entre las que cuentan académicos, investigadorxs y líderxs sociales y comunitarixs) han hecho aparecer sus voces y las han revestido de autoridad para hablar y enunciarse desde su experticia como sujetos que han atravesado tránsitos, de manera que se declaran como sujetos válidxs: no enfermxx, no equivocadxx, ni personas con discapacidad. En ese mismo sentido, esta autoafirmación también está signada por la posibilidad de nombrar su realidad desde sus propias categorías y pensamiento.

Epistemologías originarias. Este reconocimiento de la necesidad de incorporar otras epistemes en la labor investigativa y de producción de conocimiento-intervención conlleva a considerar, a su vez, un cuestionamiento de la legitimidad y representatividad de las categorías que usamos desde la academia occidentalizada para nombrar a los sujetos, sus identidades y prácticas en relación con lo que conocemos como la orientación sexual, identidad de género y expresión de género. En ese orden de ideas, vale la pena seguir las interpelaciones que Gómez Regalado (2016) hace al ejercicio hegemónico de las ciencias sociales de nombrar las experiencias sexo/erótico/afectivas de los pueblos ancestrales de América Latina desde categorías que no corresponden con las nominaciones de las propias sociedades originarias.

Desde esta perspectiva, se reconoce que existe un conjunto de saberes, construidos por los pueblos y comunidades ancestrales, relacionado con lo que desde occidente nombramos los tránsitos por el género y que están, a su vez, localizados en el lugar de cada comunidad, es decir, dichos conocimientos, lo mismo que los alcances y los límites de los tránsitos deben observarse en cada contexto particular. De esta manera, Amaranta Gómez Regalado opta por anteponer a las

categorías modernas de occidente: lesbianas, gais, bisexuales, trans*, la existencia de expresiones de la sexualidad y el género propias de las comunidades y pueblos ancestrales, con sus propias elaboraciones simbólicas, roles, alcances y restricciones al interior de sus comunidades (Gómez Regalado, 2016). Es decir, a la sigla LGBT (que agrupa las identidades, luchas por reconocimiento de distintos sectores sociales cuyas orientaciones sexuales, identidades de género y formas de satisfacción que se escapan de la norma cisheteronormativa) esta autora antepone la M de Muxe, o la B de Berdache, o la F de Fa'afafine (entre otras experiencias), como expresión de experiencias sexo/erótico/afectivas de los pueblos originarios del mundo y que son incluso anteriores a las contemporáneas identidades de lesbianas, gais, bisexuales y trans* de occidente.

Una de las ideas centrales en las reflexiones de esta autora es la necesidad de reconocer la preexistencia de identidades sexuales y de género anteriores a las elaboraciones de occidente y, en esa vía, la exigencia de dignificar el lugar de estos sujetos a través de la adopción de categorías que dialoguen con esos orígenes culturales otros. De esta forma, lo que encontramos en las lecturas de esta autora es una lucha frontal en contra de las injusticias epistemológicas que se han cometido en contra de aquellos sujetos que han sido construidos y entendido desde las estructuras de poder eurocéntricas como transgresores de la normalidad (cissexual, heterosexual, blanca, urbana). De esta forma, se entiende que la construcción de saberes pertinentes involucra el reconocimiento de los pueblos ancestrales como sujetos de saber que construyen conocimiento sobre su experiencia en la cotidianidad y a través de su permanencia y luchas históricas. De esta manera, emerge la necesidad de incorporar un pensar y hacer en clave intercultural con la intención de construir saber un situado, transformador y culturalmente pertinente. El reto, en ese orden de ideas, estará en la capacidad de establecer diálogos interseccionales e interculturales desde las epistemologías trans*, los saberes de ancestrales y las ciencias sociales críticas y emergentes, de modo que un saber situado pueda tomar forma a través del ejercicio investigativo que se propone aquí.

Considerando los elementos presentados en los apartados anteriores, la lectora o lector encontrará la siguiente estructura en las páginas que siguen: el capítulo 2, propone una aproximación a la noción de diversidad sexual y de género ancestral explorando algunas experiencias de personas pertenecientes a comunidades y pueblos ancestrales en medio de dinámicas de conflicto armado y dictadura; asimismo se propone una lectura de estas experiencias en los procesos transicionales de algunos países de la región latinoamericana, intentado ubicar en esas coordenadas la categoría de largas trayectorias de violencia y vulneración como una

posibilidad de análisis situado. El capítulo 3, desarrolla un acercamiento a las existencias, experiencias y trayectorias vitales de mujeres trans* indígenas en el desarrollo de dinámicas de daño, afectación, impacto y transformación por la ocurrencia de largas trayectorias de violencia y vulneración; asimismo se resalta el lugar de agentes de transformación local de las mujeres trans* indígenas y se analizan sus mecanismos de afrontamiento, agencia política y liderazgo comunitario, de cara a posibles procesos de reparación integral. El capítulo 4, propone una aproximación comparada a las experiencias de reparación integral de los casos de Perú, Colombia, Uruguay y Argentina, identificando límites y posibilidades para pensar las reparaciones trans/travestis e interculturales en Colombia. El capítulo 5, desarrolla un diálogo sobre las visiones de la reparación integral desde la perspectiva de las mujeres trans* indígenas retomando algunas claves de los análisis del capítulo anterior y se elabora una propuesta de Ruta de reparación integral a mujeres trans* indígenas a ser incorporada en los procesos institucionales de reparación integral a las víctimas que se implementan en la actualidad en Colombia.

Por otro lado, a partir de las ideas desarrolladas en los capítulos descritos, los diálogos y reflexiones posibilitados a partir de las narrativas, los relatos y las memorias aportados por las tres mujeres trans* indígenas vinculadas a esta investigación, permitieron llegar a tres ejes orientadores que son estimados como resultados de este trabajo: en primer lugar, la comprensión de que las largas trayectorias de violencia y vulneración constituyen un diálogo posible desde las perspectivas trans/travestis y originarias, dibujando un panorama que permite visualizar un conjunto de condiciones estructurales, históricas y sistemáticas que han dificultado el despliegue de “vidas tranquilas, en paz y en libertad” y, en esa medida, son necesarios los diálogos permanentes que alimenten los sentidos y alcances de la reparación integral cuando se dirige a este tipo de experiencias; en segundo lugar, que la configuración de una noción de reparación integral en perspectiva trans/travesti e intercultural implica la implementación de medidas que faciliten el acceso de mujeres trans* indígenas a garantías de derechos fundamentales, humanos, económicos, sociales y culturales, reconociendo también que la consideración de la larga duración de la violencia y la vulneración implican situar la mirada en otros lugares de lo sociohistórico de las comunidades y pueblos ancestrales que deben explorarse caso a caso y, en tercer lugar, que la transformación de las coordenadas de género ancestrales como efecto de las largas trayectorias de violencia constituyen un escenario de reparación integral estratégico de cara a la posibilidad de implementar garantías de no repetición.

2. Diversidad sexual y de género ancestral en el mundo embera: el cruce entre experiencias sexo-genéricas indígenas no hegemónicas, los órdenes de género ancestrales, la conflictividad armada, la larga trayectoria de violencia y vulneración y el ensamblaje con estructuras de dominación globales

2.1 Colonialidad del género, diversidad sexual y de género ancestral y ensamblajes de poder y dominación en América Latina: una ruta teórico conceptual para el abordaje contextual de las experiencias de mujeres trans* indígenas en escenarios de transición y reparación integral

Kristel, una mujer trans* tz'utujile⁵ Guatemala fue atada con cadenas a su cama por sus familiares en un intento por contener su deseo de hacerse mujer. Por otro lado, doña Francisca y su hermana fueron las primeras mujeres trans* indígenas de Santiago de Atitlán⁶. Doña Francisca y su hermana “se escondían en los tiempos de la guerrilla, porque las buscaban para matarlas. Pero, cuentan quienes la recuerdan, [que] doña Francisca terminó dándole de comer a los guerrilleros” (Marina, 2019, párr. 17). Álvaro, un indígena originario de tierras bajas, chiquitano monkoj y tevi⁷ fue llamado “indiecito” y también “indio marica” por hombres gay de la ciudad cuando llegó allí escapando de su comunidad; estando en esta, los hombres líderes le negaron la posibilidad de acceder a un lugar de liderazgo una vez se declaró “abiertamente homosexual” (Maricas Bolivia, 2018).

El párrafo anterior muestra —aunque de forma limitada— una variedad de experiencias más o menos contemporáneas de personas indígenas con orientaciones sexuales, identidades y/o expresiones de género que no se ajustan a la norma de sus comunidades y/o pueblos o a la norma impuesta por los actores armados que hacen presencia en sus territorios. A su vez, este da cuenta también de algunos dispositivos de violencia, agresión y exclusión que se han dirigido a estas personas en razón de ser percibidas (o auto percibirse) como personas con sexualidades, identidades y/o expresiones de género contrarias a la norma comunitaria o de los actores armados⁸.

⁵ Pueblo ancestral de tradición maya que habita la región sur del lago de Atitlán, en Guatemala.

⁶ Municipio del departamento de Sololá en la República de Guatemala.

⁷ Comunidad indígena chiquitana perteneciente al extenso territorio conocido como La Chiquitanía. Tevi es una denominación que designa a los homosexuales.

⁸ En los capítulos que siguen se profundizará la relación entre los arreglos de género comunitarios y los órdenes morales que imponen los actores armados al establecerse en los territorios. Sin embargo, en este punto será importante aclarar que esta relación no es necesariamente de contradicción; es decir, en algunos casos unos y otros suelen coincidir y el rol de los actores armados consiste en consolidar los órdenes morales deseados por ciertas comunidades por medio del uso de las armas y las violencias que de este uso derivan.

Estas experiencias permiten observar de manera situada la forma en que distintas estructuras y trayectorias de violencia y dominación se han ensamblado, tal como se mencionaba líneas más arriba, con el propósito de consolidar particulares órdenes morales favorables a ciertos intereses político-económicos que se han configurado como hegemónicos. En otras palabras, lo que se juega en experiencias como las descritas es la continuidad de un ordenamiento de poder cissexual, heterosexual, blanco, patriarcal, colonial y capitalista introducido a través de la conquista y sostenido mediante la pervivencia de lo que Aníbal Quijano (2000) y María Lugones (2008) conciben como la colonialidad del poder y la colonialidad del género, respectivamente.

La empresa colonial en América Latina jugó un papel fundamental en la instalación y propagación de un particular patrón de poder que, como muestran algunos autores del grupo modernidad/colonialidad (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007; Quijano, 2000; Walsh, 2008) o autoras que han enfocado su trabajo en develar las dinámicas de la colonialidad del género incorporadas en ese patrón (Lugones, 2008; Segato, 2018), se encargó de ordenar y clasificar a la población del mundo colonizado en una escala jerárquica que tuvo en cuenta tanto un factor racial como un factor de género⁹ y que, según estas autoras y autores, definió cuáles sujetos podían estar en la cúspide de esa jerarquía (con todos los privilegios y ventajas que eso supuso) y quiénes debían ocupar lugares de menor rango (con todas las desventajas que eso supuso). Esta empresa debió, en todo caso, justificar la imposición de un sistema de poder que dejaba en evidente desventaja a las poblaciones de ultramar que eran invadidas y sometidas, además, a un poder violento y descarnado que no dudó en activar específicos repertorios necropolíticos destinados a garantizar el cumplimiento del orden moral occidental.

Este asunto es particularmente interesante para el problema que convoca esta investigación pues, como se puede ver en las discusiones propuestas por algunos autores y autoras que han revisado el tema, buena parte de la justificación de la imposición del poder colonial en América Latina —y el mundo colonizado en general— se sustentó en una lectura moralizadora de la sexualidad indígena en observancia de, por ejemplo, prácticas homoeróticas entre las figuras masculinas, identidades y/o expresiones de género fluidas, más flexibles, o la existencia de machos feminizados y hembras masculinizadas (Horswell, 2013; Gómez Regalado, 2016; Bedoya 2020).

⁹ De manera específica estos autores postulan la configuración de este patrón de poder mundial a partir de la invención de la raza y el género como ejes de dominación. En ese sentido, estos factores son entendidos como ficciones o ideas que, sin embargo, han tenido efectos concretos en el ordenamiento de la vida social y la forma en que se ha distribuido el poder en el sistema-mundo colonial.

De esta manera, la jerarquía que se estableció entre “conquistadores” y “conquistados” tomó como fundamento, entre otros factores, el lugar masculinizado de los primeros frente al lugar feminizado y sodomítico con que fueron percibidos los segundos (Horswell, 2013, p. 114). De lo anterior, vale la pena destacar que lo que estaba en el imaginario colonial era, ante todo, la superioridad de lo masculino sobre lo femenino, y que la feminización del mundo colonial abrió las posibilidades de ejercer un dominio a través del cual pudieron reproducirse en este nuevo mundo las formas y dinámicas, la norma de género en últimas, del occidente europeo.

Gómez Regalado (2016) recuerda que lo salvaje, lo idólatra y lo sodomita fueron características atribuidas al “mundo indio” a través de la mirada colonial. Estas características fueron consignadas en diversos documentos de la época, entre ellos crónicas y comunicados que iban y venían entre el gobierno ultramarino y los territorios conquistados. Así, se señala una intención de “explotar la imaginación europea y sutilmente preparar el escenario para futuras justificaciones de conquista” (Horswell, 2013, p. 114), a propósito de los numerosos reportes de prácticas sodomíticas de las figuras de hombres y el ejercicio de un poder femenino en las comunidades locales¹⁰. Esa orientación de los conquistadores de asumir con réprobo las prácticas sexuales y expresiones de género variables presentes en las comunidades y pueblos precolombinos permite asumir críticamente dos asuntos: el primero, que el imaginario colonial no solo poseía antecedentes histórico-culturales que suponían la superioridad de lo masculino y de los hombres sobre lo femenino, lo feminizado y las mujeres, los cuales sirvieron de coordenadas para hacer lectura del nuevo mundo y las relaciones de género que dinamizaban allí la vida social y política; y el segundo, que los conquistadores presuponían la preeminencia de los valores occidentales (en este caso hispanos) y con ello cualquier manifestación proveniente de este nuevo mundo era siempre, en todo caso, inferior al mundo conquistador.

Sin embargo, es importante en este punto resaltar que, frente a la mirada eurocéntrica que ubicaba solo como posibles y legítimas sus propias coordenadas de sexualidad y género, las comunidades y pueblos precolombinos también habían consolidado sus propias coordenadas. Segato (2018) muestra que no había en principio una necesaria correspondencia entre las relaciones de género modernas y las de los pueblos precolombinos y, sin embargo, destaca la existencia de estructuras reconocibles de diferencia de género y, en ese sentido, de jerarquías claras de prestigio

¹⁰ Véase la **Figura 1**; Error! No se encuentra el origen de la referencia. para ilustrar esa tendencia a la explotación de la imaginación europea y cómo se justifica la conquista a partir de un juicio moralizador de las prácticas de variabilidad del sexo y el género observadas en las comunidades y pueblos precolombinos.

entre la masculinidad y la feminidad representados por figuras que podrían entenderse como hombres y mujeres. Así, esta autora también resalta la mayor apertura del que nombra como mundo pre-intrusión al tránsito y circulación entre las posiciones masculinas y femeninas, a pesar del carácter reconocible de esas posiciones de género en sus contextos específicos. Asimismo, Lugones (2008) coincide con lo anterior al señalar cómo ciertas coordenadas de sexualidad no-heterosexual, sodomía ritual y expresiones de un “tercer” género comunitario, fueron desplazadas una vez se produjo el encuentro de esos contextos comunitarios locales con la globalidad del mundo moderno/colonial capitalista. En ese orden de ideas, esta autora también señala la especial perversión, violencia y degradación de estas coordenadas comunitarias y ancestrales en su encuentro con el sistema moderno/colonial de género.

Sobre lo anterior, estas autoras coinciden en mostrar que el encuentro del sistema de género moderno —heterosexual, binario, universal, neutral, canónico— con los sistemas de género ancestrales exigió de estos su incorporación en la matriz heterosexual y binaria del primero y, en ese sentido, su transformación a *resto, sobra, anomalía, margen*. Así, las posibilidades de transitar entre las posiciones de género, de contraer matrimonio entre hombres o entre mujeres, entre otras flexibilidades aceptadas por los pueblos indígenas del continente, pasaron a prohibirse en el marco de la colonial modernidad a partir de la imposición de normas, presiones y amenazas punitivas que buscaron capturar las prácticas en la matriz heterosexual binaria del conquistador (Segato, 2018) y, de esa forma, se impusieron nociones de pecado extrañas al mundo encontrado en el continente americano. De lo anterior, esta autora concluye que los prejuicios morales de hoy día frente a las prácticas sexuales no heterosexuales y los despliegues no normativos del género que son percibidos como propios de la “la costumbre” o la “tradición”, son en realidad prejuicios, costumbres y tradiciones ya modernos y adquiridos en la larga durabilidad de las dinámicas del poder colonial.

El ejercicio de dominación colonial sobre el mundo ancestral implicó, según sostienen Gómez Regalado (2016) y Núñez Noriega (2011), la expropiación y represión del “cuerpo indio”, lo que incluyó, además, el despojo de la cultura sexual y genérica ancestral de los pueblos dominados. Esto, puesto en diálogo con la categoría de colonialidad de género que propone María Lugones (2008), permite ampliar el rango de comprensión sobre el alcance de la dominación colonial y reconocer que en su matriz también se incluyeron mecanismos de poder que buscaron doblegar los sistemas sexo-género ancestrales precoloniales ante el propio sistema colonial, que es binario, de predominio heterosexual y en el cual lo femenino y feminizado está sometido al

hombre-masculino. Con esto, puede entenderse, de la forma en que hace esta autora, que la “colonialidad” no se refiere únicamente a la clasificación racial —tal como fue propuesta inicialmente por Quijano (2000)—, sino que se trata de un “fenómeno abarcador” que permea todo control del acceso sexual, la autoridad colectiva, el trabajo, y la subjetividad/intersubjetividad, y la producción de conocimiento desde el interior mismo de estas relaciones intersubjetivas.

La trayectoria que siguió la emergencia del Estado moderno en los países de América Latina mantuvo, en todo caso, las jerarquías coloniales basadas en la idea de raza y la idea de género. Catherine Walsh (2008) sostiene, por un lado, que desde su formación y hasta el presente, los Estados nacionales —de América del sur— se han sostenido en una homogeneidad y unidad imaginarias, las cuales han hecho posible mantener la dominación económica, política, social y cultural y estimular los intereses del capital y mercado; por otro lado, al reflexionar sobre las posibilidades de “refundar el Estado” a partir de las fisuras que introducen los movimientos interculturales, plurinacionales y decoloniales, esta autora también reconoce las tramas coloniales que sustentan la existencia misma de los Estados y la matriz de ejes que posibilitan su hegemonía. De esta forma, es importante reconocer en esta trama colonial el lugar de la colonialidad de género y, en este caso, la relación de este eje de dominación con la formación de los Estados de la región latinoamericana¹¹.

Sobre lo anterior, Segato (2018) señala la conveniencia de considerar el carácter “permanentemente colonizador e intervencionista” del Estado en América Latina y, desde esta perspectiva, observar cómo desde el momento de su formación el Estado ha irrumpido en la vida de las comunidades con una tarea modernizadora también permanente, dando continuidad a la empresa colonizadora iniciada tiempo atrás a través de la conquista y el establecimiento del régimen colonial. Este carácter permanente de las intervenciones estatales ha incidido en el debilitamiento de las autonomías y con ello en el desgarramiento del tejido comunitario (Segato, 2018). Con esta reflexión, es interesante resaltar cómo las coordenadas de género de las comunidades y pueblos ancestrales, antes de la conquista, ordenaban la vida social, política y también sexual, erótica y ritual bajo formas diferentes a las del modelo cisheteronormado y binario impulsado a partir del momento de la conquista. Con esto, esta autora muestra que una vez el Estado moderno rompió las instituciones tradicionales, también fue diluida la trama comunitaria que protegía a

¹¹ Walsh (2008) no introduce ningún análisis sobre el género como eje estructurante de la matriz de poder colonial. Sin embargo, es importante incorporar esta perspectiva, aportada por Lugones (2008) y Segato (2018) como posibilidad explicativa y de visibilización de la trayectoria del género en la lógica de dominación colonial.

aquellos sujetos que fueron luego subalternizados y arrojados a los niveles inferiores de la jerarquía racial y de género elaborada como patrón de poder colonial y, luego estatal, esto es, las mujeres, y las personas cuyas orientaciones sexuales, identidades y/o expresiones de género no se ajustaban al modelo sexo/género-racial occidental.

De esta forma, la variedad de expresiones de género y prácticas sexuales al interior de los pueblos ancestrales de América Latina, señalados por Gómez Regalado (2016) como antecedentes de una riqueza en términos de cultura sexual y de género precoloniales, siguieron una trayectoria de ocultamiento/oscorecimiento a raíz de una duradera experiencia de negación y borramiento. Luego, en los procesos independentistas y de consolidación de los Estados nación de la región, la continuidad del patrón moderno/colonial de género como eje orientador de la estructuración del Estado y la sociedad dieron un renovado aliento a esa dinámica de ocultamiento/oscorecimiento de manera que se fue configurando una discursividad nacional que concebía a los pueblos originarios como “seres primigenios y más cercanos a la naturaleza” y, por tanto, como “herederos de la sexualidad natural y normal”, es decir, una sexualidad concebida como el intercambio erótico-sexual entre hombres y mujeres (Gómez Regalado, 2016; Núñez Noriega, 2011).

Una mirada más contemporánea sobre las mencionadas dinámicas de ocultamiento/oscorecimiento de las prácticas e identidades sexuales y de género no normativas en pueblos y comunidades originarias puede encontrarse en la alusión de Puar (2017) al doble procesos de cristalización de las identidades sexuales y de género no normativas, que se han producido en las sociedades nor-eurocéntricas, las cuales han posibilitado formaciones homonacionales en las que lo *queer* y lo blanco se han propagado como norma de las sexualidades e identidades de género no hegemónicas y exportación de ese modelo a los países y sociedades del sur global.

De esta forma, esta autora hace notar cómo han ido gestándose en el imaginario nor-eurocéntrico unos regímenes de excepcionalidad sexual y de género a través de los cuales ha sido posible la apertura política para el reconocimiento e inclusión de personas con identidades gays, lesbianas y *queer* (Puar, 2017). Sobre esto, sin embargo, esta autora *queer* señala una conjunto de peligros asociados a estos movimientos de inclusión y reconocimiento en la medida en que el camino para lograrlos ha sido el de establecer ciertos criterios de reconocibilidad de lo gay, lo lesbiano o lo *queer*, que han ido construyendo figuras normalizadas de lo no hegemónico y paralelamente han ido definiendo (profundizando) la diferencia entre ese tipo de sujetos y otros

que no se ajustan a sus características, esto es, sujetos cuya posición racializada, etnicidad, religión, clase, origen nacional, edad o capacidad física se ubican de manera inconveniente con el modelo de lo no hegemónico construido a partir de las formaciones homonacionales que se erigen como hegemónicas.

De esta manera, la lógica que está de fondo consiste en la formación de un imaginario nacional sobre lo homosexual, lo *queer*, que se entiende como “salida del closet” de las sociedades de norte global a partir del establecimiento de los mencionados regímenes de excepcionalidad sexual que, no obstante, sostienen la superioridad del mandato cisheterosexual, blanco, burgués e ilustrado. De lo anterior, es posible observar dos procesos paralelos han ido tomando forma al calor del establecimiento de los homonacionalismos en el norte global, el primero consiste en la emergencia de una especie de libreto para lo gay, lo lésbico o lo *queer* – a la manera de un manual de correctitud de las sexualidades no normativas, en el que criterios como la blanquitud, la secularidad y el occidentalismo permiten ubicar a los sujetos con sexualidades no hegemónicas en un plano claro/visible —a la manera de Lugones— y el segundo, en la profundización de las normas raciales y nacionales que regulan lo relativo a las sexualidades (Puar, 2017). El problema que hace notar esta autora consiste, entonces, en los peligros específicos que supone la formación de un régimen hegemónico que cobija las experiencias y existencias relacionadas con las prácticas sexuales, deseos, cuerpos e identidades de género no hegemónicas.

Estos peligros tienen que ver, sobre todo y como se señalaba líneas más arriba, con la persistencia y la profundización de los mecanismos a través de los cuales ha sido posible el establecimiento de la blanquitud occidental como modelo de organización de las experiencias nacionales, incluyendo las organizaciones de género, inauguradas a partir del contacto colonial. Esta visión, sin embargo, es problematizada por Puar (2017) al señalar que es necesaria la consideración de perspectivas contemporáneas que permitan hacer lectura de los movimientos, intensidades y fluidez con que los acontecimientos, espacialidades, temporalidades y corporalidades se ensamblan cada vez, produciendo de manera permanente nuevas formaciones de poder que sostienen las estructuras de dominación históricas. De esta manera, la noción de ensamblajes que introduce esta autora permite no solo la consideración de las formas en que los ejes de dominación repercuten de manera negativa en las vidas de los sujetos dominados sino, y sobre todo, la posibilidad de advertir los movimientos, transformaciones y adaptaciones que los mecanismos de dominación experimentan dadas determinadas coyunturas globales. De esta forma,

si bien los análisis de la autora parten de las coordenadas específicas de las formaciones de poder en los países del norte global, su importancia radica en las formas en que estas formaciones se exportan a los países del sur global, haciendo brotar específicos oscurecimientos de ciertas experiencias de dominación.

Lo anterior permite observar que la persistencia de la dominación colonial se ha sustentado en su larga trayectoria en la permanente diferenciación colonial, descrita por Mignolo (2002) como el mecanismo hegemónico utilizado desde la conquista y hasta el presente como instrumento de dominación del otro no occidental; este proceso ha tenido como base la clasificación de las personas a partir de un pensamiento hegemónico que construye y hace visible la inferioridad de estas respecto a quien clasifica. Así, al hacer visibles las características que diferencian a colonizadores y colonizados, en el contexto colonial, o a civilizados y salvajes en las repúblicas, o lo *queer* de vanguardia frente expresiones más tradicionales de la disidencia sexo-genérica, ha servido de forma permanente para ubicar a unos, otros y otras en una posición jerárquica desigual. Así, una lectura integradora de las perspectivas señaladas a lo largo de esta apartado permiten observar con claridad las razones ontológicas e históricas que explican, por un lado, la posición de invisibilidad que han ocupado las personas de origen étnico disidentes de la norma occidental del sexo y el género a partir de los sucesivos intentos de aniquilación y ocultamiento/oscurecimiento y, por otro lado, cómo un tipo de violencia específica ha sido activada desde una perspectiva de larga durabilidad y se ha dirigido en contra de aquellos sujetos cuyas sexualidades, identidades y/o expresiones de género no se ajustan a ese modelo hegemónico.

De lo anterior, es posible observar un especial ensañamiento de la violencia de carácter colonial —que como se ha mostrado incide de forma permanente en las dinámicas de ordenamiento de lo social— hacia las personas originarias en quienes se observaban identidades y prácticas sexuales y de género no normativas. Asimismo, puede observarse que la trayectoria que ha seguido esa violencia se ha dirigido hacia prácticas de muerte —estrategias de hacer morir o dejar morir— que han ido mutando en dinámicas de ocultamiento/oscurecimiento de dichas prácticas e identidades, lo que no niega la persistencia de las violencias, pues solo son se han hecho menos visibles. Esta configuración específica de dinámicas de ocultamiento y muerte constituyen legados coloniales que han persistido hasta la actualidad y que, observadas por ciertos pensadores críticos (Chávez, 2013; Aloy, 2017; Lima, 2018), han tomado formas necropolíticas. De esta forma, además, puede observarse que la dinámica descrita se ha dirigido de manera compleja hacia

aquellos sujetos que particularmente han sido arrojados a los márgenes de los marcos de reconocibilidad hegemónicos y, en ese sentido, se ubican en posiciones racializadas, femeninas y feminizadas, empobrecidas, rurales, entre otras, y sobre todo en las imbricaciones, cruces y ensamblajes de estas categorías de dominación.

Considerando las ideas planteadas hasta este punto, se entiende que la dificultad para ver las experiencias de personas indígenas con OSIEG no normativas puede responder a una larga durabilidad de la lógica colonial/moderna de género, a partir de la cual se ha establecido el mandato cisheterosexual blanco-mestizo como norma sexo género que ordena las relaciones modernas. Asimismo, que desde el momento de la conquista y hasta la actualidad se ha extendido el uso de dispositivos de muerte que han apuntado a consolidar el orden señalado en los contextos de comunidades y pueblos ancestrales y que, en la actualidad los procesos de cristalización de las identidades no hegemónicas en nomenclaturas modernas y coloniales ha contribuido a profundizar la imposibilidad de reconocer experiencias y trayectorias vitales de personas indígenas disidentes de la norma sexual y del género, al no responder a unas supuestas nomenclaturas naturales, es decir, cisheterosexuales. Así, a partir de esta ruta, los siguientes apartados proponen por un lado, una lectura sobre las posibilidades de ver en la actualidad las experiencias de personas indígenas con OSIEG no normativas y, en seguida, una aproximación a contextos de violencia, producto de dinámicas de conflicto armado y dictadura, y transición política en América Latina para ubicar allí algunas lecturas sobre las formas en que las personas indígenas con orientaciones sexuales, identidades y/o expresiones de género experimentan la violencia y, asimismo, la forma en que sus experiencias se incluyen en los instrumentos institucionales diseñados para posibilitar el tránsito político.

2.2 Experiencias indígenas de variabilidad sexual y de género en América Latina: claves claro/visibles para alumbrar presencias históricas

Desde hace algunos años, múltiples instancias internacionales y organizaciones políticas y sociales del orden nacional han exhortado a los gobiernos de los países de América Latina a garantizar, proteger y promover la dignidad y acceso efectivo a los derechos humanos y

fundamentales de personas gays, lesbianas, bisexuales y trans*¹². Esta exhortación se presenta en un contexto regional atravesado por la conjunción de tensiones específicas del orden político que pueden observarse en los alcances que adquieren en algunos momentos los debates nacionales relacionados con la ampliación, el sostenimiento o la limitación de las medidas que buscan garantizar los mencionados derechos. Estas tensiones, en todo caso, se han visto profundizadas en aquellos casos en que los contextos nacionales atraviesan coyunturas relacionadas con la presencia de dinámicas de violencia provenientes de la existencia de grupos armados organizados al margen de la ley (GAOML) o la persistencia de dinámicas de conflictividad armada.

Así, esas tensiones han podido observarse en la emergencia y movilización de ciertas perspectivas políticas, por ejemplo, que han buscado frenar el avance en la garantía de derechos de personas con OSIEG no normativas a partir de la difusión de discursos estigmatizantes y campañas de desinformación que han buscado posicionar a ciertos dirigentes como actores políticos clave en la contención de lo que perciben (y construyen desde el discurso) como una amenaza. Estas acciones pueden observarse en los escenarios de contienda política nacional, por ejemplo, en iniciativas legislativas como la propuesta por la exsenadora colombiana Viviane Morales en el año 2017, a través de la cual buscó llevar a referendo la decisión sobre si solo las parejas heterosexuales debían adoptar, excluyendo la posibilidad de que parejas del mismo género pudieran hacerlo (El Espectador, 2017); en la orden del expresidente de Brasil, Jair Bolsonaro, al Ministerio de Educación de prohibir la educación con enfoque de género en 2019, a la que nombra como “ideología de género” (Velásquez, 2019); en declaraciones como las de la candidata a la presidencia de Perú Keiko Fujimori en 2021, quien sostuvo que tendría que evaluar si las personas transgénero podrían tener el derecho de cambiar de género en sus documentos de identidad (Radio Programas del Perú, 2021), o en el borrar de la población con OSIEG no normativas en las actuaciones del gobierno de Donald Trump, en Estados Unidos, al cual se le ha acusado de una política de desmantelamiento de los avances en materia de derechos logrados en gobiernos anteriores (Haberman, 2021).

¹² Personas cuyas orientaciones sexuales, identidad y expresión de género no corresponden con el mandato cisheteronormado. Es decir, personas cuya orientación sexual no es heterosexual (en cambio son homosexuales, lesbianas o bisexuales), su identidad de género no corresponde con la que se les asignó al nacer: hombre o mujer (en cambio son mujeres trans*, hombres trans* o personas no binarias) y su expresión de género no reproduce la regla hombre-masculino y mujer-femenina (con las consecuencias que ello implica: hombres fuertes, violentos, poderosos y que no muestran sus emociones, y mujeres pasivas, obedientes, delicadas, bien portadas).

Por su parte, se puede observar que en algunos de esos contextos suelen activarse violencias y agresiones en contra de las personas con OSIEG no normativas, las cuales incrementan su letalidad en la medida en que involucren actores armados, sean estos legales o ilegales. Sobre esto, la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), en un informe temático publicado en el 2015, recopila un conjunto de casos de personas de los sectores sociales señalados que han sido víctimas de violencias letales provenientes de los actores ya mencionados. En 2008, una trabajadora sexual trans “fue apuñalada 17 veces en la garganta, espalda, estómago y brazos por un oficial de la policía en Honduras” (CIDH, 2015, p. 88), luego de que este le apuntara con una pistola exigiéndole servicios sexuales, a lo cual ella se negó; en 2013 dos oficiales de la policía de Ciudad de México fueron arrestados por el secuestro, tortura y ejecución de una pareja de hombres a los cuales obligaron a subir a una camioneta tras lo cual fueron encontrados con signos de golpes (varios de ellos les habían ocasionado rupturas de los huesos), orejas amputadas, piernas atadas fuertemente con cables y cada uno con tres heridas de bala en la cabeza (CIDH, 2015).

La anterior, sin embargo, es apenas una aproximación superficial si se considera el hecho de que cada realidad nacional está marcada por sus propias lógicas, ritmos, recursos e incluso trayectoria histórica. De esta manera, una lectura situada de cada país de la región podría dar cuenta de un nivel de detalle más específico sobre las tensiones mencionadas. En todo caso, resulta interesante pensar, como lo propone el sistema de información sobre violencias de la población LGBTI en América Latina y el Caribe en su informe del año 2019, que lo que puede observarse en la región es un avance dispar en los mecanismos adoptados por los países para implementar las reformas necesarias que apuntan a garantizar los derechos de los sectores sociales LGBT en su interior (Sin Violencia LGBTI, 2019).

Esta disparidad en los avances relacionados con la protección de los derechos de personas o sectores sociales con OSIEG no normativas se refleja en aspectos relacionados con el mayor o menor desarrollo de mecanismos que contribuyan con la garantía y protección de sus derechos; por ejemplo, con el diseño e implementación de mecanismos de recopilación de información sobre violencia contra personas gays, lesbianas, bisexuales y trans* (Sin Violencia LGBTI, 2019). No obstante, varios países de la región han logrado avances, que en muchas ocasiones han sido descritos como una “revolución de derechos” puesta en marcha (sobre todo en México y algunos países de Sudamérica) y, sin embargo, las distintas organizaciones sociales, así como las instituciones de los Estados encargadas de velar por los derechos de estos sectores sociales e

incluso las instancias internacionales que se encargan de promover estos derechos y sus garantías entre los países de la región, ven con preocupación el avance de movimientos políticos reactivos que se han dirigido a frenar los avances en el reconocimiento de los derechos de estas personas.

En ese orden de ideas, la presión ejercida por estos movimientos anti-derechos (Sin Violencia LGBTI, 2019), ha sido en parte responsable de socavar los compromisos de los Estados de la región con la construcción de sociedades equitativas y libres de violencias hacia las personas y sectores sociales con orientaciones sexuales, identidades y/ expresiones de género no normativas, de manera que han buscado romper con unas tradiciones garantistas más contemporáneas y han tratado de imponer un estado de cosas en materia de reconocimiento de derechos en el que pareciera haber una intención de continuidad con los períodos históricos anteriores a las transiciones políticas que vivieron los países en América Latina en los años 90; un periodo en el que la invisibilización, marginación y la injusticia social eran incluso más acuciantes para estas personas y sectores sociales.

Con todo, resulta preocupante que los esfuerzos por lograr mejoras en las condiciones de vida de las personas o sectores sociales con OSIEG no normativas (por limitados que sean) no consideren en general las violencias múltiples que pueden experimentar estos sujetos cuando, además, se ubican en lugares racializados (cuando en sus experiencias de vida se ensamblan múltiples estructuras de dominación) como en el caso de las personas indígenas con orientaciones sexuales o con identidades y expresiones de género no hegemónicas o no cisheteronormadas. Resulta paradójico que incluso en aquellos países en los que la mayor o buena parte de la población está compuesta por personas de origen indígena o ancestral no existan instrumentos legales que consideren el origen cultural de estas personas como punto de partida para elaborar instrumentos que protejan tanto sus derechos por ser población cuyas sexualidades e identidades y/o expresión de género no se ajustan a la norma, como aquellos que buscan proteger su pertenencia étnica o racial. Sino que, en términos generales, puede observarse la inexistencia de mecanismos de protección que comprendan la intersección de violencias, discriminaciones y exclusiones que experimentan estos sujetos y apunten (por lo menos) a su disminución.

Todo lo contrario, las ocasiones en que se ha podido documentar la situación de personas de origen étnico cuya orientación sexual, identidad o expresión de género no se ajustan a la regla

cisheteronormada o a los arreglos de género de sus comunidades de origen¹³, han sido observados ciertos mecanismos de violencia y agresiones a los que son sometidas estas personas al interior de sus territorios, lo que las ha obligado en algunas ocasiones a desplazarse a centros urbanos buscando mejores condiciones de vida. Sin embargo, es común que en estos entornos enfrenten nuevamente violencias a raíz de ser percibidos como gays, lesbianas y/o trans* y, al tiempo, como personas pertenecientes a comunidades y/o pueblos étnicos o ancestrales, lo que ha conllevado a que se activen violencias y agresiones que de igual manera se sustentan en un rechazo interseccional a su existencia.

Este tipo de situaciones ha posibilitado, en el ámbito académico y de la movilización social y política de los países de América Latina, introducir tímidamente, por un lado, interrogantes relacionados con la forma en que distintas estructuras y trayectorias de violencia y dominación se han ensamblado y, por otro lado, exigencias múltiples sobre la necesidad de incorporar en los repertorios institucionales y en los códigos socioculturales nuevas herramientas, instrumentos y estrategias que permitan hacer frente a fenómenos complejos de exclusión y victimización que, lejos de ser segmentados, involucran el amalgamamiento de distintas pero complementarias estructuras de poder que reducen en frentes múltiples las posibilidades de ciertos sujetos de acceder a garantías de derechos, escenarios de visibilización y participación o el reconocimiento de ciertas existencias como inteligibles y legítimas (Núñez Noriega, 2011; Gómez Regalado, 2016; Tabares, 2019).

Ese lugar de no visibilidad en el que han sido ubicadas las existencias y experiencias de vida de las personas de origen étnico u originario con OSIEG no normativas puede ser comprendida y explicada por la existencia de un patrón de poder en el que confluyen dinámicas coloniales y patriarcales a partir de las cuales se ha solidificado una perspectiva social que ha asociado las experiencias y existencias mismas de los pueblos originarios y grupos étnicos como esencialmente naturales y, en esa medida, conducidos por naturaleza al binario heterosexual obligatorio hombre-mujer que es condición para la reproducción de la especie (Núñez Noriega, 2011; Curiel, 2013). Sin embargo, la visibilidad que han adquirido algunas experiencias de vida de estas personas muestra que no solo es posible, de hecho, observar experiencias de variabilidad sexual y de género

¹³ Hay que reconocer que no siempre las categorías usadas por la academia occidentalizada dialogan con las formas propias en que reconocen los fenómenos en las comunidades y pueblos ancestrales. En este caso, la cisheteronormatividad sirve como lente para observar situaciones en las que hay una obligación social de ser cisgénero y heterosexual. Sin embargo, su validez no puede extenderse arbitrariamente a contextos culturales en los que presumiblemente preexisten unas formas propias de nombrar y comprender los fenómenos y las experiencias humanas.

en las comunidades y pueblos ancestrales y étnicos, sino también la importancia estratégica de reconocer sus experiencias a partir de su mayor visibilidad como condición para garantizar su protección.

Considerar las experiencias de personas indígenas con OSIEG no normativas del continente implica el reto epistemológico de establecer diálogos y proximidades entre dos ejes de pensamiento y lucha que, al menos en la tradición académica y de la movilización social de occidente, se han entendido por separado; esto es, por un lado, las luchas por la autonomía y la eliminación del colonialismo que han encarnado los pueblos indígenas del continente y, por otro lado, las movilizaciones sociales por el reconocimiento de los derechos humanos de las personas gays, lesbianas, bisexuales y trans* (travestis, transexuales, transgeneristas). Estos dos movimientos, sin embargo, no han derivado de manera permanente en la visibilización y reconocimiento de las experiencias de violencia y exclusión de aquellas personas ubicadas en la intersección de estas posiciones: personas indígenas gays, lesbianas, bisexuales y trans* (travestis, transexuales, transgeneristas)¹⁴. Con esto, lo que está de fondo es la invisibilidad de aquellas experiencias de vida que implican, al tiempo, un origen étnico (una posición racializada) y una orientación sexual, identidad y/o expresión de género por fuera de la norma (una posición generizada).

Amaranta Gómez Regalado¹⁵ (2016) y Guillermo Núñez Noriega (2011) contribuyen con notoriedad a visibilizar las experiencias de estas personas en la actualidad al interrogarse por las experiencias de personas indígenas con OSIEG no normativas a partir de las posibilidades enunciativas contenidas en los lenguajes de los pueblos originario e, incluso, por las experiencias de vida de hombres indígenas gay que viven con VIH:

Hasta hace poco se decía que si en las comunidades indígenas había gente de diversidad sexual, por supuesto que las hay. Alrededor del mundo las identidades de género indígenas, mucho antes de la creación de la sopa de letras LGBTTTI... ahora le han puesto el +. En

¹⁴ Provisoriamente se hará uso de las categorías occidentales usadas para nombrar las experiencias de personas con orientaciones sexuales, identidades y/o expresiones de género no normativas, es decir: gays, lesbianas, bisexuales y trans* (travestis, transexuales, transgeneristas), para nombrar estas posiciones en personas pertenecientes a pueblos indígenas u originarios del continente. No obstante, en los capítulos siguientes se presentarán algunos debates sobre el uso de estas categorías frente a la posibilidad de nombrar estas experiencias desde formas propias del lenguaje y la lengua de estos pueblos y comunidades.

¹⁵ Amaranta Gómez Regalado es una *muxe* indígena del istmo de Tehuantepec (México), antropóloga y activista social, defensora de una perspectiva crítica que reconoce la diversidad sexual ancestral en los pueblos originarios del mundo, previas a los procesos de colonización y conquista, y previas al pensamiento y las categorías occidentales para comprenderlas.

este más, yo siempre he estado invitando a que este más los pudiéramos colocar antes de la *L*; y no es por mero capricho como activista, sino también desde una visión metodológica y de reconocimiento histórico. Porque mucho antes de que estas siglas existieran, ya existía una sopa de letras: una *F*, por ejemplo, de *Fa'afafine* en Samoa, una *T* de *Two Spirit* en Canadá, una *O* de *Omeguid* en Panamá, en los pueblos *Kuna*, una *H* de *Hijra* en la India, una *B* mayúscula de *Berdache* en Estados Unidos, en los Pueblos Navajos, una *M* de *Muxe* en México, allá en el sur, a la cual pertenezco. Identidades de género preexistentes a esto que tenemos bien posicionado de lo LGBT. (Casa de América, 2019)

Cuando les comentaba de mi investigación sobre la vulnerabilidad de pueblos indígenas al vih-Sida contestaban con preguntas como: “¿A poco existe eso?” “¿A poco el Sida también afecta a los indígenas?” “¿A poco también les llega hasta allá?”. O con la sincera exclamación: “¡Fíjese, qué interesante, nunca me hubiera imaginado!”. (Núñez Noriega, 2011, p.16)

Sin embargo, a pesar de la que pudiera ser una larga trayectoria de la invisibilización de las experiencias de vida indígenas lesbianas, gays, bisexuales y/o trans*, esta es contingente y coyuntural; esto es, responde a la existencia de ciertos factores contextuales que posibilitan el ocultamiento. Sobre esto, Gómez Regalado sostiene, siguiendo algunos planteamientos previos de Núñez Noriega (2011), que la diversidad sexual y de género (diversidad sexual y de género ancestral) en los pueblos indígenas de México solo empieza a ser un tema de interés académico e institucional una vez se hace visible el conjunto de estrategias gubernamentales para tratar y prevenir la transmisión del VIH-Sida. Solo así, emergen preocupaciones alrededor de las sexualidades indígenas, las formas de homoerotismo y el acceso a derechos sexuales y reproductivos, así como a servicios de salud sexual (Gómez Regalado, 2016).

Así, Núñez Noriega (2011) y Gómez Regalado (2016) señalan como hitos de la mayor visibilidad que en los últimos años han adquirido las experiencias, resistencias y activismos de personas indígenas con OSIEG no normativas, por un lado, el levantamiento zapatista de 1994 y, por el otro, la emergencia de activismos de la diversidad sexual y de género en México que concurren bajo la exigencia de atenciones oportunas para prevenir y tratar la transmisión del VIH. En este contexto, señalan esta autora y autor, se posibilitaron cruces históricos entre dos movimientos sociales que se cristalizaron (en ciertos momentos) alrededor de las demandas de

aquellas personas en que se cruzaban experiencias de vida indígenas y que exigían el reconocimiento de las autonomías y, asimismo, desplegaban OSIEG no normativas.

Como se mencionaba líneas más arriba, es la inquietud por la dificultad de observar con claridad las existencias de personas indígenas con OSIEG no normativas, y la observancia misma de mecanismos de invisibilización y ocultamiento de estas experiencias que Gómez Regalado (2016), junto a otros y otras activistas indígenas con experiencias sexualmente diversas, introduce la categoría conceptual y la denominación política de “diversidad sexual y de género ancestral”¹⁶ como instrumento —como reflector de lo oscuro/oculto, si se quiere— de agencia que describe directamente las experiencias, pasadas y presentes, de personas pertenecientes a los pueblos originarios o indígenas del mundo colonizado cuyas sexualidades, prácticas sexuales, deseos, corporalidades, identidades de género y roles sociales no se ajustaron y no se ajustan a la norma colonial del sexo-género, es decir, al modelo binario y cisheteronormado. Así, de manera precisa, esta antropóloga muxe señala que el concepto de diversidades sexuales ancestrales hace referencia a aquellas denominaciones preexistentes a las categorías lesbiana, gay, bisexual, travesti, transgénero, transexual, trans*, entre otras, de uso contemporáneo y originarias de la tradición de pensamiento de las ciencias sociales de occidente¹⁷.

Las ideas desarrolladas hasta este punto permiten introducir algunas reflexiones valiosas sobre la relación entre las diversidades sexuales y de género ancestrales, las nociones propias de occidente sobre la diversidad sexual, las intersecciones, es decir, las existencias que se juegan en los cruces entre las categorías de dominación colonial —que incluyen también la dominación a partir de la generización de las existencias— y que son, por lo general, expulsadas al lado oscuro/oculto de estas particulares dinámicas sociales y del poder. Así, lo que interesa enseguida es, sobre todo, la posibilidad de contribuir a iluminar aquellas zonas oscuras y ocultas que han

¹⁶ Líneas más arriba se mencionó que Amaranta Gómez Regalado postula la categoría de “diversidad sexual ancestral” como un ejercicio de justicia epistémica a partir de la cual reivindicar las nominaciones de los pueblos ancestrales frente a sus experiencias de variabilidad sexual y de género. Sin embargo, desde la perspectiva de esta investigación, se requiere una ampliación de la categoría para acoger las experiencias específicas relacionadas con el género; de esta forma, en adelante se usará la categoría “diversidad sexual y de género ancestral” como una categoría adaptada que permite ampliar el espectro de experiencias mencionadas.

¹⁷ Más allá de las denominaciones históricas y anteriores a los procesos de conquista de los cuales parte Gómez-Regalado (2016) para sustentar el concepto de diversidades sexuales ancestrales, vale la pena señalar que en la actualidad existen algunos movimientos por parte de comunidades y pueblos ancestrales que buscan recuperar, reconstruir y resignificar las denominaciones que originariamente eran usadas para nombrar estas experiencias. En ciertos casos se ha encontrado que las denominaciones preexistentes (o al menos aquellas a las que se puede seguir el rastro) son en sí mismas peyorativas; en estos casos las búsquedas se han orientado por construir nuevas categorías que permitan incorporar las experiencias diversas en las coordenadas de cada pueblo y/o comunidad.

dificultado la observación y el reconocimiento de las particulares dinámicas que históricamente han adquirido las experiencias comunitarias de los pueblos ancestrales alrededor de sus ordenamientos de género y, con estos, las formas propias en que se han asumido las orientaciones sexuales, las identidades y/o expresiones de género que, en estos casos concretos, no siempre han estado por fuera de una sospechada norma cisheterosexual.

Esta reflexión posibilita, además, la oportunidad de proponer algunas lecturas sobre el enyesamiento de género a la manera occidental, en una matriz binaria y cisheterosexual (Segato, 2018) y, con eso, la consolidación de unos particulares ordenamientos de género en América Latina que, entendidos como institución colonial, han propagado un sistema de género, por tanto, binario y cisheterosexual colonial como norma y, con ello, se han impulsado particulares repertorios de control sobre las sexualidades, las identidades y las expresiones de género de las poblaciones locales, incluyendo también a los pueblos originarios y/o ancestrales del continente. Con esto, además, será importante articular algunas reflexiones a propósito de los aparatajes necropolíticos (Chávez, 2013; Aloy, 2017; Lima, 2018; Lazcano, Vázquez & Juracy, 2019) a partir de los cuales es posible rastrear las experiencias de conflictividad armada, autoritarismos y transiciones políticas en América Latina y reconocer en estas experiencias auténticos repertorios de control que han contribuido con el establecimiento de una norma de los ordenamientos de género que ha derivado en evidentes persecuciones de todo aquello —y todos aquellos— que es percibido como un desvío de la norma.

En el tiempo presente, las existencias y las experiencias de indígenas con orientaciones sexuales, identidades y/o expresiones de género no hegemónicas, incluidas las mujeres trans* indígenas, en los países de América Latina no son vistas y son relegadas al lado oscuro de lo posible, lo inteligible y lo legítimo a partir de la larga durabilidad de un presupuesto colonial a partir del cual se entendió que, debido a su cercanía con la naturaleza —recordemos que la ficción de raza concibió como salvajes e irracionales a los pueblos precolombinos— la sexualidad y el erotismo de los pueblos y comunidades indígenas es, por tanto, natural, es decir, cisheterosexual y binario (Núñez Noriega, 2011; Gómez Regalado, 2016).

Bajo esta perspectiva, y considerando las coordenadas históricas que se han propuesto para complejizar e interrogar la relación entre los pueblos indígenas u originarios del continente y aquellas sexualidades, identidades y/o expresiones de género que hoy, por efectos de las trayectorias coloniales —recordemos, raciales y de género— no se ajustan a los modelos

cisheterosexuales y binarios que se conciben como la base de las relaciones de género de estos pueblos y comunidades, resulta conveniente problematizar, así como los hacen Gómez Regalado (2016), Radi (2019) y Wayar (2021), los contextos ancestrales contemporáneos caracterizados por una abierta negación a las posibilidades de acoger en su seno las expresiones de género y prácticas sexuales que no se ajustan a sus actuales sistemas sexo-genéricos ancestrales, que coinciden con los sistemas occidentales en constituirse a partir del binarismo de género hombre-mujer y la heterosexualidad obligatoria, lo que en las categorías de occidente podría entenderse como cisheteronorma hegemónica, es decir, el mandato de que cada sujeto consienta ajustar su identidad de género en correspondencia con la identidad que le es asignada al nacer, que se establece en observancia de su genitalidad, y, adicionalmente, la obligación de establecer relaciones erótico-sexo-afectivas heterosexuales.

Sobre este entendido, Gómez Regalado (2016) muestra la existencia de experiencias de transgenerismo ancestral en el contexto histórico de la colonia española. Estas experiencias constituyen, desde su perspectiva, antecedentes de una trayectoria transhistórica en la que es posible ubicar este tipo de experiencias antes, durante y después del régimen colonial. La autora, en ese sentido, afirma la existencia de un conjunto de experiencias y prácticas relacionadas con la sexualidad y la identidad de género que no necesariamente disientan en su momento de las coordenadas de la sexualidad y el género ancestrales pero que, consideradas desde el punto de vista de los agentes colonizadores, desdibujaban el régimen sexo-género que el mundo colonial había imaginado desde sus propias coordenadas.

Marlene Wayar (2021) ubica un origen precolombino para las experiencias trans/travestis, que coincide con las ideas de Gómez Regalado (2016) y Segato (2018), en el sentido de identificar en estas experiencias un conjunto de roles específicos diferenciados de aquellos que eran atribuidos a las posiciones de hombres y mujeres de las comunidades y pueblos ancestrales. Asimismo, esta autora travesti describe algunos de los relatos de cronistas españoles, a la manera de Gómez Regalado (2016), para mostrar ciertas orientaciones que podrían entenderse bajo la comprensión de las necropolíticas en el sentido de que los tratamientos de los agentes colonizadores para estas experiencias coincidieron con una política de “hacer morir” como instrumento para hacer que los órdenes locales ancestrales, más flexibles y favorables a las posibilidades de transitar entre posiciones y roles masculinos y femeninos, sucumbieran ante la heterosexual binaria del modelo colonial del sistema de género (Wayar, 2021).

Sobre lo anterior, la autora destaca la posibilidad de pensar un “tercer sujeto, una tercera entidad subjetiva y una tercera identidad”, que no corresponden a los significantes de hombre o mujer. Este tercer sujeto, con una entidad subjetiva, y una identidad propia, se ubicaría como una alteridad posible caracterizada por la feminización de la corporalidad masculina que mantiene, sin embargo, su rol en tanto corporalidad llamada a la fuerza de trabajo y la producción. En los fragmentos de los relatos de las crónicas es posible, además, observar cómo estos sujetos desempeñaban funciones asignadas a las mujeres, como la limpieza o el establecimiento de vínculos románticos, eróticos y sexuales con hombres (Wayar, 2021).

Sobre la categoría diversidad sexual y de género ancestral, Gómez Regalado (2016) sostiene la pertinencia de reconocer la preexistencia de experiencias de la sexualidad y el género, con sus propias denominaciones y entidades, a las denominaciones y entidades coloniales y contemporáneas de estas estas experiencias. En ese sentido, menciona las existencias *Hijras* en la India, *Berdaches* en Estados Unidos, *Omeguid* en Panamá, *Muxhes* en México, entre otras; que constituyen antecedentes situados preexistentes a las categorías que occidente ha construido para nombrar estas mismas experiencias. Con esto, la autora se refiere al predominio del uso de categorías como gay, lesbiana, trans (transexual, transgénero, travesti), bisexual, entre otras, que no necesariamente corresponden a los significantes de las categorías que los pueblos ancestrales, en su momento, asignaron a estas experiencias en sus propios contextos.

Sobre este asunto, esta autora señala la relevancia de considerar que las experiencias de diversidad sexual y de género ancestrales no tienen como único antecedente el encuentro del mundo de las comunidades ancestrales y el del occidente colonizador; por el contrario, este encuentro inaugura un precedente a partir del cual se configurarían unas ciertas formas de comprender e intervenir este tipo de experiencias, que terminarían haciéndose hegemónicas y naturalizándose al punto de creer que esa ha sido la única perspectiva que se ha tenido sobre el tema.

En su discusión, Gómez Regalado (2016), siguiendo los planteamientos de Núñez Noriega (2009), reflexiona sobre las implicaciones de reconocer en la actualidad la existencia de experiencias de diversidad sexual y de género ancestrales y plantea que, si bien estas experiencias no han conservado el estado en que fueron observadas los agentes colonizadores en su arribo al continente, sí suponen testimonios que se juegan en una lógica de continuidades y discontinuidades con una trayectoria histórica que ha insistido en mostrar que, contrario a las expectativas de carácter ideológico (las relacionadas con la naturalidad de las sexualidades indígenas), las expresiones de

género y las prácticas sexuales ancestrales revisten una variabilidad histórica que es importante reconocer en la actualidad con el propósito de procurar mayores escenarios de inclusión para el goce de garantías básicas.

Intentando aproximarse a una respuesta a propósito de la prohibición del matrimonio de hombres y personas muxes, aun cuando el propio “sistema sexo-género zapoteca” permite las existencias muxes y las amistades (*shaamigua*) entre estas y los hombres, Gómez Regalado (2016) llama la atención sobre las complejas tensiones que sostienen la urdimbre de ese sistema sexo-género. Así, describe las dinámicas de un orden moral que vigila permanentemente el ajuste de los sujetos a su entramado de reglas sobre el género y las prácticas sexuales y, en ese sentido, muestra la existencia de límites sobre estas dimensiones de la existencia que contrastan con el permiso para que las existencias muxes tengan lugar en su seno. Con todo, es importante hacer notar lo que esta autora reconoce como mecanismos de vigilancia y amenazas de castigo social que se ciernen, particularmente, sobre aquellos hombres que transgreden los límites impuestos al relacionamiento con muxes. Sobre esto último, la autora señala que los castigos se dirigen a un intento de control sobre los cuerpos y los deseos de los hombres que se relacionan con muxes, y no al contrario, puesto que son estos quienes están en riesgo de perder su... (estatus, su prestigio, su valor, su imagen); más que las otras, quienes no podrían perder más y, antes bien, tendrían “mucho que ganar al lograr establecer una relación erótica y afectiva [con un hombre] a pesar de dichos dispositivos de control socio-cultural” (Gómez Regalado, 2016).

2.3 Diversidad sexual y de género ancestral y conflictividad armada en América Latina: una mirada a las experiencias sexo-genéricas indígenas no hegemónicas en comunidades y pueblos ancestrales de América Latina y su relación con contextos de colonización, conflictividad y guerra

Como punto de partida de este apartado debe señalarse, desde el punto de anclaje teórico-conceptual y contextual desarrollado líneas más arriba, que observar las experiencias de personas disidentes de la norma sexual y de género, sin considerar su pertenencia racial es un reto importante en razón de la poca información disponible sobre el tema; sin embargo, resulta especialmente difícil ubicar en las experiencias conflictividad armada de la región latinoamericana las trayectorias específicas de personas pertenecientes a pueblos originarios o étnicos con OSIEG no normativas. Como pudo ya mostrarse en los apartados anteriores, una lógica de ocultamiento/oscorecimiento

de estas experiencias de vida configura un factor histórico que hace parecer que en no están allí y, sin embargo, algunos testimonios y registros que han sobrevivido a esa lógica permiten ver lo contrario.

No obstante, este apartado propone una aproximación general por algunas experiencias de dictadura y conflicto armado en el Cono Sur para señalar algunas coincidencias en el desarrollo de estos fenómenos y, sobre todo, ubicar las experiencias de personas con OSIEG no normativas sin hacer referencia a su origen y/o pertenencia étnica, salvo en el caso colombiano, puesto que es el único del que ha podido ubicar información sobre esas experiencias específicas. Así, se revisarán algunos elementos relacionados con las formas en que posteriormente son incluidas las personas disidentes de la norma sexual y de género en los procesos transicionales inmediatos o en desarrollo normativos e institucionales posteriores.

Los regímenes militares que se tomaron el poder en la mayoría de los países del Cono Sur latinoamericano en el siglo XX (Argentina, Chile, Bolivia, Paraguay, Uruguay, Brasil) lo hicieron a través de golpes de Estado que dieron lugar a dictaduras, a través de las cuales se impusieron gobiernos autoritarios que buscaron viabilizar la institucionalización del neoliberalismo y, en esa vía, contener el avance de los idearios comunistas y las revoluciones de izquierda. Todo esto en el contexto de Guerra Fría y en medio de la competencia entre Estados Unidos y la Unión Soviética por legitimar sus proyectos políticos y económicos. En este contexto, vale la pena reconocer el lugar de las guerrillas y grupos armados revolucionarios que disputaron el poder del Estado en medio del desarrollo de las dictaduras. Sin embargo, desde la perspectiva de esta investigación los casos de Colombia y Perú constituyen en cierta medida casos excepcionales pues, a pesar de haber experimentado cada uno periodos de dictadura, las experiencias consideradas en el marco de este ejercicio derivan de los periodos específicos de conflicto armado y los procesos de transición derivados de estos.

De estos regímenes es importante destacar la sevicia con la que operaron a la hora de garantizar su estabilidad y, en esa medida, las implacables políticas de represión y persecución que utilizaron para lograr su cometido. En esa medida se les atribuyen violaciones sistemáticas de los derechos humanos de aquellas personas a quienes se persiguió por alguna razón. Estas persecuciones fueron dirigidas a aquellas personas acusadas de pertenecer a grupos u organizaciones opositoras al régimen y a quienes se etiquetaba bajo la categoría de “subversivos”. Además, la acción represiva de estos regímenes coincidió también en la extensión de sus

mecanismos e instrumentos de control a otros sujetos acusados de contrariar de alguna forma el orden de poder¹⁸. Esta extensión puede observarse en las acciones de control dirigidas a sujetos con orientaciones sexuales, expresión y/o identidad de género no normativas.

Teniendo en cuenta los testimonios de algunos sujetos acerca de sus experiencias en medio de estos contextos, que han sido documentados a través de investigaciones y reportes de prensa, se puede dar cuenta de una serie de mecanismos sistemáticos que se dirigieron a su exterminio por considerarles indeseables en relación con la normatividad (incluyendo la norma sexo-género) legitimada y difundida por los regímenes autoritarios (Álvarez, 2017; Garrido, 2016; Gutiérrez Nicola, 2020; Maya Chaverra, 2016). Esto es, una normatividad erótica/sexual/genérica que podría coincidir con categorías como la cisheteronormatividad de uso más contemporáneo. De lo anterior, puede afirmarse que la experiencia de esas personas estuvo marcada tanto por la obligatoriedad de ajustar sus roles sociales a aquellos legitimados por la moral cristiana y los órdenes dictatoriales: varones-masculinos-heterosexuales-obedientes al régimen y mujeres-femeninas-heterosexuales-domésticas (Álvarez, 2017), como por la imposibilidad subjetiva de comprometerse con unos modelos que no representaban el propio deseo.

De manera general, puede observarse que los procesos de institucionalización de los autoritarismos en los países del Cono Sur coincidieron en el establecimiento de imperativos políticos y morales, entre los cuales la moral cristiana fue asumida como modelo paradigmático para sostener unos valores, principios, subjetividades y roles a partir de los cuales se determinó y diferenció lo deseable de lo indeseable. De esta forma, estos regímenes sostuvieron la obligatoriedad de la heterosexualidad, del matrimonio y de la familia burguesa como fundamentos de las buenas costumbres ciudadanas entre hombres y mujeres. No reconociendo en otras existencias a sujetos legítimos e impulsando su exterminio a través de la persecución y la represión en una especie de purgas o “limpiezas”. Esto es evidente a través del siguiente testimonio de un activista por los derechos de las personas con OSIEG no normativas durante la dictadura en Argentina: “La persecución también se emprende contra distintos grupos sociales, que representaban conductas que se apartaban de la norma que se consideraba universal: la buena

¹⁸ Sobre este asunto, por ejemplo, es interesante considerar cómo la revolución victoriosa en Brasil condensó las diferentes experiencias de la sexualidad y el género no normativas bajo la categoría de homosexualidad y cómo asoció a las personas etiquetadas con esta categoría con la subversión política (Maya-Chaverra, 2016, pág. 76) y, en ese sentido, como enemigos declarados del orden.

conducta, la familia, la heterosexualidad” (Pérez Damasco, 2016, párr 7). En ese mismo sentido, sostiene en relación con las experiencias de personas trans*:

La represión llegó muy fuerte a la comunidad trans, que como siempre es la que no tiene armario, y que su cuerpo es la primera línea de fuego. Sobre todo las mujeres travestis que ejercían el trabajo sexual en la calle. **Se dan una serie de persecuciones, encarcelamientos, asesinatos, desapariciones. Esto provoca que muchas mujeres trans tuvieran que abandonar el país.** (Pérez Damasco, 2016, párr 9)

De manera, que se concluye lo que sigue:

La saña era la característica principal. **Había la sensación de que se hacía una doble limpia: se deshacían de elementos subversivos, pero a la vez eliminaban a personas que “no merecían la vida”**, porque no estaban cumpliendo con su rol social, que era la heterosexualidad obligatoria y la reproducción.¹⁹ (Pérez Damasco, 2016, párr 10)

Por su parte, si bien la experiencia peruana en el conflicto armado de 1980-2000 podría tomar cierta distancia de las experiencias de dictadura señalada, pues este conflicto se desarrolló en el marco de un régimen democrático (al menos hasta 1992 cuando se produce el autogolpe de Estado de Fujimori), habrá que decir que en relación con las experiencias de las personas disidentes de la norma sexual y de género este conflicto siguió las mismas lógicas del resto de países en la región. En este conflicto se repiten las persecuciones, represiones, amenazas y asesinatos de personas a causa de su orientación sexual, identidad o expresión de género. De la misma manera, aparecen discursos sobre lo “indeseable” en los que estos sujetos fueron ubicados y prácticas de “limpieza social” llevadas a cabo por los actores armados involucrados.

Al respecto, casos como el de Las Gardenias de 1989, en el que integrantes del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) ingresaron violentamente al bar que lleva ese nombre, ubicado en la ciudad de Tarapoto, y capturaron a ocho personas gays y travestis y las asesinaron a balazos (Jaúregui, 2018); o el caso de la ciudad de Aucayacu en el que el Partido Comunista del Perú PCP-Sendero Luminoso secuestró y ejecutó a diez persona que calificó como “indeseables”, incluyendo a hombres homosexuales y mujeres que se dedicaban al trabajo sexual

¹⁹ La negrita se ha agregado en este ejercicio para resaltar los repertorios de violencia referidos en el relato.

(Jaúregui, 2018) muestran la saña con la que estos actores armados procedieron contra estas personas.

A menudo, estas prácticas fueron apoyadas por la población y muy frecuentemente los actores armados subversivos usaron sus canales de comunicación para emitir comunicados en los que justificaban la perpetración de estos actos. En el caso de las Gardenias, por ejemplo, el MRTA publicó en el periódico Cambio (de su propiedad) que la muerte de esas ocho personas se justificaba en cuanto eran “lacas sociales que eran utilizadas para corromper a la juventud” (Jaúregui, párr 1, 2018). Frente a estos casos, no se solicitaron investigaciones sobre los hechos y, según anota la bibliografía consultada, los cuerpos no fueron reclamados por familiares.

Estas prácticas sistemáticas en contras de las personas LGBT se sostenían, como en los demás casos revisados a lo largo de este ensayo, en unos imaginarios sobre el orden social deseado que los grupos subversivos buscaban imponer a través de acción armada. En ese sentido podemos interpretar lo que sigue:

De forma paralela, ambos grupos (PCP-Sendero Luminoso y MRTA) sistemáticamente buscaron erradicar las prácticas sexo-afectivas homosexuales y la expresión de género disidente. El extremismo ideológico de Sendero Luminoso dividía el mundo en la dicotomía: enfermedad y pureza. A esta última asociaban mandatos culturales como la monogamia, la heteronormatividad y el sexo reproductivo. En esa lógica, instauraron Comités Abiertos Populares para tener control sobre las prácticas matrimoniales y sexuales que consideraban inmorales o incorrectas, lo que ha sido denominado como una política de profilaxis moral. De forma paralela, el MRTA organizaba “cruzadas contra el vicio”, registradas por la CVR, que tenían por objetivo castigar a homosexuales, prostitutas y la infidelidad. En el diario Cambio gestionado por la organización subversiva se hacían constantes amenazas a la población LGBTIQ antes de asesinarlas con el mensaje de que debían “enmendar sus vidas”. Así, se consideraban la autoridad que debía castigar dichas prácticas, contando con el apoyo de la población. (Jaúregui, 2018, párr 6-7)

Adicionalmente, vale la pena indicar que estos crímenes en contra de las personas LGBT no eran exclusivos de los actores subversivos. Las fuerzas del orden peruano también contribuyeron en esa lógica de exterminio a través de estrategias similares: secuestros, desaparición forzada, asesinatos. Tal es el caso de lo sucedido en Huanta, Ayacucho, el 11 de agosto de 1984 donde un grupo de

marinos secuestró a un joven, quien era reconocido en la localidad como homosexual y que vestía ropa femenina en ocasiones. Fue desaparecido junto a otras 56 personas (Jaúregui, 2018).

Finalmente, siendo Colombia y su experiencia de conflicto armado la que directamente permite ubicar las experiencias de las mujeres trans* indígenas vinculadas a este ejercicio de investigación, permite además dar cuenta de otro conjunto de experiencias de personas con OSIEG no normativas, en algunos casos evidenciándose su pertenencia originaria y/o étnica. Vale la pena anotar que, como en el caso peruano y los casos de dictadura ya señalados, los actores armados involucrados en el desarrollo del conflicto armado interno de Colombia han desplegado repertorios similares a los ya descritos: ridiculización, hostigamiento, amenazas, desplazamiento forzado, violencia sexual, desaparición forzada y asesinato. Sin embargo, un factor diferencial entre esta experiencia y las demás antes referidas lo constituye su larga duración y, en esa medida, entre otras cosas, la mayor exposición de las personas a las consecuencias de la confrontación armada, el mayor número de personas que han resultado afectadas directa e indirectamente por esta confrontación y, vale la pena señalarlo, la oportunidad de las organizaciones de base social y las instituciones del Estado para documentar la experiencia de la larga duración del conflicto armado interno.

Sobre el último factor, es importante destacar que el conjunto de informes que han buscado documentar, reflexionar y proponer cursos de acción de cara a las formas de vulneración específicas que han experimentado las personas y sectores sociales disidentes de la norma sexual y de género en medios de las dinámicas del conflicto armado que ha vivido el país (Caribe Afirmativo, 2015, 2019, 2020, 2021a, 2021b; CNMH 2015, 2018, 2019; Colombia Diversa 2017, 2018; Comisión de la verdad, 2022) constituyen un elemento diferencial entre la experiencia de Colombia y las demás ya señaladas. En ese orden de ideas, se dispone de un volumen de información valiosa de cara a posibles ejercicios de aproximación a las experiencias de personas con OSIEG no normativas en el marco de las dinámicas de conflicto armado interno del país. Sin embargo, en contraste con la mayor información que puede encontrarse sobre estas personas y sectores sociales en general, aquella referida a experiencias de personas indígenas disidentes de la norma sexual y de género en medio de estas dinámicas es particularmente escasa.

No obstante, la revisión de los mencionados informes permitió identificar, por un lado algunas referencias a experiencias de vida de personas pertenecientes a pueblos originarios o comunidades afro que experimentaron algún tipo de violencia en el marco del conflicto armado

interno en razón de su orientación sexual, identidad y/o expresión de género no normativa, a pesar de no ser el tema principal del informe (CNMH, 2015), y por otro lado, un informe que específicamente aborda las experiencias de personas “Afro-LGBT” (Caribe Afirmativo, 2021b). Así, uno de los relatos, por ejemplo, da cuenta de las invenciones y el desarrollo de mecanismos de afrontamiento de una mujer trans* indígena y otras personas de la comunidad disidentes de la norma sexual y de género, para garantizarse un lugar en el marco de las redes socioculturales comunitarias y poder, en todo caso, desplegar sus deseos, corporalidades e identidades:

Nosotros delante de la gente jugamos, recochamos, pero con discreción, para que no lo vea a uno la comunidad, para que no vea el Cabildo mayor, para que no vea el Cabildo local, para que no vea el fiscal, el suplente, la guardia y todo eso, entonces en esa parte nosotros somos así, para uno tener esa timidez con esa persona, nos vemos a tal hora, en tal lugar y en donde, para que la persona se conozca. (CNMH, 2015, p. 140)

Por otro lado, un hombre trans* negro, víctima de desplazamiento forzado que refiere la forma en que su existencia implica un desajuste claro con la norma de sexo y género del lugar en que reside:

Yo tengo todos los pecados encima. Soy hombre trans y soy negro, eso es un pecado para una ciudad donde la gente tiende a ser tan puritana y de mente tan cerrada, entonces, siempre le tengo todos los males de la vida pa' estar aquí [se refiere a su situación de desplazamiento]. (CNMH, 2015B, p.172)

Por su parte, el informe de Caribe Afirmativo (2021b), en un abordaje más amplio, revisa las experiencias de personas Afro-LGBT en medio del conflicto armado en dos regiones del país: sur del departamento de Bolívar y el Pacífico sur colombiano. Así, concluye que las violencias ejercidas por los actores armados en contra de la población descrita se vieron profundizadas y agudizadas en razón del especial lugar de intersección en el que se ha desarrollado la experiencia vital de estas personas, esto es: ser personas negras (racializadas) que paralelamente poseen OSIEG no normativas. Asimismo, este informe señala la importancia de pensar estrategias para ajustar los mecanismos de justicia transicional que se desarrollan en el país en el tiempo que es publicado el informe, de manera que las estrategias de atención, asistencia y reparación a las víctimas puedan

incorporar una visión específica de los impactos y necesidades situadas de las personas Afro-LGBT.

Ahora bien, considerando el contexto descrito, resulta importante proponer una aproximación a los contextos de transición política y a los mecanismos e instrumentos diseñados para acompañar los impactos de esas dinámicas en las vidas de las personas disidentes de las normas de sexo y género que experimentaron las violencias directa o indirectamente y sobrevivieron a ellas. Así, sobre este asunto, se observa que a pesar de los testimonios que han podido documentarse y los informes que diferentes investigadores han podido elaborar sobre las experiencias de violencia y vulneración de sujetos y sectores sociales disidentes de la norma sexual y de género, y, asimismo, a pesar de las labores de los activismos en los diferentes países que han buscado reconocimiento y justicia en los períodos de transición hacia la democracia en los países del Cono Sur, su incorporación en los procesos de justicia transicional y construcción de la verdad ha sido muy limitada.

En el caso de Argentina, el reconocimiento de las violencias experimentadas por personas LGBT durante la dictadura cívico militar que tuvo lugar durante el período 1976-1983, se ha hecho a partir del pronunciamiento de instancias internacionales como el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (ACNUDH) quien, a través del documento titulado “Hacia un plan Nacional contra la Discriminación” del año 2005 indica que: “el trato que recibieron en los campos de detención las personas gays y lesbianas durante la dictadura 1976-1983 fue especialmente sádico y violento” (ACNUDH, 2005, pág. 161). A su vez, han sido las distintas organizaciones defensoras de derechos humanos de sectores sociales LGBT, como la Federación Argentina de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transgéneros, quienes han trabajado en la consolidación de cifras extraoficiales que dan cuenta de por lo menos 600 víctimas desaparecidas durante esta dictadura (Maya Chaverra, 2016). Por su parte, el caso chileno con su dictadura entre los años 1973 y 1990 un poco en la lógica de Argentina, inicia un proceso de transición a la democracia en el cual los informes presentados por las comisiones de verdad no tuvieron en cuenta la orientación sexual, la identidad o la expresión de género como motivos políticos que determinaron las detenciones, desapariciones, tortura o muerte. En esa medida, en este país no existen cifras sobre las victimizaciones de personas LGBT durante la dictadura.

Así, puede observarse que los casos como el de Argentina, Chile, Uruguay y Perú las respectivas comisiones de la verdad no tuvieron en cuenta la orientación sexual, la expresión de

género o la identidad de género como factores que desencadenaron el despliegue de violencias como el secuestro, la desaparición y la tortura de las personas y sectores sociales disidentes de la norma sexual y de género durante las dictaduras, como sí ocurrió en el caso de Colombia a partir de la publicación del tomo 7 “Mi cuerpo es la verdad. Experiencias de mujeres y personas LGBTIQ+ en el conflicto armado”, incluido en el “Informe Final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición” (Comisión de la Verdad, 2022). Sin embargo, pueden resaltarse los casos de Perú y, especialmente, Colombia, en los que los respectivos procesos de transición política han incorporado perspectivas diferenciales para orientar los mecanismos de atención, asistencia y reparación a las víctimas; resaltando la experiencia colombiana, además, por el desarrollo de informes de organizaciones de base social y de la institucionalidad, así como por la participación directa de los sectores sociales de personas con orientaciones sexuales, identidades y/o expresiones de género y pueblos y comunidades étnicas y ancestrales en el proceso de negociación que dio paso al Acuerdo de Paz del año 2016²⁰.

Así, a pesar de que la Comisión de la Verdad y la Reparación de Perú (CVR) no incorporó las experiencias de personas disidentes de la norma sexual y de género en su trabajo de esclarecimiento de la verdad sobre el conflicto armado, adquirió como uno de sus mayores compromisos el de presentar “a todo el país, al conjunto de la comunidad nacional sin exclusión alguna” (CVR, 2003, p.139) ciertos productos de su trabajo que, a título de recomendaciones, pudieran guiar en el futuro, inmediato y de mediano plazo, la acción del Estado y de la sociedad “orientada a sanar las lesiones producto de la violencia, a prevenir que el pasado no se repetirá y a crear condiciones para la reconciliación” (CVR, 2003, p.139). De esta forma, uno de esos productos de interés para esta investigación es el Plan Integral de Reparaciones (PIR), el cual incluye un instrumento denominado: “Lineamientos para la adopción de acciones diferenciadas en la implementación del Plan Integral de Reparaciones a mujeres y población LGBTI” el cual desarrolla nociones, enfoques y lineamientos orientados a la atención específica de las personas con orientaciones sexuales, identidades y/o expresiones de género afectadas en el desarrollo del conflicto armado que vivió el país.

²⁰ Un mayor desarrollo sobre la experiencia colombiana y la participación de sectores sociales de personas con orientaciones sexuales, identidades y/o expresiones de género y pueblos y comunidades ancestrales, así como su incorporación en los mecanismos de justicia transicional podrá observarse en el capítulo 3 del presente informe de investigación.

Asimismo, a pesar de lo señalado a propósito de las comisiones de verdad de Argentina resultan de interés para el propósito de esta investigación los procesos coyunturales experimentados por Uruguay y Argentina que involucran en ambos casos la aprobación de leyes que disponen de medidas y acciones afirmativas dirigidas a la población trans/travesti del país²¹. Estos desarrollos normativos buscan reparar en el caso uruguayo y contribuir a reparar en el caso argentino, las violaciones a los derechos humanos y, en general, la participación del Estado en la ocurrencia de violencias institucionales en contra de personas trans/travestis que, por ese motivo, vieron negados, limitados u obstaculizado sus derechos a la educación, la salud, el trabajo, la vivienda y la identidad. Es importante señalar, no obstante, que el desarrollo de estos instrumentos fue posterior a los impulsos de transición política inmediatos a la caída de los regímenes dictatoriales en cada caso y que, además, buena parte de su motivación provino del conjunto de movilizaciones sociales y activismos de la población a la que se dirigen. Lo anterior como respuesta a la historia de desigualdad, discriminación y exclusión a la que han sido sometidas estas personas y sectores sociales.

Por su parte, el caso colombiano es, entre todos los descritos, el más reciente, si se considera la firma del Acuerdo de Paz entre el gobierno nacional y las FARC-EP en el 2016. Sin embargo, el país ha tenido una experiencia considerable en la atención, asistencia y reparación a las víctimas²². Así, de esta experiencia es posible destacar el desarrollo de mecanismos, estrategias y medidas para la reparación de las víctimas que incluyen ciertamente un conjunto de consideraciones diferenciales (para pueblos y comunidades étnicas y personas con OSIEG no normativas, entre otras) que orientan la forma en que debe acompañarse a aquellas personas que, en el desarrollo de acciones violentas derivadas del conflicto armado interno, hayan experimentado daños e impactos en sus vidas. Asimismo, es importante resaltar de la experiencia de transición que experimenta este país el conjunto de comprensiones sobre las experiencias de personas con OSIEG no normativas que han sido aportadas por el conjunto de informes que han sido

²¹ Ley Integral para Personas Trans de Uruguay, aprobada en el año 2018 y Ley de Promoción del Acceso al Empleo Formal para Personas Travestis, Transexuales y Transgénero “Diana Sacayán – Lohana Berkins” de Argentina, aprobada en el año 2021.

²² Como antecedentes de esta experiencia pueden considerarse la Ley de Justicia y Paz (Ley 975 de 2005) y el desarrollo de ciertas medidas de reparación restitutiva a las víctimas; la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras (Ley 1448 de 2011), siendo un hito en la reparación al incorporar visiones diferenciales para el reconocimiento de las víctimas, reconociendo a víctimas con orientaciones sexuales, identidades y/o expresiones de género no normativas y, finalmente, el Acuerdo de Paz entre el gobierno nacional y las extintas FARC-EP que fortalecen los mecanismos antes dispuestos e innova en la incorporación de medidas de verdad, justicia, reparación y no repetición.

desarrollados en esa materia y, asimismo, por la especial forma en que los instrumentos de justicia transiciones han intentado incorporar esas lecturas.

Para finalizar, es importante señalar, a manera de balance de las ideas presentadas hasta este punto que, en primer lugar, el acercamiento realizado desde esta investigación a los contextos de dictadura y conflicto armado de algunos países del Cono Sur latinoamericano, con el fin de ubicar las experiencias de personas pertenecientes a pueblos y comunidades ancestrales o étnicas con OSIEG no normativas, permitió constatar en cierta medida la invisibilidad de las experiencias interseccionales en las fuentes de información que han documentado las experiencias de personas disidentes de la norma sexual y del género imperante en esos contextos. Sin embargo, en general es importante señalar que la información disponible sobre estas experiencias es especialmente escasa y, en esa medida, se requieren esfuerzos adicionales que intenten consolidar memorias vastas que den cuenta de las particularidades de vivir en un contexto de violencia exacerbada en el que, además, desplegar sexualidades e identidades de género no normativas implicaba una condena moral, social y política. No obstante, la experiencia colombiana (a diferencia de las de Argentina, Uruguay o Perú) muestra avances importantes en el reconocimiento de las formas específicas de las experiencias de las personas mencionadas en medio del conflicto armado, aunque las experiencias en la intersección son una deuda en el esclarecimiento de los hechos.

En segundo lugar, la aproximación a los contextos de transición política en los países seleccionados permitió observar que la mayoría de ellos no incorporó en sus procesos de esclarecimiento de la verdad (a partir del trabajo de las comisiones de la verdad) la perspectiva de disidencia sexual y de género y las dinámicas particulares de violencias que se activaron en su contra en el marco de los regímenes de dictadura o de conflicto armado (para el caso de Perú). Sin embargo, sí pudieron identificarse desarrollos normativos e institucionales, posteriores a la coyuntura inmediata de transición, encaminados a garantizar los derechos de personas trans/travesti como medida de reparación por los daños históricos ocasionados a esta población (en los casos de Uruguay y Argentina); y una incorporación de orientaciones para la población LGBTI en el Plan Integral de Reparaciones de Perú.

En tercer lugar, se observa que la experiencia colombiana supone avances importantes tanto en la documentación de casos de personas indígenas²³ con OSIEG no normativas, entre las que se

²³ Se reconoce que podría haber mayores avances y que el caso colombiano no deja de ser limitado. Sin embargo, el panorama señalado a lo largo de este capítulo logra mostrar las dificultades históricas para ver estas experiencias, por lo que los avances en el caso de Colombia son de gran importancia para este ejercicio de investigación.

incluyen las de las tres mujeres trans* indígenas que se vincularon con esta investigación cuyos casos se abordarán en el siguiente capítulo, como en el diseño de los mecanismos de justicia transicional que implican medidas de atención, asistencia y reparación integral.

Dado este panorama, el siguiente capítulo busca adentrarse en las experiencias de las mujeres trans* indígenas que se vincularon con este ejercicio de investigación, indagando por sus trayectorias vitales y por las situaciones de violencia vividas en el marco del conflicto armado y en una perspectiva de larga duración a partir de la noción de largas trayectorias de violencia y vulneración; asimismo, este capítulo intenta aproximarse a los mecanismos de afrontamiento de las mujeres trans* indígenas a partir de lo cual se construirá un escenario de perspectivas de daño, afectación y transformación de las vidas de estas sujetas para, en el capítulo tres, desarrollar un análisis comparativo de las perspectivas de reparación resultantes del ejercicio de memoria de las mujeres trans* indígenas de la investigación y las perspectivas y experiencias de reparación incorporadas en los casos de Argentina, Uruguay, Perú y Colombia; buscando con esto identificar complementariedades que enriquezcan la actual experiencia de reparación de Colombia de cara a brindar medidas de resarcimiento integrales y situadas para las mujeres trans* indígenas.

3. Consecuencias de las violencias en contra de mujeres trans* indígenas: la emergencia de experiencias de victimización y vulneración múltiple e interseccional desde las memorias de resistencia y transformación

Las experiencias de violencia de las mujeres trans* indígenas en medio del conflicto armado territorial del Urabá antioqueño permiten observar la formación específica de un tipo de victimización que no necesariamente está amparado en los desarrollos normativos sobre las víctimas del conflicto armado ni en las estrategias para su atención, asistencia y reparación en Colombia. Este tipo de victimización se entiende, a partir de las discusiones propuestas en el segundo capítulo, alrededor de las categorías interseccionalidad y ensamblaje de violencias, como la posibilidad de considerar el despliegue de específicos repertorios de violencia que, a su vez, producen experiencias de victimización múltiple en el sentido de que las sujetas que son expuestas a estas experiencias ocupan lugares específicos de vulnerabilidad en la estructura de dominación cisheteropatriarcal que soporta las acciones violatorias de derechos en el marco del conflicto armado del país.

Sin embargo, esta perspectiva estaría incompleta si no se considera el hecho de que no todas las experiencias de violencia y vulneración de mujeres trans* indígenas del Urabá antioqueño han ocurrido en el periodo específico del conflicto armado, que la Comisión de la Verdad (2021) estima entre 1940 y el 2016²⁴, sino que se extienden a lo que podría nombrarse como el antes, el durante y el después del conflicto armado colombiano. En este caso es importante considerar la perspectiva de la “larga trayectoria de violencia y vulneración”, ya antes desarrollada en el segundo capítulo, para proponer una perspectiva de análisis que conjuga los análisis a partir de la noción de *continuum* de violencia y larga duración de la violencia para dar cuenta de una larga duración de las violencias dirigidas en contra de personas indígenas con OSIEG no normativas; así, con una perspectiva de este tipo es posible problematizar las actuales comprensiones sobre las víctimas y aportar a la discusión sobre cómo entender y acompañar las afectaciones que este tipo de violencias desencadenan en las experiencias de vida de mujeres trans* indígenas.

²⁴ Debe entenderse que esta estimación no sugiere que las dinámicas de conflictividad armada relacionadas con el conflicto armado en Colombia hayan desaparecido a partir del año 2016, que es el año en que el gobierno colombiano y las extintas FARC-EP firmaron el Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera. Este año indica, antes que nada, un hito a partir del cual se establece un periodo específico para la investigación y la elaboración de conocimiento social que propone algunas claves contextuales para comprender los ives y venires de este fenómeno en Colombia.

Si bien la perspectiva de la larga trayectoria de violencia y vulneración es clave para comprender el lugar específico de las violencias que se han dirigido particularmente en contra de mujeres trans* indígenas del Urabá antioqueño, la consideración de repertorios de violencia en contra de sujetos con OSIEG no normativas que han ocurrido en temporalidades y espacialidades previas al escalamiento del conflicto armado en Colombia brinda un conjunto de coordenadas que permiten ubicar de una manera más pertinente los arreglos, las formas, las transformaciones y enyesamientos de unas violencias y otras en el contexto colombiano. De esta forma, se puede afirmar que la experiencia de situaciones de violencia y vulneración en el marco del conflicto armado constituye tan solo una mirada situada en un periodo específico de una larga historia marcada por estas dinámicas. Estas ideas son también afirmadas y sostenidas por el Centro Nacional de Memoria Histórica al señalar que:

además de relatar esos episodios, sus voces insistieron, una y otra vez, en hablar de las otras violencias, aquellas que han sufrido en sus familias, en sus escuelas, en sus barrios, en los medios de comunicación, en el sistema de salud, en las iglesias y, en otros escenarios que, con frecuencia, se perciben como distintos a los escenarios propios de la guerra. Esa insistencia a lo largo del proceso es altamente significativa, pues insiste en dos mensajes que estas víctimas quieren incorporar a la memoria histórica del país: por un lado, que existen sectores –como éste– para los que es difícil afirmar “un pasado mejor”, que han enfrentado por siglos la violencia estructural que les ha relegado a una “ciudadanía de segunda categoría”, por tanto, sus reclamos de memoria instan a reconocer que el conflicto armado reciente es un momento más en su larga historia de violencias. Un momento particular, con repertorios e intensidades específicos, pero, en ningún caso está desligado de la violencia que le antecede y que, en muchos casos, son el elemento generador (CNMH, 2015b, p. 27)

al leer sobre los daños, se puede notar que incluso las violencias que se han sufrido dentro del conflicto armado tienen un origen común anterior, que tiene que ver con el apoyo y la promoción de formas de aleccionamiento y aconductamiento de la vida afectiva y de los estereotipos vinculados a las formas de ser hombre o de ser mujer, a partir de repertorios de violencia” (CNMH, 2018b, p. 90)

Con esto, resultan más que razonables los llamados contantes de las participantes de esta investigación sobre el hecho de que las propias experiencias de violencia, o las que han conocido a partir de relatos familiares u otras personas cercanas, no se han producido únicamente en el marco del conflicto armado territorial y no han provenido exclusivamente de los actores armados vinculados directamente con las dinámicas de conflicto. De esa forma, en los relatos de las participantes es posible observar cómo algunos hechos de violencia han provenido de sus núcleos familiares o comunitarios y se han infligido de manera sistemática a lo largo de sus vidas, de manera que, al señalar las violencias que han experimentado, necesariamente deben reconstruir un relato sobre sus experiencias de vida con el fin de recuperar aquellas situaciones que las han afectado desde su infancia y hasta su adultez. Lo anterior es clave para reconocer que los procesos de subjetivación de las mujeres trans* indígenas se desarrollan en marcos socioculturales de violencias sistemáticas, permanentes y circulares provenientes tanto de actores externos como de actores comunitarios, que se extienden a lo largo de los ciclos vitales de estas sujetas, de manera que resulta difícil para ellas no recordar un pasado que no esté atravesado por alguna expresión de violencia hacia ellas.

Esta forma particular de narrar la propia experiencia de vida (o de las otras que son semejantes) en medio de contextos que violentan las experiencias sexuales y de identidad de género que no se ajusten a las normas locales, deja ver con claridad que, si bien en medio de las dinámicas del conflicto armado las violencias se exacerbaban, se profundizan y adquieren nuevos alcances, estas también se sostienen y articulan con las dinámicas violentas de los contextos territoriales, previas al escalamiento del conflicto; de manera que un reconocimiento del lugar de victimización de mujeres trans* indígenas en particular, y población LGBT en general, y el diseño de instrumentos y estrategias para la atención, la asistencia y la reparación deben buscar transformar, además de las dinámicas específicas del conflicto armado, las estructuras homolesbotransfóbicas que se sitúan como bases socioculturales que validan las vulneraciones de estas personas en sus contextos locales y perpetúan la lógica colonial de ocultamiento/oscuramiento que fue descrita en el capítulo anterior.

La consideración de las experiencias de victimización y vulneración, desde la perspectiva de larga trayectoria de la violencia y vulneración en este caso, tiene un correlato que se refiere a la reflexión sobre las consecuencias específicas que los hechos de violencia tienen sobre las vidas de las personas. La consideración de las consecuencias por lo general ha conllevado al análisis sobre

el daño que experimentan las personas luego de haber experimentado hechos de violencia con el fin de identificar los efectos (relacionados con una dimensión psicosocial no cuantificable) e impactos (relacionados con afectaciones usualmente cuantificables y referidas a pérdidas materiales) para trazar una ruta que posibilite desplegar un conjunto de acciones institucionales (administrativas y judiciales) y profesionales para el acompañamiento y la “superación” de la situación de vulneración que suele resultar de las experiencias de violencia y vulneración.

Sin embargo, es importante hacer notar que, desde la perspectiva trans/travesti e intercultural que orienta esta investigación, es igualmente valioso identificar aquellos procesos de transformación en las trayectorias vitales de las mujeres trans* indígenas que han experimentado largas trayectorias de violencia y vulneración, los cuales no necesariamente hacen referencia a una dimensión del daño. De esta manera, la lectura sobre las consecuencias de los hechos de violencia, que efectivamente han estado presentes en las vidas de estas sujetas, debe complementarse con una consideración de las estrategias de afrontamiento que ingenian las mujeres trans* indígenas en el marco de las dinámicas socioculturales de sus comunidades y cómo estas logran movilizar transformaciones y fugas de los ordenamientos sexo-genéricos comunitarios, lo que ha salvaguardado de alguna forma sus vidas ante la inminencia de ciertas dinámicas letales que constantemente orbitan sus existencias.

De esta forma, para proponer un abordaje complejo sobre las experiencias de las mujeres trans* indígenas en medio de dinámicas asociadas a una larga trayectoria de violencias y vulneración, este capítulo busca aproximarse a las nociones de daño y transformación en las trayectorias vitales de estas sujetas y proponer un desarrollo de estas categorías a partir de sus relatos y memorias. Para avanzar en este propósito, esta investigación reconoce que la noción de daño ha sido (y es en el actual escenario de posacuerdo²⁵ en Colombia) una categoría de análisis que ha servido a la intención de comprender las consecuencias que las situaciones catastróficas y de alta infracción del DIH y vulneración de los DDHH —como las guerras y los conflictos armados— producen en las vidas de las personas, grupos y comunidades que son afectadas en su desarrollo.

²⁵ La noción de “escenario de posacuerdo” da cuenta del escenario político y social de transición que se experimenta en Colombia tras la firma del Acuerdo Final y el avance en la implementación de los puntos de este acuerdo. Esta noción ha tenido un uso extendido en la medida en que se posiciona de forma crítica frente a la noción de “posconflicto” que hace referencia a un escenario nacional posterior al conflicto armado, el cual resulta impreciso en el caso colombiano pues la firma del referido Acuerdo no ha supuesto el fin del conflicto y la guerra. Para profundizar sobre este tema de debate revisar Gutiérrez Sanín (2020).

La categoría de daño ha sido también complejizada en los ejercicios de análisis que han buscado elaborar comprensiones sobre las formas en que las personas, grupos y comunidades han sido afectadas a partir de la ocurrencia de hechos de violencia y vulneración. Así, ha sido importante incorporar reflexiones sobre la ocurrencia situada de estos hechos considerando factores geográficos, culturales, étnico-raciales, de género, de disidencia sexo-genérica, entre otros, de manera que una lectura situada sobre las dimensiones y alcances del daño pueda emerger y posibilitar acompañamientos pertinentes. Sobre esta idea, vale la pena considerar la siguiente reflexión que hace el Grupo de Memoria Histórica a propósito de las consecuencias diferenciales que pueden advertirse en el marco de las dinámicas de conflicto armado en Colombia:

La violencia prolongada durante más de 50 años y su progresiva degradación ha generado impactos y daños devastadores tanto para las víctimas, familiares, comunidades y organizaciones e instituciones públicas, como para el conjunto de la sociedad colombiana. Los impactos son complejos, de diverso orden, magnitud y naturaleza. Esto debido a que en su configuración inciden varios aspectos, entre los que se pueden contar: las características de los eventos violentos sufridos (el grado de sevicia, la intencionalidad del grupo victimario, el carácter intempestivo de los hechos, el lugar de ocurrencia, etcétera.); el tipo de victimario, las modalidades de violencia, las particularidades y los perfiles de las víctimas (es decir, si vivieron los hechos directa o indirectamente, su edad, género, pertenencia étnica, condición de discapacidad, experiencia organizativa, adscripciones políticas y religiosas); el tipo de apoyo recibido (familiar, comunitario e institucional, durante y después de que ocurrieron los hechos); las respuestas sociales frente a los hechos y a las víctimas (manifestaciones de solidaridad o rechazo); y las acciones u omisiones del Estado, en especial de las Fuerzas Militares y de Policía y de la justicia, pues son los organismos encargados de brindar protección a la población. (GMH, 2013, p. 259)

Por tanto, si puede consensuarse la idea de que las experiencias de violencia y vulneración pueden producir daños en las trayectorias vitales de las personas grupos y comunidades, será siempre fundamental reconocer que las víctimas del conflicto no son un universo homogéneo y que, para lograr respuestas pertinentes y ajustadas a las necesidades de estas personas, hace falta interrogar las formas específicas en que estas personas han subjetivado el daño, así como las invenciones de las que se han valido para afrontar los efectos de los hechos violentos y continuar con sus vidas.

El Grupo de Memoria Histórica (GMH, 2013) se refiere a la perspectiva de las víctimas como la posibilidad de reconocer, además de los daños materiales y cuantificables en el marco del conflicto armado del país, aquellos que son contados por las víctimas desde lo inenarrable, lo indecible, lo inconmensurable. Así, permitir que esta perspectiva atraviese la reflexión sobre las experiencias de violencia permite, a su vez, dar cuenta de una dimensión del concepto y la experiencia de los daños que es dimensionalmente distinta a la sola consideración de una dimensión jurídica de los daños. En ese sentido, el Grupo de Memoria Histórica afirma que, si bien es usual que los impactos y los daños causados por las guerras se midan por el número de personas muertas y la destrucción material, la perspectiva de las víctimas permite poner en evidencia “otros efectos incuantificables e incluso intangibles” que han alterado de manera profunda los proyectos de vida de miles de personas y sus círculos cercanos, y les han despojado de las posibilidades de futuro (GMH, 2013, p. 259).

Sobre lo anterior, la perspectiva psicosocial desarrollada por Martha Nubia Bello Albarracín y Ricardo Chaparro Pacheco (Bello & Chaparro, 2010) insiste en reconocer que los daños que provocan, entre otras, las situaciones de guerra no conciernen exclusivamente al mundo de los objetos materiales ni a las lesiones físicas. Así, al pensar el daño desde esta perspectiva se invita a reflexionar por la manera en que la guerra (entre otras situaciones de desastre) afecta a los individuos, sus familias y comunidades. Estos daños se entienden como la manifestación de transformaciones abruptas de las dinámicas de vida de los sujetos que afectan dramáticamente su estabilidad, seguridad y capacidad para decidir e incidir sobre sus vidas, generando sufrimiento emocional y deterioro grave de la salud mental.

Si bien los párrafos anteriores muestran un panorama sensible sobre las formas en que puede entenderse la categoría de daño en el marco del conflicto armado en Colombia, son las propias experiencias de vulneración las que brindan las coordenadas inéditas a partir de las cuales entender los sufrimientos y, en ocasiones, las formas de responder a las consecuencias de estos hechos. Particularmente, al pensar las formas en que las personas con OSIEG no normativas han vivido situaciones de violencia y vulneración de sus derechos en el marco del conflicto armado en Colombia, es importante considerar asuntos como las largas trayectorias de violencia, la no unidireccionalidad de estas y la no existencia de escenarios pasados en los que sus existencias gozaran de bienestar y dignidad. En ese sentido, vale la pena retomar la siguiente afirmación del

CNMH (2018) al reflexionar sobre los daños que las acciones violentas han ocasionado en las personas de los sectores sociales LGBT del país:

Los relatos y testimonio recogidos (...) no permiten encontrar claras diferencias en donde las víctimas hagan notar que “ellos eran antes de los hechos de esta forma y después de los hechos de esta otra forma”, sino que la estructuración de la identidad incorpora la violencia como una forma de definir la vida y la existencia de ser gay, lesbiana, bisexual o trans, en cadenas de asimilación que podrían concluir relaciones en donde las víctimas suponen que “ser parte de este grupo social es ser violentado”. (CNMH, 2018, p. 91)

El Centro parte de una perspectiva en la que reconoce en las experiencias de personas con OSIEG no normativas una variación en las nociones de pérdida que se diferencian de las de otras poblaciones en la medida en que estas últimas frecuentemente pueden dar cuenta de un antes y un después relacionados con la ocurrencia de hechos violentos. En ese sentido, estas otras poblaciones pueden identificar transformaciones en sus vidas con relatos como “mi vida antes de los hechos era de esta forma y después de esta otra” (CNMH, 2018, p. 91), sin embargo, para la población de personas disidentes de la norma de sexo y género, esta identificación de las transformaciones de la vida como consecuencia de hechos violentos es más difusa porque las violencias de las que son víctimas se presentan en un marco de continuidad de las violencias.

La observancia de las dimensiones del daño, como ya se mencionaba, posibilita la aparición del carácter subjetivo de las experiencias de violencia y afectación y, en esa medida, da cuenta de los significados, sentidos y alcances que las víctimas atribuyen a sus experiencias de vida en medio de situaciones que han vulnerado sus derechos y generado alteraciones y lesiones que han transformado las dinámicas de sus vidas (CNMH, 2014, p. 23). Así, se entiende que el reconocimiento de una escala de subjetividad implica la consideración de los escenarios sociales específicos en que esta funge como constructo situado de unos grupos humanos específicos y, a la par, como agente de socialización de estos. De esta forma, reconociendo que existe entre estas dimensiones una dinámica de interacción permanente, la consideración de las dimensiones del daño posibilita también el reconocimiento de las formas en que determinados sujetos (sean individuales o colectivos) perciben las consecuencias de las violencias vividas según las coordenadas sociales específicas en que se sitúan.

No obstante, como se señalaba líneas más arriba, una aproximación a la noción del daño desde las perspectivas y experiencias de mujeres trans* indígenas debe incorporar complementariamente una lectura sobre las transformaciones que ellas y sus contextos comunitarios han movilizad para hacer frente a la continuidad de la violencia y la vulneración, agenciando escenas en las que sus existencias sean posibles y dignificadas. En ese orden de ideas, vale la pena considerar la forma en que el CNMH (2017) incorpora una visión novedosa en la lectura de los daños e impactos producidos en medio del conflicto armado territorial en la ciudad de Medellín, llamando la atención sobre la importancia de reconocer la dificultad de comprender la dimensión de los cambios que se experimentan en el curso de las dinámicas de este fenómeno, si solo se considera la perspectiva del daño. Esta perspectiva se incorpora en el ejercicio de análisis de esta investigación a partir de la noción de transformación para hacer referencia a los factores locales (individuales, grupales, comunitarios) y globales que han permitido la dinamización de las redes socioculturales de las comunidades de origen de las mujeres trans* indígenas, implicando esa dinamización procesos de continuidad y discontinuidad. Con esto, es importante señalar que la experiencia de daño no tiene necesariamente un efecto paralizante, sino que, por el contrario, en ocasiones puede movilizar agencias o haceres interculturales que configuran respuestas ante la perplejidad y la hostilidad.

Considerando los elementos hasta aquí señalados, se observa la importancia de ubicar las coordenadas específicas en que el daño y la transformación ha sido asumido por las mujeres trans* indígenas que participaron de esta investigación. Así, los relatos de las mujeres trans* indígenas participantes de esta investigación permiten observar, en relación con las tipologías de las violencias, los daños y las transformaciones, un conjunto de trayectorias vitales en las que se cruzan estas categorías de análisis de una forma particular que, para los propósitos específicos de esta investigación, son de gran valor en la medida en que permitan reconocer las dinámicas específicas en medio de las cuales estas sujetas han hecho sus vidas y, a su vez, las formas específicas en que las largas trayectorias de violencia y vulneración, entre ellas las producidas en el marco del conflicto armado territorial, les han asignado lugares específicos en el marco de las relaciones sociales. Así, los apartados que siguen ofrecen una lectura en la que se entretajan las narrativas de las mujeres trans* indígenas participantes y las coordenadas de daño y transformación referidas por ellas con el fin de proponer una ruta de comprensión de las formas en que las dinámicas de

violencia y vulneración de larga duración han afectado sus vidas, las de sus familias y sus comunidades.

3.1 “A mí me quitaron todo”: la dimensión individual del daño, sus efectos y transformaciones en las trayectorias vitales de mujeres trans* indígenas

Los daños individuales son entendidos por el Centro Nacional de Memoria Histórica como “aquellos causados a la víctima, a sus familiares o a personas cercanas” (CNMH, 2014), individualmente considerados. De este modo, esta dimensión hace también referencia a las formas en que estas personas perciben los impactos de las violencias que experimentan y, claro, a las formas que adquiere el sufrimiento derivado de estas experiencias en los ritmos y cotidianidades, de nuevo, individualmente consideradas. Sobre lo anterior, vale la pena resaltar que suelen asociarse a este tipo de daño alteraciones en la salud mental de las personas implicadas, y experiencias sufrimiento emocional, traumas y trastornos que dificultan el óptimo funcionamiento en el desarrollo de las actividades cotidianas. Adicionalmente, es común la identificación de sentimientos de amargura, impotencia, tristeza, desesperación, rabia y desesperanza en las víctimas de situaciones de violencia.

La consideración de la dimensión individual de los daños es particularmente interesante a la hora de intentar comprensiones sobre las experiencias de violencia de las mujeres trans* indígenas que participaron de esta investigación y, particularmente, de los efectos que esas violencias han producido en sus vidas ya que en sus relatos aparecen ligadas de manera constante las narrativas sobre las violencias que han experimentado en sus entornos comunitarios y una cierta referencia a su lugar de aislamiento o separación de las redes familiares y/o comunitarias de apoyo; con esto también dejan ver las particulares dificultades que enfrentan ante el advenimiento de las situaciones negativas y traumáticas que derivan de las situaciones de violencia de las que han sido víctimas. Ese aislamiento o separación que se percibe en las narrativas de las participantes adquiere sentido en la medida en que son leídas como parte del conjunto de mecanismos que son usados por otros individuos, familias y comunidad para rechazar sus existencias al percibir las como un desvío de las normas comunitarias. En este punto es fundamental recordar que, en la medida en que las identidades de género y las orientaciones sexuales de estas sujetas son leídas por fuera del conjunto de reglas de género y sexuales locales (lo que hemos también nombrado arreglos de género

ancestrales), la respuesta usual es la de rechazo y, en ese sentido, de aislamiento de las dinámicas cotidianas de los entornos comunitarios.

Sin embargo, es importante hacer notar que lo anteriormente expuesto constituye un primer acercamiento a una noción de daño situada en las experiencias específicas de las mujeres trans* indígenas vinculadas a esta investigación en la lógica daño/transformación que fue señalada como horizonte de análisis. Así, como se señaló líneas más arriba, habrá que considerar en paralelo las transformaciones que estas dinámicas han producido. En ese sentido, como se verá más adelante, las narrativas de aislamiento y separación son asimismo fracturadas en los relatos de las mujeres trans* indígenas en la medida en que pueden identificarse en estos alusiones a ciertas dinámicas de fuga en las que, ya sea por parte de familiares u otras personas de sus comunidades, ellas han encontrado puntos de enganche que les han permitido vivir, aunque de forma restringida, en el marco de la cotidianidad comunitaria desplegando sus identidades de género. De esta forma, en lo que sigue, se propone una lectura paralela en la lógica daño/transformación a partir de los relatos y las memorias de las mujeres trans* indígena desde la cual se busca explorar los sentidos, significados y alcances que la experiencia de larga trayectoria de violencia y vulneración ha implicado en las trayectorias vitales de las sujetas que se vincularon con esta investigación considerando, en todo caso, la dimensión individual del daño pero intentando una lectura amplia de los procesos de transformación, es decir, la transformación más allá de la dimensión individual, en los casos en que sean posible.

3.1.1 Marcharse es también quedarse: la pervivencia ancestral de Geraldine

Geraldine es una mujer trans* indígena, originaria del pueblo emberá chamí y proveniente de una comunidad indígena del Urabá antioqueño. Defensora fiera de los derechos de las personas indígenas con orientaciones sexuales, identidades /o expresión de género no normativa y del vínculo innegable entre cultura indígena y diversidad sexual y de género ancestral. Su trayectoria vital ha estado cruzada por escenas comunitarias de rechazo a su expresión e identidad de género desde una temprana edad; en estas escenas ubica agresiones simbólicas en su familia, en la escuela, y de parte de las autoridades tradicionales condensadas en dichos y demandas sobre la importancia de ser fiel a las identidades de género que se asignan en correspondencia con la genitalidad y la imposibilidad de cruzar los límites que se han impuesto para preformar esas identidades. Asimismo, en su trayectoria vital se observan invenciones (individuales y con otros) que le

permitieron desplegar su identidad y su sexualidad en una expresión de rebeldía hacia las normas sexo-género de su comunidad.

Puede afirmarse que la trayectoria vital de Geraldine se desarrolló en medio de tensiones y arreglos comunitarios y familiares que permitieron su existencia diversa en las dinámicas cotidianas sin que eso implicara un rechazo o inclusión rotundos en estas. Sin embargo, hay dos escenas específicas (presentes en los relatos de Geraldine) que dejan ver una agudización de las tensiones señaladas: la primera, las autoridades tradicionales le niegan el ejercicio docente considerándola inadecuada por su expresión de género: “¿Qué imagen le va a dar a los niños?”; la segunda, un actor armado la amenaza y le advierte que debe “volverse hombre” y quedarse, o marcharse si no quiere que atente contra su familia.

Geraldine, en medio del temor por lo que pueda ocurrirle a ella o a sus familiares, decide marcharse. El siguiente relato concedido por ella trae la escena de la amenaza y muestra la complejidad relacional y emocional que implica para Geraldine:

En ese entonces, yo tenía a un tío mío que estaba prestando servicio militar. Nosotros teníamos planes ilimitados, que uno llama cada cinco minutos. Entonces yo llamaba a mi tío siempre en las hora de la tarde, después de las seis de la tarde, y yo hablaba hasta las ocho de la noche con mi tío. Todos los días hablaba eso, y así. Un día, como eso es oscuro, no es así, como que digamos, en [se omite lugar], que tiene tantas luces y uno puede ver. Allá era oscuro, entonces con la cascarrita²⁶ uno veía las luces, pues del coso eso. Cuando yo estaba hablando con mi tío, ahí fue cuando me amenazaron, me cogieron así del cuello: —¡Quédese quieto!, ¿con quién estás hablando?

Yo no dije nada. Entonces yo lo colgué, yo colgué la llamada a mi tío. Me dijo:

— ¡Usted es una marica, un cacorro! Nosotros estamos verificando dentro de la comunidad indígena todo, todos los que sean lesbianas, maricas, cacorros... les estamos haciendo seguimiento, y a la segunda advertencia que no escuche, no venimos ni a avisarle, ya venimos a... Así que ¿usted prefiere estar dentro de la comunidad o irse y no decir a nadie? Entonces... yo no dije nada, me quedé asustada, me quedé así, como tan preocupada, o sea, no tenía nada que decir. Después, cuando yo reaccioné le dije:

²⁶ Se refiere a que con la luz emitida por el teléfono celular que usaba en ese momento, que era uno de gama baja, podía iluminar el camino y el lugar al que se dirigía cuando hacía las llamadas a su tío.

Un momento, yo no estoy dentro su territorio, yo estoy dentro de mi territorio indígena, y mi resguardo indígena. Usted no tiene ningún derecho de entrar al resguardo indígena y amenazar por su condición. Me hace el favor y a mí me respeta, y si tengo que hablar con su jefe, tengo que hablar; y que por favor tenga mucha precaución que dentro del territorio indígena no pueden estar.

—No hable, si usted habla con mi jefe, ya sabe lo que le espera con toda su familia.

Entonces, cuando ya hablé en esas circunstancias, yo no llamé, no pude hacer más nada, ya me tocó que salirme de la comunidad. De ahí llegué a mi casa, llegué asustada, llegué llorando, llegué nerviosa, llegué temblando, mi cuerpo tenía mucho escalofrío. Al otro día yo no quería salir de mi casa, yo no quería salir ni a bañarme, mi mamá me tocaba que acompañarme. Ella se asustó, pensó que me habían violado; por eso me empezó a examinarme mi cuerpo y me preguntaba que porqué estaba así, que por qué lo otro, y yo decía:

—Mami, yo no sé, no sé, no sé, no quiero decir nada. Lo único que quiero es que ustedes me consigan una plata, que yo me quiero ir a estudiar, tengo un propósito, una meta que es ir a estudiar a [se omite lugar], y tengo que ir a presentarme al Icfes.

Yo decía eso, entonces mi mamá habló con mi papá y con mi familia; entonces mi familia dijo que sí, que me iban a recoger una plata, y que me iban a mandar para [se omite lugar] a estudiar. Esa fue la excusa que yo le dije a mi familia, y ya después cuando yo volví a regresar, ahí fue que yo le comenté la verdad a mi familia, que por qué fue el motivo por el que salí de la comunidad indígena.

Ese fue el único episodio que yo tuve, como que digamos, esa trauma... Dejar a mi familia abandonada, dejar todo lo que yo... construí dentro de mi comunidad indígena. Cuando yo construí todo lo que tenía dentro de mi comunidad: la felicidad, la emocional, la diversión. Cuando yo quería estudiar, pues, me quitaron todo. Entonces... ni tampoco dije a mi mamá por qué fue el motivo, y esa fue de las cosas muy terribles para mí; la verdad sí fue muy cosa, muy terrible para mí, porque las cosas no pensaba que iban a llegar a esos extremos. (Geraldine, entrevista 1, mayo 15 de 2022)

El relato sobre la escena de amenaza que produjo el desplazamiento forzado de Geraldine da cuenta de la forma en que dinámicas de violencia y agencia se activan de forma paralela y, en esa medida, advierte sobre la importancia de no intentar comprensiones solo del lado de la noción

de daño o solo del lado de la noción de transformación. De esta forma, la experiencia de Geraldine deja ver una complejidad intrínseca en la ocurrencia de los hechos de violencia o vulneración en la que se involucran tanto la configuración de una experiencia de *daño* y al mismo tiempo de transformación. En ese orden de ideas la experiencia de Geraldine permite a esta investigación proponer tres líneas de análisis sobre su experiencia: la primera referida a un pactar y vigilar que involucra tensiones entre el ocultamiento y la visibilidad, la segunda relacionada con la doble cara de la violencia que involucra nociones situadas de lo que se daña y lo que se gana y, en tercer lugar, una línea de análisis asociada lo cotidiano de ser vulnerada y la extrañeza que produce ser violentada.

La primera línea de análisis, condensada en la expresión “pactar y vigilar: tensiones entre el ocultamiento y la visibilidad”, permite situar un escenario, previo a la violencia ejercida por el actor armado, en el que la existencia de Geraldine (y de las otras que eran así) se jugaba en una lógica de negociación permanente entre ella y su familia, su comunidad y las autoridades tradicionales. A partir de ese proceso de negociación fue posible ganar lugar y reconocimiento como sujeta indígena que no se ajustaba a la regla genital (también existente en su comunidad originaria), y en general como sujetos pertenecientes a una diversidad ancestral, desde la cual eran asignados roles, deseos y estéticas. En ese orden de ideas, esta línea permite observar un escenario local en el que las existencias y experiencias sexuales y de género “no normativas” no están necesariamente restringidas de una forma estricta sino que, por el contrario, estas existencias juegan su aparición y participación de los intercambios socioculturales de la comunidad, con mayor o menor grado de hostilidad, en relación a las agencias que son activadas y movilizadas por los sujetos que disienten del ordenamiento binario y heterosexual que, sin embargo, es norma en un primer momento.

Algunos de los relatos referidos por Geraldine en los diálogos desarrollados durante los acercamientos e intercambios permiten observar las dinámicas descritas. Por ejemplo, en la reconstrucción de su trayectoria de tránsito, Geraldine señala que desde que era muy pequeña tuvo la certeza de no ser una niña, a pesar de que se esperaba de ella que asumiera el rol y expresiones de un niño. Asimismo, recuerda ciertos apoyos recibidos en su proceso de subjetivación por personas adultas de su alrededor, que no necesariamente reprimieron esa certeza y, en particular, refiere haber sido en algunos momentos percibida como una niña en la cotidianidad de la vida

comunitaria sin que ello representara un problema. En el siguiente relato pueden observarse los elementos señalados:

Siempre mi abuela me hacía trenza, mi abuela... Dentro de la comunidad siempre es normal que un niño tenga cabello largo, pero al verme a mí tan diferente a los otros niños entonces ellos decían que yo era una niña, nunca decían que era un niño. (Geraldine, entrevista 1, mayo 15 de 2022)

Sin embargo, a pesar de las ganancias en términos de reconocibilidad que podían lograrse en algunos momentos, las dinámicas de intercambio también suponían algunos desencuentros con la norma, que era en todo caso vigilada por algunos actores comunitarios. Sobre eso, Geraldine también refiere una escena en la escuela en la que describe el ánimo ir vestida “como niña” y los llamados de atención que recibió por parte del docente, que le reclamaba sostener su identidad y rol asignados:

Yo una vez me fui vestida de niña para el colegio, me vestí de ropa de niña. Yo tengo una tía que, ella crío niñas, entonces yo ponía la ropa de la... de mi prima; yo me puse la camisita de paruma, de indígena, y la ropa, pues de niña. Entonces cuando ya pusieron a decir que, “¿Por qué vino así?”, el profesor, que: “¿Por qué vino así? Es que usted no es una niña, usted es un niño” ¡Ay, la iguana! (silencio). Em... “¿Que por qué usted vino así? Usted no es una niña, usted es un niño, váyase para la casa y se cambia”, y yo no hice caso y yo me quedé ahí (Geraldine, entrevista 1, mayo 22 de 2022).

De nuevo, puede observarse una determinación de Geraldine de hacerse visible a partir del uso de la apropiación de la estética y las indumentarias que localmente son asignadas al género femenino. Así, a pesar del llamado del profesor, una rebeldía manifiesta le permite no obedecer y, todo lo contrario, quedarse en el colegio vestida “como niña” y no cambiarse. Esta escena ubica una tensión vigilante que empuja al ocultamiento de “lo salido de norma” que, como se puede ver en el próximo relato, puede reforzarse con medidas coercitivas y coactivas para obligar el cumplimiento de la norma. En el relato que sigue Geraldine menciona una amenaza recibida por su padre al enterarse de que fue “vestida como niña” al colegio:

Ya eran las reuniones de maestros, ahí fue cuando pusieron a decir, pues de mí, que vea, que esto, que están diciendo que usted se fue vestida así, que por qué, que hace el favor y

quite ese vicio, y vístase como niño, sino ya sabe... Me cascaban, o me castigaban, o lo otro, me llevaban a trabajar a trabajar al monte, monte: desherbar maíz, desherbar yuca; o tumbar monte pa' sembrar otros. Antes eso era trabajo de hombres, ahora lo hacen tanto hombres como mujeres (Geraldine, entrevista 1, mayo 15 de 2022).

Así, se observa una orientación sociocultural a rechazar lo que pueda tomar una forma desviada en relación a la norma sexo-género que ordena las dinámicas comunitarias consistente en el despliegue permanente de una posición de vigilancia por parte de los actores comunitarios (incluyendo sus instituciones) que permite, además, el uso a discreción de repertorios de coerción o coacción que parecieran ir dirigidos a garantizar el orden y sostener una idea hegemónica de cómo deben verse y actuar los hombres y mujeres, así como de que pueden experimentarse consecuencias en caso de actuar en contravía de la norma. Este último elemento es clave para comprender la dinámica que intenta visibilizarse a partir de esta línea de análisis; es claro que las tensiones señaladas entre la visibilidad y el ocultamiento de las prácticas sexuales e identidades y/o expresiones de género no normativas están cruzadas por un patrón de vigilancia que intenta sostener un orden normativo imaginado como preferible y natural, sin embargo las estrategias usadas si bien hacen uso de lo coercitivo y lo coactivo para sostener esa pretensión, estas no cruzan los límites de lo letal, y esa característica es clara en la trayectoria de las vulneraciones y agresiones que describe Geraldine.

Para dar cuenta de lo anterior, nos permitimos introducir nuevamente la voz de Geraldine, quien describe la forma en que le fue negada la posibilidad de ejercer un cargo como docente en la escuela de su comunidad a raíz de su identidad de género no normativa y de su liderazgo a favor de los derechos de la colectividad de diversidad sexual y de género ancestral de su comunidad:

Y como yo era la líder dentro de la comunidad, de los grupos de mujeres y de jóvenes, yo era la que hablaba, pues... mucho por, por los derechos de nosotros. Entonces el cabildo mayor, dijo que ya no más... que no podía participar yo en los líderes; para que no participara también, que digamos, en la... parte de educación, porque yo quería ser profesora, dentro del resguardo indígena. Los líderes del cabildo mayor, y también lo más seguro, de la organización, me dijeron que “qué imagen iba a dar yo a... a los niños”, por mi condición sexual, entonces yo les dije “ah bueno, listo; así es como usted me está

quitando mis derechos, algún día puedo pelear por mis derechos también”. (Geraldine, entrevista 1, mayo 15 de 2022)

Este relato muestra la contundencia que pueden adquirir los mecanismos coercitivos al interior de la comunidad originaria de Geraldine, esto es, los alcances que pueden adquirir las decisiones tomadas desde las esferas de poder local comunitarias en su determinación de hacer prevalecer la norma sexo-género local, considerando además los movimientos que en el ordenamiento social comunitario pudieran estar movilizándolo Geraldine y los grupos de mujeres y jóvenes que lideraba.

Así, esta línea de análisis permite observar una disposición de las dinámicas comunitarias en la que las posiciones no normativas combaten un ordenamiento binario del sexo y el género que pretende hacerse norma y, al tiempo, un conjunto de quiebres y apoyos de esa norma que hacen posible las existencias diversas en el marco de las dinámicas comunitarias sin que esas tensiones impliquen (al menos en la experiencia de Geraldine) la activación de repertorios letales que atenten contra la vida de estas personas o ponga en entredicho su permanencia en el territorio comunitario. Aquí se identifican un conjunto de dinámicas de hostilidad que, sin embargo, ceden ante las agencias activadas por sujetas como Geraldine y, sin embargo, hacen posible ver un conjunto de dinámicas que se ajustan al señalamiento de Geraldine de que ha sido vulnerada y violentada a lo largo de su vida, y no solo por los actores armados.

Con relación a las consideraciones antes referidas, la segunda línea de análisis, condensada en la expresión “lo cotidiano de ser vulnerada y la extrañeza que produce ser violentada” da cuenta de la complejidad que se asoma al intentar comprender el alcance de la vulneración y las agresiones desplegadas por los actores comunitario y las violencias perpetradas por externos y actores armados. De esta forma, esta línea de análisis permite observar, por un lado, una cierta normalización de las agresiones provenientes de los actores comunitarios, dirigidas a devaluar o menoscabar las experiencias de las personas indígenas con orientaciones sexuales, identidad y/o expresiones de género no normativas y, por otro lado, la extrañeza de percibir un conjunto de agresiones con un trasfondo radical y que puede ser letal en caso de contrariar las disposiciones del agente externo que despliega este tipo de violencia.

En otras palabras, las tensiones que se señalan en la primera línea de análisis dan cuenta de un juego local de rebeldías y contenciones desplegado, sin embargo, en un orden jerarquizado que busca la obediencia y en cierta forma adscripción de las experiencias no normativas a los códigos

ancestrales locales. Sin embargo, el advenimiento de la dinámica de guerra, que implica en muchos casos la ocupación del territorio por parte de actores armados legales e ilegales, radicaliza la exigencia del cumplimiento del orden sexo-género binario y profundiza la vulneración que ha sido normalizada en el juego de tensiones señalado antes, por un régimen del terror que ordena la vida y la muerte, la permanencia y el destierro, de los actores comunitarios.

Para ilustrar lo anterior, vale la pena rescatar un pequeño fragmento del relato sobre la amenaza que desencadenó el desplazamiento forzado de Geraldine. Justo al final del mencionado relato, Geraldine señala que no esperaba que la amenaza del actor armado resultara en su destierro del territorio ancestral: “las cosas no pensaba que iban a llegar a esos extremos” (Geraldine, entrevista 1, mayo 15 de 2022). Con esta frase es posible observar que, a pesar de las agresiones y vulneraciones que podían experimentarse en la cotidianidad de la vida comunitaria y que se configuran al calor de las tensiones señaladas, estaba garantizada en todo caso la permanencia y la vivencia de lo cultural y lo comunitario; sin embargo, la intervención de un externo, involucrado con la dinámica armada y de guerra, hace la diferencia en este caso y produce una extrañeza al quebrantar la dinámica normalizada de recibir agresiones que vulneraban en cierta medida la experiencia de Geraldine, y exponerla a una radicalidad en la que la amenaza de muerte (suya y de su familia) está presente.

La extrañeza señalada puede entenderse como la perplejidad que produce en los actores comunitarios el alcance letal de las actuaciones de los actores armados y, sobre todo, la capacidad de activar este tipo de repertorios cuando de hacer cumplir la norma sexo-género binaria y heterosexual se trata. La experiencia de Geraldine, sin embargo, da cuenta de un caso concreto en el que una trayectoria vital de una mujer trans* indígena se ve expuesta a los repertorios de los actores armados del conflicto; así, por ejemplo, la misma Geraldine cuenta la historia de una tía suya que habitaba, como ella, una experiencia de transividad de género y que, al verse expuesta a las dinámicas de la guerra de los actores armados, fue una víctima letal de estos:

Yo tenía un tío, por parte de mi papá biológico, el tío mío, él era... pues, él era... como que digamos, era una chica trans, pero nunca tuvo, como que digamos, la posibilidad, de... decirse, sentirse, vestirse como mujer. O sea, que porque mi... padre biológico, él era muy machista, pues le pegaba a ella, lo maltrataba, pues muchas cosas sucedieron con, pues con mi tío. Bueno, con mi tía pues, que digamos, porque ella era una niña, porque eso pues... Lo único que yo sé, era eso.

Ella era, como una mujer, ella se: actuaba como mujer, si las niñas iban a hacer chichí, ella hacía chichí sentada, ella nunca... Nunca, pues nunca se hacía como los niño normal, ella se sentía como mujer, normal.

No, en ese entonces la guerrilla era muy violento, eran muy...eran muy, como que digamos, eh... Ellos no venían a dar ni plazo, ni nada de eso, ellos venían a lo que venían, ellos venían de una y lo mataban delante de la mamá, o donde lo encontraban, lo mataban. Entonces, a mi tía lo mataron así, delante de mi abuela (Geraldine, entrevista 1, mayo 15 de 2022).

Así bien, desde la perspectiva de la larga trayectoria de la violencia y vulneración puede observarse como las existencias y experiencias vitales de las mujeres trans* indígenas en particular se han desenvuelto en medio de contextos comunitarios hostiles que han buscado el cumplimiento de la norma sexo-género binaria y heterosexual, en los que sin embargo las agencias de estas sujetas han logrado adaptaciones y rupturas que han sido importantes para garantizar sus existencias. Asimismo, esta perspectiva permite observar que la violencia ha sido desplegada por actores externos a sus comunidades y que, en los casos en que sus existencias han sido expuestas a las dinámicas de guerra en las que se involucran actores armados, esas violencias han adquirido alcances letales que se han roto las dinámicas comunitarias que, sin embargo, las resguardaban, y han generado efectos lesivos en sus corporalidades: en esta caso la muerte o el destierro.

Por último, una tercera línea de análisis, que se condensó en la expresión “la doble cara de la violencia: nociones situadas de lo que se daña y lo que se gana”, da cuenta de la innegable configuración y manifestación de una dimensión de daño situado, que posibilita ciertas comprensiones en las coordenadas específicas de las mujeres trans* indígenas y, paralelamente, la producción correlativa de transformaciones en los niveles individual y comunitario que ha posibilitado un hacer reparador, entendido en la vía de la adquisición y activación de recursos con los cuales hacer frente a las dinámicas cotidianas y permanentes de agresión y vulneración de las personas indígenas con OSIEG no normativas.

Al ser interrogada por lo que perdió a partir de su experiencia de amenaza y consecuente desplazamiento forzado, Geraldine sostiene que todo le fue arrebatado. Esta afirmación resulta bastante significativa pues hace visible el carácter subjetivo de un daño que se experimenta en relación a las rupturas que la ocurrencia de los hechos violentos desencadena y, asimismo, permite ubicar las invenciones que rodean las experiencias de daño para hacer frente a las consecuencias de este y, en ese sentido, elaborar escenarios cotidianos de reparación de esas consecuencias —lo

que podríamos entender interculturalmente como un hacer decolonial—. En ese sentido, es posible ubicar en la escena de la amenaza una parálisis momentánea de Geraldine de la que luego es capaz de sobreponerse para defender su derecho a habitar el territorio ancestral.

Esta escena es clave a la hora de considerar los alcances que luego adquiere el daño en su dimensión individual para Geraldine, pues con ella se logra vislumbrar que, no obstante el reconocimiento de las múltiples violencias que vivió durante su infancia, adolescencia y juventud, por parte de su familia y otros actores comunitarios —lo que antes hemos reconocido en la dimensión de las tensiones entre el ocultamiento y la visibilidad— ella no dejó de reconocerse como parte de su comunidad y de su cultura indígena, desplegando su defensa en su arraigo y pertenencia a ese territorio y esas dinámicas. Asimismo, esta escena permite entender que la ruptura con su territorio se produce cuando un tercero interviene en la relación, en este caso el actor armado, quien finalmente es responsable del desplazamiento forzado de Geraldine y, en esa vía, es responsable del proceso de desarraigo del que derivarán luego sensaciones de soledad, abandono y temor por la pérdida de las raíces culturales.

Así, con relación a una dimensión del daño que hace referencia a lo que se perdió a partir de la experiencia de violencia, Geraldine señala que la interrupción de los intercambios con su familia, del contacto con el territorio ancestral y la activación de una sensación permanente de temor, son algunos de los efectos que experimenta luego de la ocurrencia del hecho violento:

Dejar a mi familia abandonada, dejar todo lo que yo... construí dentro de mi comunidad indígena. Cuando yo construí todo lo que tenía dentro de mi comunidad, la felicidad, la emocional, la diversión. Cuando yo quería estudiar, pues, me quitaron todo.

¿Qué me quitó? [el desplazamiento forzado] El amor, la alegría, la felicidad, donde uno podía estar tranquila, correr en la calle, llegar a cierta hora, ir al río a bañar con tanta seguridad, ir a los potreros con tanta seguridad, pues... ir a trabajar con tanta seguridad; fueron cosas que uno percibe, eso... por ejemplo cuando yo voy donde mi mamá, yo digo mami vámonos a pescar... yo no voy a ir a pescar sola, porque a veces me da miedo, por la inseguridad, es eso... y también la familia, porque no... por ejemplo yo, yo no pensaba que yo iba a estar en Medellín, iba a tener una carrera profesional, iba a tener un empleo y que yo voy a estar muchos años en Medellín, voy a estar por varios años fuera de mi familia... lo voy y lo visito cada año, o a veces yo no voy, entonces por eso: uno pierde mucho como que, digamos, el efecto familiares. Cuando uno compartía con la mamá, con los papás, con

los hermanos, con lo abuelitos... o cuando hacían comitivas, uno hacía como todo eso en el núcleo familiar, entonces uno pierde todo eso. (Geraldine, entrevista 1, mayo 15 de 2022)

La narrativa de Geraldine está llena de evocaciones de la cotidianidad de la vida en su comunidad de origen, y todos estos elementos de la cultura y la vida en comunidad y en familia son los que, en conjunto, constituyen ese sentido del “todo” que Geraldine manifiesta haber perdido con ocasión de la incursión del actor armado en las dinámicas comunitarias y, particularmente, en el ordenamiento del género y la sexualidad comunitarias pues, como también lo hace saber en algunos de sus relatos, si bien no es posible recordar un tiempo pasado libre de expresiones de agresiones comunitarias hacia personas que, como ella, han desdibujado los contornos de las identidades y roles de género binarios y las sexualidades normativas de la comunidad, de alguna forma los arreglos comunitarios habían adquirido ciertas flexibilidades y fugas —a partir de las agencias de sujetas como ella— que garantizaban que sus existencias pudieran desplegarse levadera en el marco de las dinámicas culturales propias.

Así, en una referencia directa a la configuración de una noción de daño, estos relatos permiten identificar la pérdida de la autonomía, la sensación constante de inseguridad y la desconfianza son algunos de los efectos derivados de la experiencia de violencia vivida. En su relato, Geraldine manifiesta no sentir confianza para transitar por el territorio ancestral, como antes lo hacía, pues posterior a su experiencia tiene conocimiento de que este está vigilado de forma permanente y que la figura de territorio colectivo no tiene efectos reales en la protección individual de sus habitantes; por eso procede con precaución cuando decide visitar su resguardo y no avisa su llegada ni su salida del territorio, evita proporcionar información sobre sus trayectos y su nuevo lugar de habitabilidad e intenta no llamar la atención en las rutas.

No obstante, de forma paralela Geraldine da cuenta del conjunto de fortalezas que pudo adquirir y desarrollar al estar lejos de la esfera de protección de su comunidad originaria y al entrar en contacto con la cultura y dinámicas sociales de la ciudad que empezó a habitar tras haber tenido que abandonar su territorio ancestral. En esa medida, señala la posibilidad de acceder a escenarios de formación profesional, de capacitación en derechos humanos de las personas con OSIEG no normativas y a oportunidades de empleo formal; condiciones que le han posibilitado una mejora en su calidad de vida; esta dinámica de lo ganado a partir de la experiencia de desplazamiento puede leerse en los siguientes fragmentos de relato:

Vine como que digamos en el dos mil once a [se omite lugar]... empecé a estudiar un curso en salud ocupacional con la Alcaldía [se omite lugar]; luego empecé a trabajar con la Alcaldía [se omite lugar] como que digamos en las comunidades indígenas que viven aquí en el casco urbano... y desde ahí empecé como que digamos el tránsito, como que digamos a sentirme más femenina, más reconocida...

Pues en mí, pues como digo, yo fui la única que estando acá en [se omite lugar], estuve participando en diferentes líderes dentro de la población LGBTI acá en la ciudad de [se omite lugar]; estuve participando también en la diversidad de tránsitos, de las chicas trans, ahí cuando empecé todos los procesos, como el reconocimiento y hablar, defender mis derechos, cuáles son mis derechos, cómo se pueden defender; y ahí fue cuando pues la secretaría de alcaldía pusieron una abogada, que para que el que se sentía como amenazado dentro de su vida cotidiana ellos podían asesorarse, podía hacer como que digamos todos los procedimientos, entonces con ella, con la diversidad de las chicas trans, es una red de apoyo, y ahí fue cuando yo empecé a luchar por mis derechos también con las comunidades indígenas, cuando ahí empecé a hacer como que digamos un derecho de petición donde yo participaba dentro de la comunidad indígena que, digamos, los líderes... yo era la presidenta de jóvenes y todo eso.

Y ahora, pues soy como que digamos la líder dentro de la comunidad indígena que está como representante a luchar por sus deberes y reconocerse como sí misma. Y Geraldine es como que digamos la pionera de esa diversidad de género dentro de la comunidad indígena: la que habla por ellas, la que habla que nosotras también tenemos nuestro derecho, la que habla que tenemos que ser reconocidas, las que tenemos que tener nuestras identificaciones como nosotras nos merezcamos; y que también que las comunidades también nos respeten nuestros derechos y que nos respete por igualdad. Entonces la Geraldine está siempre ahí, en los encuentros y siempre es la que habla por ellas. Esa es Geraldine que está ahí, echándole ganas a todas las comunidades indígenas. (Geraldine, entrevista 1, mayo 15 de 2022)

De lo anterior, considerando las fortalezas adquiridas y desarrolladas a partir de las oportunidades ofrecidas en su lugar de acogida, puede observarse en la narrativa de Geraldine una orientación discursiva que da cuenta de una dimensión de lo ganado en su proceso de adaptación tras el evento de despulsamiento forzado experimentado. Sobre esto, es importante señalar también

que la oportunidad de acceder a escenarios de formación también posibilitó en Geraldine (quien desde antes ya desarrollaba ejercicios de liderazgo) un proceso de retornos temporales a su comunidad de origen y en los cuales ha desarrollado talleres formativos con miembros de la comunidad y autoridades tradicionales, buscando incorporar en la organización comunitaria el reconocimiento de los derechos humanos y ancestrales de las personas que, como ella, habitan experiencias de diversidad sexual y de género ancestrales.

Así, de forma paralela a la configuración de una noción de daño situada, y que implica rupturas e interrupciones con las dinámicas socioculturales comunitarias, es posible identificar en las narrativas de Geraldine la consideración de un conjunto de transformaciones que han sido posibilitadas para ella en su nuevo lugar de habitabilidad y, en esa medida, llevadas a su contexto territorial para propiciar cambios en las dinámicas culturales ancestrales que permitan un escenario de reconocimiento y dignidad de las personas y sectores de la diversidad sexual y de género ancestral. De esta forma se observa que la producción de daño, al menos en este caso, es posibilidad para la generación de transformaciones que permiten afrontar la continuidad de la violencia y la vulneración, por lo que la lectura solo del daño o de las transformaciones es inadecuada.

3.1.2 Desobedecer es la norma para “estar así”: la rebeldía de Lis

Lis es una mujer trans* indígena, originaria del pueblo emberá chamí y proveniente de una comunidad indígenas del Urabá antioqueño. En la actualidad se caracteriza por su trabajo en defensa de los derechos de las personas indígenas de su comunidad pertenecientes a sectores sociales de diversidad sexual y de género ancestral. En su trayectoria vital identifica una experiencia permanente de saberse mujer y, sin embargo, a causa de la especial hostilidad que su familia y comunidad han perpetrado en contra de persona que, como ella, han desafiado el orden sexo-género binario heterosexual, solo se permitió aparecer públicamente como mujer trans* a sus 14 años. Lis refiere ser la única en su comunidad que vive públicamente con una identidad de género diversa, pero señala que hay otras personas que también “son como ella” pero que no se atreven a reconocerlo por temor a las represalias que podrían desencadenarse en su contra.

No obstante, lo anterior, Lis describe un contexto territorial en el que han sido posibles ciertas fugas del pretendido ordenamiento sexo-género binario y heterosexual a partir de las agencias que ella ha movilizado, las cuales le han permitido permanecer en su territorio ancestral y participar de las dinámicas cotidianas de la comunidad. Así, desde la perspectiva de la larga

duración de la violencia y vulneración, Lis reconoce el conjunto de agresiones y tensiones que debe sortear cotidianamente en su comunidad, sin que ello haya implicado una amenaza directa a su integridad y permanencia dentro del territorio. Asimismo, refiere haber experimentado una serie de violencias sexuales perpetradas por los actores armados ilegales que han ocupado por periodos el territorio ancestral que son signo de una agudización de las dinámicas de hostilidad que había experimentado hasta entonces. En el desarrollo de esas violencias, los actores le reprocharon su renuncia al mandato de masculinidad y la amenazaron de muerte cuestionando su identidad y expresión de género.

Esa experiencia repetida de violencia sexual desactivó por un tiempo los ánimos de Lis y le generó consecuencias en su relación con las otras personas de la comunidad; sin embargo, posibilitó ciertas fortalezas, articulaciones e intercambios que han servido como motor de transformaciones en el nivel comunitario. El siguiente relato concedido por Lis trae la escena recurrente de violencia sexual experimentada por ella:

Eso fue en 2011, 2013 y 2016 que me amenazaron los grupos armados a mí, fuera de la comunidad, porque a mí me gustaba andar mucho fuera de la comunidad. Yo iba a estudiar para [se omite lugar], allá me amenazaron. Después yo iba yendo, buscando trabajo, me amenazaron la gente y hasta un día pues, ¿cómo digo yo?, para mí fue violada porque a mí me pues... me quitaron toda la ropa, me... tocar, pues, el cuerpo de ellos... y no uno solo solamente, había bastante gente que a mí me... aprovecharon de mí. Pero como ellos le decían a uno “Si usted lo dice a la gente, al gobernador... o si usted demanda a nosotros, nosotros matamos a usted porque nosotros somos grupo armado”.

Entonces ellos... a mí me violaron porque, pues, me quitaron toda la ropa, me dejaron tocar y hasta me dejaron como para chupar... todo eso. Eso fue en 2011 cuando me amenazaron eso. Así pasó lo mismo yo en 2013 en mi comunidad: cuando yo estaba sola en la casa, eran las 6 de la tarde cuando llegaron los armados, llegaron como cuatro, y yo estaba sola en la casa, mi familia estaba toda afuera, eso fue un sábado. Y, pues, me hablaron y después me dijeron que fuera con ellos, que a hacer esto, esto y esto. Y yo me fui, porque si no ellos dijeron que iban a matar, que no sé qué. Y me llevaron, y allá me hicieron lo que ellos querían hacer y yo los dejé; y también me dijeron lo mismo. Y la última fue en 2016, que fue en [se omite lugar], cuando yo me iba a ir a trabajar, allá me cogieron con 10 hombres en la noche y me llevaron, me maltrataron por allá, también me dijeron lo mismo, que ellos

me iban matar, que no sé qué, me decían que por qué era así chica trans, por qué era gay, por qué era así, por qué no se convertía a hombre, y yo dije, “Pues, es mi cuerpo, es mi sexo, yo no tengo problema con nadie”, yo respondí así.

Entonces ellos me preguntaban muchas palabras a mí, que dejara hacer a ellos porque si no ellos iban a matar y ese día también me maltrataron, y como yo trabajaba, ya me dieron cuenta, entonces yo trabajé como hasta dos meses. Ya de ahí me vine porque ya me perseguían, porque como ya salió el chisme, porque ya sabía toda la gente que a mí me violaron, entonces ya ellos me arrimaban, me buscaban atrás, hasta me buscaban en moto... y duré muy poquitos días allá y me vine para la casa. (Lis, entrevista 1, diciembre 2 de 2022)

El relato sobre las escenas de violencia sexual (específicamente violación sexual) perpetradas sistemáticamente en contra de Lis permite ciertas aperturas analíticas con relación a los despliegues de la violencia y la vulneración que son dirigidas a personas indígenas con identidades de género no normativas a partir de la consideración de la perspectiva de la larga trayectoria caracterizan estas dinámicas. Como en el caso analizado líneas más arriba, la experiencia de Lis permite considerar las líneas de análisis referidas a un pactar y vigilar que involucra tensiones entre el ocultamiento y la visibilidad, a la doble cara de la violencia que involucra nociones situadas de lo que se daña y lo que se gana, y a una línea de análisis asociada lo cotidiano de ser vulnerada y la extrañeza que produce ser violentada. Sin embargo, sobre este caso también conviene la revisión de algunos elementos de análisis relacionados con las condiciones bajo las cuales se desarrollan los repetidos hechos de violencia sexual en contra de Lis y los aportes de ese análisis a la comprensión de los repertorios de violencia que despliegan los actores armados —los hombres y la masculinidad en armas—.

La primera línea de análisis, condensada en la expresión “pactar y vigilar: tensiones entre el ocultamiento y la visibilidad” permite observar en el caso de Lis y su comunidad originaria (como en el caso de Geraldine descrito más arriba) que el contexto comunitario en el que se ha desarrollado la experiencia vital de Lis, lejos de constituir una coraza que niega a toda costa las posibilidades de despliegue de existencias de personas con orientaciones sexuales, identidades y/o expresiones de género no normativas, puede entenderse como un contexto en el que los arreglos de género constantemente mutan y se ajustan en la medida en que los sujetos son capaces de movilizar agencias que reivindican la visibilidad de estas experiencias y, asimismo, constituyen un

ordenamiento que exige de sus miembros la posición de sospecha y vigilancia de las existencias que no se ajusten a su norma sexo-género binaria y heterosexual. Sin embargo, las fugas constituyen una posibilidad latente.

En su narrativa, Lis se ubica como la primera mujer trans* indígena que se hizo visible en su comunidad; sin embargo, sostiene una visión de las agresiones y la hostilidad que la han acompañado desde temprana edad y que se han fundamentado en su identidad y expresión de género que no se ajusta al mandato de masculinidad que le fue endilgado. En relato que se muestra a continuación da cuenta de estos elementos:

Yo comencé... llevo ya catorce años de ser así. Yo comencé desde los 11 años, desde los 11 años mostré mi forma de ser, ya desde los 11 años me estaba mostrando porque yo cuando comencé mi niñez no mostraba mi forma de ser, solamente yo... pero uno sabe que me gustaba jugar muñequitas cuando la mamá no estaba en la casa, cuando la familia no estaba en la casa, jugaba pues con cosas de mujer cuando era niña... ya cuando venía la mamá yo escondía, guardaba... todo. Y yo vestía de... ponía parumas de mi mamá, blusas de mi mamá y, como había un niño y las hermanitas eran pequeñitas, yo cuidaba como niña; entonces yo decía "Ay, estoy embarazada", o yo cuidaba a ellos y yo... pues, parecían como las hijas de uno. Y ya después como uno sabía a qué hora venía la mamá, ya quitaba todo y se ponía ropa de hombre para que no le pegaran.

Por ejemplo, yo fui la primera, primera en la comunidad que mostró mi forma de ser, y ya hasta este momento saben quién soy yo. Pero, a veces allá a uno lo ven... porque yo casi... yo donde voy, voy pintada y en la casa estoy ya... entonces ya a veces... ya van conociendo, y yo como digo, yo cuando empecé a trabajar con el cabildo mayor, entonces me decían a mí "Si usted trabaja, a usted hay que poner ropa de hombre, porque si no, lo sacan del trabajo..." que dice que me va a mandar... como yo trabajé en infancia, entonces "No, usted hay que vestir como hombre, usted no tiene que pintar la cara, usted para enseñar a los niños se tiene que ir como un hombre", así me decían, "Usted no tiene que cargar pelo", así me decían. (Lis, entrevista 1, diciembre 2 de 2022)

En los relatos de Lis es posible observar una orientación hacia lo femenino y, particularmente, el ejercicio de los roles que eran socialmente ejercidos por las mujeres. Sin embargo, en su relato también es posible ver un despliegue de su identidad de tránsito que se ejercía

en una dimensión de lo oscuro/oculto pues, como señala, la amenaza de la violencia física que los demás podían activar en su contra le exigían calcular los momentos más adecuados para armar escenarios en los que su identidad fuera posible. Luego está la afirmación de ser la primera la primera persona en su comunidad que se ha sobrepuesto a la prohibición tácita de no contradecir la norma sexo-género comunitaria y esa situación ha implicado la consecuencia de que su existencia se haya constituido en un blanco de agresiones y controles comunitarios, a los que se resiste permanentemente y ante los que se determina a desobedecer, y violencias de parte de actores armados como la descrita líneas más arriba.

Sin embargo, es clave el lugar de la rebeldía que refiere Lis en sus relatos pues esta inaugura la oportunidad de escapar de la lógica oscura/oculta señalada y permite a Lis aparecer en la escena pública de su comunidad como una mujer trans* y desplegar su capacidad de agencia para participar de procesos de pacto tácito, a partir de los cuales ha podido habitar su experiencia comunitaria desde un rol y figura deseados por ella, lo que no significa que ese proceso no le haya implicado enfrentar constantemente reproches por su traición a la masculinidad que debería ejercer. En los fragmentos del relato de Lis que se muestran a continuación se condensan estos elementos y se observa la aparición de la rebeldía y del apoyo de su madre como la posibilidad de una existencia diversa en el marco de las dinámicas comunitarias:

Cuando se dieron cuenta me pegaban para que volviera hombre, y yo primero escuchaba, me pegaban... y hasta que por fin a los once años pensé que yo ya no iba a... pa' yo mostrar eso, porque ya yo pensé "No, ya no voy a escuchar la palabra de mi familia: si soy así, soy así." Mi papá me pegaba y hasta un día que me vio con otro hombre besándome, y ahí mi papá me pegó.

Cuando ya comencé en mi forma de ser, eso fue cuando ya estaba yo grandecita, entonces ya pensé, "No, ya voy a mostrar mi forma de ser"; ya yo me dejé crecer el pelo, mostraba diferente delante de mi familia; ya yo no jugaba con los hombres, ya era con la mujer, en el colegio era con la mujer... entonces yo... ya le decían a mi familia que yo era gay, que yo era marica, porque yo estaba con las mujeres, que yo lavaba la ropa... todo eso. Entonces yo era así, y desde ahí comencé mi forma de ser, entonces... ahí me dieron cuenta que yo era pues gay, como digo yo que yo era la marica; entonces desde ahí comencé... entonces ahí me dieron la cuenta a mí, que ya era yo... en ese tiempo yo solo escuchaba "marica" o "cacorro", me decían. Entonces mi familia decía "Ya el hijo se volvió marica", así me

dijeron, entonces yo escuché porque yo mostraba mi forma de ser, ya yo vestía... andaba... ya no andaba como hombre, como ya enamoraba de hombre, pues andaba ya como con pena por los hombres, yo no hablaba casi con los hombres. Entonces cuando yo estaba en la casa, yo cocinaba, lavaba la ropa, los trastes... yo hacía todo de la casa, ya me dejaban en la casa. Cuando mi papá me llevaba a trabajar, yo no iba porque yo le decía “No, yo no voy a ir a trabajar porque yo no sé trabajar”, entonces ya ahí comenzaron, ya ahí ellos me dieron cuenta.

Mi papá me iba a llevar así, “Vamos, vamos, vamos”, a las malas. Como mi mamá era también jodida con mi papá, “No, no se lo va a llevar a trabajar. Si él no quiere ir a trabajar, no va; se va a hacer el aseo de la casa”, y ya... que mi papá “Él volvió por culpa suya, porque usted no quería dejar trabajar conmigo, porque si no él volvía hombre”, decía así mi papá; y mi papá me dejaba en la casa, y mi mamá no decía nada cuando yo estaba allá haciendo todo en la casa. Entonces yo me iba pal colegio y cuando yo venía del colegio yo hacía todo... ya entonces mi mamá me dejaba. (Lis, entrevista 1, diciembre 2 de 2022)

Como se señalaba más arriba, la tensión entre la visibilidad y el mandato de ocultamiento en el caso de Lis se resuelve por la vía de una postura de rebeldía ante la norma, a partir de la cual ella toma la determinación de no obedecer a las exigencias de sostenerse en una figura e identidad masculinas que no le eran propias, causándole aquello violencias físicas (por la vía de los golpes) y simbólicas (por la vía de los insultos). Asimismo, se observa en su madre una figura que facilitó el proceso de pactar la posibilidad de desplegar una identidad y rol con los que se sentían identificada y, en esa medida, pudieron negociarse las condiciones de su existencia femenina.

Sin embargo, el carácter vigilante de su contexto comunitario se ha sostenido y, en ese sentido, para Lis ha sido habitual experimentar agresiones y dinámicas de hostilidad que han configurado un escenario comunitario de vulneración permanente en contra de su identidad y expresión de género. En su narrativa emergen una y otra vez memorias que, como la anterior, describen situaciones de violencia cotidiana que ha tenido que afrontar desde su infancia y que han provenido de parte de familiares y miembros de su comunidad, a través de las cuales se le ha hecho saber sobre lo incómoda que resulta su elección de vivir una identidad y expresión de género, así como una sexualidad que, en perspectiva de los usos y costumbres comunitarios de su pueblo originario, no se ajustan a las coordenadas del género y la sexualidad que ordenan la vida social tradicional, a pesar de que en una dimensión tácita los pactos muestren no solo es posible la

existencia de figuras como las de Lis, sino que también pueden ser deseadas, tal como se puede observar en el siguiente fragmento:

un día tuve relación con un hombre en la misma casa, porque venía un hombre a... pues a vivir donde mi familia, donde mi mamá, en la casa, pero no era familia de nosotros, era un amigo de un hermano mío. Entonces él venía todos los días, y hasta que un día yo... él empezó a molestarme en la casa...Felipe: ¿Cómo? Ya me empezó a molestarme, ya de noche me decía que “Yo quiero a usted...”, yo me daba primero pena, entonces... “No, no, vamos a estar, vamos a estar...”; tuve una relación muy larga, mi papá no se daba cuenta porque yo era... porque yo respetaba, hasta que mi papá me decía ¿por qué yo quería ser marica?, no sé qué... entonces yo decía “no, es mi forma de ser, yo no quiero mujer”, yo le decía “yo no quiero mujer, yo quiero es volver mujer”, entonces ¿qué dice mi papá?, “Ah no, usted quiere volver marica por no trabajar... por no trabajar”. (Lis, entrevista 1, diciembre 2 de 2022)

En ese orden de ideas, el análisis alrededor de la lógica de pactar y vigilar toma forma en la experiencia de Lis en la medida en que puede observarse que su existencia y experiencia, lejos de no ajustarse a las dinámicas socioculturales de su comunidad, puede desplegarse considerando un conjunto de condiciones específicas. Así, se observa que las tensiones que produce este escenario comunitario se sostienen la pretensión de algunos de sus actores de mantener la idea del binario heterosexual como una regla inamovible, sin embargo, a partir de la radicalización de la postura rebelde de Lis, con el apoyo de su madre para facilitar su tránsito, y del lugar de deseo de algunos hombres hacia Lis le permiten hacerse un lugar en el marco de la cotidianidad de su comunidad.

La segunda línea de análisis, condensada en la expresión “lo cotidiano de ser vulnerada y la extrañeza que produce ser violentada”, en este caso, permite dar cuenta de la orientación letal que adquieren las agresiones cuando son perpetradas por actores armados asociados a las dinámicas de conflicto armado y que, desde la perspectiva de esta investigación, configuran la noción de violencia. Sin embargo, es importante señalar que en este caso no se observa tanto una perplejidad por el alcance que toman las dinámicas de agresión y hostilidad, pues en la experiencia de Lis ese tránsito es experimentado como una continuidad. Sin embargo, es importante hacer notar que es evidente la orientación de control que es, no obstante, flexible a las agencias que activa Lis en su

contexto comunitario y el horizonte más letal que configura la violencia sexual perpetrada por los actores armados.

Sobre lo anterior, quisiera proporcionar algunos apuntes sobre las formas en que se han comprendido los repertorios de violencia sexual en el marco del conflicto armado colombiano. Desde esta perspectiva, el mecanismo de violación sexual perpetrado en contra de Lis podría dar cuenta de una lectura feminizada sobre su corporalidad que, en las coordenadas del conflicto señalado, ha sido usado como un instrumento de guerra a través del cual los actores armados han trasladado las disputas por el control del territorio a los cuerpos de las mujeres (especialmente), a los de otros hombres y a los de aquellos sujetos que han sido leídos como desertores de la norma sexo-género²⁷: población con OSIEG no normativas. En ese sentido, a pesar de que en el desarrollo de los hechos de violencia sexual aparece una pregunta por la masculinidad de Lis, es posible pensar que el reclamo no busca posicionar a Lis en un lugar de hombre similar al del actor armado, sino afirmar la posición de subordinación de Lis respecto al poder de este actor armado y hacer visible una masculinidad menoscabada, frágil y corrompida a la que se puede acceder y que puede ser objeto de una dimensión de castigo, aunque en este punto hay que introducir algunos elementos problematizadores de esta lectura y que tienen que ver fundamentalmente con un elemento ya señalado como posibilitador de los pactos vigilantes en el contexto comunitario de Lis: el deseo.

Sobre esto último, es importante señalar que, a diferencia de los repertorios de violencia sexual que los actores armados han perpetrado en el marco del conflicto armado interno colombiano, que han buscado aleccionar y humillar a sus víctimas, incluyendo los casos en los que las víctimas son otros hombres o personas disidentes de la norma sexual y/o de género (Comisión de la Verdad, 2021), y que se han desarrollado en el marco de escenas públicas o que involucran testigos que puedan dar fe de la actuación de los actores armados, lo que es funcional para consolidar su lugar de poder masculino; la experiencia de Lis resulta en alguna medida aislada de esa lógica. Esto es: es claro en su relato el hecho de que las violencias sexuales perpetradas en su contra se desarrollaron fuera de la mirada de los demás y siempre constituyó, en alguna medida,

²⁷ La categoría “arreglos de género” ha sido usada por el Centro Nacional de Memoria Histórica para referirse a ciertos atributos que son asignados tradicionalmente a hombres y mujeres en contextos territoriales específicos. Esta categoría refiere, además, a los “pactos legales” o “acuerdos informales” a través de los cuales son asignados estos atributos y a la forma particular en la que se arroga un mayor poder a las figuras masculinas frente a las figuras femeninas y, habría que agregar, a las feminizadas. En ese orden de ideas, es posible establecer una relación de continuidad entre lo femenino y las figuras feminizadas para entender la asociación que han hecho los actores armados (y también los actores comunitarios) de las personas con orientaciones sexuales, identidades y/o expresiones de género no normativas y la posición femenina/feminizada que ocupan socialmente respecto a los mandatos de masculinidad.

una escena de violencia que involucró una dimensión de intimidación forzada entre los actores armados y Lis.

Así, si bien es posible afirmar que la finalidad de la violencia sexual descrita implicó en cierta medida una forma local de consolidar el poder masculino representado por el actor armado ilegal y que, en esa medida, también podría observarse en esta situación una forma de explotar un tributo femenino haciéndolo pertenecer al mandato masculino, no es cierto que esas violencias no se hayan movilizadas por una cierta “pulsión libidinal” (Segato, 2016), cuya finalidad, además de mostrar el poderío masculino, también fue sexual. En otras palabras, la sistematicidad y organicidad con que se desarrollaron los hechos de violencia sexual en contra de Lis permiten observar un mandato masculino que se explica y justifica en la medida en que es consciente de que tiene el poder de ejercer ese tipo de hechos con una alta probabilidad de que quede en la impunidad. Es decir, una violencia aleccionadora busca visibilidad: mostrar a otras mujeres trans* indígenas el horror que pueden experimentar en caso de querer desobedecer el orden sexo-género; sin embargo, la experiencia de Lis está cruzada por silencios y oscuridades viabilizadas por los propios actores armados, por lo que es posible pensar que los hechos estuvieran movilizadas por el deseo que les despertaba Lis, y no la motivación de borrar su existencia.

Lo anterior resulta problemático en la medida en que el mensaje dejado consiste en la afirmación de que lo femenino y feminizado puede ser usufructuado por los actores armados en el marco de las dinámicas del conflicto que, como se ha sostenido en estas líneas de análisis, constituyen una agudización de las agresiones y las hostilidades que los contextos comunitarios despliegan en contra de las mujeres trans* indígenas. De esta forma, se advierten ciertos elementos que permiten pensar una dirección distinta de las acciones de los actores armados y, sin embargo, deja abiertos interrogantes relacionados con las formas en que este tipo de situaciones deben abordarse desde los instrumentos de acompañamiento institucional.

Por último, una tercera línea de análisis, que se condensó en la expresión “la doble cara de la violencia: nociones situadas de lo que se daña y lo que se gana”, permite observar cómo se configura una dinámica de daño y transformaciones en la experiencia vital de Lis, a partir de la vivencia de una trayectoria vital atravesada por violencias y agresiones permanentes. Así, es posible identificar en el relato de Lis un cambio en la forma en que solía habitar su territorio, por ejemplo, de manera que si bien antes de la ocurrencia de estos hechos ella transitaba de forma libre por su territorio, sin que ello le significara mayor riesgo, pues su identidad de género era de alguna

manera reconocida por los actores comunitarios, luego de la ocurrencia de las violencias perpetradas por los actores armados, se manifestó de una forma clara la amenaza sobre su vida y su integridad, pues estas violencias desencadenaron en ella la percepción de ser apropiable y explotable por esos actores en tanto su identidad de género femenina había despertado su interés. Así, la orientación de Lis fue quedarse cada vez más en su casa²⁸; parte de los efectos desencadenados por la violencia desplegada por los actores armados puede leerse en el siguiente relato:

Pero cuando yo comencé esa... vea, yo no decía nada de lo que me pasó y no lo contaba yo al cabildo (niega), y hasta ahora yo no cuento eso al cabildo, nada, yo no cuento eso; yo me quedaba callada porque me daba miedo, me daba miedo, me daba miedo, hasta en este momento, cuando ahora... un año que empecé a participar en la reunión con Caribe Afirmativo, que yo le pensé decir; porque cuando yo empecé a... yo no decía, yo... yo no le digo porque me matan, me dicen o me... pero ya ahora lo hice y ya... pero sí, todo el mundo no... pero ya ahora no tengo miedo, pero a mí me da miedo por ejemplo caerme... pues a veces me da miedo cuando llegan grupos armados. Por ejemplo en la comunidad mía en un momento a otro llega la guerrilla del monte porque ahora tiempo llegaban, entraba a la comunidad. (Lis, entrevista 1, diciembre 2 de 2022)

El miedo a ser asesinada impidió que por un tiempo Lis contara lo que había vivido de cuenta de los actores armados; el silencio fue crucial en este caso para sostener en ella el temor de lo que podría pasar si decidiera hablar y, quizá porque en su experiencia previa de violencias provenientes por parte de su familia y comunidad el resultado de estas había sido la ruptura de la confianza con sus entornos más próximos, el escenario fue propicio para que Lis desistiera de la idea de denunciar el horror que había vivido. Por eso en su relato el miedo es vivido de forma. De esta forma, la experiencia de Lis se conecta con las vivencias de otras personas trans/travestis del país que han sido expuestas a situaciones de violencia: el miedo y el silencio se transforman en herramientas que les aseguran la supervivencia, aunque ello implique situaciones de sufrimiento emocional que no puede tramitarse con otros.

²⁸ Si bien este puede considerarse como un mecanismo de salvaguarda a través del cual Lis pretendía evitar el encuentro con los actores armados en los caminos de su resguardo, el mismo relato nos muestra cómo los actores armados llegaron hasta la casa de Lis y la obligaron a acompañarlos a un lugar definido por ellos y enseguida proceder con un nuevo hecho de violación sexual entre otros vejámenes.

Asimismo, la experiencia de violencia de Lis la llevó a tomar una decisión que en su proyecto de vida ha sido vivida como perjudicial: abandonar los estudios de bachillerato que en ese entonces adelantaba en una de las comunidades aledañas a la suya. En los diálogos sostenidos con ella este asunto es revestido de mucha importancia pues, según lo afirma, retrasó sus proyectos de formación profesional y sus posibilidades de acceder a un empleo y, en esa vía, escapar de una dinámica familiar y comunitaria que era hostil en todo caso y limitaba sus posibilidades de sustento. De nuevo, esta experiencia puede conectarse de manera directa con las experiencias de personas trans/travestis de los contextos urbanos o rurales no indígenas para quienes la exclusión de los entornos escolares y universitarios, así como laborales, ha perpetrado condiciones de vida de empobrecimiento y miseria. Así, es posible establecer una relación entre el habitar una experiencia de tránsito y ser excluido de los escenarios laborales, y esa dinámica puede leerse en la experiencia local de Lis. En el relato que sigue Lis cuenta cómo fue destituida de su cargo a partir de prejuicios relacionados con su identidad de género:

Decía el chisme que “Usted es marica porque está así”, entonces ya... eso fue en 2021, cuando yo estaba trabajando ahí. Yo no pensaba en nada, que ellos no me iban a sacar del trabajo, me quedé callada hasta que me dijeron “No, no hay trabajo pa’ usted”, me quedé callada, “Listo”, pero con el cabildo yo no tengo problema, eso fue chisme de la comunidad, con las mujeres. (Lis, entrevista 1, diciembre 2 de 2022)

Este relato muestra cómo a partir de la publicitación de los hechos de violencia sexual de los que fue víctima, la reacción comunitaria fue asociar esos hechos con una presunta incitación sexual de parte de Lis a los hombres de la comunidad y, en ese sentido, su asociación con una imagen de perversión y desenfreno sexual que, por un lado justificaban su victimización por parte de los actores armados (que, vale la pena aclarar, no fue entendida como hecho victimizante por los miembros de comunidad enterados de los hechos sino como producto del desenfreno sexual de Lis) y, por otro lado, desencadenó una motivación de algunos actores comunitarios para buscar su desvinculación de las labores docentes que ejercía. Sobre esto, Lis destaca que nunca tuvo problema con el cabildo; sin embargo, manifestaba también una sensación de desengaño al conocer la determinación de esta autoridad de desvincularla de su cargo a raíz de “los chismes” asociados a su experiencia de victimización. Allí también puede apreciarse una ruptura en la relación de Lis con la autoridad tradicional pues, sumado a este hecho, la cotidianidad de esta relación había estado

atravesada por los constantes llamados de la segunda para que la primera asumiera su supuesto rol masculino (de hombre-hombre) según los usos y costumbres comunitarios.

Sin embargo, a partir de estos hechos, Lis tuvo la oportunidad de vincularse con escenarios externos de defensa de los derechos de las personas con OSIEG no normativas de la subregión del Urabá antioqueño y, por esa vía, inició un proceso de liderazgo que le ha posibilitado ser identificada como una lideresa indígena vinculada con la búsqueda de transformaciones comunitarias que mejoren la calidad de vida de otras personas que, como ella, “viven así”:

un año que empecé a participar en la reunión con [se omite nombre de la organización], que yo le pensé decir; porque cuando yo empecé a asistir a los encuentros y reuniones yo no decía, yo... pensaba “yo no le digo porque me matan, me dicen o me...” pero ya ahora lo hice y ya... pero sí, todo el mundo no... pero ya ahora no tengo miedo, pero a mí me da miedo por ejemplo caerme... pues a veces me da miedo cuando llegan grupos armados. Por ejemplo en la comunidad mía en un momento a otro llega la guerrilla del monte porque ahora tiempo llegaban, entraba a la comunidad.

(...) yo les comenté a ellos, “Me pasó esto...”, entonces ellos me decían “No le da miedo, denuncie”, y hasta ellos mismos me dieron cita para la Personería, “Si usted va y sabe la fecha, usted va y... *me pasó esto, esto*, usted ya declara allá.” Y ellos sacaron la cita, porque ellos me dijeron “Nosotros comunicamos para que usted vaya y ya...”, y me llamaron de allá y ya yo fui. Y ahí lo que yo declaré en la denuncia, lo que me pasó. Porque si no, ellos no hubieran... siempre me quedaba callada, porque me daba miedo, no tenía que decir nada, entonces me quedaba callada (Lis, entrevista 1, diciembre 2 de 2022).

En estos relatos Lis señala la importancia del contacto con organizaciones y líderes ubicados fuera de su comunidad de origen, cuyo contacto e intercambios le permitieron acercarse a nociones sobre los derechos humanos y las garantías existentes en materia de protección de las personas disidentes de la norma sexual y de género. En esa vía destacada también el papel de esos escenarios en su aprendizaje sobre las formas occidentales de nombrar experiencias como la suya, encontrando allí una potencia enunciativa que no le había sido posible en el marco de las dinámicas comunitarias que, como señalaba en uno de los relatos líneas más arriba, suelen referirse a ella desde categorías despectivas. Asimismo, la apertura que supusieron esos escenarios le permitió

adelantar una solicitud de reconocimiento de su caso como una victimización y, en esa medida, una demanda de poder acceder a los mecanismos de asistencia, atención y reparación integral del Estado. De esta forma, además, ha sido posible que Lis lidere procesos de exigencia de derechos en el marco de su comunidad ante las autoridades tradicionales, lo que ha permitido que otras existencias trans* hayan empezado a hacerse visibles en el marco de las dinámicas de su comunidad originaria.

Considerando las ideas desarrolladas en este apartado, relacionadas con una aproximación a las experiencias individuales de dos de las mujeres trans* indígenas que reconocieron haber vivenciado dinámicas de violencia y vulneración desde una perspectiva de larga trayectoria, es posible observar cómo estas experiencias configuran escenarios en los que es posible identificar una dimensión situada de daño, que da cuenta de una serie de obstáculos que han dificultado en alguna medida sus trayectorias de tránsito y la posibilidad de existir en los contextos comunitarios desplegando una identidad de género diversa y, en definitiva, un conjunto de factores de larga durabilidad que han dificultado, limitado u obstaculizado las posibilidades de estas sujetas de gozar de derechos plenos, teniendo que situarse al margen de las garantías, a pesar de los pactos tácitos que se producen en sus contextos. Asimismo, los anteriores apartados dan cuenta de un conjunto de transformaciones agenciadas por las mujeres trans* indígenas, encaminadas a generar ajustes en las dinámicas socioculturales para incluir sus experiencias en medio de la cotidianidad de sus comunidades.

El apartado que sigue retoma algunos de los elementos señalados por las mujeres trans* indígenas relacionados con la noción de transformación, ubicándola como un escenario posible a partir del despliegue de las estrategias de afrontamiento que han movilizadas estas sujetas para hacer frente tanto a las violencias producidas en el periodo específico de conflicto armado, como a las vulneraciones producidas en la cotidianidad de sus contextos comunitarios. En esa medida, este apartado busca un desarrollo de la categoría hacer reparadores a partir de la cual es posible observar, en una perspectiva trans/travesti e intercultural que responde a las epistemologías trans y originarias, un conjunto de antecedentes de la reparación vista desde la perspectiva situada y los haceres cotidianos de las mujeres trans* indígenas.

3.2 Haceres reparadores: memorias de dignidad y consideraciones sobre las estrategias de afrontamiento de mujeres trans* indígenas

La noción de estrategias de afrontamiento ha cobrado relevancia en las aproximaciones psicosociales a los daños y/o afectaciones que se producen en las personas que han sido víctimas de algún tipo de vulneración a sus derechos y a su integridad a partir de la ocurrencia de hechos violentos, como los que se producen en el marco de fenómenos de conflicto armado, con el propósito de identificar aquellos recursos de los que se valen, aquellos que han activado o que es necesario agenciar a partir de la experiencia individual de cada sujeto para responder a esos daños que se han producido en sus vidas.

Puede afirmarse que existen diferentes formas de enfrentar esas situaciones y que cada una de ellas depende de las capacidades y los recursos que posee o que puede agenciar cada individuo y que estas posibilitan un hacer frente a las situaciones mencionadas sin que eso implique necesariamente apuestas y/o estrategias para superar y/o transformarlas (Huijts et al., 2012; Cerquera et al., 2020). En ese orden de ideas, la noción de estrategias de afrontamiento hace referencia a "aquellos esfuerzos cognitivos y conductuales constantemente cambiantes que se desarrollan para manejar las demandas específicas que son evaluadas como excedentes o desbordantes de los recursos del individuo" (Lazarus & Folkman, 1986, p. 164).

En relación con la idea de que no todas las estrategias de afrontamiento que pueden identificarse en las víctimas de hechos de violencia y situaciones de conflicto armado y guerra apuntan a la superación y/o transformación de los efectos que estas han generado en sus vidas, Lazarus y Folkman (1986) plantean la existencia de, por lo menos, dos grupos a través de los cuales es posible categorizar estas estrategias. En el primero ubican aquellas estrategias que se centran en el problema, de manera que cada individuo adelanta un conjunto de acciones para cambiar la situación o aminorar sus efectos; en el segundo ubican las estrategias centradas en las emociones, siendo por lo general dirigidas a la regulación afectiva a través de la cual los individuos buscan proporcionarse un manejo para el malestar y los estados emocionales resultantes del acontecimiento estresante.

Esta categorización reviste gran importancia para dimensionar los posibles alcances que pueden adquirir las estrategias de afrontamiento de los sujetos y sujetas en medio de situaciones de violencia y de las consecuencias que estas producen en sus vidas y, además, posibilita el reconocimiento fundamental de que no todas estas estrategias se dirigen a transformar o cambiar

las situaciones que vulneran el bienestar, la integridad y el goce de derechos que han resultado dañados, trastocados y/o interrumpidos. Sin embargo, desde una perspectiva psicosocial es importante considerar la riqueza que, en términos de un proceso de acompañamiento pertinente, implica la pregunta permanente por la experiencia subjetiva del daño y los sentidos y alcances que, en ese orden de ideas, adquieren las estrategias de afrontamiento; allí se sitúa la posibilidad ya no solo de describir los recursos de los individuos y sus significados y alcances sino de establecer un conjunto de mecanismos a través de los cuales conducir el sufrimiento que producen las experiencias de daño, fortaleciendo y diversificando las estrategias de afrontamiento a través de las cuales los individuos responden a las situaciones de vulneración a las que son expuestos.

En ese orden de ideas, podría afirmarse que, más allá de una categorización de las estrategias que puede activar o agenciar un individuo, deben considerarse otras apuestas cuando el propósito es comprender y/o acompañar las situaciones de vulneración de los sujetos implicados en hechos violentos. En ese orden de ideas, es importante retomar las reflexiones de Bello y Chaparro (2010), quienes reconocen una importancia estratégica en la consideración de las interpretaciones que los individuos, familias y colectivos dan a los hechos las particulares maneras de enfrentarlos:

A partir de allí se lleva a cabo un trabajo conjunto con las personas, los grupos y las comunidades, para recuperar la construcción social y cultural del bienestar que también incluye la salud mental; ubicar aquello que individual y colectivamente no permite alcanzar el bienestar, así como reconstruir el entramado social y las redes de apoyo que lo posibiliten, a partir de las capacidades personales y colectivas y sin perder de vista que el punto central de estas acciones es el sujeto y la reducción de su sufrimiento. Esto implica, por consiguiente, que ni el daño ni los recursos para su superación sean homogenizados, sino identificados a partir de la singularidad con la que cada quien cuenta tanto para comunicar ese sufrimiento como para darlo por terminado (Bello & Chaparro, 2010, pp. 59-60)

Este giro destaca la importancia de la dimensión subjetiva asociada a los sentidos y significados que adquieren las experiencias de vulneración en el desarrollo de hechos violentos, como los que se producen en el marco del conflicto armado colombiano, articulándose con la idea, referida líneas más arriba, a partir de la cual se afirmaba la importancia de la consideración de las subjetividades de los sujetos afectados para comprender los daños experimentados y, en ese

sentido, diseñar estrategias de acompañamiento (de reparación integral) que respondan de forma pertinente a esos significados, sentidos y alcances otorgados al daño y a las posibilidades de repararlo. Así, según esta perspectiva es fundamental la identificación de los recursos personales, relacionales, familiares y comunitarios que se relacionan con actitudes, comportamientos y pensamientos con los que cuentan o pueden propiciar/agenciar los sujetos vulnerados para responder a hechos victimizantes a través de los cuales han resultado afectadas su integridad, su dignidad, su bienestar y/o su goce de derechos de manera que puedan diseñarse estrategias adecuadas a partir de las cuales acompañar profesional e institucionalmente a los individuos (Perea & Sánchez, 2008; Bello & Chaparro, 2010; Hewitt et al., 2014).

En ese orden de ideas, si bien en la agrupación que proponen Lazarus y Folkman (1986) puede encontrarse un punto de partida para dimensionar las estrategias de afrontamiento de los sujetos, puede entenderse también como un llamado a intentar comprender los alcances y las intencionalidades que pueden desplegarse a partir de la activación de estas estrategias y elaborar, para cada caso, instrumentos no taxativos en los que se pueda identificar los sentidos, significados y alcances que esos sujetos asignan a sus estrategias en relación con sus experiencias de violencia y de daño. Este enfoque es el que puede derivarse de las consideraciones de Bello y Chaparro (2010) para quienes es fundamental la dimensión subjetiva implicada en cada experiencia de violencia y daño, puesto que a partir de esas coordenadas subjetivas es posible comprender los sentidos y alcances que se juegan en las estrategias de afrontamiento de cada individuo y, en ese sentido, es posible el despliegue de estrategias de acompañamiento que complementen, agencien y propicien también nuevos sentidos y alcances a través de los cuales se logre la reducción del sufrimiento de los sujetos.

Estas consideraciones son importantes para el propósito de este apartado pues, lejos de establecer un conjunto taxativo de estrategias de afrontamiento desplegadas por mujeres trans* indígenas que han sido víctimas de hechos violatorios de su integridad, su bienestar, su dignidad y su goce de derechos en una perspectiva que reconoce las largas trayectorias de violencia y vulneración, lo que se propone en las líneas que siguen es un conjunto de reflexiones que, a manera de diálogo entre las experiencias de las sujetas que participaron de esta investigación, las consideraciones del investigador y algunas discusiones teórico-conceptuales, buscan visibilizar cómo en las experiencias de vulneración y enfrentamiento de los daños producidos, las mujeres

trans* indígenas refieren un conjunto diverso y amplio de los sentidos y alcances de sus estrategias de afrontamiento ante los efectos que han producido estas experiencias en sus vidas.

3.3 Acciones para auto sostenerse y la visibilidad estratégica

Pero, sin embargo, yo seguí adelante, terminé mi bachillerato y luego vine como que digamos en el dos mil once a la ciudad de ... empecé a estudiar un curso en salud ocupacional con la Alcaldía de... luego empecé a trabajar con la Alcaldía de... como que digamos en las comunidades indígenas que viven aquí en el casco urbano... y desde ahí empecé como que digamos el tránsito, como que digamos a sentirme más femenina, más reconocida... y Geraldine es como que digamos la mujer más valiente que ha luchado entre ella misma: yo misma lucharme por mí misma, reconocerme quién soy yo, para dónde voy yo y qué expectativa tengo yo. (Geraldine, entrevista 1, mayo 15 de 2022)

Este relato propone una narrativa de discontinuidad respecto a las formas que había adquirido el relato sobre el desplazamiento forzado experimentado por Geraldine. En su narrativa sobre los daños producidos por este hecho, ella refirió un conjunto de afectaciones en las que incluyó la ruptura con su red de apoyo familiar, con la red de vínculos y tradiciones culturales a partir de las cuales había elaborado hasta entonces su identidad como mujer trans* indígena y, además, la interrupción del relacionamiento con un escenario en el que se dibujaba la posibilidad de ciertas oportunidades de formación académica y laborales. Así, la obligación de desplazarse implicó una serie de pérdidas e interrupciones respecto a un conjunto de dinámicas cotidianas a partir de las cuales Geraldine ordenaba su vida, en las que tenía un lugar y a partir de las cuales se había constituido su subjetividad.

El desplazamiento forzado implicó, en ese orden de ideas, un movimiento abrupto en su dinámica vital y supuso la puesta en marcha de un conjunto de recursos personales a partir de los cuales hacer frente a la nueva situación sobrevenida: habitar una ciudad en la que no tenía donde resguardarse, en la que no poseía redes de apoyo ni garantizadas oportunidades laborales o educativas. En ese orden de ideas, lo que mostraba el relato de Geraldine hasta ese punto dejaba ver un escenario de incertidumbre al que debía afrontarse a solas pues, como ocurre de manera frecuente cuando personas de la población LGBTIQ+ experimentan desplazamiento forzado, Geraldine tuvo que enfrentar a solas esta situación.

Sin embargo, como se señalaba más arriba, en este nuevo relato Geraldine ya deja de referirse al conjunto de afectaciones producto de la situación de violencia experimentada y que la obligó a desplazarse, para referir las acciones, actitudes, decisiones y vínculos que pudo agenciar en su experiencia de habitar la ciudad y a partir de la cual pudo gestar nuevas cotidianidades, ritmos y herramientas que contribuyeron a inaugurar en ella una subjetividad política que no había calculado antes y a partir de la cual pudo agenciar escenarios de transformación en su comunidad originaria a la que ha regresado periódicamente (no sin temor) con el interés de fortalecer un escenario de apoyo a los sujetos y sujetas indígenas que, como ella, poseen identidades y/o expresiones de género así como orientaciones sexuales no normativas.

Y ahora, pues, en esa... Geraldine fue la única trans que... digamos, que se... tuvo como el reconocimiento a defenderse por sí misma, luchar por sus derechos dentro de la comunidad indígena, no importaba de los obstáculos que hablan de la comunidad indígena, por mi forma o por mi condición sexual o de género. No, pues no daba importancia a eso. (Geraldine, entrevista 1, mayo 15 de 2022)

En esta nueva narrativa, Geraldine se ubica como una sujeta que goza de reconocimiento en su comunidad en la medida en que ha encaminado sus esfuerzos en la generación de escenarios de debate y educación a partir de los cuales transformar las visiones comunitarias sobre las personas indígenas con OSIEG no normativas. Estos elementos destacan todo el tiempo en la forma en que Geraldine y es a partir de ellos que es posible dimensionar las estrategias que ella ha utilizado para hacer frente a la situación de violencia experimentada y, a partir de ello, generar un escenario propicio para mejorar las condiciones de vida de sus pares que están en el territorio ancestral.

De la consideración de estos relatos puede pensarse en la existencia de, al menos, dos estrategias de afrontamiento que han sido claves en la experiencia de Geraldine y a partir de los cuales ella ha logrado hacer consistir su nueva experiencia de habitar la ciudad, sus ritmos y sus cotidianidades con sus arraigos culturales y la añoranza por los ritmos y cotidianidades comunitarias interrumpidos a causa de su desplazamiento. En primer lugar, se observa una orientación por poner de manifiesto su capacidad de agenciar por su cuenta un conjunto de acciones de auto sostenimiento a través de las cuales, y en razón de su habitar a solas la ciudad, logró cuidar de sí a partir del momento en que inició su viaje a la ciudad receptora y sostenerse en momentos de congoja y dolor. La orientación de Geraldine por habitar la ciudad, las compañías, los escenarios

institucionales y por fortalecer su proyecto de vida a partir de la educación y su cualificación para ejercer ejercicios profesionales en la ciudad son algunos de los elementos que identifican la activación y el agenciamiento de este tipo de acciones en su experiencia de rehacer su vida en su lugar de acogida.

Por otro lado, aparece de forma insistente en la narrativa de Geraldine su orientación por liderar procesos comunitarios de transformación de los imaginarios negativos hacia los sujetos indígenas cuyas sexualidades, identidades y/o expresiones de género no se ajustan a los arreglos comunitarios ancestrales. En ese orden de ideas se observa una orientación por activar acciones de visibilización a partir de las cuales Geraldine se ha hecho un referente de las experiencias de personas trans* indígenas: participando y vinculándose con numerosos procesos de investigación (incluyendo este), reportajes periodísticos y creación documental a través de los cuales ha hecho posible el reconocimiento de su caso y ha puesto en la agenda pública, de alguna manera, la necesidad de pensar desde los ámbitos institucionales (que incluyen los escenarios de gobierno y gobernanza indígenas) mecanismos de protección y promoción de la dignificación de las experiencias indígenas similares a la suya.

Las charlas que yo he dado dentro de mi territorio indígena han sido como que, digamos, una barrera muy fundamental, porque yo hice una charla cuando se llamó a todos los líderes para que conocieran sobre las charlas de diversidad de género, y en esa parte participaron muchos líderes y muchas mujeres también, profesores y docentes, y líderes y lideresas dentro de la comunidad indígena. Y fueron muy contentos porque ellos decían que nosotros no sabíamos sobre esas temáticas, porque a nosotros no están dando... o sea, tú fuiste, tú saliste sola, estudiaste sola, pagaste su carrera sola, nadie te apoyaron y ahora nos trae como ese beneficio para nuestro territorio, y esa es de las cosas que nosotros debemos aprovechar de usted. Entonces los líderes siempre fueron muy contentos y yo les dije: las tareas de ustedes son que partir de este momento que ustedes también empiezan a dar esa enseñanza como que, digamos, a los niños, a las personas que son mayores de edad, para que ellos también vayan como teniendo su conocimiento. No te van a decir ya, no, vayan despacio, con calma, con... hablen con la Organización Indígena de Antioquia, hablen con los líderes mayores para que ellos también empiecen a gestionar y ustedes como líderes quieren que vengan de otra entidad a enseñar sobre estos temas que ustedes requieren para empezar a tener como que, digamos,

el conocimiento y me incluir dentro del plan del proyecto. (Geraldine, entrevista 1, mayo 15 de 2022)

Ese hacer visibles las experiencias de sujetos indígenas gays, lesbianas, bisexuales y trans* cobra una especial relevancia en la activación de estrategias de agenciamiento de Geraldine en la medida en que ella ha puesto su propia cualificación en derechos humanos con enfoque LGBTIQ+ y su relacionamiento con actores estratégicos asociados a esta población en su ciudad de residencia para hacer de sí una agente educativa con un fuerte compromiso con el desescalamiento de los imaginarios negativos con que su comunidad ha entendido las experiencias de estas personas. El desarrollo de actividades formativas y su insistencia en la participación de escenario de tomad de decisión que involucran a las autoridades indígenas son elementos que permiten dar cuenta de que en la experiencia de Geraldine, más allá de una narrativa sobre las consecuencias de los hechos violentos experimentados, ha habido una orientación por hacer su vida y contribuir con la mejora de condiciones para que otras experiencia de vida accedan a un escenario comunitario que esté a favor y proteja las manifestaciones de las diversidades sexuales ancestrales.

3.4 Una red que sostiene: *volverse así* al amparo de las otras

Cuando yo llego de... fui la primera, fue con Nilson, yo encontré a ella cuando llegué a... En ... no hay de eso. Pues yo... yo pensaba, yo pensaba así, “¿Y esa quién es?”, yo pregunté, pues mi mamá me contó: “Ah, esa Nilson es familiar de nosotros, por la mamá. “Nilson es mi prima, mejor dicho. Entonces mi mamá me contó “Es familiar de nosotros.” Ah, yo oír, “Ah, qué bueno”, llegamos a familia, entonces yo encontré a Nilson, yo andé con ella, y ya de ahí ya... me quedo con ella. (Camila, entrevista 1, diciembre 3 de 2022).

A pesar de que, en general, las experiencias de tránsito de las mujeres trans* indígenas que participaron de esta investigación se desarrollaron en escenarios comunitarios en los que ellas fueron el referente de diversidad sexual y de género ancestral de sus comunidades que, incluso, posibilitaron la aparición (en el sentido de visibilización) de otras experiencias de vida similares; es posible ver en el relato precedente que Camila da cuenta del cambio que resulta en su experiencia de vida el encontrarse con una sujeta que, como ella, despliega una identidad y expresión de género femeninas, a pesar de no haberles sido endilgado el género mujer ni haber sido socializadas a partir

de esta identidad de género. La trayectoria vital y la dinámica familiar de Camila posibilitaron que ella pasara de habitar su municipio de origen, en el que ella era el referente comunitario de mujer trans*, y se asentara en un nuevo municipio de la subregión antioqueña del Urabá antioqueño en el que, como ella, habitaba otra sujeta que compartía una trayectoria vital de tránsito con la que podía identificarse.

Ese elemento es importante en la narrativa de Camila pues a partir del reconocimiento de una par en su nuevo lugar de habitabilidad es posible que ella adquiera una mayor determinación en su decisión de vivir según la identidad y expresión de género a las que se ajusta subjetivamente. En ese sentido, también resulta de gran importancia el encuentro con una par con la cual, además, comparte el interés por la cultura indígena y con la que puede establecer ciertas dinámicas sociales a partir de las cuales cultivar y promover la preservación de la cultura y que, a la larga, convirtieron a Camila en un referente de liderazgo comunitario, que era también un rol que ejercía Nilson previamente. Este liderazgo posibilitó que, en ambos casos, estas mujeres trans* indígenas lograran acceder a cargos de gobierno local de sus comunidades (una después de la otra) y ganaran, en ese sentido, reconocimiento y respeto por parte de la comunidad generando así respaldos importantes que han generado procesos de vinculación inéditos en esa comunidad, el otorgamiento de funciones sociales importantes y una valorización de las mujeres trans* indígenas como referentes de liderazgo y preservación de la cultura propia.

En este caso, es importante la consideración de los recursos que a nivel relacional poseen las sujetas y que han hecho posible una vinculación inédita con las dinámicas comunitarias y, en particular, una flexibilización de los arreglos de género comunitarios, de manera que se validan los liderazgos de estas sujetas y se reconocen los aportes que hacen al fortalecimiento de los referentes culturales, a su preservación y visibilización. En este caso, la identificación de las estrategias de afrontamiento están puestas en la observación de la existencia de redes de apoyo en distintos niveles que implican, en primer lugar, un reconocerse, hacerse, “volverse así” y sostenerse en otras que son pares y sostienen la extrañeza que resulta de unos procesos de subjetivación atípicos respecto a la forma tradicional de hacerse una identidad y subjetividad a partir de los elementos asignados; en segundo lugar, las redes de apoyo también se extienden a un nivel comunitario en el que las existencias y las experiencias de las sujetas que se han “vuelto así” son validadas y respaldadas incluso a partir de los mecanismos de participación política y gobierno local, en la medida en que les son asignados y reconocidos roles de liderazgo y de promoción y preservación

de la cultura, de manera que estas existencias y experiencias son dotadas de un valor comunitario específico.

Vale la pena en este punto proponer una lectura sobre las configuraciones de redes de cuidado trans/travesti. Rocha, Ruiz y Salamanca (2022) se refieren al cuidado como todo lo que hacemos para mantener, continuar y reparar nuestro mundo, de tal manera que podemos vivir en él de la mejor manera posible. En esa vía, y considerando el relato de Camila, es posible observar un conjunto de entramados del cuidado que se han construido localmente en la larga trayectoria de la violencia y la vulneración y que ha posibilitado las existencias de las mujeres trans* indígenas e hayan desplegado en condiciones mínimas de bienestar. El relato de Camila permite observar con claridad la articulación de proyectos de vida similares que se fortalecen mutuamente y generan condiciones de confianza para insistir en el propósito de existir conservando su identidad diversa e indígena. Sin embargo, si retomamos los elementos relacionados con el despliegue de ciertas acciones de apoyo agenciadas por familiares (abuelas, madres) de las mujeres trans* indígenas, es posible identificar la pre existencia de redes de apoyo, sostenimiento y cuidado que, vinculadas a las dinámicas de pacto y vigilancia que se señalaron en el apartado anterior, han dado como resultado un conjunto de fugas del orden binario y heterosexual sostenidos en los intercambios socioculturales de las comunidades de origen de las mujeres trans* indígenas.

De esta forma, frente a las posibilidades de elaborar estrategias de acompañamiento que busquen reparar las dimensiones de daño que se han configurado en los contextos comunitarios de los pueblos ancestrales, es fundamental reconocer el lugar de las redes de cuidado comunitarias que se han tejido alrededor de las existencias no normativas como haceres reparadores situados que han posibilitado la garantía de la vida y la inclusión (aunque con límites) de estas personas en las dinámicas cotidianas de las comunidades. Así, el relato de Camila es clave en el sentido de permitir la reflexión sobre las estrategias de afrontamiento que en un nivel comunitario han sido dispuestas y, en esa medida, las mencionadas estrategias de acompañamiento deberían aportar a la formalización y fortalecimiento de estas redes en los contextos comunitarios.

3.5 La relación con las instituciones: interrumpir la idea de la inevitabilidad de la violencia y de la impunidad

Porque yo le pregunté a ellos, yo les pregunté... yo les comenté a ellos, “Me pasó esto...”, entonces ellos me decían “No le da miedo, denuncie”, y hasta ellos mismos me dieron cita

para la Personería, “Si usted va y sabe la fecha, usted va y... me pasó esto, esto, usted ya declara allá.” Y ellos sacaron la cita, porque ellos me dijeron “Nosotros comunicamos para que usted vaya y ya...”, y me llamaron de allá y ya yo fui. Y ahí lo que yo declaré en la denuncia, lo que me pasó. Porque si no, ellos no hubieran... siempre me quedaba callada, porque me daba miedo, no tenía que decir nada, entonces me quedaba callada. (Lis, entrevista 1, diciembre 2 de 2022)

El acceso de las mujeres trans* indígenas a escenarios institucionales (estatales o no) ha sido clave en las posibilidades de reorientar las elaboraciones sobre el daño que les produjeron las violencias, pues permitió transitar de posiciones de culpa, incertidumbre y miedo a posiciones en las que hay un reconocimiento de las responsabilidades de los actores comunitarios y armados en las manifestaciones de los daños, un resarcimiento de la propia responsabilidad frente a la ocurrencia de los hechos, es decir, un reconocimiento de que las percepciones negativas sobre sus orientaciones sexuales, identidades y/o expresiones de género, que ocasionaron las múltiples y repetitivas violencias y agresiones, no las justifican y, en ese sentido, los desajustes con los que han sido percibidas sus existencias dan cuenta de dificultades y negligencias que deben ser tramitadas y resueltas en sus escenarios comunitarios y no por ellas; y posiciones en las que el miedo ha sido reemplazado por un coraje transformador a través del cual han buscado apoyar y propiciar escenarios de visibilización de sus existencias y de exigencia de garantías de sus derechos.

En el relato que antecede, Lis hace referencia a una escena de su trayectoria de vida, posterior a los hechos de violencia referidos en el apartado anterior, en la que participa de un encuentro de población con OSIEG no normativas convocado por una organización no gubernamental en su municipio de residencia, en el Urabá antioqueño. Allí, a pensar del miedo que la paralizaba (que fue también referido en el apartado anterior como uno de los efectos producidos por los hechos victimizantes) y que había evitado que contara el horror de lo que le había ocurrido, Lis se arma de valor y narra en este espacio la brutalidad del accionar de los actores armados. Este escenario fue revelador para Lis pues, a pesar de haber imaginado que no era posible activar ningún tipo de mecanismo para garantizar sus derechos, la escucha y el acompañamiento de la organización en cuestión le permitieron saber de los mecanismos estatales para la asistencia, atención y reparación a las víctimas amparados en la institucionalidad creada a partir de la promulgación de la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras (Ley 1448 de 2011).

De esta forma, a partir del relato de Lis es posible identificar el acceso y relacionamiento con escenarios institucionales como una de las estrategias de afrontamiento agenciadas por las mujeres trans* indígenas, a partir de la cual se ha producido una reorientación en la idea de inevitabilidad de la ocurrencia de los hechos violentos en su contra y, asimismo, de la idea de que el horror al que fueron expuestas debe quedarse en silencio e impune. Es importante anotar que este agenciamiento en principio puede consistir en encuentros espontáneos posibilitados por los relacionamientos cotidianos de estas sujetas, de manera que inicialmente no generan muchas expectativas en estas. Sin embargo, luego de vincularse con ellos y reconocer el valor que implican para la reorientación de sus vidas (pues son escenarios en los que pueden acceder a herramientas que pueden desconocer), se transforman en escenarios fundamentales en los que se juegan las posibilidades de mejorar sus condiciones de vida y las condiciones que hacen posible las violencias que experimentan de forma permanente, así como las de otras que, como ellas, existen al margen de los procesos institucionales.

Las agencias movilizadas por estas sujetas han tenido, además, un efecto institucional clave en lo que refiere a la actualización de las agendas públicas en las que se discuten los temas de interés para los pueblos originarios. En el relato que sigue, se observa la incidencia de los movimientos de las mujeres trans* indígenas y de las personas indígenas con OSIEG no normativas en el trabajo que desarrolla la Organización Indígena de Antioquia – OIA en la defensa de los derechos de esta población:

Entonces, ya ellas solitas, o, ellos solitos, pues, eh, han hecho sentir a la comunidad, a la familia, a las autoridades, “Mira, yo... nosotros también... hacemos parte de esta sociedad indígena”. Entonces, en ese sentido, eh... pues, se ha podido como, como empezar a trabajar de manera tímida, no tan, tan de lleno, porque, pues como te decía ahorita, ha sido un tema tabú, no es fácil, eh, abordar el tema en las comunidades, con las autoridades, con las personas muy tradicionales; entonces, es un poco... hay que pensarlo, cómo abordar el tema, cómo llegar a las comunidades, cómo se trabaja en una asamblea, cómo se puede trabajar con las mujeres ¿cierto? Sin embargo, pues, hace ya más o menos... desde el décimo congreso de la organización indígena, se habló, cuando se trabajó el reconocimiento del papel de la mujer, en las comunidades también se habló que, dentro de esos mandatos organizativos debía quedar, eh, la prioridad de empezar a trabajar, de reconocer y de visibilizar, eh... a la población diversa en las comunidades. Entonces, eso era un mandato desde, desde el décimo

congreso que no se había hablado de lleno, o sea, se estaba aplazando el tema, entonces ya llevábamos más o menos ocho o diez años que se había tocado insípidamente en el congreso, pero que, aplazándolo, aplazándolo, eh, había estado ahí. (Y. Tascón, entrevista 1, octubre 19 de 2022)

Una vez se producen los encuentros con instituciones y organizaciones en las que estas sujetas identifican posibilidades de vincularse con procesos que pueden transformar las condiciones contextuales que soportan las dinámicas de violencia de las que son víctimas, las sujetas han podido desplegar procesos organizativos propios a partir de los cuales ha sido posible exigir a las autoridades ancestrales, por ejemplo, el reconocimiento de su pertenencia cultural y, a su vez, la elaboración de mecanismos de protección de sus existencias y de garantía de sus derechos en el marco de los procesos de gobierno propio que desarrollan estas autoridades. Así, el testimonio de Yenny, que se ofrece en el marco de las dinámicas organizativas de la Organización Indígena de Antioquia (OIA), es importante porque permite observar cómo la comprensión de las agencias políticas a partir de la noción de estrategias de afrontamiento, ya no solo de las mujeres trans* indígenas vinculadas con esta investigación, sino además, de la población indígena disidentes de la norma de sexo y género comunitarias del departamento de Antioquia, ha posibilitado algunos movimientos e inquietudes por parte de la autoridad indígena departamental a propósito de una población que ha aparecido históricamente desdibujada de los procesos de gobierno propio, como lo indica Yenny en su testimonio, y en favor de la exploración de alternativas para vincular a esta población con los procesos organizativos departamentales y locales, además de la elaboración de mecanismos que permitan su salvaguarda en los contextos locales y apunten al desescalamiento de las violencias permanentes de las que son víctimas.

3.6 Rebeldías: la voluntad de reafirmarse para separarse del mandato de ser

Pues para volver mujer, ¿qué tenía que hacer? Yo no escuchaba, pues cuando estaba grande, lo que decía mi papá, mi mamá; yo dije “Yo no voy a escuchar más palabras de usted, si usted me regaña, regañe, pero por mí ya no. Porque yo ya no voy a salir con usted, ya no voy a estar.” Entonces ya me retiraba, ya no estaban conmigo; si andábamos juntos, ya a ellos les daba pena, porque yo era ya marica, como decían allá, porque yo era ya marica, porque como allá decían “Ay, ¿por qué está volviendo marica?, un hombre volviendo una

mujer”, porque yo ya iba pintada, todo eso, entonces ya, pues, yo a veces iba detrás de mi mamá, y mi papá no me llevaba (niega); mi papá cuando yo estaba donde estaba él, él me retiraba. Por ejemplo, él... como digo yo, todo el mundo le gusta, pues, divertir mucho en la fiesta y todo lado, en una reunión... cuando yo iba a una reunión él no iba, le daba pena; cuando iba pa’ una fiesta, si estaba él y si yo llegaba, él se iba para otra parte, para otra cantina, y así; entonces yo consideraba: donde está él, yo voy para otra parte; y hasta ahora soy así. (Lis, entrevista 1, diciembre 2 de 2022).

En sus narrativas, las mujeres trans* indígenas vinculadas con esta investigación refirieron, cada una, un conjunto de mecanismos discursivos de carácter coercitivo a través de los cuales los actores comunitarios y familiares (principalmente) buscaron persuadirlas de la inconveniencia de sus expresiones de género y de los alcances que tomaban sus identidades de género, pues iban en desarmonía con los tradicionales usos y costumbres comunitarios a partir de los cuales se ordenan, entre otras cosas, los roles y funciones de los sujetos que hacen parte de los contextos comunitarios ancestrales. Estos mecanismos pueden identificarse en el relato con el que inicia este apartado y son importantes en la consideración de las estrategias de afrontamiento de las sujetas que vincularon sus experiencias de vida y sus narrativas con esta investigación en la medida en que permiten observar las normas a partir de las cuales se ordena la vida de sus comunidades de origen y, en ese sentido, el punto límite en el que la voluntad de existir según la subjetividad y las identificaciones de estas sujetas ha logrado sobreponerse a estos.

Concretamente, las rebeldías de las mujeres trans* indígenas ante los ordenamientos cisheteropatriarcales de sus comunidades originarias han sido clave en la posibilidad de no retroceder en sus determinaciones de transitar —volverse así— subjetiva y corporalmente hacia las identidades que ellas han definido para sí mismas. Esas rebeldías pueden leerse en el relato compartido por Lis, en el que de manera muy clara hacer ver que ante la presión constante que recibía por parte de sus familiares para que desistiera de su voluntad de existir como mujer indígena, ella decidió no ceder y sostenerse en su decisión. La observación de esta estrategia es fundamental pues permite reconocer en los contextos específicos de estas sujetas un conjunto de fuerzas y la activación de mecanismos coercitivos a partir de los cuales se ha buscado hacer prevalecer las tradiciones que han ordenado, como se indicó más arriba, las sexualidades y los roles e identidades de género en sus comunidades. Estas rebeldías pueden entenderse como el mecanismo último al que han acudido estas sujetas para hacer prevalecer su voluntad y, en esa

medida, habría que reconocer que a la activación de estas anteceden situaciones de tensión en las que las sujetas han cedido en algunas demandas evitando así posibles consecuencias que pudieran desencadenarse por su desobediencia:

Entonces cuando empecé, para mí era como discriminación porque era “¡Móchese el pelo!”, y yo “Bueno...” Cuando gradué, pasé el concurso, gané, me moché el pelo pa’ trabajar, vestida de hombre, no pintaba de verdad cuando estaba en el trabajo, pero cuando estaba fuera del trabajo, ya cuando estaba en el fin de semana, ya yo iba con mi forma de ser. Entonces, ¿qué decían? “No, si usted pinta, usted está enseñando mal a los niños”, me decían; y ahora yo les digo “No, nadie me va a decir, que si yo quiero pintar para ir al trabajo, voy; y así me tiene que aceptar porque ya yo he visto, ya yo he escuchado mucho que también tenemos derecho a trabajar, que todo el mundo no tienen que discriminar a uno, que todos ya somos... que todos tenemos derechos. Si yo trabajo, voy y hago, porque ya todo el mundo sabe que... sabe que a uno también le toca en el trabajo, cuando uno termina ya de trabajar también; así como, pues, como con las autoridades y todo eso. (Lis, entrevista 1, diciembre 2 de 2022)

En este relato, como se indicaba ya líneas más arriba, Lis muestra ese juego de fuerzas a partir de los cuales las mujeres trans* indígenas han buscado ajustarse a las normas comunitarias haciendo excepciones a las mismas; esto es, obedeciendo en parte, como garantía del sostenimiento de los vínculos comunitarios, que son fundamentales para ellas, pero desobedeciendo en parte como la posibilidad de no someterse del todo y afirmar también su posición de mantener su identidad. Sin embargo, como también lo manifestaba Lis, las trayectorias vitales de estas y las condiciones contextuales pueden conducir a puntos de no retorno en los cuales ellas deben tomar decisiones contundentes, que les permitan una existencia digna y fiel a las formas subjetivas y corporales que ellas desean para sí mismas.

Cuando escuchaba ya eso, me daba miedo, “Ay, de pronto vienen a buscar a mí”, yo pensaba solo, “Si vienen yo no tengo problema.” Entonces me decían “Vuélvase hombre”, me decían así en la familia, y yo “Yo no vuelvo hombre, si vienen a buscar, yo no tengo problema con nadie”, hasta ahora lo digo así “Yo no tengo problema con nadie, entonces ¿qué voy a hacer yo? Yo estoy feliz en la casa, donde voy, estoy; yo no debo a nadie. Si me hacen algo malo,

que me hagan, porque yo no tengo problema con nadie”. (Lis, entrevista 1, diciembre 2 de 2022)

Así, tal como es posible observar en este último relato, incluso la amenaza de la violencia de los actores armados no ha implicado, al menos en los casos de las mujeres trans* indígenas vinculadas a esta investigación, retrocesos en sus determinaciones de transitar —volverse así— sino, como en el caso de Lis, un posicionamiento rotundo a sostenerse tal como son, reconociendo además que ese sostenerse no implica que tengan problemas con estos actores, de manera que pueden hacer frente a las situaciones que sobrevengan. En ese orden de ideas, es importante el reconocimiento de estas rebeldías y la consideración de las agencias que posibilitan en el sentido de que permiten observar unas determinaciones en la construcción de sí mismas que hacen estas sujetas y un no querer someterse a la intransigencia de las normas, lo que puede significar también una voluntad de querer hacer parte de acuerdos sobre normas comunitarias (nuevos usos y costumbres) que incluyan y validen sus experiencias vitales y sus identidades y sexuales en las coordenadas ancestrales de las que hacen parte.

A modo de cierre, los relatos sobre las experiencias de vida de las mujeres trans* indígenas que se vincularon con esta investigación permiten observar un conjunto de dinámicas complejas que se desarrollan en sus contextos comunitarios de origen y que tienen un direccionamiento claro a establecer ciertos controles sobre las formas en que son desplegadas las sexualidades y las identidades de género. Sin embargo, como pudo verse en el desarrollo del primer apartado, esas lógicas de control se despliegan en un contexto en el que se producen pactos agenciados por las mujeres trans* indígenas a través de un conjunto de rebeldías ante el orden binario y heterosexual de sus comunidades y que, sin embargo, están bordeados de forma permanente de una vigilancia que intenta sostener la hegemonía de la norma sexual y de género comunitarias.

Asimismo, la ruta de análisis propuesta en este capítulo da cuenta de cómo las agresiones que se despliegan por parte de los actores comunitarios y las violencias que son perpetradas por los actores armados vinculados al conflicto armado colombiano se diferencian radicalmente en la orientación perversa que adquieren las acciones de los actores armados, que están cargadas de una dimensión de letalidad que no pudo identificarse de igual manera en las acciones de control de los contextos comunitarios que, en todo caso, acogen de una forma particular las experiencias y existencias de las mujeres trans* indígenas (no sin reproches, exclusiones y menoscabo de sus

identidades y sexualidades) en el marco de las dinámicas socioculturales comunitarias y ancestrales.

Por último, la aproximación a las memorias y relatos de las mujeres trans* indígenas posibilitó una relectura de la tradición que ha interpretado la noción de daño despojando a los sujetos de sus recursos y agencias, permitiendo observar que la activación de agresiones y violencias ha sido correlativo a la movilización de liderazgos y transformaciones individuales y comunitarias, a partir de la apertura de las mujeres trans* indígenas, sus intercambios con actores no comunitarios y su reconocimiento como sujetas de derechos; estos discursos han sido llevados a sus comunidades y han posibilitado la actualización de las agendas institucionales de las organizaciones indígenas, teniendo como consecuencia una mayor visibilidad de sus existencias en esos escenarios, con todas las imitaciones que sobre ello pudieran señalarse.

Considerando lo anterior, el siguiente capítulo propone una ruta de análisis comparativa que busca identificar las condiciones de posibilidad existentes en los marcos normativos e institucionales de Colombia para implementar estrategias de acompañamiento que aporten a la reparación de las experiencias de violencia y vulneración de las mujeres trans* indígenas, considerando la perspectiva de larga trayectoria de la violencia y vulneración, y las perspectivas trans/travesti y ancestrales que pueden derivarse de los relatos y experiencias de las mujeres trans* indígenas. En ese sentido, esa ruta de análisis incorpora algunas lecturas sobre los marcos normativos e institucionales que se han desarrollado en las experiencias de transición política de Perú, Argentina y Uruguay para proponer algunos elementos claves sobre la reparación trans/travesti que pueden identificarse en esas experiencias.

4. Reparación integral a mujeres trans* indígenas: haceres reparadores ancestrales y el deber de reparación histórica, integral y diferencial del Estado colombiano

La ruta de análisis sobre las condiciones de posibilidad para implementar estrategias de reparación integral dirigidas a mujeres trans* indígenas considerando sus experiencias en el marco de una larga trayectoria de violencia y vulneración que incorpore además perspectivas trans/travesti y ancestrales se ubica en el actual proceso de transición política que atraviesa Colombia a partir de la firma del Acuerdo de Paz entre el Gobierno Nacional y representantes de las extintas Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (FARC-EP). En este escenario las partes en negociación reconocieron la centralidad de las víctimas con relación a los puntos acordados y, en esa medida, los mecanismos de reparación integral adquirieron una importancia inédita en relación a los procesos de negociación y transición política que se han desarrollado en otros países.

Esa centralidad que ocupan las víctimas en el desarrollo de las negociaciones y en el marco de los puntos acordados para la transformación sociocultural y política del país hacen eco de los movimientos de otras experiencias de cambio político en los niveles regional e internacional que han convenido en la necesidad de construir sociedades democráticas que respondan a los reclamos de las víctimas y, de esa manera, combatir las atrocidades y la impunidad que ha rodeado los procesos de transición política. En esa medida, el conjunto de mecanismos de transformación que fueron acordados en el marco del Acuerdo de Paz colombiano constituye un escenario de aplicación de Justicia Transicional (JT) entendida como un conjunto de medidas judiciales y políticas que han sido utilizadas por diversos países como estrategia de reparación “por las violaciones masivas de derechos humanos. La justicia transicional no es un tipo especial de justicia sino una forma de abordarla en épocas de transición desde una situación de conflicto o de represión por parte del Estado” (Sersale, 2013, p. 116). Así, es posible afirmar que los escenarios de JT implican (en general) “actuaciones judiciales, comisiones de la verdad, reparaciones, investigación, sanciones y medidas administrativas, conmemoración, educación y archivos, y reforma institucional” (Sersale, 2013, p. 117) que son responsabilidad del Estado y que involucran en ocasiones, como en el caso colombiano, el reconocimiento de responsabilidad de los responsables de las atrocidades y su participación en los procesos de resarcimiento y justicia.

Es clave señalar en este punto la importancia estratégica de ubicar el análisis sobre las condiciones de posibilidad de la reparación integral a mujeres trans* indígenas en el actual contexto

de transición política y el despliegue de la JT en Colombia reconociendo, como lo hace Ruti G. Teitel (2003), que existe una relación entre las condiciones jurídicas y políticas de un escenario de transición que dependen de las condiciones locales y culturales de los contextos en los que se despliegan y que pueden facilitar o dificultar los procesos de cambio político. Con esto, resulta fundamental retomar la lectura sobre la larga trayectoria de violencia y vulneración que se ha dirigido en contra de las mujeres trans* indígenas, develando un patrón de desigualdad, exclusión y discriminación que podría transformarse de manera estructural si el proceso de transformación que vive actualmente el país incorporara este tipo de lecturas en sus alcances específicos.

De cara a esa posibilidad, en este capítulo se propone una aproximación a los mecanismos de reparación integral a personas trans/travesti en las experiencias de transición política de Perú, Argentina y Uruguay que, como pudo observarse en el segundo capítulo constituyen casos de interés en la medida en que han logrado incorporar de cierta forma algunas discusiones y demandas de los sectores sociales trans/travestis (sobre todo los casos de Argentina y Uruguay) en los instrumentos de atención y reparación a víctimas que, además, reconocen en cierto grado la larga durabilidad y sistematicidad de los repertorios de violencia, exclusión y discriminación que se han dirigido en contra de estas personas, e incluyen las experiencias de vulneración en el marco de los periodos de dictadura, sin que por ello deje de reconocerse el largo aliento que ha caracterizado este tipo de vulneración y violencia.

Asimismo, este capítulo busca retomar algunos elementos relacionados con los mecanismos para la reparación integral a las víctimas contemplados en los desarrollos normativos e institucionales de Colombia para proponer desde allí diálogos posibles que permitan observar las condiciones de posibilidad, entendiendo estas como el conjunto de posibilidades y limitaciones que pueden encontrarse en los mecanismos de reparación integral del país. De esta forma, la presente ruta de análisis intentará proponer respuestas a las limitaciones a partir de las experiencias de los países vecinos para posteriormente, en el quinto capítulo, proponer diálogos entre esas visiones y las perspectivas de la reparación resultantes de la elaboración a partir de las perspectivas de las mujeres trans* indígenas que se vincularon con esta investigación.

4.1 Reparación desde una perspectiva trans/travesti e intercultural: diálogos posibles a partir de las experiencias de Colombia, Perú, Argentina y Uruguay

En el capítulo tres se propuso una ruta analítica que permitió reconocer algunos de los factores sociales, políticos y morales que estuvieron implicados en las experiencias de violencia y vulneración que las personas con OSIEG no normativas experimentaron en el marco de los periodos de conflicto armado de Colombia y Perú²⁹ y de dictadura cívico militar de Argentina y Uruguay. En esos contextos, como se intentó mostrar en el capítulo señalado, se desarrollaron estrategias letales específicas dirigidas en contra de este grupo de personas que se fundamentaron en una discursividad política que buscó la consolidación de ordenamientos socioculturales sostenidos en las premisas del binario cisheterosexual colonial, con sus correlativos mandatos de masculinidad y feminidad hegemónicos.

Así, si bien no es posible la afirmación de que los regímenes de poder ejercidos por los actores armados y civiles a cargo del poder estatal en los casos de dictadura, o que disputaban ese poder en los casos de conflicto armado, constituyeron su accionar alrededor del control y/o la aniquilación de los sectores sociales de personas con OSIEG no normativas, sus estrategias de consolidación del poder y los mecanismos usados para asegurar la obediencia de la población civil sí implicaron el despliegue de acciones con un profundo contenido moral que, en todo caso, buscaron construir identidades nacionales o locales funcionales a los regímenes de poder y, en esa medida, identidades que coincidieran con el imaginario binario y cisheterosexual considerado por unos y otros como deseado.

Asimismo, en el capítulo señalado se mostraban las limitaciones específicas de los periodos transicionales de estos países, a excepción de Colombia, relacionadas con la incorporación de lecturas sobre las dinámicas específicas que adquirieron las experiencias de violencia y vulneración de las personas y sectores sociales disidentes de la norma sexual y de género en medio de los contextos de conflicto armado y dictadura civil militar y, en esa medida, la aparición tardía (en los casos d Argentina y Uruguay) de instrumentos de política dirigidos a dar respuesta a las demandas

²⁹ No obstante, se debe considerar que el caso colombiano constituye una experiencia *sui generis* en la medida en que su proceso de transición política se desarrolla paralelo a la continuidad de dinámicas de guerra y conflictividad armada, por lo que aún debe considerarse que estos hechos no se ubican en un pasado concluido sino en un presente continuo.

de los sectores sociales de personas con OSIEG no normativas, especialmente los sectores trans/travesti.

Es en este punto en el que interesa detenernos en el presente apartado pues en este contexto se dibujan las experiencias de transición política de estos países y, en esa medida, puede observarse la emergencia de mecanismos de reparación integral que coinciden con la construcción situada de mecanismos de JT, como veíamos en el anterior apartado. Llegados a este punto, vale la pena resaltar cómo en los casos de Perú y Colombia la elaboración de mecanismos de reparación integral dirigidos a población con OSIEG no normativas se producen de forma paralela al desarrollo de procesos nacionales de transición y transformación política³⁰, a diferencia de Uruguay y Argentina que, como se señalaba líneas más arriba, logran una incorporación de este tipo de mecanismos pasados varios años desde las coyunturas que dieron pie a los procesos de transición política, sin que ello implique que dichos mecanismos no apunten a transformaciones políticas de cara a las estructuras de poder que han sostenido los patrones de desigualdad, exclusión y discriminación hacia estos sectores sociales.

Considerando lo anterior, se presentan condiciones de posibilidad y limitaciones identificadas en los procesos transicionales de los países mencionados, teniendo en cuenta especialmente los mecanismos de reparación que se han dispuesto para resarcir las experiencias de violencia y vulneración que se han dirigido en contra de personas con OSIEG no normativas con una pertenencia u origen ancestral o étnico en el desarrollo de los periodos de conflicto armado (Perú y Colombia) y de dictadura (en los casos de Argentina y Uruguay). Las condiciones de posibilidad y limitaciones se presentan a partir de la consideración de tres líneas de análisis que dan cuenta de coincidencias y contrastes identificados en el ejercicio de revisión de los mecanismos de reparación, a saber: incorporación de enfoques diferenciales, asociación de la reparación con garantías de acceso a derechos sociales, económicos y culturales, inclusión de medidas de satisfacción y no repetición y, por último, circunscripción de los mecanismos de reparación a los periodos de conflicto o dictadura.

³⁰ Ver **Anexos**

Anexo I para un reconocimiento simplificado de las medidas de enfoque diferencial LGBT incluidas en el Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera de Colombia.

4.1.1 Incorporación de enfoques diferenciales

El caso peruano, cuyo periodo de transición política inició en el año 2001 a partir de la constitución de la Comisión de la Verdad y la Reparación (CVR), permite identificar algunas orientaciones claves para pensar las posibilidades de una reparación integral a personas con OSIEG no normativas y personas pertenecientes a pueblos y comunidades ancestrales. De esta manera, la CVR de Perú, frente a los desafíos de la reparación integral, desarrolló un conjunto de recomendaciones dirigidas a orientar la implementación del Plan de Reparaciones Integrales (PIR)³¹ que fue aprobado en el año 2005. En el marco de esas recomendaciones, esta comisión elaboró un documento conocido como “Lineamientos para la adopción de acciones diferenciadas en la implementación del Plan Integral de Reparaciones a mujeres y población LGBTI”, en el cual puede observarse un conjunto de enfoques diferenciales (psicosocial, intercultural, equidad de género e interseccional) que establece la forma en que la implementación del mencionado Plan debería incluir las demandas de reparación de las víctimas.

La experiencia de Colombia, por su parte, en el marco del proceso transicional que podría ubicarse a partir del año 2005, establece un sistema normativo e institucional bastante robusto en el que se ubica el Plan Nacional de Atención y Reparación a las Víctimas y, derivado de este, el Programa de Atención Psicosocial y Salud Integral a las Víctimas (PAPSIVI), como los instrumentos orientadores de las estrategias de asistencia, atención y reparación integral. Estos instrumentos incorporan un conjunto de enfoques diferenciales (personas con discapacidad, niños, niñas y adolescentes (NNA), jóvenes, adultos mayores, personas con identidades de género y orientaciones sexuales no hegemónicas y grupos étnicos) orientados a la ampliación de la noción de víctima (lo que lleva a que Colombia sea de los primeros países en reconocer a personas LGBTI como víctimas) y la posibilidad de que el conjunto de dispositivos de la reparación (mecanismos, modalidades, medidas, estrategias y protocolos) puedan adaptarse hasta cierto punto a partir de las necesidades y demandas que implica cada uno.

En ambos casos, es interesante el avance que supone la incorporación de los mencionados enfoques diferenciales como ejes orientadores de los mecanismos de reparación integral en la medida en que apuntan a reconocer existencias y experiencias humanas que han sido estructuralmente excluidas en los procesos de ordenamiento estatal, en ambos casos pudiéndose

³¹ El Plan de Reparaciones Integrales- PIR fue aprobado por la Ley 28592 de 2005 de Perú.

identificar lastres de tipo colonial y patriarcal, si nos referimos particularmente a las experiencias de las personas disidentes de la norma sexual y de género y a las de los pueblos y comunidades ancestrales de ambos países. En esa medida también es importante señalar que ambos escenarios de transición se ubican como momentos de cambio político tras experiencias de conflicto armado, siendo la experiencia colombiana la de mayor durabilidad.

Conviene resaltar que en el caso peruano se observa el establecimiento de dos enfoques diferenciales que directamente reconocen, por un lado, las existencias y experiencias de personas provenientes de pueblos y comunidades ancestrales y campesinas, a partir de la consideración de un enfoque diferencial intercultural, que reconoce las diferencias étnicas y culturales de las víctimas y por lo tanto su diversidad de manera que “el enfoque intercultural intenta no sólo respetar las diferencias existentes, sino trabajar con ellas desde una perspectiva de diálogo entre sujetos distintos” (MINJUSDH, 2003, p. 158); y por otro lado, las existencias y experiencias de personas disidentes de la norma sexo-género por otro lado, a partir del establecimiento del enfoque diferencial interseccional, desde el cual se reconoce que

la discriminación por motivos de sexo y género está unida de manera indivisible a otros factores que afectan a la mujer, como la raza, el origen étnico, la religión o las creencias, la salud, el estatus, la edad, la clase, la casta, la orientación sexual y la identidad de género (...) se toma en cuenta la existencia de formas entrecruzadas de discriminación que generan un impacto negativo combinado que puede afectar a las mujeres de algunos grupos en diferente medida o forma que a los hombres. (MINJUSDH, 2003, p. 9)

Asimismo, el mencionado instrumento incluye entre lo que denomina “alcances para la adopción de acciones diferenciadas en las reparaciones de mujeres y población LGBTI” (MINJUSDH, 2003) una perspectiva desde la cual considera que el enfoque de género incorporado también en el instrumento debe contribuir a que la reparación adquiriera una visión desde la cual pueda evidenciarse

la necesidad de reconocimiento de la situación de la población LGTBI (...) que ha estado históricamente invisibilizada y sometida a discriminación por su orientación sexual, identidad de género, expresión de género y diversidad corporal, así como a diversas formas de violencia. (MINJUSDH, 2003, p. 9)

De esta forma, resulta especialmente interesante la inclusión de una perspectiva interseccional en la cual pueden ubicarse experiencias de vida cruzadas por violencias multidimensionales y dinámicas que, en interacción con una perspectiva intercultural abre la posibilidad de incorporar en los procesos de reparación perspectivas interseccionales como las de mujeres trans* indígenas, a pesar de que este tipo de experiencias no hayan sido incluidas en las labores de la Comisión de Verdad y la Reparación. Estas apuestas toman cierta distancia de la experiencia colombiana; en esta, se puede observar, por una parte, el reconocimiento de personas con OSIEG no normativas víctimas del conflicto armado, a partir del enfoque diferencial de personas con identidades de género y orientaciones sexuales no hegemónicas; y, por otra parte, el reconocimiento de personas de pueblos y grupos étnicos u originarios víctimas del conflicto armado, a partir del establecimiento del enfoque diferencial de grupos étnicos. Sin embargo, en este caso, ambos enfoques constituyen universos taxativos que excluyen la posibilidad de incluir el otro y, en vista de esa dificultad, no se incorpora una perspectiva integradora como la interseccional por lo que avanzar hacia reparaciones que reconozcan lugares múltiples de exposición a la violencia no se considera como un escenario posible.

No obstante, la visión de los enfoques diferenciales se ve como una ruta que limita las posibilidades de pensar reparaciones integrales desde perspectivas trans/travesti, pues estas experiencias son incorporadas a los mecanismos de reparación desde una lectura de la excepción y, en esa medida, aparecen en el orden de acciones afirmativas que, sin embargo, son presumiblemente pensadas desde la óptica de un ordenamiento cisheterosexual, por lo que no es posible observar un diálogo directo con las apuestas y aspiraciones de los movimientos trans/travestis; de esta manera las lecturas de lo comunitario que se juegan también en las resistencias y las agencias trans/travestis, por ejemplo, se reducen al uno por uno de las acciones afirmativas que se despliegan desde los señalados enfoques diferenciales de disidencia sexual y de género e interseccionales de Colombia y Perú, por lo que no es posible observar allí apuestas por el fortalecimiento de las colectividades trans/travestis.

El Colective Virus Epistemológico (2020) desarrolla una aproximación a la noción de la injusticia epistémica que se perpetra en contra de las personas trans/travesti y que consiste en la construcción de saberes y conocimiento sobre estas personas, sin que en esos procesos de construcción hayan sido involucradas personas trans/travesti o sus saberes. En ese sentido, el Colective afirma que “la vida cotidiana de los sujetos trans* es un saber situado desde donde se

narra e interpreta el desarrollo de fenómenos sociopolíticos, como el conflicto armado, a partir de las dinámicas que adquiere en un territorio particular” (CVE, 2020, p. 75). Así, es posible problematizar las perspectivas diferenciales que avanzan en la inclusión de las personas trans/travesti en los mecanismos de reparación en la medida en que, desde la perspectiva de estas, sería adecuado que ellas mismas pudieran vincularse con los procesos de elaboración de los mecanismos. Asimismo, puede afirmarse también que si bien la incorporación de un enfoque diferencial de grupos étnicos o un enfoque diferencial intercultural constituyen desarrollos importantes en el reconocimiento de las personas provenientes de pueblos y comunidades ancestrales o étnicas, una lectura decolonial e intercultural crítica, de cara a visibilizar las epistemologías y saberes de los pueblos y comunidades ancestrales y/o étnicas, exigiría la vinculación activa de estas personas de manera que los mecanismos ideados para la reparación integral puedan responder de una forma pertinente a sus necesidades y exigencias históricas.

De esta forma, en la medida en que lo trans/travesti y lo originario o ancestral son leídos desde la excepción, no es posible ubicar la existencia de desarrollos específicos sobre las experiencias de estos grupos poblacionales en el marco de las dinámicas de conflicto armado de Perú y Colombia (a pesar de que hay avances importantes en el desarrollo de los enfoques diferenciales) y, en esa medida, el desarrollo de las medidas de reparación no son pensadas como la posibilidad del Estado de resarcir deudas histórica en la garantía de los derechos y las libertades de la población trans/travesti y originaria, incluyendo las experiencias que se han desplegado en contextos culturales distintos a los de la sociedad mayoritaria blanco-mestiza y urbana. Allí se observa una potencia que encarnan las mujeres trans* indígenas vinculadas a este proceso de investigación y otras que ya no están, o que no son conocidas aún, de pensar dispositivos de reparación interseccionales que respondan a experiencias de vida que se han desplegado en el cruce permanente de violencias y vulneraciones.

No obstante, las experiencias de Uruguay y Argentina, aunque dimensionalmente distintas, son valiosas en la medida en que enseñan algo sobre la forma en que los instrumentos de reparación pueden ser motivados, pensados y elaborados a partir de la vinculación de personas trans/travesti, específicamente. Sobre estos casos, vale la pena señalar que tardíamente lograron consolidar instrumentos de política que, en el marco de procesos de transición en una más amplia duración, reconocen el lugar histórico de violencia, discriminación y exclusión de los sectores trans/travesti

del país y la forma en que los periodos de dictadura supusieron una agudización de esas condiciones históricas desfavorables a las que habían sido expuestas estas personas.

En ese orden de ideas, para el caso uruguayo debe resaltarse la aprobación de la Ley Integral para Personas Trans en octubre del año 2018 (Uruguay. Parlamento del Uruguay, 2018)³², a través de la cual se declaró la importancia de la promoción e implementación de políticas, así como de acciones afirmativas dirigidas a la población trans/travesti del país, que es reconocida como víctima histórica de discriminación y estigmatización en razón de su identidad de género. En ese sentido, esta ley establece medidas de prevención, atención, protección y reparación para las personas trans/travesti orientadas a garantizar el derecho de estas a no ser discriminadas ni estigmatizadas. Esta ley ha sido reconocida como un instrumento estratégico y *sui generis* en su tipo en lo que respecta al reconocimiento de los derechos de las personas trans, particularmente de las mujeres trans/travestis sobrevivientes al accionar violento, estigmatizante y letal de la institucionalidad uruguaya y, en ese orden de ideas, ha sido celebrado por organizaciones y organismos multilaterales que promueven los derechos humanos a nivel global y, en especial, por las organizaciones trans y de disidencias sexuales nacionales y alrededor del mundo.

Por su parte, en la experiencia de Argentina puede destacarse la promulgación de la Ley de Promoción del Acceso al Empleo Formal para Personas Travestis, Transexuales y Transgénero “Diana Sacayán – Lohana Berkins” (Argentina. Congreso de la Nación Argentina, 2021), que da respuesta a los activismos, la militancia, las demandas y reclamos de la población y organizaciones trans y de las disidencias sexuales y de género por el reconocimiento de la exclusión y estigmatización históricas que han vivido. Esta ley constituye un instrumento estratégico en la reivindicación histórica de las condiciones de exclusión estructural a las que han sido sometidas las personas trans/travestis en Argentina, siendo un instrumento orientado a la reparación de los impactos que el patrón sistemático de desigualdad ha tenido sobre las vidas de esta población en general y, particularmente en las vidas de las sobrevivientes trans/travestis de la dictadura (que son hoy mujeres y personas trans/travestis adultas mayores).

Lo que estos casos permiten identificar es su particular vinculación con los ánimos sociales y político de los sectores sociales trans/travestis de estos países y, en esa medida, es posible afirmar que han emergido al calor de movilizaciones y activismos de personas y organizaciones

³² Ver *Anexo 3* para observar de forma simplificada las medidas de acción afirmativa contempladas la Ley Integral para personas Trans de Uruguay.

trans/travestis que han exigido la atención del Estado y la puesta en marcha de políticas que den respuesta a exclusiones históricas a las que han sido sometidas. De esta forma, en las referidas experiencias el desarrollo de los instrumentos de política a partir de los cuales se establecen las medidas de asistencia, atención y reparación para personas trans/travestis se definen a partir de la observancia específica de las experiencias y trayectorias vitales de estas personas (considerando por ejemplo el lugar del trabajo sexual como alternativa laboral para muchas de ellas) y, en esa medida, se logra la priorización de medidas y acciones que toman como punto de partida a estas personas.

Así las cosas, este movimiento en la definición de instrumentos de asistencia, atención y reparación estatal es fundamental en la medida en que logra una mayor legitimidad y correspondencia entre lo dispuesto por los mecanismos y sus alcances reales, por lo que podría pensarse que logran una respuesta más ajustada a las exigencias de la población trans/travesti y, en esa vía, se las reconoce como agentes y posibilitadoras del cambio que se espera de la implementación de las medidas.

4.1.2 Garantía de acceso a derechos sociales, económicos y culturales

La revisión de los casos analizados permitió identificar una tendencia en la comprensión y despliegue de los mecanismos de reparación integral consistente en una asociación de esta con la generación de condiciones para que las personas que han sido expuestas a situaciones de violencia y vulneración, en el marco del conflicto armado (Perú y Colombia) o de dictadura (Argentina y Uruguay), puedan acceder a un goce pleno de los derechos sociales, económicos y culturales que como ciudadanos y ciudadanas les asisten. En ese orden de ideas, el desarrollo específico de los mecanismos y medidas para la reparación, aunque con diferencias operativas, se refiere en cada uno de estos casos a la generación de garantías para acceder a derechos como la salud, la educación, el trabajo, la vivienda y la cultura.

La experiencia de reparación a personas trans/travestis de Uruguay considera el contexto en el que se produjeron las violencias institucionales de las que fueron víctimas estas personas en el marco del periodo de dictadura cívico-militar y, asimismo, reconoce el lugar de especial vulneración de derechos de esta población a causa de una trayectoria histórica de discriminación y estigmatización por su identidad de género. En ese orden de ideas, la Ley Integral para Personas Trans uruguaya establece un conjunto de medidas de reparación para dar respuesta a ese contexto

histórico de vulnerabilidad, constituyendo un instrumento que contribuye a mover los obstáculos que han encontrado estas personas para gozar plenamente de sus derechos.

Esta visión del acceso a derechos como medida de reparación, sin embargo, son complementarias al régimen reparatorio incluido en la mencionada Ley, el cual incluye la posibilidad de que las personas trans/travestis sobrevivientes del régimen de dictadura accedan a una pensión vitalicia tras surtir los correspondientes protocolos para su asignación. Considerando lo anterior, en la experiencia de reparación uruguaya puede observarse una asociación de las medidas de reparación con medidas de compensación económica, lo que no es problemático de entrada. Sin embargo, sobre esa noción de la reparación, es importante el antecedente que la misma norma establece al señalar que el régimen responde a daños de tipo moral, físico, psicológico y sexual pues, en ese orden de ideas, deberían incorporarse medidas y estrategias complementarias y orientadas por perspectivas psicosociales del acompañamiento o intervención en lo social que, de común acuerdo, han sido implementadas en otros contextos transicionales como la posibilidad de hacer frente a los efectos que esos daños producen en las experiencias vitales de las víctimas y que no necesariamente pueden reducirse a afectaciones del orden material que, en su dimensión específica, pueden ser cuantificadas y restituidas a partir del enfoque de compensaciones económicas.

Esta crítica es importante en el sentido de que, siguiendo el desarrollo de esta norma, el conjunto de disposiciones sobre la accesibilidad a los derechos mencionados buscarían facilitar el acceso de personas trans/travestis a estos de una forma complementaria, sin embargo es problemático que la mencionada ley establezca las condiciones en que las personas trans/travesti mayores, sobrevivientes del régimen dictatorial, pueden acceder a la pensión vitalicia sin señalar la forma en que estas deberían acceder de manera diferencial a los mecanismos complementarios, ni establecen la relación de la garantía de esos derechos con la respuesta psicosocial a la noción de daño que incorporan en su discurso.

En el caso Argentino, esa orientación a la garantía de derechos fundamentales parte de la observancia de los particulares obstáculos que las personas trans/travestis de este país encuentran —y han encontrado— a la hora de acceder a un empleo formal y digno, siendo este fenómeno el punto de partida que motiva la promulgación de la mencionada ley de cupo trans/travesti. De esta forma el Poder Ejecutivo Nacional en su ejercicio de reglamentación de esta norma reconoce en el conjunto de exclusiones, discriminaciones y violencias históricas y sistemáticas un patrón de

desigualdad estructural que ha afectado la posibilidad de que las personas trans/travestis, a lo largo de su trayectoria vital y en una perspectiva que reconoce a las generaciones de personas trans/travestis del país que enfrentaron condiciones similares, accedan y gocen plenamente de derechos y oportunidades en términos de una “igualdad real”. Así, considerando que las personas trans/travestis del país continúan encontrando barreras para gozar de sus derechos a la salud, a la educación, a una vivienda digna, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección frente el desempleo sin discriminación alguna, establece que para lograr el propósito de incluir a esta población en escenarios de empleo formal, estable y digno debe facilitar y generar las condiciones para que estas personas puedan acceder, paralelamente, a sus derechos sociales, económicos y culturales de manera progresiva³³.

Sin embargo, los avances en materia de accesibilidad a derechos en Argentina carece de una perspectiva de los daños de tipo moral, físico, psicológico y sexual que las personas trans/travesti pudieran haber experimentado en el periodo de dictadura —o en momentos anteriores y/o posteriores— y, como en el caso uruguayo, carece de instrumentos de atención y asistencia que posibiliten el despliegue de estrategias de acompañamiento que contribuyan a resarcir la dignidad humana que pudo verse comprometida en la configuración de ese tipo de daño. En este caso, estas experiencias representan en cierta medida algunas limitaciones relacionadas con la no incorporación de medidas de atención o asistencia a las víctimas que, desde perspectivas psicosociales, por ejemplo, permitan procesos integrales que, de manera complementaria a la accesibilidad a los derechos mencionados, generen en las experiencias de las personas trans/travesti afectadas elaboraciones y trámite de duelos que alivien posibles cargas emocionales que contribuyan con posiciones de malestar.

Particularmente el caso colombiano es valioso por incorporar ese tipo de lecturas en sus mecanismos de Justicia Transicional (JT) de asistencia, atención y reparación integral. En ese orden de ideas, puede identificarse que Colombia coincide con las experiencias de Argentina y Uruguay (incluso con la peruana) en la asociación de la reparación con las garantías de acceso a derechos fundamentales que habían sido limitados, obstaculizados o negados a las víctimas (incluyendo a

³³ El **Anexo 4** presenta el conjunto de “medidas positivas” que fueron contempladas en la ley de cupo laboral trans/travesti de Argentina para garantizar la inclusión de esta población en los cargos del sector público nacional y, en esa medida, como se indicaba en el párrafo anterior, avanzar hacia la reparación de los impactos que las dinámicas de exclusión, estigmatización, discriminación y violencia sistemáticas han tenido sobre la posibilidad de las personas trans/travesti de vivir de manera digna

las personas con OSIEG no normativas y personas provenientes de pueblos y comunidades ancestrales y/o étnicas)³⁴ y, además, en correspondencia con los marcos normativos y jurídicos que a nivel internacional y nacional han aportado al reconocimiento, definición y comprensión de la noción de rehabilitación, que la ubican como medida que posibilita atender y acompañar los daños psicosociales que suelen estar asociados a las graves violaciones a los DDHH y las infracciones al DIH cometidas en los contextos de conflicto armado y dictadura, y que permiten la observación de la dimensión subjetiva que pueden adquirir las experiencias de daño³⁵.

De esta forma, los mecanismos de reparación integral en Colombia incorporan esa visión de lo psicosocial en el desarrollo de estrategias para acompañar las experiencias subjetivas de daño que pueden estar presentes en algunas de las personas sobrevivientes a la exposición a violencias y vulneraciones en el marco del conflicto armado colombiano y, en esa medida exhibe una experiencia valiosa de ser pensada para contextos de reparación como los de Argentina, Uruguay o Perú. Sin embargo, el desarrollo diferencial de estas estrategias se da a partir de la incorporación de enfoques diferenciales que, como se señalaba en el apartado anterior, puede conducir a dificultades relacionadas con la poca pertinencia de las acciones que se desarrollan en el marco de las estrategias de acompañamiento psicosocial y, lo que puede agravar más la situación, los enfoques diferenciales considerados como universos taxativos ubica las atenciones a pueblos y comunidades ancestrales y/o étnicas, y las que son dirigidas a personas con OSIEG no normativas, como estrategias no equiparables por lo que, de nuevo, no es posible desarrollar procesos de acompañamiento que incorporen perspectivas de lo interseccional o de ensamblajes de la violencia y la exclusión.

4.1.3 Inclusión de medidas de satisfacción y garantías de no repetición

Entre las experiencias de reparación integral revisadas, fue posible identificar solo en el caso colombiano medidas de satisfacción y no repetición en el desarrollo del sistema de JT de este país. Estas medidas se relacionan de forma directa y complementaria con aquellas que van dirigidas a garantizar el acceso a derechos sociales, económicos y culturales (revisados en el apartado

³⁴ El **Anexo 4** presenta una síntesis de las medidas de enfoque diferencial LGBT incluidas en el Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera de Colombia.

³⁵ El Anexo presenta una síntesis de las modalidades de atención incluidas en la Estrategia de Atención Psicosocial adoptada en el marco del Plan de Atención Psicosocial y Salud Integral a Víctimas del Conflicto Armado en Colombia.

anterior), siendo las medidas de satisfacción aquellas que buscan resarcir el dolor de las víctimas través de la reconstrucción de la verdad, la difusión de la memoria histórica y la dignificación de las víctimas y las garantías de no repetición aquellas medidas implementadas por el Estado que comprometen a la sociedad en su conjunto para que las atrocidades y el horror experimentados por las víctimas nunca vuelvan a ocurrir y, asimismo, buscan eliminar y superar las causas estructurales de la violación masiva a los derechos al interior de la sociedad.

El ejercicio de las medidas de satisfacción y garantías de no repetición, en la experiencia colombiana, ha implicado de manera clave las labores desarrolladas en el marco Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No-Repetición (SIVJRNR) que, como lo indica el texto del Acuerdo:

contribuye a la lucha contra la impunidad combinando mecanismos judiciales que permiten la investigación y sanción de las graves violaciones a los derechos humanos y las graves infracciones al Derecho Internacional Humanitario, con mecanismos extrajudiciales complementarios que contribuyan al esclarecimiento de la verdad de lo ocurrido, la búsqueda de los seres queridos desaparecidos y la reparación del daño causado a personas, a colectivos y a territorios enteros. (CV, 2022, p. 8)

El SIVJRNR está compuesto por la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (CV); la Unidad Especial para la Búsqueda de Personas dadas por desaparecidas en el contexto y como consecuencia del conflicto armado (UBPD); la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP); las Medidas de reparación integral para la construcción de la paz (Medidas de reparación) y las Garantías de No Repetición. Como sistema integral incorpora en sus componentes visiones y medidas restaurativas y reparadoras buscando el esclarecimiento de la verdad sobre el conflicto armado interno y, así, busca promover la transformación de los factores han incidido en él y lo han sostenido para convertirlos en fundamentos de una convivencia pacífica y digna para las víctimas.

En el caso de las medidas de satisfacción frente a los derechos de la población con orientaciones sexuales, identidades y/o expresión de género no normativas han sido claves las labores desarrolladas por la Comisión de la Verdad colombiana en el esclarecimiento de las dinámicas específicas que el conflicto armado colombiano ha seguido en relación a las violaciones de los derechos humanos de estos sectores sociales y, asimismo, de las agencias y las

transformaciones que estas personas han desarrollado en los niveles territoriales para hacer frente a estas dinámicas. Asimismo, el trabajo de la Comisión implicó el desarrollo de un conjunto de un de recomendaciones que, en materia de estos sectores sociales reconoce la importancia estratégica de la implementación medidas diferenciales por parte del estado como garantía de construcción de paz y no repetición de los hechos violatorios de los derechos humanos de esta población. Estos elementos pueden identificarse en la revisión del volumen “Hallazgos y recomendaciones” de la Comisión de la Verdad:

Garantizar la aplicación del enfoque diferencial en la implementación de todas las recomendaciones de la Comisión y en el desarrollo de las funciones del Estado es una condición para lograr la paz total. No puede haber paz íntegra sin un trato diferencial hacia los grupos históricamente excluidos –pueblos étnicos, población campesina, mujeres, niñas, niños, adolescentes y jóvenes, personas LGBTIQ+, personas en situación de discapacidad o diversidad funcional y de la tercera edad– y si no se hacen esfuerzos específicos para transformar los factores por los que el conflicto armado causó impactos particularmente agravados sobre ellos. Esto implica que se debe garantizar su derecho a la participación en los procesos de ajustes normativos, institucionales, de políticas públicas y en los mecanismos que se establezcan para implementar las recomendaciones, reconociendo sus liderazgos y autoridades (en el caso de los pueblos étnicos). El enfoque diferencial deberá incluir tanto medidas afirmativas específicas para cada grupo poblacional como la aplicación transversal del enfoque en todas las medidas que tienen especial efecto para la erradicación de las violencias históricas estructurales (racismo, patriarcado y clasismo). (CV, 2022, p. 630)

De esta forma, el análisis de la experiencia de reparación integral en el caso colombiano revela la importancia de implementar medidas de satisfacción y garantías de no repetición como medidas estratégicas para garantizar el derecho a la reparación que asiste a las víctimas y viabilizar transformaciones políticas estructurales, que involucren al pleno de la sociedad, que contribuyan a la no repetición de los hechos atroces que en este caso específico se asocia con las estructuras de violencia que se han imbricado y han afectado a personas de los sectores sociales disidentes de la norma sexo-género hegemónica y a pueblos y comunidades ancestrales y/o étnicas. Esta experiencia muestra, además, que la incorporación de mecanismos judiciales y extrajudiciales para

investigar, sancionar y esclarecer la verdad, así como para buscar a las personas desaparecidas y reparar el daño causado contribuyen en gran medida a la transformación de la sociedad y su preparación para escenarios futuros de no repetición.

De esta forma, en relación a las posibilidades de la reparación integral a mujeres trans* indígenas es posible observar la clara orientación que las medidas de satisfacción y garantías de no repetición pueden implicar en el reconocimiento de las vulneraciones históricas, sistemáticas y de larga duración que se han dirigido en su contra y, en esa medida, movilizar también transformaciones relacionadas con el reconocimiento de sus experiencias y existencias y, en esa medida, preparar a la sociedad colombiana para acoger a estas sujetas en su seno.

4.1.4 Circunscripción de los mecanismos de reparación a los periodos de conflicto o dictadura

Vale la pena recordar, como punto de partida para el desarrollo de esta línea de análisis sobre las condiciones de posibilidad de reparación a mujeres trans* indígenas en Colombia, que el presente ejercicio de investigación se ha orientado por un reconocimiento de las largas trayectorias de violencia y vulneración que atraviesan las experiencias vitales de las mujeres trans* indígenas desde una perspectiva de lo interseccional. En esa medida, se ha intentado mostrar cómo sus existencias y experiencias han sido expuestas a escenarios de exclusión, discriminación y violencia múltiples y que permiten observar ensamblajes de poder que articulan las experiencias de vulneración históricas que han experimentado las personas provenientes de pueblos y comunidades ancestrales y aquellas cuyas sexualidades, identidades y/o expresiones de género no se han ajustado al patrón binario y cisheterosexual colonial. De esta forma, una de las orientaciones para la reparación integral de mujeres trans* indígenas sobre la que se ha insistido a lo largo de este informe de investigación ha sido la necesidad de considerar las experiencias de larga trayectoria de violencias y vulneración que caracterizan estas experiencias de vida.

Sin embargo, en la revisión y análisis de las experiencias de reparación integral de Colombia, Perú, Uruguay y en menor medida Argentina³⁶ se ha identificado una circunscripción

³⁶ En el caso de la Ley de Promoción del Acceso al Empleo Formal para Personas Travestis, Transexuales y Transgénero “Diana Sacayán – Lohana Berkins” (Ley N° 27.636 de 2021) no se especifica un periodo específico que circunscriba los casos que pueden ser acogidos en los mecanismos de reparación. Esto se explica en razón de que le mencionada ley contribuye a la reparación de las personas trans/travesti reconociendo que han experimentado situaciones históricas de discriminación, exclusión y rechazo que han ido en menoscabo de sus derechos, sin embargo no es *per se* un instrumento de reparación integral en el grado en los demás instrumentos normativos sí lo son.

específica de los hechos de violencia y vulneración a los periodos de conflicto armado o de dictadura como condición para acceder a los mecanismos de reparación que se han dispuesto en los distintos instrumentos elaborados en cada experiencia nacional. Este límite que se impone desde las disposiciones legales de los instrumentos normativos responde a condiciones contextuales específicas y que se relacionan con la progresividad en el acceso a los mecanismos de reparación (especialmente cuando estos mecanismos incluyen indemnizaciones o pensiones vitalicias, como en Colombia o Uruguay respectivamente), lo que en otras palabras quiere decir que los recursos disponibles por los Estados para la atención de las víctimas no son suficientes para atenderlas a todas al mismo tiempo, por lo que debe priorizarse el acceso a los mecanismos de reparación.

Esta tendencia puede ser entendida como una limitación clara a las posibilidades de reparar experiencias de violencia y vulneración que se ubican en una larga duración de las trayectorias de exclusión, discriminación y violencia, como las de las mujeres trans* indígenas que se vincularon con esta investigación (y quizá la mayoría de personas trans/travesti de los países analizados) pues en la perspectiva de las largas trayectorias de violencia y vulneración, que ellas señalaron en sus relatos y memorias, aparecen también las experiencias de pares “eran así/se volvieron así” y que fueron violentadas y vulneradas (en algunas ocasiones con consecuencias letales) sin que hayan podido siquiera imaginar que pudieron tener el derecho a reclamar la intervención del Estado y la activación de mecanismos de reparación (ellas o sus familias en caso de las violencias letales).

Sobre este asunto, las experiencias de Uruguay y Argentina muestran rutas de atención y acceso consistentes en el reconocimiento de que las violencias y vulneraciones que se han dirigido a personas trans/travestis han gozado de una impunidad histórica y de una negligencia estructural y permanente del Estado, por lo que reconocer la responsabilidad de este de reparar (como en Uruguay) o contribuir a la reparación (como en Argentina) a partir del reconocimiento básico de su responsabilidad en la ocurrencia y durabilidad de esos hechos, no atribuibles únicamente a los periodos de dictadura, es clave para dar lugar a reparaciones que comportan deudas históricas. Sin embargo, esos elementos se desarrollan más en un plano enunciativo que permite justificar el despliegue de los correspondientes instrumentos de política pues, en un plano más operativo, se observan límites claros consistentes en el establecimiento de una temporalidad específica que es cobijada por las medidas (especialmente el caso uruguayo).

En particular, las existencias, experiencias y trayectorias de las mujeres trans* indígenas implican además la observancia del conjunto de violencias y vulneraciones a las que han sido

expuestas de forma histórica, estructural y sistemática por encarnar identidades y experiencias racializadas, es decir, por provenir de pueblos y comunidades originarias y representar, en ese sentido, una herencia sociocultural, histórica epistémica y comunitaria que ha sido también excluida, discriminada y estigmatizada en una historia nacional que carga los lastres de la dominación colonial. Así, ese concurso de elementos ha implicado en las experiencias de los pueblos y comunidades originarias del país, y de sus miembros, grandes limitaciones para acceder plenamente al goce de sus derechos fundamentales y humanos. Esa perspectiva de la larga duración a la que han estado expuestos los pueblos y comunidades originarios puede leerse en el informe del Centro Nacional de Memoria Histórica y la Organización Indígena de Colombia “Tiempos de vida y muerte: memorias y luchas de los Pueblos Indígenas de Colombia” (2019) tal como se muestra aquí debajo:

Como hemos explicado anteriormente, la violencia o la *Jiru Kaugasai* en Inga, inició con la invasión española. De tal manera que la noción misma resulta indisociable de la llamada Conquista; una concepción que difiere de la periodización con la que se hace referencia al conflicto armado colombiano. En esta lectura de larga duración, el conflicto interno es solo un ciclo particular de una temporalidad extendida. La conjunción entre ciclo de guerra y violencia como un concepto que va más allá de las acciones relacionadas con el conflicto armado obliga a entender este último como parte del entramado que buscó causar la expoliación y reducción de los Pueblos Indígenas e instaurar formas de subordinar, administrar, extinguir, reordenar y gobernar la vida y la muerte indígenas. (CNMH-ONIC, 2019, p. 112)

Así, se entiende que una concepción situada de los daños, los impactos, las transformaciones y las reparaciones alrededor de las existencias, experiencias y trayectorias vitales de las mujeres trans* indígenas implica, por una parte, la lectura en clave de larga duración de la violencia y la vulneración sostenida en mecanismos de poder racializados y cisheteronormados que han tenido efectos específicos en sus vidas. En ese orden de ideas, escapar del periodo específico de conflicto armado permitiría hacer visibles el conjunto de exclusiones, discriminaciones y estigmatización que se han dirigido en contra de existencias que se juegan en la interseccionalidad de las dinámicas de poder y, asimismo, pensar y poner en marcha instrumentos de política que

respondan de forma pertinente a las necesidades específicas que pudieran encarnar las experiencias de personas que han sido situadas en ese juego de poder.

Considerando las ideas hasta aquí presentadas puede afirmarse que los casos de Perú, Colombia, Uruguay y Argentina ofrecen diferentes perspectivas sobre las posibilidades de implementar reparaciones integrales para personas con orientaciones sexuales, identidades y expresiones de género no normativas, así como para personas pertenecientes a pueblos y comunidades ancestrales. En ese sentido, se reconoce que, aunque estos países han avanzado en la incorporación de enfoques diferenciales en sus políticas de reparación, existen desafíos pendientes relacionados con el desarrollo de mecanismos de reparación que logren incorporar visiones claras sobre la imbricación de violencias y vulneraciones históricas en el marco de las cuales puedan ubicarse las experiencias de personas trans/travestis con una pertenencia ancestral o étnica.

En el caso peruano, se destacan los enfoques diferencial intercultural e interseccional, que reconocen la diversidad étnica y cultural de las víctimas y la intersección de múltiples formas de discriminación, aunque en la práctica las labores de reconocimiento de las víctimas y de esclarecimiento de la verdad no contribuyen a hacer visibles experiencias y existencias de personas pertenecientes a comunidades y pueblos ancestrales y desplieguen sexualidades y/o identidades de género no normativas. En Colombia, por su parte, se reconoce a las personas con OSIEG no normativas y a los grupos étnicos como víctimas, pero no se abordan de manera perspectivas interseccionales o imbricadoras que orienten la implementación de las medidas de reparación integral considerando este tipo de experiencias.

En todo caso, estas experiencias permiten observar que las reparaciones son concebidas desde una perspectiva de excepción, limitando la participación activa de las personas trans/travestis y originarias en la elaboración de los mecanismos de reparación, lo que dificulta la pertinente y respuesta situada de las estrategias de reparación dispuestas desde los desarrollos normativos e institucionales de estos países. En ese orden de ideas, Uruguay y Argentina constituyen experiencias en las que se han logrado avances significativos en el reconocimiento y reparación de los derechos de las personas trans/travestis a través de leyes específicas que abordan la discriminación histórica y establecen medidas de protección y reparación para estos sectores sociales. Estas experiencias, reconociendo sus propias limitaciones, son valiosas para entender cómo los instrumentos de reparación pueden ser motivados y elaborados con la participación directa de las personas afectadas. De esta forma, puede afirmarse que, en general, es necesario

seguir avanzando hacia reparaciones integrales que reconozcan las diversas formas de violencia y vulneración que atraviesan las personas trans/travestis pertenecientes a pueblos y comunidades ancestrales, promoviendo un diálogo activo con los movimientos y colectivos involucrados y respetando sus saberes y experiencias situadas.

Por otro lado, al analizar las experiencias de reparación de los países antes mencionados, se puede identificar una tendencia en la comprensión y despliegue de los mecanismos de reparación integral consistente en la asociación de la reparación con la generación de condiciones para que las personas expuestas a violencia y vulneración durante los periodos de conflicto armado (Perú y Colombia) o de dictadura (Argentina y Uruguay) puedan acceder plenamente a sus derechos sociales, económicos y culturales. Sin embargo, las limitaciones identificadas con relación a esta línea de análisis muestran por un lado que, en el caso uruguayo, aunque se reconoce el contexto histórico de discriminación y estigmatización hacia las personas trans/travestis y se establecen medidas de reparación que buscan superar su vulnerabilidad, estas medidas no abordan de manera suficiente los daños de tipo moral, físico, psicológico y sexual, ni incorporan estrategias de atención psicosocial complementarias. Por otro lado, en Argentina se identifica un énfasis en la garantía del acceso al empleo formal y digno para las personas trans/travestis, reconociendo las exclusiones y desigualdades estructurales que han enfrentado. Sin embargo, aunque se avanza en el acceso a derechos, también se carece de instrumentos de atención y asistencia para abordar los daños psicosociales. Sobre estas limitaciones, es posible observar en el caso de Colombia, la incorporación de lecturas psicosociales en los mecanismos de Justicia Transicional (JT), atendiendo los daños subjetivos derivados del conflicto armado. Esta experiencia, como se veían en la segunda línea de análisis, puede servir de referencia para los casos de Argentina, Uruguay y Perú, que no incorporan estas lecturas. Sin embargo, se deben superar las dificultades relacionadas con la inclusión de los enfoques diferenciales y con ello una posible falta de pertinencia en las estrategias de acompañamiento psicosocial para abordar de manera adecuada experiencias interseccionales de la violencia y la exclusión en todas sus dimensiones.

Por último, el análisis sobre las condiciones de posibilidad de reparación a mujeres trans* indígenas en Colombia destaca la importancia de reconocer las largas trayectorias de violencia y vulneración que han atravesado sus experiencias vitales. En esa vía, la ruta de análisis propuesta en este apartado permite observar una limitación en los mecanismos de reparación existentes en Colombia, Perú, Uruguay y Argentina, relacionada con la circunscripción de estos mecanismos a

los periodos de conflicto armado o dictadura, lo cual impide abordar las experiencias de exclusión y violencia que no se limitan a estos periodos. En esa medida, aunque Uruguay y Argentina reconocen la responsabilidad del Estado en las violencias sufridas por personas trans/travestis y proponen medidas de reparación para responder a un patrón histórico de desigualdad, exclusión y discriminación de estas personas, en la práctica también establecen límites temporales como lo hacen Colombia y Perú.

De esta forma, es fundamental comprender que las mujeres trans* indígenas (y presumiblemente también las personas indígenas con OSIEG no normativas) han enfrentado violencias y vulneraciones históricas, estructurales y sistemáticas debido a su identidad racializada y su herencia sociocultural ancestral, lo que ha dificultado el pleno goce de sus derechos fundamentales y humanos. Para abordar estas realidades, es necesario adoptar una perspectiva de larga duración que permita comprender y atender las múltiples formas de exclusión, discriminación y estigmatización a las que han sido sometidas estas sujetas. Esto implica escapar de una visión limitada al periodo de conflicto armado y desarrollar políticas que respondan de manera adecuada a las necesidades específicas que surgen en este entramado de poder interseccional.

Considerando las ideas desarrolladas hasta este punto, conviene señalar que el desarrollo del siguiente capítulo busca retomar los elementos relacionados con las perspectivas de la reparación que emergen de los relatos de vida de las mujeres trans* indígenas que se vincularon con esta investigación (desarrolladas en el tercer capítulo de este informe de investigación) así como el conjunto de consideraciones sobre las condiciones de posibilidad y limitaciones de la reparación integral en Colombia desarrolladas en este capítulo, con el propósito de proponer una ruta de orientaciones de reparación integral a mujeres trans* indígenas que, en el contexto colombiano, contribuya a situar las experiencias de vida que se han desarrollado en una larga trayectoria de violencia y vulneración y reconozca la configuración específica de necesidades de estas sujetas en el marco de los mecanismos de JT que se han dispuesto en el país.

5. Reparar como una cuestión trans/travesti y ancestral: visiones de la reparación integral desde el punto de vista de las mujeres trans* indígenas y una ruta posible

Este capítulo desarrolla una ruta posible de orientaciones para la reparación integral de mujeres trans* indígenas en el marco de los mecanismos de JT que se implementan actualmente en Colombia luego de la firma del Acuerdo de Paz. Como se mencionaba en líneas anteriores, la elaboración de esta ruta de orientaciones para la reparación integral toma como punto de partida las visiones sobre el daño de las mujeres trans* indígenas que se vincularon con esta investigación y las acciones de transformación que han agenciado como estrategias de afrontamiento; asimismo, esta elaboración retoma los diálogos alrededor de las condiciones de posibilidad y limitantes identificadas en las experiencias de reparación de los países analizados (Perú, Colombia, Argentina y Uruguay). De esta forma, la ruta de orientaciones para la reparación integral de mujeres trans* indígenas constituye un diálogo intercultural y trans/travesti posible a partir de los insumos obtenidos en el marco de esta investigación que en calidad de discusiones emergentes alrededor de las formas y los alcances que deberían tomar los procesos de reparación integral cuando se dirigen a acompañar las experiencias de personas indígenas con OSIEG no normativas, en este caso particular, con identidades y/o expresiones de género no normativas.

En ese orden de ideas, esta investigación reconoce (e invita a reconocer) las experiencias de daño y transformación producidos por el desarrollo de largas trayectorias de violencia y vulneración en las trayectorias vitales de las mujeres trans* indígenas, que se producen en unos entronques de violencia y vulnerabilidad específicos, y la necesidad de incorporar sus visiones y aspiraciones en las apuestas transicionales institucionales y sociales que se adelantan en la actualidad en el país de cara a la transformación social y política para la no repetición y la construcción de paz y, asimismo, en la fundamentación de los acompañamientos profesionales que en calidad de acompañamiento social deberían activarse en el desarrollo de los procesos de reparación integral. De este modo, este capítulo aproxima algunas de esas visiones y, con este propósito, el apartado que se desarrolla a continuación da cuenta de un entramado de voces consistente en un ejercicio de síntesis de las visiones de la reparación integral presentes en los relatos de las mujeres trans* indígenas vinculadas a la investigación; el mencionado entramado consiste en la descripción de 6 líneas temáticas y 2 tipos de medidas complementarias que deberían orientar los procesos de reparación integral que involucran a mujeres trans* indígenas.

Cabe resaltar que, al ser elaborado a partir de la metodología de estudio de casos, las perspectivas aquí resultantes constituyen un ejercicio situado de visiones y aspiraciones de un grupo de mujeres trans* indígenas cuantitativamente no representativo; en ese orden de ideas, las orientaciones para la reparación integral que son resultado del ejercicio de reflexión, análisis y construcción de esta investigación corresponden a un llamado al desarrollo de ejercicios de construcción participativos en los que puedan emerger puntos de vista situados que permitan la estructuración de estrategias de reparación integral y de acompañamiento en lo social pertinentes y que respondan sentidos y significados interculturales que potencien las acciones desarrolladas en el marco de esas estrategias.

De esta forma, es importante anotar que, tal como se señaló líneas más arriba, la adaptación en el uso del estudio de caso en esta investigación se orientó a una aproximación situada a las experiencias de tránsito por el género de tres mujeres trans* indígenas en medio de largas trayectorias de violencia y vulneración, bordeando en algunos momentos algunas nociones comunitarias sobre la reparación y sus alcances en encuentros con autoridades tradicionales; sin embargo, en este caso priman las perspectivas de las sujetas vinculadas a la investigación y sus aspiraciones ante un escenario de reparación integral, por lo que un trabajo de reconstrucción etnográfica de los significados y alcances de la reparación desde la perspectiva de las comunidades colectivamente consideradas es una tarea pendiente de desarrollar con el propósito de avanzar en el reconocimiento de las perspectivas interculturales de la reparación y el lugar de las personas y sectores de las diversidades sexuales y de género ancestrales en esas coordenadas.

5.1 Visiones de la reparación integral desde el punto de vista de las mujeres trans* indígenas: reparar como una cuestión trans/travesti y ancestral y una ruta de orientaciones posible

El capítulo anterior propuso una aproximación a los contextos normativos e institucionales de la reparación integral en Perú, Colombia, Uruguay y Argentina, tomado como punto de partida el desarrollo de las dinámicas de conflicto armado y dictadura y las formas que adquirieron la violencia y la vulneración que se dirigieron en contra los sectores sociales de personas con OSIEG no normativas en esos contextos a partir de la aproximación propuesta sobre este tema en el segundo capítulo. Así, en el mencionado capítulo se intentó ubicar las formas en que son incluidas las existencias, experiencias y trayectorias de vida trans/travesti en los mecanismos normativos e institucionales para la reparación integral que han sido pensados para dar respuesta a los daños,

efectos, impactos y transformaciones que estas personas experimentaron o han experimentado en el curso de sus trayectorias vitales como consecuencia del concurso de un conjunto de dinámicas socio-históricas y políticas, que para los casos de Uruguay y Argentina fundamentaron el reconocimiento de la responsabilidad del Estado en la ocurrencia de hechos de violencia y vulneración de los derechos fundamentales y humanos de las personas trans/travesti, incluyendo los respectivos periodos de dictadura, asumiendo en esa medida la deuda histórica del Estado en la garantía de los derechos de estas personas. Sin embargo, se observó en estos casos la no visibilidad de existencias, experiencias y trayectorias vitales de personas que siendo trans/travestis se ubicaran al tiempo en contextos de comunidades y/o pueblos originarios o étnicos más ampliamente considerados.

El caso peruano mostró, asimismo, una no visibilidad de experiencias de violencia y vulneración de personas indígenas con OSIEG no normativas y, en el desarrollo de sus mecanismos para la reparación, se observó la incorporación de enfoques diferenciales notablemente importantes para orientar los procesos de reparación integral (interseccional e intercultural) que, sin embargo, no señalaban de forma clara la manera en que serían implementados en las acciones propias de los programas de reparación dispuestos luego de la terminación del conflicto armado.

Para el caso de Colombia se observó un desarrollo más ampliado de los dispositivos para la reparación, consistente en un sistema complejo de mecanismos, estrategias, protocolos y medidas para la reparación de las víctimas; siendo en este caso la ocurrencia de hechos de violencia y vulneración a los derechos de las víctimas ubicados de forma explícita en el contexto del conflicto armado interno. Asimismo, se observó el despliegue de un conjunto de enfoques y perspectivas, entre ellos el enfoque diferencial de diversidad/disidencia sexual y de género y de grupos étnicos, que buscan garantizar el acceso pertinente del conjunto de víctimas de los mencionados hechos. Sin embargo, se observó en ese contexto un reconocimiento marginal de las existencias, experiencias y trayectorias trans/travestis, mucho más al considerar su pertenencia étnica, de manera que pudo afirmarse la no existencia de dispositivos situados que visibilicen las existencias, experiencias y trayectorias vitales que se han gestado en medio de dinámicas interseccionales o de imbricación de poder, dominación y exclusión.

Considerando lo anterior, la perspectiva de las mujeres trans* indígenas vinculadas con esta investigación sobre las posibilidades de la reparación integral ubican de forma estratégica la generación de condiciones y garantías para desarrollar dinámicas de vida tranquila y en la que los

ritmos vitales no se vean interrumpidos por la irrupción de acciones violentas en contra de ellas. En el fragmento de un relato de Lis que se muestra a continuación puede encontrarse una referencia a este tema:

Que ellos lo dejen a uno libre, que acepten a uno la forma de ser, o los derechos de uno, porque uno también tiene derechos, pues entonces que le dejen así, tranquila, porque ya tenemos derechos. Por eso digo yo, que le dejen en paz: vivir libre en la comunidad. (Lis, entrevista 1, diciembre 2 de 2022)

En este relato es clave la perspectiva de que la cotidianidad de Lis, por ejemplo, no transcurre de la forma que ella quisiera y eso se debe a un conjunto de factores de contexto que obstaculizan la posibilidad de vivir una vida “tranquila”, “en paz” o “libre en la comunidad”. En ese sentido, Lis invita a pensar en las condiciones de vida de las mujeres trans* indígenas en los territorios ancestrales y, de cara a las características propias del contexto colombiano, señala el papel que tienen los actores armados ilegales en el deterioro de las condiciones de por sí complejas que atraviesan las vidas de las mujeres trans* indígenas. Sin embargo, como pudo observarse a lo largo del tercer capítulo, puede haber un consenso en el hecho de que tanto los actores armados como los comunitarios despliegan acciones que vulneran y violentan a las mujeres trans* indígenas y, en ese orden de ideas, esta perspectiva invita a reconocer que la existencia de estas sujetas no transcurre como la de cualquier otra persona, y eso en este caso tiene que ver con las dinámicas hostiles que en la cotidianidad toman forma de agresiones, vulneraciones y violencias provenientes de múltiples actores.

Sin embargo, esta perspectiva debe considerarse en su complejidad considerando las dinámicas de pactar y vigilar que se describieron líneas más arriba, y las tensiones que sobre la visibilidad y el ocultamiento de las existencias y experiencias de diversidad sexual y de género ancestral implican esas dinámicas. En otras palabras, las preguntas sobre las formas que puede adquirir una vida “tranquila”, “en paz” o “libre en la comunidad” planteadas por Lis deben llevar a reconocer, como en este caso, que existe un relacionamiento complejo de los actores comunitarios y los actores armados que se cruzan en una larga trayectoria de violencia y vulneración y da lugar a un conjunto de condiciones contextuales ambiguas que tienen la capacidad tanto de acoger las existencias y experiencias de las mujeres trans* indígenas y, al tiempo, de activar mecanismos de

coerción y coacción para limitar las posibilidades de los despliegues de las trayectorias vitales de estas sujetas.

Esas preguntas son resueltas por las propias mujeres trans* indígenas al señalar también las maneras en que consideran que debería hacerse frente a esas situaciones complejas. En ese orden de ideas, por ejemplo, Geraldine insiste sobre la presencia insidiosa de los actores armados en las dinámicas comunitarias y señala la importancia de habitar el territorio indígena libremente como una de las formas que debería adquirir la reparación integral:

Tener como que, digamos, esa seguridad que donde nosotros podamos entrar dentro de nuestro territorio indígena, tener la seguridad, tener la certeza que no estén las fuerzas armadas, porque para uno entrar... tener la seguridad de los líderes también y que los líderes también nos apoyen; porque si no es esa red de apoyo, uno no entra así a cualquier territorio, porque es muy complicado. Entonces como que, digamos, más que todo la seguridad, como tanto los gobiernos, y tanto las entidades y tanto como la organización, más que todo la seguridad, que ellos con esa seguridad nos apoyen a nosotros y todo lo que uno necesite, porque sin eso uno no puede salir adelante. (Geraldine, entrevista 1, mayo 15 de 2022)

Como se observa en este fragmento del relato de Geraldine, la lectura sobre las condiciones y las posibilidades de la seguridad en los territorios ancestrales para las mujeres trans* indígenas hace la diferencia entre poder habitarlos con libertad o no. Asimismo, más allá de los actores armados, ella señala la importancia estratégica de los liderazgos comunitarios y cómo el “recibir su apoyo” es una condición deseada para avanzar en la consecución de mejores condiciones de vida para ellas. Ese apoyo implica, en todo caso, más allá de la articulación de los liderazgos locales y las autoridades tradicionales para fortalecer las estrategias de seguridad, un llamado a la consolidación de estrategias comunitarias y de estas con las organizaciones regionales indígenas y el Estado para la acogida plena de los sectores sociales de la diversidad sexual y de género ancestral y su reconocimiento como núcleo social legítimo de la diversidad misma que representan los pueblos y comunidades ancestrales en el país.

En ese orden de ideas, como se indicaba algunas líneas más arriba, además de hacer evidente la necesidad de reconocer en el seno de la noción de víctima, usada en el actual proceso de JT, las experiencias de violencia y vulneración que se producen en a partir del entronque de dinámicas históricas de exclusión, discriminación, oscurecimiento y borramiento de personas

indígenas con OSIEG no normativas, los relatos, las reflexiones y los análisis resultantes de la participación de las mujeres trans* indígenas que se vincularon con esta investigación muestran específicamente algunas visiones trans/travesti y ancestrales que, en diálogo con los mecanismos institucionales de reparación integral, invitan a diseños específicos que permitan la ampliación de los actuales alcances de la reparación integral en Colombia.

Sobre lo anterior, es importante señalar que las visiones de las mujeres trans* indígenas sobre las posibilidades de la reparación integral se ubicaron en la aspiración de participar y beneficiarse de forma plena de las garantías sociales, económicas y culturales dispuestas para la protección y el amparo de los ciudadanos y ciudadanas de Colombia, así como de ciertas garantías que, en términos de derechos humanos, deberían gozar plenamente como el derecho a la vida, a la protección contra tratos crueles o degradantes o el derecho a la libertad y, en asociación a esta, al libre desarrollo de su personalidad que permanentemente están en tensión en razón del sostenimiento de las largas trayectorias de violencia y vulneración, como se ha intentado mostrar. Asimismo, las visiones de la reparación de las mujeres trans* indígenas señalaron la importancia de que estas garantías puedan estar siempre alineadas a su pertenencia cultural, de manera que la existencia trans/travesti en los contextos de comunidades y pueblos ancestrales fue sostenida como una condición que debe ser garantizada para ellas en los procesos de reparación integral.

Esa condición implica, entre otras cosas, una vinculación decidida de los liderazgos locales y de las autoridades tradicionales de los territorios ancestrales, así como de las comunidades en general, con procesos de sensibilización sobre las existencias de las personas trans/travesti que cohabitan los territorios y las comunidades, permitiendo la construcción de mecanismos de acogida y promoción de la dignidad de estas. Asimismo, las mujeres trans* indígenas y algunas autoridades de los pueblos indígenas del departamento de Antioquia con las que establecieron algunos diálogos, sostuvieron la importancia de recuperar y/o reconstruir la memoria histórica de los pueblos y comunidades ancestrales del país en una perspectiva de larga duración a partir de la cual reconocer las experiencias de diversidad sexual y de género ancestrales encarnadas por ancestros y ancestas y que se han perdido en medio del largo proceso de colonización de la historicidad de estos pueblos y comunidades.

Por otro lado, en los relatos de las mujeres trans* indígenas fue muy importante el llamado a reconocer que en una larga trayectoria de violencia y vulneración no han sido los actores armados vinculados al conflicto armado colombiano los únicos que han desplegado en contra de ellas

acciones que han ido en menoscabo de su identidad y su existencia, a pesar de reconocer que la mayor letalidad de las violencias que han experimentado ellas u otras personas con experiencias de tránsito por el género han provenido de estos actores y, por ende, de este periodo histórico. Sin embargo, entre los actores reconocidos como responsables del despliegue de vulneraciones no letales, las mujeres trans* indígenas que participaron de esta investigación coincidieron en señalar una variedad de actores comunitarios como sus familias, otros comuneros, las autoridades tradicionales y algunas instituciones del orden local como las escuelas y los cabildos. Esta perspectiva resulta de especial interés pues la mirada sobre los actores responsables de las violencias y vulneraciones puede ser ampliada y, en esa medida, incorporados en el diseño de las estrategias y mecanismos orientados a la reparación.

Considerando lo anterior, las perspectivas sobre la reparación señaladas por las mujeres trans* indígenas vinculadas a esta investigación fueron cruzadas con los mecanismos y los lenguajes de la reparación integral que actualmente se implementan en Colombia y las consideraciones sobre las condiciones de posibilidad y las limitaciones que resultaron de la revisión de las experiencias de reparación de Perú, Colombia, Argentina y Uruguay, logrando un diálogo que permitió construir una propuesta de ruta de reparación integral para mujeres trans* indígenas en cuyas trayectorias vitales se identifican daños, efectos, impactos y transformaciones producidas en el marco de ocurrencia de largas trayectorias de violencia y vulneración. Estos diálogos fueron sintetizados y consignados en el Anexo 5 cuya revisión permite observar que el conjunto de líneas temáticas, medidas y acciones en torno a la reparación con perspectiva trans/travesti e intercultural constituye, de acuerdo a las ideas propuestas en los anteriores párrafos, un entramado de garantías a derechos básicos, fundamentales y humanos que, en la perspectiva y experiencia de las mujeres trans* indígenas que participaron de esta investigación, les han sido negadas, limitadas u obstaculizadas en sus trayectorias vitales en razón de no vivir conforme a la identidad de género y los roles sociales asignados a esta que les fueron endilgados en su proceso de socialización.

De esa forma, la ruta de reparación que derivó del diálogo con las mujeres trans indígenas contempla, como se indicaba más arriba, seis líneas temáticas a las que se asignan medidas y acciones de reparación y dos líneas correspondientes a medidas de satisfacción y no repetición cada una, que responden, en todo caso, a problemas específicos planteados por ellas en sus narrativas y que constituyen un conjunto de obstáculos que, de nuevo, desde su perspectiva y sus experiencias no permiten que accedan plenamente al goce de sus derechos, o que lo hagan de forma limitada y

que, por lo tanto, deberían intervenir en una articulación de la acción estatal, las autoridades tradicionales y sus comunidades, y profesionales en ejercicio de estrategias de acompañamiento en lo social, de manera que puedan transformarse paulatinamente las condiciones históricas que han sostenido estas dinámicas. En lo que sigue, se describe cada una de las líneas mencionadas.

5.1.1 Línea 1: fortalecimiento de las organizaciones de gobierno propio

Esta línea temática responde a la necesidad observada por las mujeres trans* indígenas participantes de la investigación de que las autoridades tradicionales y las organizaciones propias de los pueblos originarios a los que pertenecen (aunque señalan que debe ser una transformación a nivel general en los pueblos y comunidades ancestrales del país) asuman una responsabilidad activa en la protección y promoción de los derechos básicos, fundamentales y humanos de las mujeres trans* indígenas en particular, pero también de las personas indígenas con OSIEG no normativas tal como puede observarse en el siguiente fragmento del relato de Geraldine:

Exacto, aplicaría también para la organización, todos los pueblos indígenas del departamento, que los líderes mayores empiecen como que, digamos, a enfocar también la diversidad, que no lo pueden dejar a un lado, sino que también lo tengan en cuenta, que nosotros también somos diversos, que nosotros también somos... hacemos parte de la organización, hacemos parte de los liderazgos, hacemos parte de su voz y voto para poder montar a un líder a una asamblea, al presidente³⁷... o sea, hacemos parte de eso; entonces como hacemos parte de eso: a montar un presidente en una organización, entonces que ese presidente también preste la seguridad de nosotros también, como nosotros la merezcamos. Entonces eso...entonces eso, que un líder que no sea de la diversidad sino también que sea otra persona, pero que esa persona esté seguro de apoyarnos para la diversidad de género, que esa persona esté velando por nuestro derechos (Geraldine, entrevista 1, mayo 15 de 2022).

De esta forma, las mujeres trans* indígenas llaman la atención sobre los usos estratégicos que les han dado las autoridades de sus pueblos y comunidades en los procesos de elección popular

³⁷ Hace referencia a los procesos populares de elección de líderes indígenas para los cargos de gobierno propio, los cuales se desarrollan en medio de elecciones en las que candidatos y candidatas se postulan y corresponde a los miembros de las comunidades a representar votar para elegir a la persona que mejor represente sus intereses.

de gobernantes indígenas, sin que esto haya tenido un efecto positivo en el mayor goce de derechos por parte de ellas. Así, en la mencionada ruta de reparación se incluyen medidas como, por un lado, la incorporación transversal de una perspectiva trans/travesti e intercultural en los distintos ámbitos de gobierno propio que, desde la perspectiva de estas sujetas, debería contribuir al reconocimiento y mayor visibilidad de las mujeres trans* indígenas de manera que puedan impulsarse escenarios participativos en los que estas sujetas contribuyan con la construcción de instrumentos de gobierno propio que establezcan acciones para la garantía de sus derechos; y por otro lado, el desarrollo de procesos de capacitación y sensibilización con perspectiva trans/travesti e intercultural en los ámbitos de gobierno propio, buscando generar herramientas que orienten las actuaciones de estos ámbitos a la búsqueda de estrategias que permitan avanzar en la garantía de derechos de mujeres trans* indígenas. Sobre esto, es posible que algunas comunidades ancestrales han avanzado en la acogida de las experiencias trans/travestis femeninas en los escenarios de gobierno local reconociendo el rol de liderazgo que algunas mujeres trans* indígenas han mostrado en las dinámicas comunitarias. El siguiente fragmento del relato de Camila así lo muestra:

Porque la gente me apoyaron, porque soy juiciosa, terminé mi bachiller, de ahí me subió universidad, de ahí entonces la comunidad me apoyaron y... dieron dos años para trabajar en la gobernadora allá en la comunidad [se omite lugar], yo hago posible de ello. Tenemos unos proyectos con las mujeres, con los niños y con los jóvenes, así... tenemos esos proyectos como gobernadora (Camila, entrevista 1, diciembre 3 de 2022).

Esta perspectiva muestra cómo la actuación de los liderazgos locales, las autoridades tradicionales y las organizaciones regionales de los pueblos indígenas son vistos como agentes y plataformas estratégicas para avanzar en un reconocimiento digno y legítimo de las existencias de las mujeres trans* indígenas, en las que en algunos casos ellas mismas han podido ejercer el liderazgo, considerando las dinámicas de tensión entre la visibilidad y el ocultamiento identificadas en los relatos y las experiencias de estas sujetas, así como los despliegues de acciones de vulneración no letales que son desplegados continuamente en los contextos comunitarios en los que habitan las mujeres trans* indígenas. Esta visión es clave, además, en la medida en que muestra que para estas sujetas es fundamental el permanente intercambio y participación en las dinámicas socioculturales de sus comunidades, por lo que una reparación integral debería contribuir a restablecer la relación entre ellas y esos escenarios.

En esa medida, las visiones de las mujeres trans* indígenas también señalaron la importancia de que los instrumentos de planeación de sus comunidades originarias incorporen de forma transversal líneas de trabajo y recursos dirigidos específicamente a financiar programas y proyectos que las beneficien de forma directa. Sobre esto, fue importante la insistencia sobre la ideas de no ser incluidas en los beneficios sociales de los programas de gobierno propio y ocupar permanentemente lugares de excepción que en la práctica han implicado que solo puedan acceder a ciertos beneficios sociales o garantías en caso de que no puedan ser asignadas a otras personas priorizadas en los procesos de planeación de la inversión de los recursos. Así, el fortalecimiento de los conocimientos de los líderes y lideresas, de las comunidades y de su participación en los ejercicios de gobierno son alternativas visualizadas por las mujeres trans* indígenas para hacer frente a las limitaciones que, con relación a las organizaciones propias, han encontrado en la posibilidad de “vivir una vida tranquila”, “en paz” o “libre en la comunidad”.

5.1.2 Línea 2: educación y formación individual y comunitaria con perspectiva trans/travesti e intercultural

En esta línea temática se incluyen algunas medidas y acciones de reparación que emergieron en las memorias y las narrativas de las mujeres trans* indígenas alrededor de dos ejes fundantes. El primero de ellos se relaciona con el conjunto de dificultades que afrontan en particular las mujeres trans* indígenas cuando desean continuar con estudios superiores, sean técnicos, tecnológicos o profesionales pues por lo general no suelen encontrar apoyo por parte de sus familias o de las autoridades tradicionales de sus comunidades y pueblos de origen; así, se ven expuestas a una cadena de empobrecimiento que dificulta el desarrollo digno de sus vidas en la medida en que no logran adquirir herramientas para ejercer cargos de mayor rango en sus comunidades, organizaciones indígenas u otros escenarios, concurriendo esto con la existencia de limitaciones para acceder a tierras para el desarrollo de actividades agrícolas o de otro tipo. Esto lo hace notar Geraldine en su relato:

Por ejemplo las personas terminan su bachillerato, hasta ahí llegó. Si la persona tiene familiares que tienen lo económico y pagan una carrera profesional, pagan, pero si la persona no tiene cómo salir adelante, pues ahí quedó. Entonces esa es de las partes como que la población LGBTI dentro del territorio indígena deben tener como esos beneficios,

porque si no lo tienen no podemos salir adelante. (Geraldine, Entrevista 1, mayo 15 de 2022)

El segundo eje problemático identificado en los relatos y las memorias de las mujeres trans* indígenas vinculadas a esta investigación se relaciona con los estigmas que las comunidades sostienen en contra de las personas indígenas con OSIEG que no se ajustan a las normas comunitarias. Así, en los relatos resaltan el papel de estos estigmas en la permanencia de las barreras y limitantes que cotidianamente encuentran en sus procesos de socialización y, asimismo, en sus demandas de servicios asociados a derechos como la salud, la educación o la asignación de cargos a nivel comunitario. Por lo que aun cuando ha sido posible para ellas acceder a escenarios de formación para el trabajo, por ejemplo, las posibilidades de ejercer algún cargo relacionado con sus saberes en el nivel comunitario son escasas pues no son consideradas aptas para ejercer trabajos al interior de las comunidades —podemos considerar nuevamente los casos de Lis y Geraldine quienes fueron apartadas del ejercicio docente en sus comunidades en razón de la percepción negativa que sus comunidades y autoridades locales tenían sobre sus identidades y/o expresiones de género— por lo que, en todo caso, estas sujetas aspiran a que puedan producirse cambios en las formas en que son percibidas al interior de sus comunidades, de manera que los beneficios sociales relacionados con la educación también las incluyan.

En ese orden de ideas, en la ruta de reparación se incluyen medidas como el desarrollo de procesos de educación formal y no formal con perspectiva trans/travesti, intercultural y de derechos humanos dirigidos a las comunidades y mujeres trans* indígenas, con el fin de generar escenarios y redes para la garantía de derechos de las mujeres trans* indígenas que incluyan y exijan la participación y responsabilidad de las comunidades de propiciar escenarios favorables para que las vidas de las mujeres trans* indígenas se desarrolle con dignidad, y la puesta en marcha de procesos de educación formal y formación para el trabajo dirigidos a mujeres trans* indígenas con perspectiva trans/travesti e intercultural que les permitan desarrollar habilidades y aptitudes para el ejercicio de cargos en las comunidades y organizaciones propias, o ejercer labores agrícolas, pecuarias, culturales, artísticas, entre otras y según sus intereses específicos.

Por último, en términos de acciones afirmativas que las favorezcan y agilicen las transformaciones sociales aspiradas por ellas, sus perspectivas de reparación en esta caso también incluyen la definición de cupos educativos para mujeres trans* indígenas, sea en relación a las becas y apoyos que las instancias locales y tradicionales de gobierno otorgan a sus comuneros y

comuneras y/o en articulación con programas de becas ofrecidos por organizaciones o instancias estatales que aseguren que, en los casos en que haya interés por ello, las mujeres trans* indígenas puedan acceder a escenarios de educación que les garanticen a futuro mejores condiciones de vida material.

5.1.3 Línea 3: salud integral con perspectiva trans/travesti y ancestral

Esta línea temática da cuenta de la complejidad en el acceso a servicios de salud con enfoque trans/travesti e intercultural por parte de las mujeres trans* indígenas. Esa complejidad está relacionada con la preexistencia de un conjunto de condiciones precarias para el acceso a la salud por parte de las personas provenientes de los pueblos y comunidades originarias del país. Sin embargo, esa precariedad se profundiza en la medida en que las necesidades en salud de las personas trans/travesti exigen la puesta en marcha de protocolos y procedimientos que no están cubiertos o garantizados para personas indígenas o, lo que sería la otra cara de la moneda, cuando estas sujetas logran acceder a servicios sanitarios que contemplan el conjunto de procedimientos y tratamientos de demanda trans/travesti, no consideran perspectivas interculturales en la atención médica. Aquello puede verse el siguiente fragmento de relato de Geraldine:

Quisiera también que las comunidades indígenas que habitan dentro del territorio indígena, que empiezan por una transición... no sé cuáles son como que, digamos, la EPS de la AIC-EPS-I hasta qué punto abarca como que, digamos la seguridad; esa también es una parte que uno debe de estudiar. Uno debe dialogar con ellos, que uno necesita las hormonas, necesita un médico especialista que lo revise: qué medicamento se puede tomar y qué medicamentos no se puede tomar. Y, además, a veces uno hablando con ellos, y ellos no lo aceptan. Es muy importante porque a veces uno... por ejemplo yo, cuando yo empecé mi proceso, yo me automedicaba sola; y eso cuando yo me automedicaba, a mí me daba un dolor, una tristeza... o sea, era una cosa muy tenaz.

Y entonces las niñas, como no cubre la EPS, como ellos no lo piden o como no han hecho los procesos, entonces ellos se están hormonizándose solas, por lo que les dice cualquier persona, “Ay, este medicamento sirve para... esto me sirvió a mí y me llevó a un proceso”, pero no todos los órganos tienen la misma evolución, entonces ellos se automedican: compran los medicamentos y empiezan a tomar, pero no está recetado por un médico

especialista; entonces eso, o sea, para mí sí es muy importante la salud y la seguridad de ellas, en esa parte (Geraldine, entrevista 1, mayo 15 de 2022).

Este relato permite ubicar, además de los elementos señalados más arriba, algunos factores de riesgo que directamente afectan la vida y la salud de las mujeres trans* indígenas. Es decir, desde la perspectiva de Geraldine existen riesgos asociados a la administración inadecuada de medicamentos utilizados para los procesos de hormonización asociados a los tránsitos corporales que son asumidos por lo general por estas sujetas y que, en la vía de dar prioridad a su vida y su salud integral, deberían ser acompañados desde los conocimientos de la medicina occidental para garantizar procesos más exitosos y cuidadosos de la integridad de las mujeres trans* indígenas que adelantan este tipo de procesos de forma empírica. Asimismo, otro de los elementos sobre el que llamaron la atención las mujeres trans* indígenas en sus relatos consiste en la observación de la inexistencia de rituales de acompañamiento a los procesos de transición que en los territorios ancestrales hagan uso de los saberes de la medicina tradicional que complementen los acompañamientos específicos que se pueden desplegar desde la medicina occidental.

Sobre lo anterior, la noción de lo psicocultural emergente en algunos de los diálogos resulta fundamental para pensar este asunto. Ya en líneas más arriba se había mencionado cómo en las perspectivas de las mujeres trans* indígenas que se vincularon a esta investigación el restablecimiento y sostenimiento de los lazos con sus comunidades y tradiciones culturales son una condición para el desarrollo de cualquier estrategia de reparación integral; en ese sentido, la visión de lo psicocultural implica una adaptación intercultural de las ya conocidas estrategias de acompañamiento psicosocial, dirigidas a la restitución y reivindicación de la dignidad y la autonomía de los individuos, grupos y comunidades en escenarios en los que se amenaza con el desconocimiento de la dignidad humana, o en los que esta ha sido de hecho desconocida; así como en escenarios de vulneración “del derecho y la capacidad de los seres humanos para decidir sobre sus proyectos de vida, y el impedimento para desplegar acciones y hacer uso de sus recursos para configurar y alcanzar esa dignidad” (Bello & Chaparro, 2010, p.17). Así, se debe entender en este caso lo psicocultural como un escenario de acompañamiento que, de cara al acceso a servicios de salud, integre recursos occidentales para apoyar los procesos de tránsito y, asimismo, aplique saberes, prácticas y rituales ancestrales según los usos y costumbres de las comunidades originarias de las mujeres trans* indígenas.

De esta forma, considerando la complejidad y la contradicción que actualmente experimentan las mujeres trans* indígenas que buscan acceder a servicios sanitarios, esta línea incorpora una medida consistente en garantizar que se brinden servicios de salud pertinentes a estas sujetas y que estén orientados por perspectivas trans/travesti e interculturales que busquen resolver la contradicción señalada y ofrecerles alternativas de atención en las que se articulen visiones ancestrales de la salud, el bienestar del espíritu y las medicinas, con los procedimientos y tecnologías que disponen los desarrollos de medicina occidental. Esta medida incorpora, además, acciones como el desarrollo de investigaciones en el área de medicina ancestral que fortalezcan las atenciones en salud ofrecidas por los prestadores de salud indígenas y por los médicos tradicionales de las comunidades y pueblos, para acompañar procesos de transición según los lenguajes y usos y costumbres originarias y la búsqueda de articulaciones estratégicas con prestadores del servicio de salud occidental para complementar el acompañamiento a procesos de transición según corresponda.

5.1.4 Línea 4: cultura, saberes y tradiciones ancestrales con perspectiva trans/travesti

En las narrativas y memorias de las mujeres trans* indígenas que participaron de esta investigación lo cultural, en su sentido de prácticas asociadas a los usos y costumbres de sus comunidades y pueblos de origen, apareció no solo como una referencia o manifestación del daño experimentado por ellas sino, además, como un instrumento reapropiado por ellas en su búsqueda de reconectarse con las dinámicas y manifestaciones culturales de sus comunidades y pueblos de origen cuando se vio interrumpida de alguna manera su relación con estas. En ese orden de ideas, la cultura entendida en la dimensión de sus manifestaciones y prácticas compartidas por un grupo de personas fue retomado en la construcción de las líneas, las medidas y las acciones de la propuesta de ruta de reparación integral a mujeres trans* indígenas como posibilidad de constituir herramientas que, en el marco de las estrategias psicosociales incorporadas en los planes de atención del Estado colombiano³⁸, sirvan para adelantar procesos de recuperación emocional y de los daños psicosociales haciendo una lectura específica de las necesidades de las mujeres trans*

³⁸ Ver el **Anexo 2**, por ejemplo. Para mayor detalle sobre esta estrategia, pueden revisarse el Programa de Atención Psicosocial y Salud Integral a víctimas (Minsalud, 2017) y sus componentes: Protocolo de Atención en Salud con enfoque Psicosocial (Minsalud, 2017a) y la Estrategia de Atención Psicosocial (Minsalud, 2017b).

indígenas como sujetas histórica y culturalmente situadas. Recordemos algunos fragmentos en los que puede identificarse el uso reparador de los dispositivos culturales³⁹:

Por ejemplo cuando yo voy siempre digo a mi mamá, a mi abuela, “vámonos a pescar”, como algo tradicional, “vámonos a pescar con anzuelo, o nos vamos a pescar en el río cogiendo pescados con la mano, o comer pescado en la playa”, así... A veces cuando yo voy le digo a mi abuela que me haga la comida tradicional, por ejemplo la pringamoza con frijoles, o... así. O por ejemplo, nosotros vamos al monte y cogemos cocollo de iraca y las cocinamos y las fritamos, es la comida tradicional, así...

Cuando yo voy, trato de recuperar la tradición indígena poco a poco. Porque como uno no está viviendo todos los días allá, muy poco. Entonces por ejemplo las mazamorra, cuando mi abuela hacía mazamorra, se levantaba como desde las cuatro de la mañana, tres de la mañana a estar moliendo así haciendo mazamorra, hacer las arepas. Esos son como que, digamos, la tradición de nosotros. (Geraldine, entrevista 1, mayo 15 de 2022)

De esta forma, en esta línea se priorizaron medidas reparadoras como la implementación de estrategias de acompañamiento psicocultural como medida para dignificar a las mujeres trans* indígenas que hayan sido víctimas de violencia y vulneración de sus derechos humanos y fundamentales, entendiendo que lo psicocultural se configura como una posibilidad de acompañamiento situado, a partir de la incorporación de prácticas y dispositivos de sanación ancestrales (uso de plantas medicinales y rituales, por ejemplo) en la recuperación del sufrimiento y el daño psicosocial ocasionado por la ocurrencia de hechos de vulneración de la integridad de las personas en el marco de situaciones catastróficas y de violación del Derecho Internacional Humanitario (DIH) y los Derechos Humanos (DDHH). Por otro lado, se incluyó además una medida consistente en la promoción de la inclusión de mujeres trans* indígenas en las actividades, prácticas y manifestaciones culturales de su pueblos/comunidad de origen como una estrategia de visibilizar el rol de preservación de la cultura que históricamente han ejercido, en un directo aporte a la pervivencia de sus pueblos y comunidades.

³⁹ De ahí la noción de *haceres reparadores* que hace referencia a los mecanismos y estrategias propios de las mujeres trans* indígenas para hacer frente y generar transformaciones adaptativas a los efectos, impactos y daños ocasionados en sus trayectorias vitales por la ocurrencia de largas trayectorias de violencia y vulneración.

5.1.5 Línea 5: soluciones habitacionales dignas y permanentes

Esta línea incorpora las demandas de las mujeres trans* indígenas de poder participar del desarrollo de programas de acceso a vivienda digna (o mejoramiento de estas en caso de tener una en mal estado) en atención a que, en el curso de las largas trayectorias de violencia y vulneración les ha sido negada o limitada la posibilidad de hacerse con soluciones habitacionales dignas, puesto que por lo general los programas que se desarrollan en sus comunidades y pueblos no las incluyen pues se priorizan soluciones de vivienda a familias biparentales con hijos, ni siquiera en los casos en que ellas constituyen familias con sus parejas. Esta situación se ha visto agravada cuando las mujeres trans* indígenas han sido obligadas a desplazarse de sus comunidades originarias, pues en sus nuevos lugares de habitabilidad cuentan con menos legitimidad para reclamar una solución de vivienda, si su emplazamiento se produce en contextos rurales de otras comunidades, o si estos se producen en contextos urbanos, el acceso a viviendas dignas se complejiza por la mayor demanda de estas. Esta necesidad es visible en el siguiente relato de Lis:

Que le apoyen también... como en la gobernación: con apoyo a nosotras, como hacer un proyecto o lo que uno necesita. Por ejemplo uno necesita vivienda, necesita su... pues la necesidad de uno, cualquiera cosa. Alimentos... entonces, pues, ya uno... vivir libre, en la comunidad lo que uno necesita. Ya si uno tiene una piecita, ya uno... pues ya es la necesidad de uno. Entonces que haya un apoyo más a la comunidad LGBT, también a las comunidades indígenas. (Lis, Entrevista 1, diciembre 2 de 2022)

De esta manera, en esta línea se incluye, por un lado, una medida consistente en la promoción del acceso gradual de mujeres trans* indígenas sin vivienda o con viviendas en malas condiciones a soluciones habitacionales dignas y permanentes a partir de acciones como la generación de articulaciones estratégicas con programas de acceso y mejora de vivienda en los niveles resguardo, municipal, departamental y nacional que garanticen que las mujeres trans* indígenas accedan viviendas propias o mejoren las que ya poseen y, por otro lado, la disposición de cupos específicos en los programas de acceso y mejora de vivienda para mujeres trans* indígenas, para asegurar que gradualmente estas sujetas puedan acceder a una solución que dignifique su habitabilidad en los contextos rurales o urbanos.

5.1.6 Línea 6: Defensa de la vida en dignidad con perspectiva trans/travesti y ancestral

Esta línea incorpora un asunto problemático que, de manera insistente, apareció en los relatos y las memorias de las mujeres trans* indígenas. Este asunto se relaciona con la permanente sensación de inseguridad y riesgo que experimentan estas sujetas al habitar sus comunidades originarias y que explican por la permanente ocupación⁴⁰ del territorio ancestral por parte de actores armados ilegales. Lo anterior puede observarse en el siguiente fragmento de relato en el que Geraldine describe condiciones más adecuadas para la habitabilidad de las mujeres trans* indígenas:

Tener como que, digamos, esa seguridad que donde nosotros podamos entrar dentro de nuestro territorio indígena, tener la seguridad, tener la certeza que no estén las fuerzas armadas, porque para uno entrar... tener la seguridad de los líderes también y que los líderes también nos apoyen, porque si no es esa red de apoyo, uno no entra así a cualquier territorio, porque es muy complicado. Entonces como que, digamos, más que todo la seguridad, como tanto los gobiernos, y tanto las entidades y tanto como la organización, más que todo la seguridad, que ellos con esa seguridad nos apoyen a nosotros y todo lo que uno necesite, porque sin eso uno no puede salir adelante” (Geraldine, entrevista 1, mayo 15 de 2022).

En esa medida, los relatos de las participantes refieren la inexistencia o ineficacia de los protocolos de seguridad cuando de salvaguardar sus vidas se trata. En el siguiente fragmento, Yenny Tascón hace referencia a la letalidad de las acciones de los grupos armados ilegales y la incapacidad de los protocolos existentes⁴¹ para atender el espectro de su alcance:

La organización tiene un protocolo de protección para todos sus comuneros, para todas las... las, las comunidades, mmm... y en ese sentido, pues, eh, siempre se activan como las, las rutas de alerta a derechos humanos y a la denuncia pública, de posible... violación de derechos y posibles vulneraciones. Entonces en ese sentido, pues, eh... Se diría que la población, eh, diversa, entraría dentro de esos protocolos, ¿cierto?; pero, mmm, pero

⁴⁰ Esta *ocupación* también es percibida en los periodos en que los actores armados ilegales no hacen presencia física en los territorios, pues las mujeres trans* indígenas se sienten vigiladas todo el tiempo.

⁴¹ Estos protocolos fueron diseñados de forma general, de manera que no incorporan los niveles de riesgo específicos que pueden experimentar las experiencias de vida de las personas indígenas con OSIEG no normativas.

mirándolo pues, más a fondo, ya con lupa, uno diría: “No, pues, eso... eso no garantiza que estos compañeros y estas compañeras estén realmente protegidos”, porque muchas veces lo de limpieza social llega directamente ahí, a estas personas, “Ah, no, pues, entonces estos son drogadictos, estos son, eh... estos son alcohólicos; entonces hay que hacer la limpieza”, y pues, van derecho a ellos como a... a violentar esos, esos derechos (Y. Tascón, entrevista 1, octubre 19 de 2022).

Para dar respuesta a lo anterior, esta línea incorpora una medida de reparación consistente en implementar estrategias conjuntas para la salvaguarda de la vida en dignidad de mujeres trans* indígenas en contextos rurales y urbanos, incluyendo acciones como la construcción conjunta y participativa de estrategias para la defensa de la vida y prevención de la ocurrencia de violencias letales en contra de mujeres trans* indígenas que incluyan, por ejemplo, el rol de cuidado de la guardia indígena en cada pueblo ancestral. Esta línea se fundamenta en el reconocimiento de que las estrategias de seguridad deben buscar en todo caso la garantía de condiciones para la vida digna, de manera que debe vincularse con acciones paralelas, de las otras líneas de reparación, de manera que se logre su cometido.

5.1.7 Medidas de satisfacción

Tal como se señaló en el capítulo anterior al revisar las medidas de reparación a las víctimas establecidas por el Acuerdo Final, las medidas de satisfacción buscan resarcir el dolor a través de la reconstrucción de la verdad, la difusión de la memoria histórica y la dignificación de las víctimas. Además, tomando en consideración que la Ley 1448 de 2011, en su artículo 139, establece dentro del conjunto de medidas de satisfacción “la difusión de las disculpas y aceptaciones de responsabilidad hechas por los victimarios” y “el reconocimiento público de la responsabilidad de los autores de las violaciones de derechos humanos”, esta línea retoma la orientación que emergió del análisis del capítulo anterior, que consiste en la observancia de la importancia del reconocimiento de la responsabilidad del Estado en la ocurrencia de los hechos de violencia y vulneración que han experimentado, entre otras personas de la población con OSIEG no normativas, las mujeres trans* indígenas.

En ese orden de ideas, se incorpora a la ruta de reparación integral de mujeres trans* indígenas aquí propuesta, la medida de reparación consistente en desarrollar procesos de reconocimiento de responsabilidad y perdón público del Estado y las autoridades tradicionales de los pueblos originarios. Como se señalaba en el capítulo anterior, una de las limitaciones observadas en el conjunto de medidas de reparación integral dispuestas por el Estado colombiano para la reparación a las víctimas, consiste en la incorporación de enfoques diferenciales para la implementación de estas, lo que implica que estas medidas sean pensadas desde la óptica de otros grupos poblacionales que no necesariamente han experimentado la configuración histórica de la violencia y las vulneraciones que se han dirigido en contra de las mujeres trans indígenas. En ese orden de ideas, las medidas no logran responder a las necesidades específicas de reparación que reclaman las mujeres trans* indígenas.

Así, un paso fundamental en el camino hacia la reparación de los daños, efectos, impactos y transformaciones en las trayectorias de vida de mujeres trans* indígenas, como pudo observarse para los casos de Uruguay y Argentina, consiste en un reconocimiento de responsabilidad por parte del Estado que desemboque en la elaboración concertada y participativa de instrumentos de política que logren acoger las demandas específicas de estas sujetas a partir de la observancia de la configuración histórica de la violencia y las vulneraciones que han experimentado y, en ese sentido de las exclusiones, las barreras y las limitaciones que estas sujetas perciben en el desarrollo de sus vidas frente a la garantía de sus derechos.

Asimismo, como ha podido observarse en los relatos y las memorias de las mujeres trans* indígenas que participaron de esa investigación, las autoridades tradicionales han jugado también un papel fundamental en el sostenimiento de ideas estigmatizantes y discriminatorias hacia la población de personas indígenas con OSIEG no normativas y, en esa medida, es importante que hagan su respectivo reconocimiento de responsabilidad por la ocurrencia de las violencias y las vulneraciones, así como exclusiones y persecuciones, que han experimentado las mujeres trans indígenas en las dinámicas cotidianas de las comunidades y los pueblos ancestrales del país. Es en este sentido, que esta línea incorpora acciones de reparación consistentes en la realización de actos públicos de perdón por parte del Estado colombiano representado por el gobierno nacional y las autoridades tradicionales de los pueblos ancestrales del país. Vale la pena anotar también que los mencionados actos públicos de perdón también deberían ser realizados por los actores armados ilegales reconociendo que directa e indirectamente sus acciones se dirigieron a vulnerar,

estigmatizar, discriminar y, en ocasiones, a borrar las existencias de las personas indígenas disidentes de sus ordenamientos sexo-género locales.

5.1.8 Garantías de no repetición

Finalmente, con el objetivo de generar condiciones propicias para que las violencias y vulneraciones (que incluyen discriminación, estigmatización y la obstaculización para la garantía plena de derechos) que se han dirigido en contra de las mujeres trans* indígenas en una perspectiva de larga trayectoria, tal como se estableció para el caso de las víctimas del conflicto armado en el marco del Acuerdo Final, la presente ruta de reparación incorpora una visión de las garantías de no repetición que, recordemos, son las medidas implementadas por el Estado y que comprometen a la sociedad en su conjunto para que las violaciones a los DDHH e infracciones al DIH nunca vuelvan a ocurrir. Así, incorporando una perspectiva trans/travesti e intercultural, estas medidas deben tomar formas específicas para buscar que las nuevas generaciones de personas trans* indígenas, entre otras personas que conforman las diversidades sexuales y de género ancestrales, no las experimenten ni sufran sus consecuencias.

En ese sentido, esta línea incorpora una medida consistente en implementar acciones de promoción y visibilización de la existencia digna de personas indígenas con OSIEG no normativas en el ámbito nacional con el fin de hacer frente a la creencia extendida de que en las comunidades y pueblos ancestrales no se observan existencias, experiencias y trayectorias vitales de personas con OSIEG no normativas (que es asumida como una ley al interior de las comunidades y pueblos ancestrales del país) y se proponen acciones como la realización de investigaciones con la participación de personas indígenas de las diversidades sexuales ancestrales, sus comunidades y pueblos e investigadores nacionales que permitan recuperar cuando sea el caso y construir memorias asociadas a la existencia histórica de dinámicas de variabilidad sexual y de género en los contextos de los pueblos y comunidades originarios del país.

De este modo, el conjunto de líneas temáticas y medidas descritas en los párrafos anteriores constituyen el conjunto de orientaciones que, de cara a posibles escenarios de reparación integral a mujeres trans* indígenas, dan pista de las formas específicas que esos mecanismos deberían adquirir. Este conjunto de orientaciones, organizadas en forma de líneas permiten reconocer que en términos de significados posibles de la noción de reparación integral, las mujeres trans* indígenas asocian esta categoría con las posibilidad de “vivir una vida tranquila”, “en paz” y “libre

en la comunidad” que, en relación a alcances posibles, asocian con la aspiración de beneficiarse plenamente de las garantías sociales, económicas y culturales, así como de los derechos humanos fundamentales que, en sus trayectorias vitales les han sido limitados, obstaculizados o negados; de esta forma se explica el desarrollo más o menos amplio de líneas temáticas que directamente se relacionan con el acceso a derechos.

Sin embargo, de cara a la lectura de lo psicocultural es importante resaltar que en términos de orientaciones para la reparación integral de estas sujetas, debe reconocerse y garantizarse la estrecha relación de un goce de derechos que esté alineado con su pertenencia cultural; en ese sentido, reparar sus experiencias de vulneración y violencia permanentes consiste en el restablecimiento y/o fortalecimiento de las dinámicas socioculturales y de la relación que desde estas se establece con las mujeres trans* indígenas, y viceversa, pues de esta manera se apunta a garantizar vidas tranquilas, en paz y libres en los contextos comunitarios en los que paulatinamente las existencia trans/travestis deberían adquirir un reconocimiento respetuoso y digno. Para lograrlo, como se señalaba en las líneas anteriores, es necesario contar con la participación de líderes locales, autoridades tradicionales y las propias comunidades que participen de forma activa y convencida de la construcción participativa de mecanismos de acogida y promoción de la dignidad de las existencias y experiencias de estas sujetas.

La perspectiva señalada en el anterior párrafo invita, además, a reconocer los haceres reparadores que las mujeres trans* indígenas han agenciado en sus trayectorias vitales para hacer frente a la permanencia de las vulneraciones y violencias que se han dirigido en su contra y que han buscado menoscabar sus identidades como expresión de la diversidad sexual y de género ancestral presente en los contextos de los pueblos y comunidades indígenas y, en esa medida, de su dignidad y su autonomía. Así, tal como se señaló en las líneas temáticas anteriores, resulta fundamental reconocer el rol y los recursos de los cuales disponen las mujeres trans* indígenas como una orientación para ubicarlas en un lugar desde el cual estas pueden aportar en la transformación de las condiciones estructurales e históricas que han dificultado su acogida completa por parte de sus comunidades de origen y la sociedad colombiana en general.

6. Consideraciones finales: a manera de conclusión

Con esta investigación nos propusimos⁴² comprender las dimensiones y alcances que deberían adquirir los procesos sociales de reparación integral a mujeres trans* indígenas que han experimentado daños, impactos y transformaciones en sus trayectorias vitales en relación a la posibilidad de gozar plenamente de sus derechos fundamentales y humanos (sociales, económicos, culturales) a partir del desarrollo de largas trayectorias de violencia y vulneración, ubicando la pregunta específica por la reparación integral de estas sujetas en el en el actual contexto de transición política que vive Colombia a partir de la firma del Acuerdo Final entre el gobierno nacional y las extintas Farc-EP. La reparación integral en este caso fue entendida como un escenario de articulación interinstitucional orientado a resarcir el conjunto de daños, efectos, impactos y transformaciones negativos que han experimentado las mujeres trans* indígenas en sus trayectorias vitales y que incorpora, en ese orden de ideas, perspectivas trans/travestis y originarias en su estructuración y despliegue.

El mencionado contexto de transición política que vive Colombia a partir de la firma del Acuerdo Final se ha sustentado, por un lado, en el reconocimiento explícito del conflicto armado interno que ha vivido el país en sus más de 50 años y, por otro lado, en el interés de detener la guerra y sus múltiples expresiones en los territorios. Asimismo, los instrumentos como la Ley de Víctimas (Colombia. Congreso de la República, 2011) y sus decretos reglamentarios, así como la institucionalidad, las medidas y las acciones dirigidas a reparar integralmente a las víctimas, se han limitado de manera directa a la observación de hechos de victimización y violación de los derechos humanos por la ocurrencia de estas “con ocasión del conflicto armado interno”, como pudo observarse en las reflexiones y análisis propuestos en el desarrollo de los capítulos que preceden. Así, la construcción inicial de las preguntas que orientaron esta investigación buscó ubicarse en este contexto y en estas coordenadas de comprensión de las víctimas y los dispositivos institucionales de reparación integral, de manera que la aproximación a las sujetas de la investigación se orientó inicialmente en esos términos: mujeres trans* indígenas víctimas del conflicto armado interno.

⁴² Las mujeres trans* indígenas que se vincularon con esta a partir de sus voces, sus memorias, sus relatos, sus puntos de vista y sus perspectivas de cambio en calidad de co investigadoras y el investigador.

Sin embargo, a partir de los diálogos y las reflexiones sostenidos con las mujeres trans* indígenas vinculadas a esta investigación fue posible identificar tres ejes trans/travesti y originarios que orientaron el desarrollo de los análisis y reflexiones propuestos desde esta investigación. En primer lugar, un eje relacionado con el reconocimiento de una visión de la temporalidad de la violencia dimensionalmente distinta y en la que, de manera complementaria al accionar de los grupos armados ilegales que han hecho presencia en sus territorios, las mujeres trans* indígenas observan una ocurrencia de violencias, agresiones y vulneración a sus derechos sociales, económicos y culturales desarrollada en una perspectiva de larga duración y en el marco de las dinámicas y relaciones cotidianas de sus comunidades, provenientes de múltiples actores comunitarios: sus familias, las autoridades propias y otros comuneros/as.

En segundo lugar, un eje asociado a una perspectiva de la reparación integral cuya dimensión y alcance se transforma en la medida en que deben considerarse las experiencias y trayectorias del daño en una perspectiva de larga duración y, además, el conjunto de actores comunitarios que también han ejercido agresiones y vulneraciones en contra de las mujeres trans* indígenas, lo que introduce una lectura local y de largo aliento del daño y la necesidad de pensar sentido de la reparación que respondan a esas características.

En tercer lugar, un eje alterador de la figura canónica de la víctima que, a partir de la introducción de un paréntesis en la lógica daño-reparación, permitió incorporar, más allá de las narrativas de las violencias y vulneraciones y las formas de resarcir sus efectos, una lectura de las condiciones de posibilidad para las existencias, experiencias y trayectorias vitales de personas indígenas con identidades de género “no normativas”⁴³ y considerar, asimismo, daños históricos a la cultura propia de los pueblos originarios en sus coordenadas específicas sexo-genéricas.

6.1 Primer eje orientador: largas trayectorias de violencia y vulneración como un diálogo posible desde las perspectivas trans/travestis y originarias

Siguiendo el esquema anterior, con relación al primer eje orientador, la perspectiva de las mujeres trans* indígenas sobre las violencias, agresiones y vulneraciones experimentadas por ellas, desde la cual sostuvieron que estas no han ocurrido únicamente en el marco del conflicto armado interno, fue clave para que las categorías de análisis de la investigación tomaran un rumbo

⁴³ Más adelante se señalarán algunos elementos de tensión sobre esta noción frecuentemente usada en los lenguajes académicos y de los activismos políticos de las sociedades occidentales/occidentalizadas.

dimensionalmente distinto al proyectado en su momento preparativo. De esta forma, se adoptó la noción de largas trayectorias de violencia y vulneración para dar cuenta de una periodicidad amplia y situada de la ocurrencia de violencias estructurales, sistemáticas e históricas en contra de personas indígenas con orientaciones sexuales, identidades y/o expresiones de género “no normativas”.

La incorporación de esta categoría de análisis posibilitó el reconocimiento específico de las experiencias de personas racializadas con una identidad de género disidente del modelo binario occidental hombre-mujer en el marco de la ocurrencia de un conjunto de violencias y vulneraciones a sus derechos que no se ubican necesariamente en el periodo específico de conflicto armado en Colombia, pero que sí responden a un patrón colonial, racista, patriarcal, clasista y homolesbotransfobo que ha permeado las relaciones sociales y de poder en las que se han inscrito necesariamente las existencias, experiencias y trayectorias vitales de las mujeres trans* indígenas que participaron de esta investigación, las de otras pares contemporáneas y las de un conjunto de ancestros y ancestras que vivieron experiencias similares.

Desde esta perspectiva, la noción de largas trayectorias de violencia y vulneración antes referida fue entendida como una categoría bisagra que permitió articular los análisis relativos al *continuum* de violencia, que hace referencia a los diferentes escenarios en los que se producen y ejercen las violencias en contra de personas con orientaciones sexuales, identidades y/o expresiones de género no normativas (familia, escuela, trabajo, instituciones estatales, iglesias, comunidades); y aquellos relacionados con la noción de larga duración de la violencia propuesta por el CNMH y la ONIC (2019) para referirse a la violencia que se ha dirigido en contra de los pueblos originarios desde la invasión española hasta la actualidad y que muestra que las violencias ocurridas en el marco del conflicto armado interno constituyen tan solo un ciclo específico dentro de un gran entramado de violencia extendida que ha buscado subordinar, administrar, extinguir, reordenar y gobernar la vida y la muerte indígenas.

6.2 Segundo eje orientador: la configuración de una noción de reparación integral en perspectiva trans/travesti e intercultural y su relación con el acceso a derechos

Considerando los anteriores elementos, el segundo eje orientador retomó estas elaboraciones analíticas y posibilitó la incorporación de las perspectivas trans/travesti y originaria al análisis de la categoría reparación integral permitiendo la ampliación de la visión sobre las

experiencias de violencia y vulneración de las mujeres trans* indígenas y, de esa manera, fue posible la apertura de la pregunta por las dimensiones y los alcances que deberían adquirir los procesos de reparación integral en su caso específico. Así, fue posible un desplazamiento desde una noción de la reparación integral entendida como resarcimiento a las víctimas por la ocurrencia de hechos violatorios de sus derechos en el marco del periodo de conflicto armado y sus dinámicas de violencia territorial, a una noción de esta como dispositivo posibilitador de justicia social y epistémica entendiendo que el conjunto de vulneraciones al que responde hunde sus raíces en un patrón de desigualdad sustentado en relaciones de poder CNM, racista, patriarcal, clasista y homolesbotransfobo, como se había señalado anteriormente.

De esta forma, las narrativas sobre las posibilidades de reparación de cara a una trayectoria vital atravesada por dinámicas de inequidad, discriminación, exclusión y estigmatización que se han repetido tanto en los contextos de las comunidades de origen de las mujeres trans* indígenas como en los escenarios institucionales del Estado y de la sociedad mayoritaria no indígena, se orientaron hacer visible el conjunto de barreras que les han sido interpuestas para gozar plenamente de sus derechos fundamentales, humanos, sociales, económicos y culturales. En ese orden de ideas, las visiones y perspectivas sobre los procesos de reparación integral a mujeres trans* indígenas posibilitó la elaboración de una propuesta de ruta de reparación integral a mujeres trans* indígenas que intentó incorporar las dimensiones y los alcances que desde sus experiencias de daño, afectación, impacto y transformación lograran cambios pertinentes y duraderos que se reflejaran en la mejora de sus condiciones de vida.

Así, la mencionada ruta de reparación integral a mujeres trans* indígenas incorporó las exigencias para que el Estado y las autoridades ancestrales de sus comunidades generen un conjunto de garantías que posibiliten la transformación de los factores que hoy día dificultan, imposibilitan y/o obstaculizan su posibilidad de acceder a escenarios educativos, laborales formales (incluyendo cargos en las figuras de gobierno locales), culturales y de prestación de servicios de salud pertinentes, esto es, considerando su origen ancestral y su identidad de género “no normativa”. Asimismo, esas transformaciones se asociaron con la mayor posibilidad de acceder a soluciones de vivienda y a mecanismos de seguridad humana pensada desde una perspectiva trans/travesti y originaria.

Asimismo, el análisis de las narrativas de las mujeres trans* indígenas frente a las posibilidades de la reparación permitió identificar un conjunto de expectativas frente a las

transformaciones que debería producirse en los otros, y una asociación de esos otros con actores que han sido perpetradores de algún tipo de violencia, vulneración o agresión. En ese orden de ideas, las medidas y acciones de reparación incluidas en la Ruta ya referida incluyó la incorporación de medidas de satisfacción, que se entienden como acciones puntuales que buscan resarcir el dolor a través de la reconstrucción de la verdad, la difusión de la memoria histórica y la dignificación de las víctimas, y garantías de no repetición, las cuales son implementadas por el Estado y comprometen a la sociedad en su conjunto para que las violaciones a los Derechos Humanos e Infracciones al Derecho Internacional Humanitario nunca vuelvan a ocurrir.

Teniendo en cuenta lo anterior, es importante resaltar que la elaboración de la mencionada ruta de reparación integral a mujeres trans* indígenas incorporó, además, los aportes para pensar la reparación integral a mujeres trans* indígenas derivados de un análisis comparativo de las experiencias y apuestas de reparación trans/travesti contenidas en los desarrollos normativos e institucionales de Uruguay, Argentina y Colombia. Esos aportes fueron condensados en la enunciación de tres limitantes observadas en la experiencia específica de Colombia para reparar a víctimas trans/travesti e indígenas: la primera de esas limitantes se refiere a los retos que plantea la atención de víctimas cuyas experiencias vitales están cruzadas por una identidad indígena y a la vez por una identidad de género no normativa, pues los dispositivos reparadores de Colombia no conciben la interseccionalidad de las experiencias. Así, a pesar de que se incorporan enfoques diferenciales que reconocen ambas identidades, estas constituyen un único universo, que excluye la posibilidad de incluir el otro; la segunda limitante se refiere a la limitación de la noción jurídica y administrativa de víctima a aquellas personas que experimentaron el menoscabo de su dignidad y sus derechos en el marco específico del conflicto armado, excluyendo así la posibilidad de pensar las condiciones en que deberían desarrollarse procesos de reparación que respondan a las largas trayectorias de violencia y vulneración experimentadas por mujeres trans* indígenas, por último, la tercera de las limitantes considera que el conjunto de dispositivos reparadores de la experiencia colombiana se observaba que lo trans/travesti aparece como excepción y, en esa medida, se incorpora en la forma de acciones afirmativas a partir de enfoques diferenciales que, sin embargo, no permiten pensar las experiencias susceptibles de reparar fuera de la óptica de un ordenamiento cisheterosexual, por lo que no es posible observar un diálogo directo con las apuestas y mecanismos del orden de los movimientos trans/travestis.

De esta forma, se llama la atención sobre la importancia de visibilizar, como una posibilidad de una noción de reparación integral situada, tal como lo reconocen en sus políticas de inclusión y reparación Uruguay y Argentina, que las trayectorias vitales de las mujeres trans* indígenas en particular, pero en general de la población de personas indígenas con orientaciones sexuales e identidades de género no normativas, son producto de dinámicas de exclusión, discriminación y estigmatización históricas a las que han sido expuestas estas personas en la medida en que las coordenadas y los ordenamientos sexo-género de sus comunidades originarias fueron transformados a partir de la expansión colonial del modelo sexo-género binario de occidente y que, por motivos similares, han sido invisibilizadas de manera que ha sido especialmente difícil el reconocimiento público de estas dinámicas por lo que no ha sido posible que antes se haya pensado en estas dinámicas con un asunto problemático y de interés público.

En concreto, las perspectivas aportadas por estas sujetas permitieron el desarrollo de una lógica que estableció la necesidad de implementar dispositivos institucionales de reparación que reconozcan los daños, efectos, impactos y transformaciones negativos en las sus experiencias de vida como consecuencia de una larga trayectoria de violencias y vulneraciones, de manera que puedan adquirir un mayor alcance y, en ese sentido, apunten a transformar las condiciones históricas, estructurales y sistemáticas que han sostenido y normalizado el conjunto de agresiones que han experimentado estas sujetas en el marco de las dinámicas cotidianas de sus comunidades originarias que, en ocasiones, se han cruzado con las dinámicas propias de conflicto armado, las cuales han profundizado esas agresiones y han implicado la ocurrencia de violencias de mayor alcance, en ocasiones con consecuencias letales para las víctimas.

6.3 Tercer eje orientador: las coordenadas de género ancestrales y su relación con la reparación integral

Con relación al tercer eje orientador, es posible afirmar que la incorporación de las perspectivas trans/travesti y originaria, aportadas por los relatos de las experiencias de las mujeres trans* indígenas, constituyó un paréntesis en la lógica analítica que había sido pensada inicialmente y en la que se proponía una lectura lineal entre los daños, sus efectos y las reparaciones. Los diálogos y las reflexiones desarrollados con las mujeres trans* indígenas participantes, sin embargo, introdujeron un conjunto de narrativas sobre la experiencia comunitaria de volverse

así/ser así⁴⁴ que se adentraron en los entramados locales y los acuerdos (algunas veces tácitos, otras explícitos) pactados en ellos, a través de los cuales fue posible para ellas mostrar el lugar de las agencias locales que han movilizadado y a partir de las cuales mostraron un conjunto de repertorios constitutivos de su capacidad de afrontamiento a las agresiones, vulneraciones y violencias que experimentan y han experimentado en el marco de las dinámicas comunitarias, aun cuando estas han sido cooptadas por los actores armados ilegales del conflicto.

Una de las ideas de mayor valor que se desprenden de este eje de análisis, relacionado con la perspectiva de la larga trayectoria de la violencia y la vulneración, se relaciona con el llamado que hicieron las mujeres trans* indígenas a reconocer en las dinámicas de la colonialidad del poder y sus mecanismos de subordinación de las coordenadas sexo-genéricas de las comunidades y pueblos ancestrales precolombinas, un posible origen de las dinámicas comunitarias hostiles (y en ocasiones letales) que se han dirigido históricamente a los sujetos indígenas cuyas orientaciones sexuales, identidades y/o expresiones de género no se han ajustado a la norma occidental binaria y cisheterosexual. Sobre esto, fue muy importante observar cómo en las memorias de las participantes emergieron en algunas ocasiones referencias a ancestros indígenas que de alguna manera vivieron procesos de transitividad del género en sus trayectorias vitales, aún antes de que ellas mismas nacieran y que se ubican, incluso, en temporalidades anteriores al periodo de conflicto armado colombiano.

De esta forma, las perspectivas señaladas por Lugones (2007) y Segato (2018) son fundamentales en la medida en que han insistido en la necesidad de historizar las relaciones de género y las formas en que la vida social se organiza alrededor de estas relaciones y, asimismo, en la importancia de hacer una lectura crítica de la apropiación que han hecho las comunidades y pueblos originarios, tras siglos de persistencia de la lógica colonial del poder, de la lógica binaria y heterosexual para ordenar la vida social y asignar roles según las identidades de género existentes. Estas autoras han insistido en las formas en que una lógica sexual y del género fue instaurada y extendida en el mundo colonizado y cómo terminó asumiéndose como propia y natural por parte de las comunidades y pueblos ancestrales e, incluso, articulándose con las formas y jerarquías propias preexistentes. Estas propuestas del orden teórico-conceptual (basadas en investigaciones y evidencias antropológicas sobre la vida de los pueblos y comunidades ancestrales) cobran una

⁴⁴ Más adelante se presentarán algunas tensiones relativas a las formas de nombrar las experiencias de tránsito por el género en los contextos de los pueblos y comunidades originarias del país a partir de las narrativas de las mujeres trans* indígenas participantes.

especial relevancia cuando pueden contrastarse con relatos y memorias localizables que llaman la atención sobre la importancia de hacer visibles las memorias de las ancestras que eran así/se volvieron así y que hoy no están para dar cuenta de ello.

Sobre esto, logra establecerse la configuración de una noción de daño a la cultura consistente en el desplazamiento de las coordenadas de género propias de las comunidades y pueblos ancestrales, en las que posiblemente había cierta disposición de acogida de las identidades de género que no correspondían con las figuras de hombre o mujer (como lo hicieron notar las mujeres trans* indígenas desde sus memorias y narrativas) y, de esta forma, podría entenderse que desde una perspectiva originaria y precolonial las existencias, experiencias y trayectorias vitales de personas con identidades de género variadas y variables no constituía necesariamente una fuga del ordenamiento local de relaciones sociales de género sino, por el contrario, una forma específica y localizable de asumir ciertos roles sociales en relación a la identidad de género que se poseía o era de alguna forma atribuida a cada sujeto (Horswell, 2013; Gómez Regalado, 2018; Segato, 2018).

Ese daño a la cultura viene a configurarse en la medida en que el Estado colombiano y los actores sociales y armados, en esa larga duración de la violencia señalada, han sostenido una lógica de superioridad moral, política, social y cultural frente a los pueblos originarios (y en general los pueblos étnicos del país) a través de la cual se han ensayado mecanismos de distinta naturaleza (entre ellos la guerra y la ocupación de los territorios ancestrales) a partir de los cuales se ha buscado la asimilación de los segundos a las formas de los primeros⁴⁵. Así, frente a la intención de develar las dimensiones y los alcances que debe adquirir un proceso social de reparación integral a mujeres trans* indígenas, considerando sus experiencias en una larga trayectoria de violencias y vulneración, es clave comprender que en su caso estos procesos deberían partir del reconocimiento de las lógicas coloniales que han orientado la relación entre el Estado y la sociedad colombianos frente a los pueblos y comunidades originarias y, en ese orden de ideas, el reconocimiento paralelo de que esas lógicas han permeado (y transformado de manera perversa, en ocasiones) las relaciones de género, entre otras dimensiones de la vida social de estos pueblos y comunidades, teniendo

⁴⁵ La Ley 89 de 1890 “Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada”, ha sido un referente usualmente usado para demostrar la orientación colonizadora que ha sostenido las actuaciones del Estado y la sociedad colombianos en su relación con los pueblos y comunidades originarios, a pesar de que esta fue posteriormente revocada.

como uno de sus efectos el rechazo y la estigmatización que las mujeres trans* indígenas en particular experimentan en las dinámicas cotidianas de sus comunidades de origen⁴⁶.

Otro de los elementos que se relaciona con el tercer eje orientador de los análisis de esta investigación se relaciona con las formas en que es posible nombrar las experiencias de tránsito por el género que son vivenciadas por personas provenientes de pueblos y comunidades ancestrales del país, pues una posición de sospecha enunciada en el momento preparativo de la investigación, llevó a pensar que los lenguajes usados por las ciencias sociales y los activismos de occidente, relativos a las experiencias de personas con orientaciones sexuales, identidades y/o expresiones de género no normativas, no deberían imponerse (y menos permear) las comprensiones de estas experiencias en unos contextos en los que se presumía la existencia de unos lenguajes y categorías propias para referirse a estas existencias y experiencias. Así, se señaló que la categoría “mujer trans* indígena” constituiría una categoría transitoria que se ajustaría en la medida en que pudieran identificarse las “formas propias” de nombrar esas identidades por parte de las sujetas participantes.

Sin embargo, el contacto y el intercambio sostenidos con las sujetas vinculadas a esta investigación no logró identificar esas categorías propias que se sospechaba podrían observarse y, por el contrario, llevó a constatar que sus formas de nombrar sus experiencias de tránsito suele hacer uso de los lenguajes de ciencias sociales y activismos occidentales mencionados, los cuales se han extendido también a las comunidades y pueblos ancestrales del país (al menos a los de las sujetas que participaron de esta investigación). De esa manera, expresiones como “soy una trans”, “soy una chica trans”, “soy mujer trans”, fueron usadas por estas sujetas y, en la medida en que avanzaron los contactos pudo observarse que estas categorías persistieron en su uso.

Esta dinámica puede explicarse desde, al menos, dos situaciones descritas por las mujeres trans* indígenas y en las que coinciden sus relatos. La primera consiste en un momento previo de sus experiencias vitales en el que, encontrándose en medio de las dinámicas comunitarias y sabiéndose “mujeres” no logran encontrar en sus lenguas propias una forma de nombrarse a sí mismas. En ese sentido, es común que sean llamadas “maricas”, “gay” o “cacorro” en un uso despectivo de categorías del idioma español local (aunque son también categorías de uso extendido

⁴⁶ Sin embargo es importante anotar que, en general, las personas indígenas con orientaciones sexuales, identidades y/o expresiones de género diversas experimentan formas de rechazo y estigmatización al ser percibidas como desertoras de las normas locales del género y la sexualidad cisheterosexuales que, como se ha intentado mostrar, no necesariamente corresponden con normas propias de los pueblos y comunidades ancestrales, sino que pueden asociarse a procesos de expropiación y apropiación cultural históricos y permanentes.

en el país) y, en ocasiones, *wera fa* o *wera pa* siendo categorías propias del ebëra bedea, que es la lengua propia del pueblo emberá al cual pertenecen las sujetas participantes de la investigación, y que constituyen asimismo usos despectivos de la lengua que podrían traducirse al español como “falsa mujer”. La segunda situación tiene que ver con la anteriormente descrita y parte de ese no encontrar referentes propios con los cuales hacerse un lugar en medio de las dinámicas comunitarias. De esta forma, en la medida en que las mujeres trans* indígenas han podido participar y vincularse con procesos y escenarios municipales y departamentales de formación y liderazgos LGBTQ+, han encontrado en las categorías usadas en estos espacios la posibilidad de enunciar sus experiencias y dar nuevos alcances a la construcción de sus identidades.

No obstante, si bien lo anterior da cuenta de la imposibilidad de observar categorías propias a partir de las cuales nombrar las existencias, experiencias y trayectorias vitales de las personas indígenas que poseen identidades de género que no se ajustan al género y rol asignados a través de los procedimientos comunitarios, en las narrativas de las mujeres trans* indígenas pudo identificarse el uso continuo de las expresiones *volverse así* o *ser así* como una categoría que nombra algo de sus experiencias particulares con una significación compartida por sus comunidades. *Volverse así/ser así* aparece entonces como la posibilidad de nombrar un conjunto de cambios perceptibles en la expresión de género de las mujeres trans* indígenas y, sin embargo, pareciera indicativa de que lo que intenta nombrarse a través de ella, se nombra desde los bordes sin lograr nombrar específicamente lo que en efecto esas experiencias y existencias son, casi como bordear el sentido de estas sin lograr (o sin querer) asumir en pleno su significado.

Por esa razón las expresiones *volverse así/ser así* son usadas en algunos apartados de esta investigación, pues dan cuenta de una forma propia (aunque enigmática) de nombrar las experiencias de tránsito por el género de las sujetas participantes de la investigación y, sin embargo, por estas mismas razones, persistió en el uso de la categoría *mujer trans* indígena* como una posibilidad nombrar las existencias, experiencias y trayectorias vitales de unas sujetas cuyas identidades de género no se ajustan a las coordenadas de género actuales de sus comunidades de origen, las cuales se ordenan a partir del binario hombre-mujer constitutivo de las relaciones de género del occidente colonial. Lo anterior implica, no obstante, una apertura a la posibilidad creativa de otros ejercicios de investigación en los que puedan intentarse ejercicios de reconstrucción de las memorias y los saberes ancestrales relacionados con las relaciones de género de las comunidades y pueblos indígenas del país, que den pista de los nuevos lenguajes (críticos y

alternativos) que podrían incorporarse en las ciencias sociales y en los activismos que acojan la perspectiva de personas originarias con orientaciones sexuales, identidades y/o expresiones de género no normativas.

Por eso, y para finalizar, uno de los aportes más significativos de esta investigación, relacionado con este eje de análisis, puede encontrarse en la propuesta de una ruta de reparación integral a mujeres trans* indígenas, la cual incorpora como medida de reparación y no repetición del patrón de discriminación en contra de mujeres trans* indígenas (y de la población de diversidades sexuales y de género ancestrales) la recuperación, (re)construcción y promoción de memorias asociadas a la existencia histórica de dinámicas de variabilidad sexual y de género en los contextos de los pueblos y comunidades originarios del país, como una estrategia que contribuya a la reducción de los sesgos y la estigmatización asociados a las sexualidades y experiencias de género en las comunidades y pueblos ancestrales (en generar los pueblos étnicos del país) y constituya la oportunidad de generar escenarios en los que se promueva su reconocimiento y, en esa vía, su dignificación.

Referencias

Aloy, J. (2017). La guerra como acto racional y constructor de subjetividades. Un posible pasaje de la biopolítica a la necropolítica. *Sincronía* 72, 496-508. <https://bit.ly/3PeTjdC>

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos [ACNUDH]. (2005). Hacia un plan nacional contra la discriminación: la discriminación en Argentina. <https://bit.ly/3SxYnLL>

Álvarez, A. (2017). Cuerpos transítantes: para una historia de las identidades travesti-trans en la Argentina (1960-2000). *Revista de antropología* 31, 45-71. <https://bit.ly/3qNaw3I>

Argentina. Congreso de la Nación Argentina. (2021). *Ley N° 27.636: Promoción del Acceso al Empleo Formal para Personas Travestis, Transexuales y Transgénero “Diana Sacayán – Lohana Berkins”*. Boletín Oficial.

BBC News Mundo. (2019). Santuario, el inesperado refugio de indígenas trans en Colombia | Documental BBC Mundo. En *BBC News Mundo*. <https://bit.ly/3CIdfyj>

Bello, M. & Chaparro, R. (2010). *El daño desde el enfoque psicosocial*. Universidad Nacional de Colombia, Programa de Iniciativas Universitarias para la Paz y la Convivencia [PIUPC].

Caribe Afirmativo. (2015). *Des-Armar Sexualidades. Personas LGBTI y aplicación de la Ley de Víctimas en el Caribe Colombiano*. Caribe Afirmativo, [USAID]

Caribe Afirmativo. (2019). *¡Nosotras resistimos! Informe sobre violencias contra personas LGBT en el marco del Conflicto Armado en Colombia*. Caribe Afirmativo.

Caribe Afirmativo. (2020). *Resistimos callando, re-existimos gritando. Memorias y experiencias de sujetos colectivos LGBT en el marco del conflicto armado en Colombia*. Editorial Caribe Afirmativo.

Caribe Afirmativo. (2021a). *VIHdas truncadas. Informe sobre violencias contra personas viviendo con VIH en relación con el conflicto armado en Colombia*. Caribe Afirmativo.

Caribe Afirmativo. (2021b). *Nos decían “Tras de negras, maricas” Experiencias e impactos del conflicto armado en personas Afro-LGBT del Sur de Bolívar y el Pacífico Sur Colombiano*. Instituto Internacional sobre Raza, Igualdad y Derechos Humanos.

Caribe Afirmativo. (2022). *Nil, primera mujer trans gobernadora de la comunidad Jaikerazabi en Antioquia*. <https://bit.ly/3NLYTrA>

Casa de América. (2019). Amaranta Gómez Regalado [Transcripción de video]. YouTube. <https://bit.ly/3sTYFCB>

Castro Gómez, S. & Grosfoguel, R. (2007). *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores.

Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH]. (2014). *Aportes teóricos y metodológicos para la valoración de los daños causados por la violencia*. Centro Nacional de Memoria Histórica. <https://bit.ly/41eIOv2>

Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH]. (2015a). *Limpieza social. Una violencia mal nombrada*. CNMH – IEPRI. <https://bit.ly/3u3rRHt>

Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH]. (2015b). *Aniquilar la Diferencia. Lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en el marco del conflicto armado colombiano*. CNMH - UARIV - USAID - OIM. <https://bit.ly/3JiYwxf>

Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH]. (2017). *Medellín, memorias de una guerra urbana*. CNMH, Corporación Región, Ministerio del Interior, Alcaldía de Medellín, Universidad EAFIT, Universidad de Antioquia. <https://bit.ly/3XhWYJF>

Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH]. (2018). *Un carnaval de resistencia. Memorias del reinado trans del río Tuluquí*. CNMH. <https://bit.ly/3NyI6Dm>

Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH]. (2018b). *Sujetos victimizados y daños causados. Balance de la contribución del CNMH al esclarecimiento histórico*. CNMH. <https://bit.ly/42PkPIb>

Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH]. (2019). *Ser marica en medio del Conflicto Armado. Memorias de sectores LGBT en el Magdalena Medio*. CNMH. <https://bit.ly/3p28gVX>

Centro Nacional de Memoria Histórica [CNMH] & Organización Indígena de Colombia [ONIC]. (2020). *Tiempos de vida y muerte: memorias y luchas de los Pueblos Indígenas en Colombia*. CNMH-ONIC. <https://bit.ly/3NCu2cm>

Colombia Diversa. (2017). *Vivir bajo sospecha. Estudios de caso personas LGBT víctimas del conflicto armado en Vistahermosa y San Onofre*. Colombia Diversa. <https://bit.ly/3tbWwlz>

Colective Virus Epistemológico. (2020). Conocimientos, activismos trans y justicia epistemológica como reparación colectiva en Colombia. *Revista Nómadas* 53, 52-85. [10.30578/nomadas.n53a4](https://doi.org/10.30578/nomadas.n53a4)

Colombia. Congreso de la República. (2011). *Ley 1448 de 2011: Por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones*. Diario Oficial.

Colombia Diversa. (2018). *Un parche que resiste. Recomendaciones para una reparación colectiva y transformadora de lesbianas, gays, bisexuales y trans*. Colombia Diversa. <https://bit.ly/3GN6jC5>

Comisión de la Verdad. (2021). *Violencia sexual contra niños y hombres en el marco del conflicto*. <https://bit.ly/3Pol8Ai>

Comisión de la Verdad y la Reparación de Perú [CVR]. (2003). *Programa integral de reparaciones*. Lima: Informe final CVR. <https://bit.ly/3uKMfxx>

Comisión de la Verdad. (2022). Mi cuerpo es la verdad. Experiencias de mujeres y personas LGBTIQ+ en el conflicto armado. En *Informe Final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición*. Comisión de la Verdad.

Comisión Interamericana de Derecho Humanos [CIDH]. (2015). *Violencia contra Personas Lesbianas, Gay, Bisexuales, Trans e Intersex en América*. OAS, documentos oficiales. <https://bit.ly/3RuMaqx>

Curiel, O. (2013). El sentido político de la heterosexualidad. En O. Curiel, *La Nación Heterosexual*, (pp. 45-56). Brecha Lésbica y en la frontera.

Chávez, H. (2013). Necropolítica. La política como trabajo de muerte. *Revista Ábaco* 78(4), 23-30. <https://bit.ly/3T9Gaok>

Delgado, R. (2007). Los marcos de acción colectiva y sus implicaciones culturales en la construcción de ciudadanía. *Revista Universitas Humanística*, (64), 41-66. <https://bit.ly/3R8cYvl>

de Bry, T. (1594). Balboa indos nefandum sodomiae [Imagen]. *Revista Generación*. <https://bit.ly/3GwGea9>

Delory-Momberger, C. (2014). Experiencia y formación. Biografización, biograficidad y heterobiografía. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 19(62), 695-720. <https://bit.ly/3NJ07iu>

El Colombiano. (2019). Una indígena transgénero y una diseñadora conquistan las pasarelas. En *El Colombiano*. <https://bit.ly/3CMveDM>

El Espectador. (2017). Se hundió referendo de Viviane Morales, el No ganó en tercer debate. En *El Espectador*. <https://bit.ly/3oXIyC0>

Galeano, M.E. (2018). *Estrategias de investigación social cualitativa. El giro en la mirada* (2ª ed.). Universidad de Antioquia, Fondo Editorial FCSH.

Gómez Regalado, A. (2016). Guendaranadxii; la comunidad Muxhe del istmo de Tehuantepec y las relaciones erótico afectivas [tesis de pregrado de Trabajo Social, Universidad Veracruzana]. Xalapa-Enríquez, Veracruz.

Grosfoguel, R. & Mignolo, W. (2008). Intervenciones decoloniales: una breve introducción. *Tabula Rasa*, (9), 29-37. <https://bit.ly/3pfbO7o>

Grupo de Memoria Histórica [GMH]. (2013). Los impactos y los daños causados por el conflicto armado en Colombia. En *GMH, ¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*, (pp. 258-327). Centro Nacional de Memoria Histórica. <https://bit.ly/3JoQEdF>

Gutiérrez Nicola, G. (2020). Hacer la calle en dictadura. Memorias trans del terrorismo de estado en Uruguay (1973-1985). *RELIES: Revista del Laboratorio Iberoamericano para el Estudio Sociohistórico de las Sexualidades*, 3, 56-85. <https://bit.ly/3NAMjqv>

Gutiérrez Sanín, F. (2020). *¿Un nuevo ciclo de la guerra en Colombia?* Editorial Debate.

Haberman, M. (2021). After Three Years of Attacking L.G.B.T.Q. Rights, Trump Suddenly Tries Outreach. En *The New York Times*. <https://bit.ly/3uLsJRn>

Horswell, M.J. (2013). *La descolonización del “sodomita” en los Andes coloniales*. (2ª ed.). Ediciones Abya-Yala.

Jaúregui, A. (2018). *Recordando los crímenes de odio durante el conflicto armado*. <https://bit.ly/43LCbAD>

Lazcano, C., Vázquez, M. & Juracy T. (2019). Necropolítica, políticas públicas interseccionales y ciudadanía trans. *Ex aequo*, 40, 141-156. <https://bit.ly/3t6lVNB>

Lima, F. (2018). Bio-necropolítica diálogos entre Michel Foucault e Achille Mbembe. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 70, 20-33. <https://bit.ly/3pag9bR>

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 73-101. <https://bit.ly/3sTxPul>

Maricas Bolivia. (2019). *Ser indígena y homosexual: ser maricón, desviao, embrujao*. <https://bit.ly/415NRO4>

Marina, R. (2019). *Ser indígena y mujer trans en una comunidad maya de Guatemala*. <https://bit.ly/441wleh>

Maya Chaverra, L. (2016). *La otra cara de la exclusión: las víctimas LGBT del conflicto armado colombiano*. [Tesis de pregrado en Jurisprudencia, Universidad del Rosario]. Repositorio Institucional Universidad del Rosario.

Mignolo, W. (2002). The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. *South Atlantic Quarterly*, 101 (1), 57-96. <https://bit.ly/3Rsyjzk>

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos [MINJUSDH]. *Lineamientos para la adopción de acciones diferenciadas en la implementación del Plan Integral de Reparaciones a mujeres y población LGBTI*. MINJDH. <https://bit.ly/47HnIrA>

Ministerio de Salud y Protección Social. (2017). *Estrategia de Atención Psicosocial. En el marco del programa de atención psicosocial y salud integral a víctimas – PAPSIVI*. Bogotá: Minsalud.

Muñoz Bueno, Y. (2018). *Sexilio*. [Documental]. Colombia. <https://daupara.com/obra/sexilio>

Muñoz, G. & Rain, A. (2018). Interculturalidad crítica en clave decolonial: desafíos para la formación en trabajo social. *ConCienciaSocial*, 2(4), 166-182. <https://bit.ly/44ect7M>

Núñez Noriega, G. (2011) Hombres indígenas, diversidad sexual y vulnerabilidad al VIH-Sida: una exploración sobre las dificultades académicas para estudiar un tema emergente en la antropología. *Revista Desacatos*, 35, 13-28. <https://bit.ly/3GNaqhv>

Ortiz, Y. (2019). *Devenir trans: relatos biográficos del tercer sexo en Popayán*. Editorial UC Universidad del Cauca.

Páramo, D. (2020). Investigación cualitativa: una aproximación básica. En Páramo, D., Campo, S.J. & Matos, L.M. *Métodos de investigación cualitativa. Fundamentos y aplicaciones*. Editorial Unimagdalena.

Prada, N., Herrera, S., Lozano, L. & Ortíz, A.M. (2012). *A mí me sacaron volada de allá. Relatos de vida de mujeres trans desplazadas forzosamente hacia Bogotá*. Secretaría General Alcaldía Mayor de Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

Pérez Damasco, D. (2016). *Memoria negada: persecución a la diversidad sexual durante la dictadura argentina*. <https://bit.ly/3JkHBdQ>

Quijano, A. (2000). Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina. En Quijano, A., *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, (p. 777-832). CLACSO. <https://bit.ly/3XleI77>

Radi, B. & Sardá Chandiramani, A. (2016). *Travesticidio/transfemicidio: Coordenadas para pensar los crímenes de travestis y mujeres trans en Argentina*. Boletín Observatorio de Género. <https://bit.ly/3Gu4V75>

Radi, B. (2019). Políticas del conocimiento: hacia una epistemología trans*. En López, M., *Los mil pequeños sexos. Intervenciones críticas sobre políticas de género y sexualidades*. EDUNTREF.

Radio Programas del Perú. (2021). Keiko Fujimori sobre el dictamen de la Ley de Identidad de Género: “Tengo muchos reparos sobre esa norma”. En *Radio Programas del Perú*. <https://bit.ly/3CtSIx8>

Roberti, E. (2012). El enfoque biográfico en el análisis social: claves para un estudio de los aspectos teórico-metodológicos de las trayectorias laborales. *Revista colombiana de Sociología*, 35(1), 127-149. <https://bit.ly/3NcsB3u>

Rocha, C., Ruiz, Y. & Salamanca, J. (2022). *El Estado no me cuida, me cuidan mis amigas*: prácticas de cuidado que han creado las personas trans ante la ausencia estatal*. Liga de Salud Trans. <https://bit.ly/3RsHgsX>

Rodríguez Duran, R.F. (2006). *Rojas Pinilla ¿Un dictador? De la dictadura positiva a la dictadura negativa*. [Tesis de pregrado, Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario]. Repositorio Institucional Universidad del Rosario.

Romero Serrano, J. (2010). La conflictividad en Centroamérica: evolución histórica. En Díaz Barrado, C., Romero Serrano, J. & Morán Blanco, S. *Los conflictos armados de Centroamérica*. Ministerio de Defensa, (pp. 15-50). Ministerio de Defensa España.

Segato, R. L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de sueños. <https://bit.ly/418Geqj>

Segato, R. L. (2018). Género y colonialidad: del patriarcado comunitario de baja intensidad al patriarcado colonial de alta intensidad. En Segato, R.L., *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos* (pp. 69-99). Prometeo libros.

Sersale, F. (2013). Justicia transicional en las Américas. El impacto del sistema interamericano. *Revista IIDH* 57, 115 -136. <https://bit.ly/3sTCVGZ>

Sin Violencia LGBTI (2019). *El prejuicio no conoce fronteras. Homicidios de lesbianas, gays, bisexuales, trans e intersex en países de América Latina y el Caribe. 2014-2019*. <https://bit.ly/3GveAdI>

Stake, R. (1998). Investigaciones con estudios de casos. (2ª ed.). Ediciones Morara.

Stryker, S. (2017). *Historia de lo trans. Las raíces de la revolución de hoy*. Con tinta me tienes.

Tabares, J. (2019). *Volver así: de wera fa a Traviesas. Alegorías trans sobre mujeres indígenas embera en Santuario (Risaralda)* [Tesis de pregrado, Universidad de Caldas]. Repositorio Digital Universidad de Caldas.

Teitel, R.G. (2003). Transitional Justice Genealogy. *Harvard Human Rights Journal*, 16, 69-94. <https://bit.ly/3CKkDsF>

Torres, A. (2020). La investigación sociológica: entre el monismo y la pluralidad metodológica. En Páramo, P., *La investigación en ciencias sociales: la historia del método y su filosofía*, (pp 229-264). Editorial Lemoine.

Tubino, F. (2012). Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico. En Fernández, S. & Sinnigen, J.H., *América para todos los americanos*, (pp. 355-356). Centro de Enseñanza para Extranjeros, UNAM.

Uruguay. Parlamento del Uruguay. (2018). *Ley N° 19684 de 2018: Ley Integral para Personas Trans*. Centro de Información Oficial.

Velásquez, A. (2019). Brasil. Bolsonaro prohíbe la "ideología de género" en los colegios. En *Hispanidad*. <https://bit.ly/3NuB0zY>

Walsh, C. (2007). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. En Castro Gómez, S. & Grosfoguel, R., *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores.

Walsh, C. (2008). Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa* 9, 131-152. <https://bit.ly/3Gyl23i>

Anexos

Anexo 1.

Medidas de enfoque diferencial LGBT incluidas en el Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera de Colombia.

Medida	Mecanismo o acción con enfoque LGBT	Artículo que establece la medida	Anotaciones/ Principios que orientan la medida
Garantías para la reconciliación, la convivencia, la tolerancia y la no estigmatización, especialmente por razón de la acción política y social en el marco de la civilidad	Promoción de la no estigmatización a grupos en condiciones de vulnerabilidad o discriminados como las mujeres, los pueblos y comunidades étnicas, población LGBTI, los jóvenes, niños y niñas y adultos mayores, las personas en condición de discapacidad, las minorías políticas y las minorías religiosas.	Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera (Punto 2.2.4)	Se establece el desarrollo de acciones para promover la <i>no estigmatización</i> de grupos en condiciones de vulnerabilidad o discriminados y, entre otros, se incluye a la población LGBTI. Esta medida se alinea al mandato establecido en las consideraciones del punto 2 que refiere la promoción de la convivencia, la tolerancia y no estigmatización como medida para asegurar condiciones de respeto a los valores democráticos y el avance en la construcción de una cultura de reconciliación que mediante lenguajes y comportamientos de respeto y dignidad en el ejercicio de la política y la movilización social generen condiciones para fortalecer el reconocimiento y la defensa de los derechos consagrados constitucionalmente.
Promoción de una cultura política democrática y participativa	Promoción de los valores democráticos, de la participación política y de sus mecanismos, para garantizar y fomentar su conocimiento y uso efectivo y así fortalecer el ejercicio de los derechos consagrados constitucionalmente, a través de campañas en medios de comunicación y talleres de capacitación. Se hará especial énfasis en las poblaciones más vulnerables como la población campesina, las mujeres, las minorías religiosas, los pueblos y	Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera (Punto 2.2.5)	Se desarrollarán campañas en medios de comunicación y talleres de capacitación para promover el conocimiento y uso efectivo de valores democráticos y mecanismos de participación política para propiciar la participación de “población más vulnerable” en la que se incluye la población LGBTI. En el marco del punto 2 esta medida busca “ampliar y de robustecer la democracia” y “avanzar hacia una cultura política democrática y participativa” en la que se integren los sectores sociales más vulnerables. Se entiende la política como vehículo para el “cumplimiento de los derechos políticos, económicos, sociales, ambientales y culturales.”

	comunidades étnicas y la población LGBTI.		
Planes de acción participativos con enfoque territorial y poblacional	Acciones para sensibilizar y guiar a la comunidad y a las instituciones para prevenir la estigmatización de los consumidores y las consumidoras, que tengan en cuenta de manera particular el impacto diferenciado en las mujeres y población LGBTI.	Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera (Punto 4.2.1.4)	El punto 4.2 establece la creación de Programa Nacional de Intervención Integral frente al Consumo de Drogas Ilícitas y en el marco de estos el punto 4.2.1.4 establece la responsabilidad de este programa de promover el desarrollo de capacidades de las autoridades locales para la formulación y ejecución participativa de planes de acción departamentales y municipales frente al consumo, de acuerdo con las particularidades de los territorios y diferentes grupos poblacionales. Allí se ubica la medida que establece considerar a la población LGBTI entre las acciones de sensibilización para combatir la estigmatización hacia el sector consumidor de esta población.
Planes de acción participativos con enfoque territorial y poblacional	Acciones para ampliar y mejorar el acceso y la oferta en atención y asistencia cualificada a personas consumidoras, incluyendo el tratamiento y la rehabilitación, y que impulse, entre otros, medidas afirmativas para las mujeres y la población LGBTI. Esta oferta tendrá en cuenta diferentes iniciativas especializadas de la sociedad civil con experiencia calificada, incluyendo entre otras las entidades y organizaciones del sector religioso y las organizaciones de las diferentes comunidades, en los procesos de rehabilitación e inserción social de los consumidores.	Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera (Punto 4.2.1.4)	El punto 4.2 establece la creación de Programa Nacional de Intervención Integral frente al Consumo de Drogas Ilícitas y en el marco de estos el punto 4.2.1.4 establece la responsabilidad de este programa de “ampliar y mejorar el acceso y la oferta en atención y asistencia cualificada a personas consumidoras”, lo que incluye tratamiento y rehabilitación. Allí se ubica a la población LGBTI como sujeto del desarrollo de medidas afirmativas que faciliten su acceso a la mencionada oferta.
Mandato (de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición)	Esclarecer y promover el reconocimiento del impacto humano y social del conflicto en la sociedad, incluyendo el impacto sobre los	Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera (Punto 5.1.1.1.2.)	Entre los principios que orientan la creación y accionar de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición se establece “el esclarecimiento de la verdad como parte fundamental de la satisfacción de los derechos de las víctimas, y de la sociedad en general. Así, se establece a su vez el esclarecimiento sobre la forma diferenciada que el

	derechos económicos, sociales, culturales y ambientales, y las formas diferenciadas en las que el conflicto afectó a los pueblos indígenas y a la población LGBTI, entre otros ⁴⁷ .		conflicto armado afectó a la población LGBTI y a los pueblos originarios.
Funciones (de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición)	Asegurar la transversalidad del enfoque de género en todo el ámbito de trabajo de la Comisión, con la creación de un grupo de trabajo de género que contribuya con tareas específicas de carácter técnico, de investigación, preparación de audiencias, revisión de metodologías para incorporar el enfoque y la coordinación con organizaciones de mujeres y LGBTI.	Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera (Punto 5.1.1.1.4.)	Se establece en el marco de funciones de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición la creación de un grupo de trabajo de género que garantice la incorporación de este enfoque en el trabajo de la comisión. Entre sus tareas específicas está la coordinación con organizaciones LGBTI.

⁴⁷ El texto de este mecanismo fue modificado para mostrar la inclusión particular de los dos grupos poblacionales de interés para la investigación, esto teniendo en cuenta que el texto original es considerablemente extenso y no se ajusta a las necesidades de esta tabla de ser más o menos sintético para no afectar la estética de esta. El texto original se muestra a continuación: “El impacto humano y social del conflicto en la sociedad, incluyendo el impacto sobre los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales, y las formas diferenciadas en las que el conflicto afectó a las mujeres, a los niños, niñas, adolescentes, jóvenes y adultos mayores, a personas en razón de su religión, opiniones o creencias, a las personas en situación de discapacidad, a los pueblos indígenas, a las comunidades campesinas, a las poblaciones afrocolombianas, negras, palenqueras y raizales, al pueblo Rom, a la población LGBTI, a las personas desplazadas y exiliadas, a los defensores y las defensoras de derechos humanos, sindicalistas, periodistas, agricultores y agricultoras, ganaderos y ganaderas, comerciantes y empresarios y empresarias, entre otros.”

<p>Tareas permanentes de las y los monitores (Observación y Registro del Mecanismo de Monitoreo y Verificación (MM&V))</p>	<p>Para el recibo y análisis de información relativa a violencia contra las mujeres o contra las personas LGBTI –y en particular para los casos de violencia sexual– se cuenta entre el personal con monitores capacitados para atender estos casos.</p>	<p>Protocolo del capítulo de Monitoreo y Verificación: Observación y Registro del MM&V del Acuerdo de Cese al Fuego y de Hostilidades Bilateral y Definitivo (CFHBD) y Dejación de las Armas (DA).</p>	<p>El protocolo de observación y registro del Mecanismo de Monitoreo y Verificación (MM&V) establece que la observación, búsqueda, acopio y sistematización de la información relacionada con hechos que constituyan una violación del Acuerdo de Cese al Fuego y de Hostilidades Bilateral y Definitivo (CFHBD) y Dejación de Armas (DA), o que representen una amenaza para el correcto cumplimiento de este son las tareas principales del protocolo. Los monitores documentan hechos por iniciativa propia o tras recibir una solicitud o denuncia de un hecho que se presume violatorio o amenaza al Acuerdo de CFHBD y DA. Así, se establece el requisito de que los monitores que reciban información que involucre violencia en contra de población LGBTI estén capacitados para hacerlo.</p>
--	--	--	---

Anexo 2.

Modalidades de atención incluidas en la Estrategia de Atención Psicosocial adoptada en el marco del Plan de Atención Psicosocial y Salud Integral a Víctimas del Conflicto Armado.

Formas de atención según la modalidad	Descripción de la forma de atención	Enfoque diferencial a grupos étnicos víctimas del conflicto armado	Enfoque diferencial a mujeres, hombres y personas con identidades de género y orientaciones sexuales no hegemónicas víctimas del conflicto armado
Modalidad Individual		Las mujeres y la comunidad LGBTI deben recibir trato diferencial para que su situación particular sea atendida en temas de rehabilitación. Se debe garantizar el acceso psicosocial oportuno y adecuado tanto para la persona como para su familia (Plan de Atención y Reparación Integral a las Víctimas).	El instrumento incorpora un desarrollo conceptual de un conjunto amplio de enfoques diferenciales. Para una mayor profundidad sobre la forma en que comprende los enfoques de <i>mujeres, hombres y personas con identidades de género y orientaciones sexuales no hegemónicas víctimas del conflicto armado</i> revisar Minsalud (2017).
Consejería y Apoyo	Acciones dirigidas a problemáticas en las que, si bien se mantiene un nivel de funcionamiento y participación social, se requiere de apoyo de carácter preventivo.		
Atención Terapéutica	Procesos dirigidos a la estabilización emocional cuando han ocurrido circunstancias de violencia actual o pasada que ocasionan alguna forma de crisis.		
Modalidad Familiar			
Consejería y Apoyo	Acciones dirigidas a problemáticas en las que, si bien se mantiene un nivel de funcionamiento y participación social, se requiere de apoyo de carácter preventivo.		
Atención Terapéutica	Procesos dirigidos a la estabilización emocional cuando han ocurrido circunstancias de violencia actual o pasada que ocasionan alguna forma de crisis.		
Modalidad Comunitaria			
Atención a Situaciones Emocionales Complejas	Acciones que se dirigen fundamentalmente a atender la		

	crisis, apoyar la elaboración colectiva del duelo, afrontar el miedo y generar condiciones de cuidado y protección.		
Fortalecimiento Colectivo	Atención psicosocial para el fortalecimiento colectivo.		
Reconstrucción de las memorias	Actividades de reconstrucción de las memorias se orientan hacia el reconocimiento o la elaboración de procesos que permiten a los colectivos mantener tanto el recuerdo de los hechos violentos como las acciones de afrontamiento que han sido definitivas para poder realizar procesos de reconstrucción del lazo social.		
Reconocimiento Social	Acciones que pretenden establecer un marco amplio de comprensión de la violencia del conflicto armado; se orientan hacia el daño que se manifiesta en la estigmatización de las víctimas y sus organizaciones.		
Modalidad Colectiva-Étnica			
Atención Colectiva en Situaciones Críticas	Acciones que permitan atender de manera conjunta y desde lo cultural las situaciones de crisis, el apoyo para la elaboración colectiva del duelo, el afrontamiento del miedo y la generación y fortalecimiento (en el caso de que existan) de las respuestas comunitarias propias para el cuidado y la protección.		
Fortalecimiento de la capacidad para la reproducción cultural y la conservación y transmisión intergeneracional de su identidad	Acciones destinadas al fortalecimiento de mecanismos culturales y de afrontamiento, además de la historia propia de su		

	cultura, con el ánimo de realizar procesos de reconstrucción del tejido social y cultural.		
Fortalecimiento de sus Formas Organizativas y Gobierno Propio	Acciones orientadas al fortalecimiento de las estructuras políticas propias y otras formas de organización colectiva, así como las organizaciones participativas y/o culturales.		
Fortalecimiento del tejido social y cultural	Acciones que contengan mecanismos para la ruptura de estructuras de discriminación o exclusión social y que favorezcan los vínculos interculturales.		
Fortalecimiento de Prácticas Identitarias y Tradicionales	Acciones que incidan en la construcción de la historia de los grupos étnicos. Esto no solo para registrar y afrontar colectivamente los hechos violentos, sino también para construir conjuntamente la historia de su propia cultura, con el ánimo de realizar procesos de reconstrucción del tejido social y cultural.		
Orientación y Derivación a servicios especializados			
<ul style="list-style-type: none"> • Orientación y derivación a salud mental por violencia sexual y violencia basada en género en el marco del conflicto armado. • Orientación y derivación a servicios de salud mental por síntomas de disfunción familiar: enuresis, encopresis, anorexia, bulimia. 	<ul style="list-style-type: none"> • Orientación y derivación a servicios de salud mental por trastornos depresivos severos. • Orientación y asesoría en el acceso a otros servicios de salud. 	<ul style="list-style-type: none"> • Orientación y derivación a servicios de salud mental por trastorno por estrés postraumático. • Orientación y derivación a salud mental por violencia sexual y violencia basada en género en el marco del conflicto armado. 	<ul style="list-style-type: none"> • Orientación y derivación a servicios de salud mental por episodios o trastornos psicóticos. • Orientación y asesoría en el acceso a otros sectores o entidades. • Orientación y derivación a servicios de salud por maltrato infantil.

Anexo 3.

Medidas de acción afirmativa contempladas la Ley Integral para personas Trans de Uruguay.

Medida	Artículo que establece la medida	Actores institucionales responsables de la medida	Anotaciones/ Principios que orientan la medida
Cupos para personas trans			
Destinar el 1% (uno por ciento) de los puestos de trabajo a ser llenados en el año, con personas trans que cumplan con los requisitos normativos para acceder a los mismos.	Artículo 12	El Poder Ejecutivo, el Poder Judicial, el Poder Legislativo, el Tribunal de Cuentas, la Corte Electoral, el Tribunal de lo Contencioso Administrativo, los Gobiernos Departamentales, los Entes Autónomos, los Servicios Descentralizados y las personas de derecho público no estatal.	La medida regirá por 15 años a partir de la promulgación de la ley.
Determinar de un cupo no inferior al 1% (uno por ciento) destinado a las personas trans, en los diversos programas de capacitación y calificación que implemente.	Artículo 13	Instituto Nacional de Empleo y Formación Profesional.	No especificado.
Inclusión Educativa			
Asegurar la inclusión de las personas trans a lo largo de su vida educativa.	Artículo 15	Los órganos y organismos responsables de las políticas educativas de todos los niveles en el ámbito de sus competencias.	No especificado.
<p>Todas las instituciones y organismos involucrados en el sistema educativo deben:</p> <p>A) Asegurar que las personas trans no sean excluidas del sistema educativo nacional por razones de identidad de género.</p> <p>B) Prestar apoyo psicológico, pedagógico, social y económico, en su</p>		<p>C) Incorporar a personas trans en sus programas para culminar estudios a nivel de educación primaria, educación media básica y media superior, así como terciaria, facilitándoles el acceso a los cupos disponibles y becas que se otorguen en los casos pertinentes.</p>	

<p>caso conforme a la reglamentación respectiva, a las personas trans, con el fin de concretar efectivamente su desarrollo académico y social.</p>			
Prever cupos del 2% (dos por ciento) para personas trans	Artículo 17	Los órganos, organismos e instituciones que asignen becas y apoyos estudiantiles a nivel nacional y departamental, cualquiera fuere su fuente de financiamiento.	Siendo de aplicación en lo pertinente lo establecido en los artículos 202 y 204 de la Constitución de la República.
Otorgar un mínimo de un 8% (ocho por ciento) del fondo a personas trans, que asegure en todo caso al menos un cupo en la Beca Carlos Quijano creada por el artículo 32 de la Ley N° 18.046, de 24 de octubre de 2006.	Artículo 17	El Ministerio de Educación y Cultura	De no contarse con postulantes suficientes dentro de esta cuota, se utilizarán los recursos remanentes para el resto de los candidatos.
Derecho a la cultura			
Prohibición de toda forma de discriminación de las personas trans que anule o menoscabe el pleno goce de sus derechos culturales.	Artículo 18	No especificado.	No especificado.
Diseñar, fomentar, promocionar e implementar de planes, programas y políticas culturales, así como la incorporación de la perspectiva de la identidad de género e identidades	Artículo 18	No especificado.	No especificado.

<p>trans, en los diferentes sistemas existentes, becas, asignación de fondos y acceso a bienes culturales, de carácter público o privado.</p>			
Derecho a la salud			
<p>Prohibir toda forma de discriminación de las personas trans que anule o menoscabe el derecho al acceso a los servicios de salud y a los brindados por los demás prestadores habilitados por ley.</p>	<p>Artículo 19</p>	<p>No especificado.</p>	<p>conforme a la Ley N° 18.211, de 5 de diciembre de 2007 (Sistema Nacional Integrado de Salud)</p>
<p>La autoridad competente debe elaborar guías de recomendaciones o protocolos de actuación que prevean la constitución de equipos multidisciplinarios y especializados en identidad de género y diversidad sexual para el abordaje de las necesidades sanitarias de personas trans.</p>	<p>Artículo 20</p>	<p>La autoridad competente.</p>	<p>Todas las prestaciones de salud contempladas en la ley quedan incluidas en el Sistema Nacional Integrado de Salud y es obligatoria para los demás prestadores públicos y privados de salud habilitados por ley, conforme lo disponga la reglamentación.</p>
<p>Los prestadores de salud deben garantizar en forma permanente a las personas trans y sus familiares:</p> <p>A) El derecho a la información, orientación y asesoramiento en relación con las necesidades de apoyo específicamente ligadas a</p> <p>B) El respeto a la confidencialidad de los datos relativos a la identidad de género de las personas trans en todos sus procedimientos.</p> <p>C) Al consentimiento informado y a un proceso de decisión compartido para personas trans.</p>			

su condición de persona trans, conforme a los principios y directrices de la presente ley.		D) Los derechos consagrados por la presente ley.	
Derecho a soluciones habitacionales			
Prohibir toda forma de discriminación de las personas trans que anule o menoscabe el pleno goce de sus derechos a soluciones habitacionales.	Artículo 22	No especificado.	Se considera de interés general la incorporación de la perspectiva de la identidad de género e identidades trans, en los programas y políticas que garantizan el acceso a soluciones habitacionales

Anexo 4.

Medidas de acción positiva para la inclusión de personas travestis, transexuales y transgénero en los cargos del sector público nacional de Argentina.

Medida	Artículo que establece la medida	Actores institucionales responsables de la medida	Anotaciones/ Principios que orientan la medida
Inclusión laboral en el Estado nacional. Cupo. El Estado nacional, comprendiendo los tres poderes que lo integran, los Ministerios Públicos, los organismos descentralizados o autárquicos, los entes públicos no estatales, las empresas y sociedades del Estado, debe ocupar en una proporción no inferior al uno por ciento (1%) de la totalidad de su personal con personas travestis, transexuales y transgénero, en todas las	Artículo 5	Los Ministerios Públicos, los organismos descentralizados o autárquicos, los entes públicos no estatales, las empresas y sociedades del Estado	El cumplimiento de lo previsto en la presente norma en ningún caso debe implicar el cese de las relaciones laborales existentes al momento de su dictado.

<p>modalidades de contratación regular vigentes.</p>			
<p>Se deberán establecer reservas de puestos de trabajo a ser ocupados exclusivamente por personas travestis, transexuales o transgénero. Deben, asimismo, reservarse las vacantes que se produzcan en los cargos correspondientes a los y las agentes que hayan ingresado bajo el régimen del presente decreto para ser ocupadas en su totalidad por personas travestis, transexuales y transgénero</p>			
<p>TERMINALIDAD EDUCATIVA Y CAPACITACIÓN. Con el fin de garantizar la igualdad real de oportunidades, el requisito de terminalidad educativa no puede resultar un obstáculo para el ingreso y permanencia en el empleo para las personas travestis, transexuales y transgénero.</p>	<p>Artículo 6</p>	<p>Unidad de Coordinación Interministerial.</p>	<p>El Decreto 721/2020 en su artículo 7°, que reglamenta la presente ley, establece que se crea la Unidad de Coordinación Interministerial en el ámbito del Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad y le asigna funciones específicas siendo el literal d. Garantizar espacios de capacitación para el empleo y formación laboral que requieran las personas travestis, transexuales y/o transgénero.</p>
<p>Si las personas aspirantes a los puestos de trabajo no completaron su educación, en los términos del artículo 16 de la Ley N° 26.206 de Educación Nacional, se permitirá su ingreso con la condición de cursar el o los niveles educativos faltantes y finalizarlos. En estos casos, la autoridad de aplicación deberá arbitrar los medios para garantizar la formación educativa obligatoria y la capacitación de las personas travestis, transexuales y transgénero con el fin de adecuar su situación a los requisitos formales</p>			

para el puesto de trabajo en cuestión.			
NO DISCRIMINACIÓN. Toda persona travesti, transexual o transgénero tiene derecho al trabajo digno y productivo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo, sin discriminación por motivos de identidad de género o su expresión, por lo que no podrán establecerse requisitos de empleabilidad que obstruyan el ejercicio de estos derechos.	Artículo 7	No especificado.	No especificado.
A fin de garantizar el ingreso y permanencia en el empleo no podrán ser valorados los antecedentes contravencionales. Asimismo, los antecedentes penales de las/os postulantes, que resulten irrelevantes para el acceso al puesto laboral, no podrán representar un obstáculo para el ingreso y permanencia en el empleo considerando la particular situación de vulnerabilidad de este colectivo.			
Inclusión transversal y federal. Debe procurarse que la inclusión laboral de las personas travestis, transexuales y transgénero, de acuerdo con lo establecido en el artículo 5° de la presente ley, se refleje en todos los organismos obligados, asegurando asimismo una aplicación federal en cuanto a la distribución geográfica de los puestos laborales que se cubran.	Artículo 8	No especificado.	No especificado.

Acciones de concientización. Los organismos comprendidos en el artículo 5° de la presente ley deben promover acciones tendientes a la sensibilización con perspectiva de género y de diversidad sexual en los ámbitos laborales, con el fin de una efectiva integración de las personas travestis, transexuales y transgénero en los puestos de trabajo.	Artículo 9	Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad, Instituto Nacional de la Administración Pública.	El Decreto 721/2020 en su artículo 5°, que reglamenta la presente ley, establece que las acciones de concientización de que trata el artículo 9 se desarrollarán en términos de <i>capacitación del personal</i> de los organismos mencionados y que el Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad en articulación con el Instituto Nacional de la Administración Pública estarán a cargo de capacitar a las autoridades y al personal del Poder Ejecutivo Nacional para asegurar que la inclusión en los puestos de trabajo del Sector Público Nacional se realice en condiciones de respeto a la identidad y expresión de género de las personas.
Prioridad en las contrataciones del Estado. El Estado nacional debe priorizar, a igual costo y en la forma que establezca la reglamentación, las compras de insumos y provisiones a personas jurídicas o humanas del ámbito privado que incluyan en su planta laboral a personas travestis, transexuales y transgénero.	Artículo 10	No especificado.	No especificado.
Incentivos. Sector privado. Las contribuciones patronales que se generan por la contratación de las personas beneficiarias de la presente ley podrán tomarse como pago a cuenta de impuestos nacionales.	Artículo 11	No especificado.	El beneficio establecido tiene una vigencia de doce (12) meses corridos desde la celebración del contrato de trabajo. En el caso de las micro, pequeñas y medianas empresas el plazo se extenderá a veinticuatro (24) meses.
Acceso al crédito. El Banco de la Nación Argentina debe promover	Artículo 12	El Banco de la Nación Argentina	No especificado.

<p>líneas de crédito con tasa preferencial para el financiamiento de emprendimientos productivos, comerciales y/o de servicios, individuales o asociativos, destinados específicamente a personas solicitantes travestis, transexuales y transgénero. La autoridad de aplicación debe garantizar el asesoramiento y capacitación para las personas travestis, transexuales y transgénero interesadas en acceder a este beneficio.</p>			
<p>Registro Único de Aspirantes. La autoridad de aplicación debe crear un Registro Único de Aspirantes en el que pueden inscribirse las personas travestis, transexuales y transgénero interesadas en postularse a cubrir puestos laborales en el marco de la presente ley, con el objeto de proveer, a las reparticiones demandantes, así como a las personas jurídicas o humanas que lo requieran, listados de candidaturas que se correspondan con la descripción del puesto a cubrir.</p>	<p>Artículo 13</p>	<p>Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad</p>	<p>El Decreto 721/2020 en su artículo 6°, que reglamenta la presente ley, establece que el mencionado registros se creará en el ámbito del Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad y que este recibirá el nombre de Registro de Personas Travestis, Transexuales y/o Transgénero Aspirantes a Ingresar a Trabajar en el Sector Público Nacional.</p> <p>Asimismo, en mencionado artículo se establece que deberán adoptarse las medidas técnicas y organizativas que resulten necesarias para garantizar la seguridad y confidencialidad de los datos personales.</p> <p>Por último, también se establece que en dicho Registro deberán constar los perfiles laborales de las personas inscriptas en el mismo y se pondrá a disposición de las Jurisdicciones y Entidades, las que</p>

			deberán informar al Ministerio de las Mujeres, Géneros y Diversidad los puestos de trabajo vacantes y las ofertas de contratación de personal disponibles.
--	--	--	--

Anexo 5.

Ruta de reparación integral a mujeres trans indígenas : Líneas, medidas y acciones reparadoras desde una perspectiva trans/travesti y ancestral*

Línea temática	Medida de reparación	Acciones derivadas de las medidas	Responsables de implementar las medidas y acciones
Fortalecimiento de las organizaciones de gobierno propio	Desarrollar procesos de capacitación y sensibilización con trans/travesti e intercultural en los ámbitos de gobierno propio con el fin de que orienten sus labores a la garantía de derechos de mujeres indígenas trans*.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Contratar y vincular personas indígenas capacitadas para el desarrollo de capacitaciones y sensibilizaciones. 2. Diseñar e implementar talleres, diplomados y en general escenarios educativos partiendo de los usos y costumbres que promuevan el reconocimiento de las mujeres trans* indígenas en las dinámicas de los pueblos originarios. 3. Incorporar en los dispositivos de capacitación y sensibilización perspectivas de contextos normativos y de DDHH LGBTI. 	<ul style="list-style-type: none"> • Cabildos Mayores, Cabildos locales, organizaciones indígenas de las distintas entidades territoriales (municipal, departamental y nacional). • Organización Indígena de Antioquia. • Cabildo Mayor de Chigorodó. • Cabildo Mayor Indígena de Mutatá⁴⁸.
Fortalecimiento de las organizaciones de gobierno propio	Incorporar de manera transversal una perspectiva trans/travesti e intercultural	1. Desarrollar planes, programas y proyectos de gobierno propio que incluyan líneas de	<ul style="list-style-type: none"> • Cabildos Mayores, Cabildos locales, organizaciones indígenas de

⁴⁸ Dado que la investigación contó con la vinculación de mujeres trans* indígenas del Urabá antioqueño, se mencionan de manera especial estas instancias de gobierno y representación propios, que ejercen su labor en la subregión mencionada y en el departamento de Antioquia en general.

		que contribuya al reconocimiento de las mujeres trans* indígenas en los distintos ámbitos de gobierno propio.	trabajo y recursos dirigidos a mujeres trans* indígenas. 2. Incorporar en los planes, programas y proyectos de gobierno propio instrumentos de gestión relacionados con el conjunto de líneas temáticas incluidas en esta tabla. 3. Realizar encuentros de diálogo e intercambio ancestral e intercultural para la concertación de los planes, programas y proyectos en los que participen las mujeres trans* indígenas	las distintas entidades territoriales (municipal, departamental y nacional). • Organización Indígena de Antioquia. • Cabildo Mayor de Chigorodó. • Cabildo Mayor Indígena de Mutatá. • Mujeres trans* indígenas de los pueblos y comunidades indígenas de las distintas entidades territoriales (municipal, departamental y nacional).
Educación formación individual comunitaria perspectiva trans/travesti intercultural	y y con e	Desarrollar procesos de educación formal y no formal con perspectiva trans/travesti, intercultural y de derechos humanos dirigidos a las comunidades y mujeres trans* indígenas con el fin de generar escenarios y redes para la garantía de derechos de las mujeres trans* indígenas.	1. Contratar y vincular personas indígenas capacitadas para el desarrollo de capacitaciones y sensibilizaciones. 2. Diseñar e implementar talleres, diplomados y en general escenarios educativos partiendo de los usos y costumbres que promuevan el reconocimiento comunitario de las mujeres trans* indígenas en las dinámicas de los pueblos originarios. 3. Incorporar en los dispositivos de capacitación y sensibilización perspectivas de contextos normativos y de DDHH LGBTI. 4. Diseñar e implementar talleres, diplomados y en general escenarios educativos de promoción de derechos de población con identidades de género diversas partiendo de los usos y costumbres que dirigidos a mujeres trans* indígenas.	• Cabildos Mayores, Cabildos locales, organizaciones indígenas de las distintas entidades territoriales (municipal, departamental y nacional). • Organización Indígena de Antioquia. • Cabildo Mayor de Chigorodó. • Cabildo Mayor Indígena de Mutatá. • Gobiernos municipal, departamental y nacional según sea el caso. • Organizaciones de base social promotoras de derechos de población LGBTI.
Educación formación individual comunitaria perspectiva trans/travesti intercultural	y y con e	Implementar procesos de educación formal y formación para el trabajo dirigidos a mujeres trans* indígenas con perspectiva trans/travesti e intercultural.	1. Generar articulaciones estratégicas con programas de educación formal y educación para el trabajo para garantizar que las mujeres trans* indígenas culminen sus estudios y accedan a mejores oportunidades laborales. 2. Disponer de vacantes laborales en los ámbitos de gobierno y organización propia destinados a ser ocupados por mujeres trans* travestis capacitadas para hacerlo. 3. Definir cupos en las becas educativas coordinadas por las autoridades tradicionales y	• Cabildos locales, organizaciones indígenas de las distintas entidades territoriales (municipal, departamental y nacional). • Organización Indígena de Antioquia. • Cabildo Mayor de Chigorodó. • Cabildo Mayor Indígena de Mutatá. • Gobiernos municipal, departamental y nacional.

		organizaciones indígenas destinados a mujeres trans* indígenas.	
Salud integral con perspectiva trans/travesti y ancestral	Brindar servicios de salud pertinentes a mujeres trans* indígenas orientados por perspectivas trans/travesti y ancestrales	<ol style="list-style-type: none"> 1. Propiciar el desarrollo de investigaciones en el área de medicina ancestral para acompañar procesos de transición según los lenguajes y usos y costumbres originarias. 2. Generar articulaciones estratégicas con prestadores del servicio de salud occidental para complementar el acompañamiento a procesos de transición según corresponda. 3. Establecer protocolos de acompañamiento a procesos de tránsito de personas indígenas seguros respetuosos de los usos y costumbres originarios en el marco de actuación de los actores prestadores de salud. 	<ul style="list-style-type: none"> • Médicos tradicionales de los pueblos originarios según usos y costumbres (jaibanás, chamanes, palabrereros, entre otros.) • Cabildos locales, organizaciones indígenas de las distintas entidades territoriales (municipal, departamental y nacional). • Organización Indígena de Antioquia. • Cabildo Mayor de Chigorodó. • Cabildo Mayor Indígena de Mutatá. • Gobiernos municipal, departamental y nacional.
Cultura, saberes y tradiciones ancestrales con perspectiva trans/travesti	Implementar estrategias de acompañamiento psicocultural como medida para dignificar a las mujeres trans* que hayan sido víctimas de violencia y vulneración de sus derechos humanos y fundamentales	<ol style="list-style-type: none"> 1. Diseñar dispositivos de acompañamiento psicocultural para mujeres trans* indígenas víctimas de largas trayectorias de violencia y vulneración según la noción de daño específico que represente cada caso con el fin de implementar planes de reparación individuales. 2. Desarrollar encuentros de concertación con las para mujeres trans* indígenas beneficiarias de las estrategias de acompañamiento psicocultural con el fin de elaborar participativamente un plan de reparación individual según sus usos y costumbres. 	<ul style="list-style-type: none"> • Unidad para las Víctimas. • Gobiernos municipal, departamental y nacional. • Cabildos locales, organizaciones indígenas de las distintas entidades territoriales (municipal, departamental y nacional). • Organización Indígena de Antioquia. • Cabildo Mayor de Chigorodó. • Cabildo Mayor Indígena de Mutatá. • Médicos tradicionales de los pueblos originarios según usos y costumbres (jaibanás, chamanes, palabrereros, entre otros.)
Cultura, saberes y tradiciones ancestrales con perspectiva trans/travesti	Promover la inclusión de mujeres trans* indígenas en las actividades, prácticas y manifestaciones culturales de su pueblos/comunidad de origen	<ol style="list-style-type: none"> 1. Propiciar el desarrollo de investigaciones en el área de cultura ancestral para recuperar y construir memorias sobre visiones de las mujeres trans* indígenas en los procesos de pervivencia cultural de los pueblos indígenas. 2. Implementar programas permanentes de formación en prácticas y manifestaciones culturales con perspectiva trans/travesti y 	<ul style="list-style-type: none"> • Cabildos locales, organizaciones indígenas de las distintas entidades territoriales (municipal, departamental y nacional). • Organización Indígena de Antioquia. • Cabildo Mayor de Chigorodó. • Cabildo Mayor Indígena de Mutatá.

		originaria que incorporen los avances de las investigaciones en el área de cultura ancestral	
Soluciones habitacionales dignas permanentes y	Promover el acceso gradual de mujeres trans* indígenas sin vivienda o con viviendas en malas condiciones a soluciones habitacionales dignas y permanentes	<ol style="list-style-type: none"> 1. Generar articulaciones estratégicas con programas de acceso y mejora de vivienda en los niveles resguardo, municipal, departamental y nacional para garantizar que las mujeres trans* indígenas accedan viviendas propias o mejoren las que ya poseen. 2. Disponer de cupos específicos en los programas de acceso y mejora de vivienda en los niveles resguardo, municipal, departamental y nacional para mujeres trans* indígenas. 	<ul style="list-style-type: none"> • Cabildos locales, organizaciones indígenas de las distintas entidades territoriales (municipal, departamental y nacional). • Organización Indígena de Antioquia. • Cabildo Mayor de Chigorodó. • Cabildo Mayor Indígena de Mutatá. • Secretarías de vivienda, desarrollo social e inclusión (según sea el caso) de los niveles municipal y departamental. • Instancias nacionales relacionadas con el sector de vivienda social.
Defensa de la vida en dignidad con perspectiva trans/travesti y ancestral	Implementar estrategias conjuntas para la salvaguarda de la vida en dignidad de mujeres trans* indígenas en contextos rurales y urbanos	<ol style="list-style-type: none"> 1. Generar articulaciones estratégicas entre las autoridades tradicionales y las instancias gubernamentales a cargo de la defensa y la seguridad humana. 2. Concertar planes de defensa de la vida de las mujeres trans* indígenas que prioricen la vida en dignidad como principio ordenador de su acción. 3. Construir protocolos de prevención en el marco de un Programa de Alertas Tempranas de violencias letales que salvaguarden la vida en dignidad de mujeres trans* indígenas con enfoque rural y urbano. 	<ul style="list-style-type: none"> • Guardia indígena de los pueblos y comunidades originarios. • Cabildos locales, organizaciones indígenas de las distintas entidades territoriales (municipal, departamental y nacional). • Organización Indígena de Antioquia. • Cabildo Mayor de Chigorodó. • Cabildo Mayor Indígena de Mutatá. • Secretarías de seguridad de los niveles municipal y departamental. • Instancias nacionales de seguridad.
Medidas de satisfacción	Desarrollar procesos de reconocimiento de responsabilidad y perdón público del Estado y las autoridades tradicionales de los pueblos originarios	1. Realizar un acto público de perdón y reconocimiento de la responsabilidad del Estado colombiano en la ocurrencia histórica de violencias y vulneración de los derechos humanos y fundamentales de las personas indígenas con orientaciones sexuales, identidades y/o expresiones de género no normativas y los daños ocasionados a las organizaciones del sexo y el género de las comunidades y pueblos ancestrales como	<ul style="list-style-type: none"> • Cabildos locales, organizaciones indígenas de las distintas entidades territoriales (municipal, departamental y nacional). • Organización Indígena de Antioquia. • Cabildo Mayor de Chigorodó. • Cabildo Mayor Indígena de Mutatá. • El Gobierno Nacional en representación del Estado colombiano.

		<p>efecto de las violencias coloniales y la imposición del sistema sexo-género binario como norma.</p> <p>2. Realizar un acto público de perdón y reconocimiento de la responsabilidad de las autoridades tradicionales en la ocurrencia histórica de violencias y vulneración de los derechos humanos y fundamentales de las personas indígenas con orientaciones sexuales, identidades y/o expresiones de género no normativas.</p> <p>3. Legislar a favor de la garantía de derechos fundamentales y humanos de las personas indígenas con orientaciones sexuales, identidades y/o expresiones de género no normativas para la promulgación de leyes y decretos con fuerza de ley que transformen las condiciones históricas de invisibilización de esta población.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Los representantes de los grupos armados acogidos a procesos de desmovilización, desarme y reincorporación.
Garantías de no repetición	<p>Implementar acciones de promoción y visibilización de la existencia digna de personas indígenas con orientaciones sexuales, identidades y/o expresiones de género no normativas en el ámbito nacional.</p>	<p>1. Propiciar el desarrollo de investigaciones para la construcción y promoción de memorias asociadas a la existencia histórica de dinámicas de variabilidad sexual y de género en los contextos de los pueblos y comunidades originarios del país.</p> <p>2. Crear un plan nacional de divulgación de la información elaborada en los procesos de investigación que incluya la difusión de esta en medios de divulgación existentes.</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Las instituciones e instancias del nivel de gobierno nacional y las respectivas de los niveles departamental y municipal designadas para ello.