

A sepia-toned photograph of a wooden sign in a forest. The sign is mounted on two wooden posts and has a decorative, rounded top. The text on the sign is written in white, bold, capital letters. The background shows a dense forest of tall, thin trees with a dirt path leading into the woods. The overall tone is warm and nostalgic.

BIENVENIDOS  
AL BOSQUE DE  
LA MEMORIA



**ENTRE SECRETOS Y VOCES**

*Una etnografía sobre las trayectorias de vida de las personas LGBTIQ+ bajo el control de las FARC-EP en Cartagena del Chairá.*

**Laura Juliana Arias Calderón**

**Monografía de grado para optar por el título de: Antropóloga**

**Dirigido por: Ana Guglielmucci**

**Universidad del Rosario**

**Escuela de Ciencias Humanas**

**Programa de Antropología**

**Bogotá D.C, Colombia**

**2025**

*“Porque en todo pueblo, en toda parte, en todo tiempo que ha existido en la vida, ha habido marikas, nada más que se ocultan.”*

*—La Suave, entrevista personal, 2024*

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco profundamente a la Suave, Edien y Silvia/o por confiar en mí para escuchar sus historias, para narrar sus vidas, marcadas por la violencia, la ternura y la resistencia. Gracias por su tiempo, su memoria y su afecto, por abrirme las puertas de sus casas y sus recuerdos. Este trabajo se construyó desde sus voces, su presencia y su generosidad que reconozco y admiro. Cada página está atravesada por su presencia, por las formas en que han nombrado, habitado y transformado su historia. Más que una investigación, es un intento por resguardar sus memorias.

Igualmente, agradezco a las personas de Cartagena del Chairá que, desde sus distintos lugares, me brindaron insumos, documentos y relatos que hicieron posible este trabajo. En especial, a los demás integrantes del colectivo LGBTIQ+ en su participación en la investigación, al médico Ruiz, a Timonel, a Elisa y a quienes, de manera generosa decidieron contribuir con sus voces y memorias.

Agradezco a mi familia, por su apoyo incondicional. A mi padre por sus sabios consejos y respaldo constante a lo largo de mi vida y mi formación profesional. A mi madre, cuya valentía ha sido ejemplo en mi vida y motivación para enfrentar cualquier desafío que se me presente. A mis hermanos, por su curiosidad e interés, que me acompañaron también en este camino. A mis tías por su afecto y presencia en las distintas etapas de mi vida. A mi abuelo por enseñarme el valor de escribir. Y a mi abuela María cuya memoria me enseñó que recordar también es resistir.

A mis amigos/as de carrera por su soporte y compañía. A Nicolas, por su guía y su lectura. A Vanessa, por su cercanía y su forma singular de mirar el mundo. A Camila, por su complicidad. Y a Juanita, por acompañarme con tanto cariño y delicadeza.

A mis profesores, por el saber compartido y las preguntas que me ayudaron a afinar la mirada. A Claudia Cortés, por su acompañamiento, su confianza y sus palabras oportunas. A Laura Ordoñez, Bastien Bosa, Héctor García y Thomas Ordoñez, por enseñarme a pensar con rigor, sensibilidad y compromiso.

A mi tutora Ana Guglielmucci, por su confianza, paciencia y guía generosa, que me ayudaron al desarrollo de este trabajo y a recordarme la profundidad, el valor político y la potencia transformadora que habita en esta investigación.

A todas las personas que, con sus palabras, afectos y tiempo, aportaron a la construcción de este trabajo, gracias.

## **Tabla de contenido**

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>7</b>
<b>CAPITULO 1: AQUELLA EDAD DONDE TODO COMENZÓ.....</b>	<b>17</b>
1.1 De la selva al Bastión.....	17
1.2 Inocencias Quebrantadas.....	21
1.3 Lo que quedó de la infancia.....	44
<b>CAPITULO 2: ANTE LA LEY DEL MONTE.....</b>	<b>46</b>
2.1 Marikas desordenados y amores con fusil.....	48
2.2 Entre la sumisión y el borramiento del cuerpo.....	67
2.3 Cuerpos marcados: Violación como forma de control.....	73
<b>CAPITULO 3: QUÉ DE RARO TIENE.....</b>	<b>83</b>
3.1 Del bar al parque: memorias de los reinados Trans.....	84
3.2 El colectivo: relaciones de familiaridad, tensiones internas y la puesta en escena del Estado.....	96
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>109</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	

## INTRODUCCIÓN

“A mí la guerrilla me desplazó por ser así...ellos no aceptaban la presencia de marikas<sup>1</sup>allá”. Estas fueron las palabras de “La suave”, como popularmente lo conocen en el municipio de Cartagena del Chairá. Como su testimonio hay muchos otros que reflejan las violencias y las formas de resistencia de lo que han sido las vidas de las personas LGBTIQ+ (lesbianas, gays, bisexuales, trans, intersexuales, *queer*, + (otras identidades) en este municipio profundamente afectado por el conflicto armado en Colombia. Allí las personas LGBTIQ+ han llevado una lucha por su supervivencia y el reconocimiento de sus identidades, que aún permanecen en la memoria oral. Esta lucha se ha reflejado en la conformación del Colectivo LGBTIQ+, el cual se encuentra activo hasta la fecha, integrado por alrededor de diez personas, siendo sus principales líderes personas adultas mayores, que vivieron durante el control social de grupos armados como las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (FARC-EP).

En el marco de múltiples situaciones de violencia, personas con identidades de género diversas han llevado adelante demandas para que su situación sea conocida y sus voces sean reconocidas por parte del Estado y la población en general. Mi interés por indagar en estas trayectorias y experiencias de vida de las personas LGBTIQ+ en la ruralidad colombiana, busca ahondar en la comprensión de temas que suelen tener que hablarse “en voz baja”, incluso en la misma producción académica. ¿Cómo es la experiencia de las personas LGBTIQ+ en zonas rurales? Esta pregunta inicial fue la que me motivó a adentrarme en el municipio rural de Cartagena del Chairá, ubicado en el departamento del Caquetá. Este municipio ha sido catalogado por mucho tiempo como “zona roja”, es decir, un territorio donde se concentran y desarrollan hostilidades entre actores armados. Mi acceso a este lugar fue facilitado en gran medida por mi padre, quien vive en este municipio desde hace ya varios

---

<sup>1</sup> El término marika, escrito con k, se emplea de manera deliberada como forma de subvertir normas gramaticales e institucionales que encasillan identidades disidentes dentro de siglas normativas.

años, y conoce gran parte de las dinámicas sociales y de seguridad que hay que tener en esta zona.

Si bien tenía alguna idea de lo que podría encontrar en Cartagena del Chairá, basada en la información que mi padre me proporcionaba, me dispuse a entender las complejidades y matices presentes en los relatos de varios de sus pobladores. Para ello, emprendí el viaje desde Florencia, desde donde solo es posible llegar al municipio tomando un bus entre las 5 am y las 4 pm; fuera de ese horario, no es posible llegar allí en los buses de transporte. Una vez en el bus, el viaje puede durar de dos a tres horas, acompañadas por narcocorridos y alguna que otra ranchera. Al entrar a Cartagena del Chairá, lo primero que observé fue un tanque militar, el cual está rodeado por una pequeña trinchera con la bandera de Colombia, como si fuese una especie de “monumento” de bienvenida que da a entender la presencia y el poder del Ejército Nacional de Colombia en la zona. Sin embargo, a medida que se avanza, se pierde de vista la presencia de soldados o policías. De ahí en adelante todo parece ser montañas, atravesadas por una vía angosta muy larga, que da la impresión de nunca terminar.

Existen dos entradas al municipio, una a kilómetros custodiada por militares y otra rodeada por fincas, casas, algunas cantinas y billares. Esta segunda entrada culmina en la terminal de transporte, ubicada en el casco urbano, que no es más que un playón (área de estacionamiento) donde llegan buses y automóviles de transporte intermunicipal. La terminal se encuentra rodeado por comercios y un billar, que da la bienvenida a todos los que llegan al municipio con más rancheras y narcocorridos.

“Llévenos por donde la casa de don Nicolás”, fueron las instrucciones dadas al señor del *tuc-tuc* para llegar al barrio donde reside mi padre. En esta zona no existen direcciones formales o, al menos no hacen parte del habla común. Todo se ubica por medio de referencias de sitios o personas. Incluso los barrios tienen nombres de personas o acontecimientos importantes para la historia de Colombia, como lo es el caso del barrio *15 de junio*, donde queda ubicado el helipuerto del Ejército Nacional. En dicha fecha, las FARC-EP liberaron a 70 militares retenidos en agosto de 1996 en este municipio (El Tiempo, 1997).

A orillas del río Caguán, con una población aproximada de 36.000 habitantes (DANE, 2023), Cartagena del Chairá, es el último municipio en el centro del departamento del Caquetá al que se puede llegar por tierra. Después de este, no hay más rutas o conexiones

terrestres. Gran parte de su territorio, el cual comprende 12,795km<sup>2</sup>, es reserva forestal amazónica, siendo las actividades agrícolas y pecuarias los sectores productivos que predominan en la zona. Su jurisdicción tiene alrededor de catorce centros poblados, a los cuales sólo es posible acceder por vía fluvial. Estos son: Cumarales, El Café, El Guamo, Las Ánimas, Los Cristales, Monserrate, Nápoles, Peñas Blancas, Peñas Coloradas, Puerto Camelia, Remolino del Caguán, Risaralda, Santa Fe del Caguán, y Santo Domingo.



*Imagen 1. Fotografía de Cartagena del Chairá. Fuente: (Lenteregional,2020)*

Los sombreros, los ponchos, las botas de caucho, los caballos, los gallos, cuadros de Vicente Fernández y algunas banderas de México ondeando por ahí, son elementos muy comunes de ver por las calles de Cartagena del Chairá. Los cuales, junto con el calor húmedo y la música ranchera en cada esquina, hacen que este municipio se asemeje a una escena del lejano oeste. Una imagen interesante, considerando que no hace mucho este municipio se encontraba incomunicado de manera terrestre con el resto del país. La relación con el narcotráfico y el impacto de los carteles mexicanos en Colombia, fueron las primeras razones que se me vinieron a la mente para explicar la presencia de estos elementos en esta región a miles de kilómetros de Sinaloa.

Contrario a lo que mostraban los noticieros, la presencia de las FARC-EP en la zona era prácticamente nula. Aunque alguna vez pude ver a lo lejos lo que parecían ser soldados con sombrero y botas de caucho en la entrada del municipio, pero fuera de esto, solo vi civiles. Sin embargo, me llamó la atención la dinámica de las fuerzas públicas. La policía aparecía esporádicamente en patrullas rápidas, limitándose a actos protocolarios como la toma de fotos a las afuera de los almacenes, a modo de evidencia de su presencia y cuidado de estos lugares, antes de desaparecer. En “Puerto Madero” —zona de deslizador y almacenamiento de madera—, unos diez militares jóvenes, con edades que parecen rondar entre los 18 y los 23 años, permanecían estáticos, vigilando sin interactuar con la población. Estos eran los únicos militares que se veían en el municipio, ya que, al acercarme al batallón del Ejército, me encontré con un lote que parecía abandonado con rejas oxidadas. Solo identificable por un escudo del Ejército allí pintado.

Esta escena daba la ilusión de un montaje teatral del Estado, que dejaba como interrogante sobre quienes eran el tipo de actores que ocupaban ese lugar de control y hegemonía militar. “Los Primos”, “Los de abajo” o “Los Guerreros” son varios de los apelativos usados por los habitantes del municipio para referirse a las FARC-EP. Durante uno de mis primeros viajes, tuve la oportunidad de hablar con algunas personas oriundas de las veredas que conforman el municipio, allegadas a mi padre. Me contaron, con una cerveza en la mano, de los conflictos que ellos y otros habitantes han tenido con soldados del ejército, a los que no bajaban de ladrones y viciosos, un problema que no tenían con “Los de abajo” cuando estos “tenían todo el control”. Además, notaba que cuando hablaban de “Los de abajo”, casi siempre acompañaban este apelativo con expresiones faciales con los labios y los ojos señalando en dirección río abajo. En estas conversaciones informales salían a relucir las formas de justicia guerrillera <sup>2</sup>que han empleado las FARC-EP en Cartagena del Chairá hasta la fecha, como los castigos por robar ganado o gallinas, los cuales van desde devolver lo robado hasta el fusilamiento. Asimismo, dejaban ver su desconfianza en el sistema judicial estatal como la fiscalía: “Por acá la gente sí quiere a la guerrilla, cualquier cosa que a uno le pase ellos le solucionan”, señalaba una de estas personas.

---

<sup>2</sup> Según Peña (2000), la justicia guerrillera articula prácticas militares orientadas al control territorial y político, y mecanismos para resolver conflictos comunitarios y consolidar base social.

En estos relatos, las FARC-EP <sup>3</sup>aparecían como una especie de héroe, al jugar un papel importante para el desarrollo del municipio y sus veredas como en la ampliación de carreteras, la construcción de puentes, etc. Además de ser descritos muchas veces como justicieros y guardianes de la moral por no permitir la entrada de viciosos, ladrones o violadores. Pero, ¿qué pasaba con las personas homosexuales en ese tiempo? Pregunté. Allí hubo un silencio, algunos se miraron entre ellos, hasta que una de las personas me respondió: “Ellos respetaban todo eso, a todos”. Rato después, una de las personas presentes se me acercó y me dijo en voz baja que, si estaba interesada en hablar con personas “gays” del municipio, podía llevarme con un amigo que tenía. Así que accedí a ir.

Me llevó directo a la casa de dicho amigo, a quien llamaban “Galindo”. Para mi sorpresa quedaba a unas dos cuadras de donde estábamos, y más que ser una casa, se trataba de una peluquería. Entramos al sitio y me presentó: - “ella tiene interés en hablar con personas homosexuales de acá, entonces la traje aquí, para que hable con usted”. Galindo nos ofreció agua y procedió a sacar tres sillas para sentarnos y hablar. - “Dígame, ¿qué quiere saber?”. Ante esta pregunta, me sentí un poco nerviosa por la rapidez con la que todo estaba sucediendo, así que le respondí que estaba interesada por conocer la vida de las personas LGBTIQ+ en este municipio.

Fue entonces cuando Galindo, sin pensarlo demasiado, me dijo: - “Tiene que ir donde Edien, ella es la que lidera el Colectivo o si no donde la Suave, que es la marika más vieja del pueblo”. Me dirigí a la casa de Edien, con las especificaciones que me dieron de donde vivía. Recuerdo que, al llegar a su casa - una vivienda con varios espejos, cortinas gruesas y una máquina de coser al fondo-, lo primero que noté fue su seguridad y manera de hablar: firme, pausada y seria. Le comenté de mi interés por retratar las trayectorias de vida de las personas LGBTIQ+ del municipio. Se mostró entusiasmada y me comentó lo importante que era para ella y para el colectivo ser escuchados, aunque con la advertencia de que le avisara con tiempo para ella poder arreglarse para la entrevista.

---

<sup>3</sup> Aunque actualmente existen dos disidencias de las FARC-EP en Cartagena del Chairá —la estructura de “los Mordiscos” y la de “los Calarcá”—, muchos habitantes del municipio, al momento de realizar este trabajo de campo en 2024, continúan percibiéndolas como una sola y misma guerrilla.

Días después, tomé un tuc-tuc y le indiqué que me llevaría donde la Suave, el conductor me miró de reojo por el retrovisor y sin mediar palabra me dejó al frente de una peluquería diagonal a la cantina “La Herradura”, sitio conocido por ser el bar donde van “los guerreros” a tomar. Allí conocí a la Suave. Desde el primer día me recibió con los brazos abiertos y aceptó participar en la investigación, siempre con una risa de por medio en cada anécdota que contaba. Gracias a la Suave pude conocer a Silvia/o, quien hace parte de las personas abiertamente LGBTIQ+ más longevas del municipio y quien también se animó a participar en la investigación. Estas personas, con quienes compartí más de una conversación entre café, sancocho, risas nerviosas, recuerdos dolorosos y silencios cargados de sentido, fueron quienes le dieron cuerpo a esta etnografía. A través de sus relatos pude entrever cómo las identidades LGBTIQ+ de Cartagena del Chairá, han sido invisibilizadas en los registros oficiales del conflicto armado, ya que, sobre este municipio, son muy pocos los datos que hay.

Ante la ausencia de investigaciones sobre las vivencias de personas LGBTIQ+ en Cartagena del Chairá, Caquetá, en este trabajo se propuso indagar cómo han sido sus trayectorias de vida en dicho contexto. De forma que, la pregunta central que orienta la investigación es: ¿Cómo han sido las trayectorias de vida de las personas LGBTIQ+ en relación con el control ejercido por la guerrilla (FARC-EP) en el municipio de Cartagena del Chairá?

Teniendo como objetivo general analizar dichas trayectorias en relación con el control ejercido por las FARC-EP, considerando tanto sus impactos como las formas de resistencia y memoria que emergen desde la experiencia LGBTIQ+. Para ello, se plantearon tres objetivos específicos: (1) caracterizar a las personas LGBTIQ+ del municipio, atendiendo a su diversidad, identidades y contextos sociales; (2) identificar los efectos del control guerrillero en sus vidas, especialmente en términos de seguridad, bienestar y vínculos afectivos; y (3) analizar los ejercicios de memoria que configuran estas trayectorias, explorando cómo se narran y conservan sus experiencias dentro de la comunidad.

Este trabajo se inscribe en los estudios de género, la antropología del cuerpo, los estudios de memoria y el conflicto, y contribuye a desmontar discursos hegemónicos, dando lugar a otras formas de reconstruir memorias. Esta reconstrucción de trayectorias de vida

visibiliza experiencias ignoradas por la historia oficial, como las de las personas LGBTIQ+ en el marco del conflicto armado (Márquez & Sanmiguel, 2017; Guzmán et al., 2022). Humanizando a quienes han sido reducidos a cifras, y revelando formas de control sobre la sexualidad ejercidas por las FARC-EP, aportando así, a una comprensión situada del conflicto en zonas rurales como en el Caquetá.

El título de este trabajo, *Entre secretos y voces*, alude a las tensiones entre el silencio y la expresión en las trayectorias LGBTIQ+, así como a su exclusión de las memorias oficiales del conflicto. Esto se materializa en la imagen de la portada, donde se muestra la entrada al “Bosque de la Memoria”, una laguna ubicada en el casco urbano del municipio y destinada desde 2009 como espacio de conmemoración de las víctimas del conflicto armado (Cinep,2024). Allí, una placa con nombres inscritos reposa en un mural, pero ninguno corresponde a personas LGBTIQ+.

Este silencio da sentido y dirección a la investigación. A partir de allí, el trabajo se estructura en tres capítulos que permiten rastrear las voces que han quedado por fuera de ese mural. El primer capítulo, *Aquella edad donde todo comenzó*, se contextualiza el territorio y se reconstruye las infancias LGBTIQ+ en un periodo previo a la llegada de la guerrilla, marcado por el control de instituciones como la familia, la escuela, la iglesia y el hospital. En el segundo, *Ante la ley del monte*, se analizan las aduleces atravesadas por el control de las FARC-EP -especialmente durante la “zona de distensión”-, sus formas de disciplinamiento, violencia y negociación. El tercero, *Qué de raro tiene*, explora las formas de resistencias, como los reinados trans, su politización, las tensiones internas en el colectivo LGBTIQ+ y los modos de exclusión aún presentes en instituciones locales. A través de estos capítulos se muestra cómo las trayectorias de vida LGBTIQ+ en Cartagena del Chairá estuvieron marcadas, desde la infancia, por violencias institucionales que moldearon formas de ser y habitar el género, reforzadas luego por el control de las FARC-EP; y, a su vez, también dieron lugar a estrategias y modos de resistencia.

En este orden de ideas, las categorías de análisis que guían esta investigación son: trayectorias de vida, identidades sexuales y de género, y violencias. Estas se abordaron desde una perspectiva crítica que entiende el género y la sexualidad como construcciones normativas performativas (Butler, 1990), resultado de prácticas sociales atravesadas por

“definiciones y autodefiniciones” (Weeks, 1986). Las cuales, se encuentran reguladas por dispositivos de poder (Foucault, 1976) e incorporadas corporalmente como “habitus” (Bourdieu, 1986). En este marco, la violencia se concibe no solo como acción física, sino también en su dimensión simbólica (Bourdieu, 1998), donde puede estar presente como forma de dominación, sin destruir el poder político ni requerir acciones físicas. Sin embargo, en contextos marcados por formas de subordinación y violencia, también es posible encontrar espacios de negociación y cooperación, como lo plantea Gluckman (1956). En el caso aquí estudiado, las personas LGBTIQ+ configuran sus existencias mediante arreglos cotidianos que, no siempre desafían abiertamente la norma, pero sí permiten sobrevivir en los márgenes mediante estrategias de exposición y ocultamiento (Sedgwick, 1990). Esta idea se vuelve especialmente relevante si se considera lo que sostiene Aguirre (2018), quien afirma que en zonas rurales las identidades LGBTIQ+ no se viven como afiliaciones políticas fijas, sino como formas relacionales de habitar el mundo, atravesadas por dinámicas comunitarias de reconocimiento y supervivencia.

Si bien, en la revisión de literatura existen importantes avances en la documentación de las violencias contra personas LGBTIQ+ (Caribe Afirmativo, 2020; Colombia Diversa, 2021), aún predomina un enfoque urbano y centralizado. En regiones como el Caquetá, los testimonios sobre experiencias LGBTIQ+ en contextos rurales siguen siendo escasos y poco explorados.

Como parte de esta investigación, se realizó una revisión bibliográfica que permitió clasificar los estudios existentes en tres líneas principales: i) violencias en el conflicto armado, ii) género y sexualidad en la ruralidad, iii) movilización política y ejercicios de memoria y resistencia LGBTIQ+.

En cuanto a la violencia contra personas LGBTIQ+ en el conflicto armado, en varios informes de Caribe Afirmativo recogidos entre 2019 y 2025, se documenta un patrón sistemático de violencia y control de los grupos armados sobre cuerpos e identidades no normativas, aunque en dichos informes existe un vacío importante sobre el trabajo forzado a personas diversas y el papel de las comunidades en la reproducción de estas violencias. Para la línea de género y sexualidad en la ruralidad, retomo a Aguirre (2018), quien muestra cómo las maneras de nombrar pueden ser distintas a las denominaciones “gay”, “lesbiana”, o

“transgénero”, ya que, estas categorías tienen un contenido histórico y político que no siempre se relaciona con las realidades de las identidades en los territorios, donde surgen términos locales como “marika”, el cual puede ser resignificado como una forma de autoafirmación (Serrano - Amaya, 2012)

En lo que respecta a la movilización política LGBTIQ+, autores como Kurze (2022) y Monroy-Agame (2022), plantean que los archivos íntimos y testimoniales de las disidencias sexuales permiten interrumpir los relatos oficiales del conflicto, produciendo memorias encarnadas que hablan desde el cuerpo y la afectividad. Igualmente, frente a las formas de resistencia, se encontró que, en contextos de conflicto, el liderazgo y la colectividad LGBTIQ+ han impulsado actos simbólicos como los reinados trans, que funcionan como formas de resistencia y memoria (Caribe Afirmativo, 2022; Colombia Diversa, 2022; CNMH, 2018). Todos estos, aspectos que contribuyen al análisis de los reinados trans que se realizaron en Cartagena del Chairá. Así, estas tres líneas permiten ubicar los vacíos, matices y aportes desde los cuales se posiciona esta investigación.

En cuanto al abordaje metodológico, este se hizo desde una perspectiva etnográfica que permitió una descripción interpretativa de todos aquellos acontecimientos sociales, procesos sociales y modos de conducta estudiados (Geertz, 1973), lo cual permitió dar cuenta de los distintos significados y detalles detrás de cada testimonio. Además, se tomó en cuenta un enfoque feminista, que implica, leer, escuchar y observar desde una perspectiva no androcéntrica ni sexista (Graf et al., 2010, p. 73), y un enfoque *Queer* que, descentraliza lo normativo y permite hablar desde los márgenes de las estructuras binarias y heteronormadas (Erol & Cuklanz, 2020, p. 215).

El trabajo de campo se desarrolló durante un año en tres fases, siguiendo una construcción progresiva de confianza. La primera, en enero de 2024, fue exploratoria: permitió reconocer el territorio, los actores sociales y los espacios de la vida cotidiana, identificar a las personas LGBTIQ+ y generar los primeros lazos. En la segunda fase, realizada en junio de 2024, profundizó esta relación, facilitando un mayor acceso a experiencias personales y colectivas de violencia, agencia y resistencia. Las entrevistas se hicieron más extensas, las conversaciones más íntimas y la participación en espacios cotidianos —como peluquerías, la Casa de la Cultura y encuentros informales— permitió

una comprensión más compleja de sus trayectorias. Finalmente, entre diciembre de 2024 y enero de 2025, la fase formal se basó en vínculos ya consolidados, lo que permitió acceder a relatos más completos y muchas veces marcados por el dolor. En estas interacciones se abordaron tanto las experiencias bajo el control de la guerrilla como las formas de cuidado, resistencia y visibilidad desarrolladas por estas personas a lo largo del tiempo.

La población participante estuvo conformada Edien, la Suave y Silvia/o. Además, se contempló la participación de funcionarios de la alcaldía, con el fin de contextualizar las políticas públicas locales y las acciones institucionales orientadas a esta población en los últimos años. Así como, la participación de un exintegrante de las FARC-EP, quien aportó elementos sobre las relaciones entre actores armados y personas LGBTIQ+ en el territorio. Por último, se contó con la participación de personas de la comunidad local como el médico Ruiz, el primer médico del municipio, y una de las fundadoras de Cartagena del Chaira, Elisa, quienes me proporcionaron información histórica útil para situar la investigación.

La información recolectada fue organizada en un diario de campo escrito, que incluyó notas de observación, fragmentos de entrevistas y reflexiones personales. Las entrevistas, cuando fue posible, fueron grabadas con el consentimiento verbal de los participantes y posteriormente transcritas. Las corpografías, se realizaron a modo de collage, en la que, a través de preguntas previamente diseñadas, se guiaba el dibujo durante la entrevista. Ellas permitieron imaginar e inscribir un mapa simbólico del cuerpo como territorio de memoria y experiencia. Asimismo, al final del trabajo de campo, se realizó una cartografía social junto al colectivo LGBTIQ+ el cual permitió visibilizar lugares, recorridos y experiencias clave para sus integrantes. Estas herramientas fueron fundamentales para dar cuenta de los modos en que el conflicto armado se inscribe en las vidas y cuerpos de las personas LGBTIQ+ en Cartagena del Chairá.

Adicionalmente, se llevó a cabo un análisis documental de informes institucionales, académicos, de organizaciones sociales y de derechos humanos. Igualmente, se analizaron los archivos personales de los participantes, con especial atención a eventos simbólicos como los reinados *trans* y otras formas de memoria colectiva. Esto permitió comprender no solo las narrativas individuales, sino también los marcos institucionales, simbólicos y políticos que dan sentido a estas trayectorias. Por último, se tomaron fotografías a los participantes

que accedieron voluntariamente y firmaron consentimiento informado para la toma y utilización de las imágenes. Las fotografías, junto con los resultados de la investigación, serán devueltos a la comunidad como parte del proceso de cierre y retribución.

En esta investigación se priorizaron principios éticos de respeto, confidencialidad y consentimiento informado verbal dadas las sensibilidades del contexto. Se ofrecieron rutas de apoyo psicológico y legal en cada caso. Las entrevistas se realizaron en espacios seguros, con condiciones pactadas y posibilidad de pausas o retiro.

Para garantizar la seguridad durante el trabajo de campo, se adoptaron protocolos basados en las recomendaciones del Instituto CAPAZ (Guglielmucci & Sabogal, 2022), como la elaboración de mapas de actores, puntos de encuentro seguros y contactos locales confiables. Además, el respaldo del padre de la investigadora y de funcionarios aliados contribuyó a minimizar riesgos y facilitar la recolección de datos.

Cabe aclarar que, aunque en este texto se emplea la categoría LGBTIQ+ como recurso práctico para referirse a personas con identidades diversas, se reconoce que esta sigla no agota la complejidad de sus experiencias, ni que todas las identidades se inscriben dentro de ella. Las formas de habitar el género y la sexualidad son cambiantes y no siempre se ajustan a categorías fijas. Por ello, se respetan las formas actuales de autoidentificación y de presentación pública, como en los casos de Silvia/o y la Suave, quienes se nombran públicamente como mujer lesbiana y hombre gay, respectivamente, a pesar de que sus trayectorias de vida puedan transitar por otras formas de expresión de género y sexualidad.

## **CAPÍTULO 1: AQUELLA EDAD DONDE TODO COMENZÓ**

### ***1.1 De la selva al Bastión***

Cartagena del Chairá, municipio del departamento del Caquetá ubicado en la cuenca del río Caguán, es un lugar cuya historia se entreteje con múltiples procesos de migración, violencia, abandono estatal y reorganización territorial. Fundado oficialmente en 1963, el

municipio comenzó a poblarse con campesinos provenientes de regiones como el Tolima, Huila y Antioquia, quienes llegaron atraídos por las promesas de desarrollo en torno a las exploraciones petroleras. Para este momento la guerrilla aún estaba en los márgenes de la selva y su presencia era mínima. En su lugar, se consolidaron formas de organización comunitaria como las Juntas de Acción Comunal (JAC), que jugaron un papel fundamental en la toma de decisiones locales y en el tejido social del municipio. Fue en el marco de estas dinámicas que surgió y se fortaleció una *maloca comunal*, espacio de encuentro donde la comunidad se reunía, deliberaba y organizaba su vida colectiva. Este lugar, cargado de memoria, es donde hoy se encuentra el parque municipal.



*Imagen 2 de la maloca. Tomada de los archivos fotográficos del médico Ruiz. Se estima que corresponde entre 1940-1950.*

Sin embargo, sería la expansión del cultivo de hoja de coca en los años 70s lo que consolidaría un flujo migratorio aún más intenso, transformando la geografía del municipio e impulsando el surgimiento de una red de caseríos y veredas ribereñas, ubicadas estratégicamente a lo largo del río Caguán.

En ese contexto, y a pesar del aislamiento geográfico que ha caracterizado al municipio — donde el río fungía como única carretera—, Cartagena del Chairá se consolidó como un territorio codiciado por diversos actores armados, en particular las FARC-EP, cuya presencia

se tornó dominante entre finales de los años 90s y comienzos de los 2000. Para los 70s, ya había reportes de aumentos en asentamientos de este grupo por la región del Cagúan. Este municipio es considerado por muchas personas el “Bastión de la guerrilla”, ya que ha sido el único municipio en el Caquetá donde no ha habido presencia paramilitar, según fuentes locales. Entre 1998 y 2002, fue uno de los principales enclaves de la llamada “zona de distensión” (La Patria, 2023), establecida durante el gobierno de Andrés Pastrana, lo que supuso una retirada de la fuerza pública y una fuerte reconfiguración del poder local en manos del Frente 1, la estructura más activa de la guerrilla en la región. Sin embargo, esta no habría sido la primera vez que el municipio se encontraba bajo su control, ya que entre 1996 y 1997, durante un acuerdo de liberación de secuestrados en el gobierno de Ernesto Samper (ver imagen 2), el expresidente ordenó la desmilitarización de 14 kilómetros, lo que comprendía Cartagena del Chairá y otros municipios aledaños, para facilitar así la entrega de los soldados, que se llevó a cabo en el parque municipal de Cartagena del Chairá (El Tiempo, 1996).



*Imagen 3. Foto proporcionada por el médico Ruiz. Entrega de soldados tomados por rehenes por las FARC-EP al gobierno nacional.*

Posteriormente, el Estado volvió a hacer presencia en el municipio a con la abolición de la “zona de distensión”. No obstante, la presencia guerrillera continuaba firme en esta zona y más adelante, con la firma del Acuerdo de Paz de La Habana en 2016, esta unidad no se sumaría al proceso de desmovilización (BBC,2016). De modo que, hasta la fecha (2025) su presencia en la zona persiste, aunque en nuevas formas de articulación y control social.

En mi segunda visita a Cartagena del Chairá, tuve la oportunidad de acceder a algunos relatos de los primeros años del municipio a través de dos personas que, por distintas razones, forman parte del imaginario fundacional del lugar. Por un lado, Elisa, una mujer mayor de alrededor de 80 años, conocida por su pequeña cantina, sus rifas y su amabilidad, me compartió entre cervezas frías y anécdotas familiares, algunos de sus recuerdos de los primeros años del municipio. Según ella, el caserío empezó con apenas una decena de familias, muchas de las cuales vivían en chozas rodeadas de selva virgen, animales salvajes y la constante amenaza de enfermedades tropicales. Elisa recuerda haber llegado desde Puerto Rico, Caquetá, siendo aún adolescente, huyendo de la violencia partidista que se ensañaba contra los liberales. Desde entonces, y pese a las adversidades, decidió quedarse y formar una familia en la zona, cultivando junto a otros: arroz, maíz, yuca y plátano, al tiempo que contribuían colectivamente a la construcción de una comunidad aún sin nombre definido.

Durante nuestra conversación, cuando le pregunté sobre la guerrilla en esos años iniciales en el municipio, su respuesta fue breve y evasiva. Negaba con la cabeza, desviaba la vista, decía que no tenía conocimiento de “esa gente”. Así que, cambié de tema, pero después me atreví a preguntar sobre la presencia de personas homosexuales<sup>4</sup> en aquellos años. Su respuesta en ese momento fue: “eso no existía ... lo que no sirve hay que botarlo”. Estas palabras me dejaron pensando acerca de las vidas de las personas LGBTIQ+ en el municipio. ¿Acaso estas personas no estaban?, ¿no eran nombradas?, pero a su vez, pareciera que, si existían, pero debían de ser “botadas”.

Interesada por conocer otras voces de quienes también vivieron ese tiempo fundacional, busqué conversar con el doctor Ruiz, reconocido en el municipio por haber sido su primer médico y uno de los pioneros en la llegada institucional a Cartagena del Chairá. Él, al igual

---

<sup>4</sup> Se usó el término “personas homosexuales” por ser más común en la zona, dado que no todos comprenden las siglas LGBTIQ+.

que Elisa, compartió conmigo fotografías y su lectura sobre el nacimiento del municipio, los esfuerzos por establecer servicios básicos de salud, y las dificultades que enfrentaron durante décadas de aislamiento. No obstante, al preguntarle por la existencia de personas homosexuales en los primeros años del municipio, su respuesta fue similar, aunque mucho más tolerante: “Eso antes no se veía, hasta ahora es que uno se entera de eso”.

Este primer contexto permite entrever cómo algunas memorias fundacionales han excluido sistemáticamente la existencia de ciertos grupos sociales como lo son las personas LGBTIQ+. Lo que no era nombrado, no era reconocido. Y, sin embargo, la negación de estas existencias no implica su inexistencia, sino más bien la potencia de las estrategias de olvido que han moldeado la memoria colectiva de Cartagena del Chairá, pero que han estado ahí. Fue a partir de esta tensión, entre lo no dicho y lo que se niega, que surgió mi interés por comprender cómo se vive —y cómo se ha vivido— la infancia LGBTIQ+ en un lugar y una época donde la homosexualidad “no existía”.

## ***1.2 Inocencias quebrantadas***

La transición de la selva a la maloca, y posteriormente de la maloca al “Bastión” funciona como una metáfora para comprender las etapas cruciales a lo largo de las trayectorias de vida en la que se han construido las identidades LGBTIQ+, siendo la infancia la primera de estas etapas. Este capítulo, basado en entrevistas realizadas en diciembre de 2024 con La Suave, El Silvia/o y Edien, explora cómo se vivieron los procesos de descubrimiento y afirmación de las identidades de género durante la infancia. Sus infancias transcurrieron entre los años 60s y 70s, cuando aún las FARC-EP no tenían tanta presencia. A través de sus relatos y la incorporación de corpografías, se reconstruyeron las formas de expresión, resistencia y censura que marcaron sus trayectorias desde los primeros años de vida.

Fue en estas conversaciones sobre la infancia, en las que noté que se mencionaba la “inocencia” como un elemento clave dentro de su proceso de autodescubrimiento. Se la nombraba como algo que estuvo presente en esa etapa, pero que con el tiempo se perdió. La inocencia hace referencia a la pureza que representa el “no saber” y que constituye una cualidad característica de la idea sobre la infancia. Esta concepción es desarrollada por Yolanda López en su artículo “De la inocencia del niño a la sexualidad infantil” (1999), donde profundiza desde una perspectiva histórica lo que significa ser “niño” dentro de la sociedad occidental, y las representaciones que se han construido de manera colectiva en torno a su sexualidad. Desde la edad media, la falta de razonamiento atribuida a la infancia, provocó una imagen de pureza y asexualidad, en semejanza a lo “divino”. Esto trajo consigo una mayor vigilancia y control sobre las infancias para asegurar la continuidad de esta pureza; siendo la iglesia, la escuela y la familia las responsables de estas tareas. Sin embargo, la percepción y el accionar por parte de las autoridades caería en una contradicción, que la autora describe de la siguiente manera:

“Padres y educadores han querido dar a la vida infantil un carácter asexual, se ha insistido tanto en los últimos siglos sobre esta idea, que ha logrado erigirse en verdad, pero es una verdad cuya real certidumbre, despierta sospechas, pues es muy común ver a padres y educadores, en nombre de su función formativa prohibir, perseguir y castigar, con toda severidad, las manifestaciones de aquello que supuestamente no existe” (López, 1999, p.13)

Tomando esto en cuenta, Kathryn Stockton — en su obra “The queer child, or growing sideways in the Twentieth Century” (2009) — menciona cómo la desprovisión de la sexualidad en las infancias se trastoca con la creencia generalizada y esperada de que estas infancias se definan dentro de un futuro Cisheterosexual<sup>5</sup>. Por ello mismo, en el caso de las personas LGBTIQ+, el reconocimiento de su sexualidad durante su infancia no se hace de manera lineal. Sino que, a partir de un trabajo adulto de reconstrucción donde la infancia se ajusta a una comprensión actual de la sexualidad, las personas LGBTIQ+ pueden definir e identificar aquellas identidades y deseos no normativos presentes durante aquella etapa de

---

<sup>5</sup> Cisheterosexual hace referencia a la expectativa de que las personas se identifiquen con el sexo asignado al nacer (cisgénero) y se sientan atraídas por personas del sexo opuesto (heterosexuales)

vida. En este orden de ideas, retomando a Hannah Dyer (2016), considero que al estar lo LGBTIQ+ en oposición a la concepción social e histórica de lo que tendría que ser la infancia, es necesario deconstruir las narrativas tradicionales en torno a la infancia y empezar a abrir un espacio en la consideración de las infancias LGBTIQ+ o infancias *queer*, entendiendo que: “Esta denominación no solo refiere al deseo potencial de unx niñx de tener relaciones homosexuales o una identidad LGBTIQ, sino que también apunta a dar cuenta de formas más amplias en las que lxs niñxs <sup>6</sup>se desvían de la normatividad” (Dyer, 2016, p.12).

Esta desviación a la norma, visible en las infancias LGBTIQ+, resulta siendo entonces un acto provocativo a los modelos heteronormativos en los que se piensa la infancia, considerando así, que: “la infancia es un sitio denso de significados, tanto para la sociabilidad *queer* como para sus destructorxs, y se ha convertido en un foco de ansiedad para la cultura homofóbica, ya que sobre ella recae la reproducción de un futuro heteronormativo” (Dyer, 2016, p.8).

Con base en las observaciones críticas reseñadas previamente, la noción de quebrantamiento es utilizada para referirse a la transgresión de una ley. Ella surge como una forma de contestación a la concepción de inocencia asociada a la infancia, que no tiene cabida en lo LGBTQ+. A su vez, hace referencia a la oposición del “no saber”, que sería la “conciencia del saber”. En términos más concretos, las instituciones encargadas de preservar la inocencia infantil, al identificar que ciertxs niñxs manifiestan una sexualidad o identidad que se desvía de los parámetros normativos y socialmente esperados, implementan castigos y discursos dirigidos a “normalizar” estas infancias. Sin embargo, esta intervención resulta paradójica ya que, en lugar de mantener la inocencia impuesta (un “no saber”), la quebranta al hacer que lxs niñxs tomen conciencia.

La materialización del quebrantamiento de esta inocencia impuesta, así como los procesos de autodescubrimiento y aceptación, sólo son observables a través de la reconstrucción de las infancias LGBTIQ+, las cuales se encuentran atravesadas por la posición social en la que se encuentren los individuos, es decir sus intersecciones (Bourdieu, 1979). Asimismo, el papel que cumpla las instituciones como la escuela, el hospital, la

---

<sup>6</sup> Se utiliza la forma “lxs niñxs” o “x” como una estrategia de escritura inclusiva que busca cuestionar las normas lingüísticas binarias del género.

familia, la iglesia o incluso la misma comunidad durante las infancias, pueden representar un punto de inflexión tanto en las vidas de las personas LGBTIQ+ como en la construcción de espacios que legitimen la vulneración y la discriminación. A continuación, presento algunos de los testimonios recopilados donde se ilustran las dimensiones anteriormente mencionadas y las complejidades y contradicciones que confluyen en la reconstrucción de las infancias.

### *EDIEN*

*“Papi a mí no me gustan las niñas, a mí me gustan los niños”*, afirmó muy seriamente Edien con 8 años en medio de una cena familiar, cuando su padre le preguntó si ya tenía novia en el colegio. Su padre, sorprendido por la pregunta, permaneció en silencio por un rato y finalmente le contestó: “cuando usted sea grande, usted entenderá lo suyo”.

Originaria de Jamundí, Valle del Cauca, Edien fue llevada a Cartagena del Chairá con apenas tres meses de edad, durante la época de la bonanza de la coca. Desde muy temprana edad, era consciente de que no encajaba en las expectativas que los demás, incluida su familia, tenían sobre ella. Con 47 años de edad, Edien afirma hoy que, ni el *bullying* recibido por parte de sus compañeros, ni los intentos de su familia de llevarla a un especialista médico a los 10 años para “quemarle las hormonas femeninas”, lograron hacerle abandonar su mayor sueño de infancia: ser una mujer.

Yo siempre jugué con niñas. Yo veía a los niños y decía “Ay, tan lindos los niños”, entonces yo siempre he dicho que uno cuando le gusta algo a temprana edad, ya uno sabe que es lo que va a ser. Yo jugaba con las muñecas de mi hermana, me ponía los zapatos de mi mamá, me pintaba con un labial que ella tenía, hacíamos reinados con mi hermana... Yo siempre decía, cuando sea grande yo quiero ser una mujer.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Entrevista a Edien (2024).

Los juegos, la imaginación y la conciencia del ser mujer, presentes en el recuerdo de Edien, revelan las formas en las que, en medio de los intentos de “normalización” impuestos por su familia, ella reafirma su identidad. En estas formas, se observa lo que Jose Muñoz (2009) postula como *Utopía Queer*, entendida como una categoría de resistencia en la que, por medio de la creación de espacios como los reinados con su hermana, se da pie a imaginar posibles realidades y futuros *queer* que contrastan con la norma.

En esta primera narrativa, el labial, las muñecas, los zapatos de su mamá y los reinados aparecen como elementos socialmente atribuidos como marcadores del género, incorporados por medio de preferencias y actitudes durante la infancia. La lectura que se haga en la adultez sobre estos elementos y su incorporación en etapas tempranas permite dar razón de la diferencia respecto a “sus iguales” y al deber ser (Puche, 2018). En el caso de Edien, estos elementos adquieren sentido en la adultez al servir como marcadores clave para comprender el “origen” de su identidad, que desafía una narrativa lineal y convencional presente en las concepciones de la sexualidad infantil. Edien, a través de expresiones como “yo siempre”, se posiciona más allá de una temporalidad fija, en la que su identidad no puede reducirse a un momento específico, sino que se manifiesta como algo constante y trascendente, presente a lo largo de su existencia.

De hecho, durante el ejercicio corpográfico, me pareció interesante que ante la pregunta sobre si podría dibujar aquellas cosas que le parecían importantes en su niñez, ella optara por dibujar una reina de belleza. Para Edien, los reinados de belleza representaron una parte fundamental tanto en su infancia como en su vida adulta: “Me acuerdo de los reinados, de Carolina Gómez, Paula Turbay. A mí me encantaban mucho los reinados, siempre fue eso”.



*Imagen 4. Corpografía de Edien, donde ilustra lo más importante en su niñez.*

La representación de una reina de belleza, como un ideal de admiración y de tal importancia en su vida, nos devuelve nuevamente a la discusión sobre las *Utopías Queer* con respecto a la imaginación y la aspiración como parte de una proyección a futuro en la que poder ser una mujer fuese reconocido y celebrado: “En última instancia, debemos insistir en un futuro *queer* porque el presente es tan tóxico e insolvente” (Muñoz, 2009, p.30). Más adelante, se observará cómo los reinados de belleza no solo fueron una fantasía infantil, sino una herramienta de resistencia que acompañó a Edien a lo largo de su vida.

Las reinas de belleza, al igual que las Barbies, no sólo fueron un modelo a seguir en la vida de Edien, sino que también, constituyeron su primer acercamiento al mundo de la “belleza”. Entusiasmada por recrear vestidos y trajes que veía en los reinados y las novelas de televisión, Edien, tejía estas prendas a sus barbies y muñecos con la tela de los peluches. El arte de tejer se lo enseñó su mamá, así como, el apoyo para iniciarse en la manicura, la cual aprendió de manera empírica. Con 13 años, Edien utilizó estos conocimientos para empezar a trabajar pintando uñas, tejiendo y luego incursionando dentro de la peluquería.

Todo esto con dos propósitos: ayudar con los gastos de su casa y poder cumplir su sueño de vestirse como mujer.

Mi padre murió cuando yo tenía diez años, entonces nos tocó trabajar para terminar la primaria, de hecho, no pude estudiar mi secundaria hasta apenas el año pasado, porque crecimos en un hogar muy humilde. Mi mamá me decía: “mi amor yo le acepto todo, menos que se vista de mujer”, pero yo le insistía en que me quería vestir de mujer y yo le dije a ella, “cuando yo trabaje me voy a vestir de mujer”. A los trece años empecé a trabajar y desde ahí empecé a vestirme como mujer.<sup>8</sup>

A través de esta narración, la relación entre la clase social y el género en los trabajos de belleza realizados por Edien, como la peluquería o el *manicure*, las cuales históricamente han sido concebidas como labores “femeninas”, se fusionan formando espacios que, Jeany Posso y Ange La Furcia— en su artículo “El fantasma de la puta-peluquera: Género, trabajo y estilistas trans en Cali y San Andrés Isla, Colombia” —, describen como: “espacios donde convergen la construcción de la identidad de género, la inserción laboral y la construcción de la ocupación” (2016, p.187). Para Edien, el aprendizaje de estos oficios y su inserción en el mundo laboral, producto del impedimento económico de continuar con sus estudios, conllevó a que por medio de estas ocupaciones generara un sustento económico, y afirmara su deseo de ser mujer comprando ropa y vistiéndose como tal. El ejercicio de estos oficios, de este modo, produce y reafirma su identidad como mujer, al ser trabajos en donde su identidad puede ser “vívida y reconocida sin ocultamientos” (Arévalo, 2024).

No obstante, la reafirmación de su identidad por medio de la vestimenta también provocó actos de rechazo y discriminación por parte de algunos compañeros y profesores de su escuela, quienes veían la identidad de Edien como una transgresión a las normas de la institución escolar y lo socialmente considerado como “normal”.

---

<sup>8</sup> Entrevista a Edien (2024).

A mí en el colegio si me molestaban mucho, me decían cosas feas y pues, en ese tiempo la ley era uno mismo. Yo me agarré con varios por eso, porque yo pensaba: “si yo no me dejo de mi mamá, mucho menos de un pendejo” ... Ya más adelante, cuando estaba haciendo el bachillerato, una profesora me dijo que a su clase tenía que ir vestido de hombre y yo le dije que mi propósito era venir a estudiar y a aprender de su clase, no a una academia de modelaje. Al final, el rector del colegio me dio la razón y esa profesora prefirió retirarse antes que verme la cara<sup>9</sup>.

Las motivaciones y emociones que usualmente suelen desatar estos actos de discriminación, están ligados a una concepción del género como parte de una normativa denominada por Judith Butler (1990) como “realidad del género”. Bajo esta categoría, socialmente se ha establecido el “ser mujer” y “ser hombre” como parte de una esencia natural determinada por el cuerpo biológico. En este sentido, la vestimenta de una mujer en un cuerpo socialmente leído como hombre suscita la idea de una parodia. Es decir, aquello que “resulta ser una copia inevitablemente fallida” (Butler, 1990, p. 170). Como se vio en el caso de la profesora, la percepción sobre la expresión de género de Edien puede interpretarse como una reacción hacia algo que se piensa como “poco serio”, “no real”, “anormal”, etc. Sin embargo, Butler recalca que esta realidad del género es sólo una concepción temporalmente construida, producto de una repetición paródica del género, la cual se impone por medio de determinados códigos en los cuerpos, espacios y relaciones interpersonales. Siguiendo el argumento de la autora, la expresión de género de Edien constituye un efecto subversivo al desestabilizar las concepciones biológicas sobre el género, lo que expone su carácter socialmente producido.

Este efecto subversivo se puede manifestar no sólo por medio de la vestimenta o expresión de género, sino también se encuentra en la posibilidad de intervenir el cuerpo, de manera que se pueda construir una identidad que rompa con los moldes relacionales del género ligado a la genitalidad. Como señala Becerra: “Es posible ‘ser’ otra categoría a través de diversos procesos rituales, materiales, simbólicos, sociales, subjetivos y corporales de configuración de las identidades en el sexo y el género” (2010, p,34). En el caso de las

---

<sup>9</sup> Entrevista a Edien (2024).

mujeres trans, la intervención del cuerpo durante el proceso de *transición*, tiene efectos tanto subversivos como de confirmación del género como una identidad *corporeizada*. De hecho, los tipos de intervenciones que se suelen emplear para la reafirmación de género en mujeres trans son: la terapia hormonal, cirugías plásticas, mamoplastia y la vaginoplastia (Vartabedian, 2007). Todas estas radican en la modificación y concepción de ciertas partes del cuerpo como femeninas. Aunque en el caso de Edien no hubo una intervención quirúrgica, el consumo de hormonas femeninas fue una parte importante para su proceso de reafirmación de género:

Yo empecé a tomar las pastas planificadas de mi hermana, ella iba, las reclamaba y después me las regalaba. Para mí fue chévere porque pues, le crece a uno el busto, le crece a uno la cola, no me crecía vello. Pero, más adelante todo eso tuvo consecuencias. Hoy en día tengo problemas de corazón por haberme hormonizado durante quince años sin ninguna guía profesional<sup>10</sup>.

La automedicación en el consumo de hormonas femeninas en las mujeres trans, como primer paso de intervención corporal para su feminización, es una situación común, producto de las dificultades para acceder a un sistema de salud formal (Rozo, 2020). Esto ha sido expuesto en diferentes investigaciones, como la realizada por Andrea Becerra en su trabajo “Tacones, Siliconas, Hormonas, Teoría Feminista y Experiencia Trans en Bogotá” (2010), donde analiza testimonios de mujeres trans. Allí la autora define este proceso de hormonización femenina de la siguiente manera: “La terapia de reemplazo hormonal consiste básicamente en el consumo de estrógenos para feminizar el “cuerpo” y el “alma” y de antiandrógenos —acetato de ciproterona, androcur— para contrarrestar los efectos nocivos que produce la testosterona en un cuerpo que anhela ser femenino” (p. 51)

Esta feminización del “cuerpo” y “el alma” denotan una continuidad en la concepción del género en relación con lo “biológico”. Es curioso ver cómo la terapia hormonal ha representado un medio de “normalización” en la vida de Edien. Ya que, en su infancia, este

---

<sup>10</sup> Entrevista a Edien (2024).

método fue pensado por sus padres como una manera para prevalecer la “inocencia” de Edien, por medio de la “corrección” biológica:

Me llevaron al especialista a los 10 años para ver la posibilidad de que me quemaran las hormonas femeninas y que me quedaran las masculinas. Ahí, les dijeron que yo tenía que tener entre 14 a 17 años porque a esa edad era el último cambio hormonal. Este proceso era llevado siempre y cuando esa persona fuera homosexual y ya hubiera cometido el pecado. Pero, eso nunca se llevó a cabo porque mi papá murió antes de que yo cumpliera la edad mínima y mi mamá, después de eso, me dijo: “yo respeto lo que Dios me mandó<sup>11</sup>”.

Las hormonas aparecen entonces con una dotación trascendental dentro del género y, a partir de determinada edad, en la que se piensa debe de aparecer la “normalidad”. Una vez la normalidad esperada y sancionada socialmente no se hace presente, se procede a la “quema de hormonas femeninas<sup>12</sup>”, que representa la eliminación radical de cualquier desviación biológica a lo que “debe de ser” una identidad y un cuerpo masculino. Sin embargo, a través de estos métodos y discursos, se reflejan las contradicciones en torno a la asunción de la biología como determinante del género.

Según autores como Preciado (2008), la posibilidad de utilizar tecnologías que intervengan el cuerpo de modo que, puedan entrar dentro de un ideal normativo, denota cómo: “el género aparece ahora como sintético, maleable, variable, susceptible de ser transferido, imitado, producido y reproducido técnicamente” (p. 82). Toda esta producción y reproducción técnica, se encuentra guiada por determinados discursos e ideales que se conciben como lo “normal”. Así, la homosexualidad o las identidades que no se acomodan a lo esperado aparecen como “pecaminosas”, son asimiladas a una transgresión religiosa, para

---

<sup>11</sup> Entrevista a Edien (2024).

<sup>12</sup> La entrevistada no tiene claridad sobre en qué consistía exactamente el procedimiento y no alcanzó a ser sometida a él. Esta práctica puede interpretarse como un intento de modificar su identidad y expresión de género, en línea con lo que popularmente se denomina “terapias de conversión”.

transformarse luego en “anormalidad” biológica o una patología, que debe de ser intervenida por medio de técnicas médicas que la quiten de “raíz” (Foucault, 1976).

Ahora bien, en el caso de Edien, esta intervención no pudo ser llevada a cabo por la muerte de su padre, quien se encontraba más preocupado en comparación con su madre, por la identidad de género de Edien y su sexualidad. Estas diversas actitudes pueden estar ligadas al lugar que tiene la figura paterna como agente de control familiar en la construcción de la masculinidad en las infancias asignadas hombre al nacer (Andrade, 2020). También es interesante observar cómo el discurso religioso es aplicado por la madre de Edien para aceptar su identidad, un hecho que jugó un papel importante para Edien en la posibilidad de poder desarrollar de su identidad de género y asimilarla a temprana edad. Dichas intervenciones prácticas y discursivas incidieron en el posicionamiento social de Edien a lo largo de su vida, mediante formas de exteriorización de su identidad y su relacionamiento social (Orcasita, et al; 2020).

En cuanto a la pregunta por la búsqueda de referentes de mujeres trans, una vez que Edien empezó a vestir como mujer y trabajar en el mundo de la Belleza, al principio la noté pensativa; después de un rato, pudo recordar y, con un gesto y un tono de voz triste, comenzó a contarme:

Si, yo conocí una chica trans, pero era como viciosa y la mataron en ese tiempo acá en Cartagena del Chairá. Le decían Sara. Había otra que le llamaban Vaquita. Y había una que era transformista, se llamaba Flore, ella también murió como de cáncer. Fueron las primeras personas que conocí que le hablaban a uno del mundo, con más experiencia que uno<sup>13</sup>.

En un principio me interesé por saber sobre la razón de la muerte de Sara o la época donde sucedió esto, sin embargo, no hubo mucha información sobre ella más allá del hecho de que era “viciosa” y, de que tal vez, haya sido esta la razón de su asesinato por parte de las

---

<sup>13</sup> Entrevista a Edien (2024).

FARC-EP. Aunque en el caso de Flore, su muerte haya sido producto del Cáncer, un elemento particular de este relato es cómo el recuerdo de las primeras referentes de mujeres trans se encuentran enmarcado en la muerte o la tragedia. La pérdida o el desconocimiento del paradero de estas primeras referentes, revela no solo la fragilidad de esos lazos, sino también la necesidad de construir nuevas formas de familia, aunque esto se analizará en el tercer capítulo.

### *LA SUAVE*

Con la mirada fija sobre sus gallinas, que se encontraban comiendo sobras de arroz del almuerzo, la Suave — como popularmente se le conoce —, suspiró con un tono melancólico y expresó: “*Apenas estoy en la etapa de la pubertad*”. Luego, se giró hacia mí con seriedad, soltó una carcajada y dijo: “Ay, bueno comencemos mamita”.

Procedente del municipio de Belén de los Andaquíes, la Suave lleva más de 30 años viviendo en Cartagena del Chairá. Su llegada se debió en gran parte a su hermana, quien le pidió ayuda para la construcción de un lote. La Suave aceptó, aprovechando los conocimientos de construcción que le fueron enseñados desde niño por su padrastro, en un intento de “volverlo más macho”. A sus 67 años de edad, la Suave recuerda con humor cada momento de su infancia, incluso aquellos momentos difíciles que tuvo que atravesar cuando su familia supo que le gustaban los hombres:

Pues, el proceso para saber yo quién era comenzó desde que yo estaba niño, a mí me gustaba estar más con niños y jugar los juegos de los niños, como la teja o la escondida. En cambio, con las niñas a mí no me gustaba estar, ni jugar a las muñecas ni nada de eso. Entonces, de pronto, en una ocasión di con un muchacho, y notaba que él me abrazaba fuerte y me daba besos en la cara. A raíz de eso, yo desperté una pasión y comencé a sentir algo por ellos también... Ya cuando tenía 10 años con dos niños empezamos a practicar el sexo en el río o por ahí en lo oscuro. Y mire que en esos momentos la familia es como inocente, no se dan cuenta de lo que pasa, por

ejemplo, mi madre decía: “mi hijo es un macho”, y mentiras que no. Porque uno, en la casa es uno y en la calle es otro<sup>14</sup>.

Es interesante observar cómo en el caso de la Suave, su infancia se encuentra marcada dentro de espacios normativos y preferencias en actividades masculinas, que se esperan sean propias de los niños, hasta el punto de ser considerado por su propia madre como “un macho”. Sin embargo, la Suave experimenta una atracción que no encaja dentro de estas normativas, lo que desestabiliza la categoría de masculinidad ligada a la heterosexualidad (Butler 1999), y las concepciones en torno a la “inocencia” infantil. Cuando la Suave afirma que “uno, en la casa es uno y en la calle es otro”, se refleja esta dualidad entre el cumplimiento de expectativas y el deseo existente. Sedgwick (1990) desarrolla los conceptos de “La dinámica del armario” y de “el closet de cristal”, por medio de los cuales se aparenta una tensión entre la privacidad y la identidad pública. Sin embargo, esta distinción se encuentra mediada por chismes, anécdotas, y “secretos a voces”, que terminan revelando la verdad sobre la sexualidad, como posteriormente narra la Suave:

Mi hermano mayor sí lo notaba y me lo decía: “Usted como que va a ser marika, ¿no es cierto?”. Y yo no le decía nada porque me daba nervios. Él era el mayor, y tenía la autoridad sobre nosotros, porque mi mamá le daba la autoridad para que diera duro también. Entonces, él me decía: “Usted lo que tiene que hacer es buscarse la forma de ponerse a trabajar como un hombre, porque yo lo miro a usted que no va a ser bien macho como lo soy yo<sup>15</sup>”.

Aunque La Suave no profundizó en la razón por la que su hermano mayor notaba “la verdad de su sexualidad”, podría pensarse que su interés en las labores de peluquería realizadas por su madre —a quien observaba tinturar el cabello de las vecinas a escondidas— pudo ser un motivo para que su hermano cuestionara su “masculinidad” y, en consecuencia,

---

<sup>14</sup> Entrevista a la Suave (2024).

<sup>15</sup> Entrevista a la Suave (2024).

su sexualidad. Nuevamente, el trabajo aparece como un medio constituido y diseñado para la construcción del género y las identidades, al igual que en el caso de Edien. No obstante, en este caso, para su “corrección” mediante labores masculinas.

El rompimiento del “closet de cristal”, se manifiesta en la vida de la Suave por medio de la interrogación hecha por sus profesoras del colegio con el propósito de lograr la verdad sobre su sexualidad:

Ellas eran monjas del colegio, españolas e italianas. Yo me acuerdo que nos pasaron un papel en el que teníamos que responder unas preguntas que estaban ahí para analizar a las personas según los contenidos de las preguntas: Que si le gustaba tomar, que si le gustaba fumar, que si sentía atracción por los hombres o las mujeres, etc. Todas esas preguntas estaban ahí. Yo me acuerdo que había escrito que a mí no me gustaban las mujeres. Quince días después nos vinieron a avisar que teníamos que llevar a nuestra mamá a una reunión. Yo tenía solo doce años<sup>16</sup>.

Al observar este tipo de preguntas escolares, inscritas en papel, se evidencia claramente una intención de control por medio de lo que sería la confesión escrita. Para Foucault, en su obra “Historia de la sexualidad” (1976), la confesión se inscribe en una relación de poder y hace parte de uno de los rituales “de los cuales se espera la producción de la verdad” (p. 73). En este sentido, las monjas —al ser figuras de autoridad en el ámbito pedagógico y moral— estarían legitimadas para imponer la confesión y producirla, de manera que se puedan identificar aquellas “verdades ocultas”, para así restituir las por medio del castigo y la complicidad e intervención de otras figuras de autoridad. En este caso, la madre de la Suave.

---

<sup>16</sup> Entrevista a la Suave (2024).

En la reunión le dijeron a mi mamá que yo tenía inclinación homosexual, que yo fumaba marihuana. Cuando le dijeron eso a mi mamá, ella me agarró como tres veces con un rejo en mano y de rodillas: “a usted le gustan los hombres o las mujeres”, y yo le decía: “no mami, a mí me gustan las mujeres, porque?”. Me dijo “contésteme lo que le voy a decir: ¿A usted le gusta la marihuana?”. Y yo le dije que tampoco. Pasó el tiempo y un día le dije: “Mire mami, a mí no me gustan las mujeres y si por eso me toca irme de la casa pues, me voy y quédese con su marido”. Porque también, mi padrastro no me bajaba de marika después de eso, y me amenazaba con abrirme la cabeza de un machetazo, pero yo me le enfrentaba con lo que sea, yo no me dejaba. Me terminé escapando a Bogotá a los 17 años con un novio mío, que era mayor que yo, él tenía 22 años. Nos fuimos a la casa de una tía que era lesbiana y vivía con una mujer<sup>17</sup>.

El “rejo” y la posición de rodillas aparecen como una forma de castigo y corrección que pone de manifiesto una relación de dominación, en la que la pregunta: “¿A usted le gustan los hombres o las mujeres?” tiene como propósito buscar una confesión bajo una amenaza de castigo corporal, dejando como única posibilidad la negación de la identidad o la reprimenda. La justificación que traería esta violencia y la que después implementaría el padrastro de la Suave en función de su sexualidad y del consumo de marihuana, se enmarcan en lo que el sociólogo Stanley Cohen (1972) describe como *peligros morales*. Estos hacen parte de todas aquellas conductas percibidas como amenazas por la sociedad. Estas amenazas son “sensacionalizadas<sup>18</sup>” por las instituciones, como la escuela o la iglesia, y llevan a una reacción desproporcionada por parte de los padres, al concebirla como conductas “degenerativas”, que pondrían en riesgo la “moral familiar”. En el caso de la Suave, sin embargo, se manifiesta una resistencia activa que prevalece en medio de las situaciones de violencia, por medio de la cual recurre a defenderse de manera física e, incluso, a escapar a otra ciudad después de una expulsión implícita, que se manifiesta cuando expresa que: “Si me tengo que ir, me voy”. Por último, la elección de irse con su novio a donde su tía que es

---

<sup>17</sup> Entrevista a la Suave (2024).

<sup>18</sup> Según Stanley Cohen (1972), el sensacionalismo es una estrategia discursiva de los medios que amplifica hechos y emociones con el fin de generar alarma pública.

lesbiana, quien los acoge, muestra la conformación de un refugio alternativo, en donde se crea una red de apoyo entre las personas LGBTIQ+ que suple el rechazo familiar (Weston, 1991).

Ahora bien, frente a las primeras referentes LGBTIQ+ que tuvo la Suave, al igual que en el caso de Edien, la situación de tragedia y violencia no cambió mucho:

En ese tiempo conocí a unos indígenas de apellido Yonda, eran indígenas y eran homosexuales. Habían venido del valle y vivían en una finca que quedaba en una vereda. Resulta que esos muchachos venían los viernes al pueblo, y eso les hacían unos corridos terribles, muchachos de quince o diecisiete años, los agarraban duro y se los llevaban a lo oscuro y les daban garrote. Yo me daba cuenta de todo eso y a mí me daba más temor que la gente se diera cuenta que era gay. Que de pronto me agarraran y me dieran una pela en la cancha, y todo el pueblo se enterara. Porque en la cancha era que sucedían todas esas cosas.<sup>19</sup>

La forma en cómo se ejerce violencia contra los hombres *gays* en la elección de un espacio público como la cancha del pueblo, la edad de los agresores y la complicidad de la comunidad al hablar sobre la situación pero no evitarla, resulta no solo en un enjuiciamiento social, sino también en un mensaje disciplinario, el cual tiene como propósito advertir de las consecuencias de salirse de lo considerado “normal” o “deseable” en un hombre. En este caso, los jóvenes que realizaban estos actos de violencia no sólo pudieron estar motivados por el *peligro moral* que la homosexualidad masculina puede simbolizar. Este acto también puede ser visto como un ritual dentro de la expresión de la propia masculinidad de los agresores, sustentada en la fuerza, el poder, la misoginia y la homofobia (Lomas, 2007). Dicho mensaje tuvo repercusiones en la decisión de La Suave de mantener su sexualidad oculta, por miedo a las represalias y a la humillación que representarían los rumores por parte de la comunidad.

---

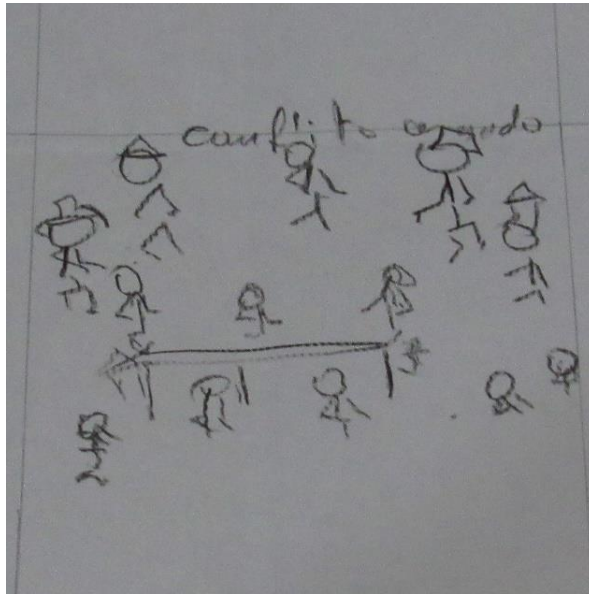
<sup>19</sup> Entrevista a la Suave (2024).

El acallamiento y la aceptación por parte de la comunidad ante tales actos de violencia se encuentran inscritos, además, en una normalización de la violencia en relación con el contexto de conflicto armado que ha azotado gran parte de la región del Caquetá. De hecho, ante la pregunta que le realice a la Suave sobre si había experimentado el conflicto armado, procedió a contarme en medio de risas un suceso experimentado durante su infancia:

Claro mami, en Belén más de un enfrentamiento yo tuve que asistir. Una vez estudiando en el colegio, estábamos haciendo una investigación que nos había dejado una profesora, en el que teníamos que ir al Hotel Zarabando, donde se quedaba un juez, dos comandantes de la policía y un auxiliar del juzgado. Fuimos un grupo de cinco muchachos y la profesora. Y esa noche que estábamos allá, llegó la guerrilla y entraron a matar a los dos comandantes de la policía, al juez y al auxiliar. Yo vi cómo los mataron... Yo también pensé que le habían pegado un tiro a la profesora y yo no supe a dónde mirar, a dónde caer muerta, porque pensé que me iban a pegar un tiro a mí también <sup>20</sup>(risas).

---

<sup>20</sup> Entrevista a la Suave (2024).



*Imagen 5. Corporografía de la Suave donde ilustra un hecho de violencia que tuvo que vivir. Los muñecos alrededor corresponderían a los agentes armados. Al interior, los niños, las profesoras y los policías.*

La violencia homofóbica que tuvo que atravesar la Suave durante su niñez deja de ser el único tipo de violencia y se sitúa entonces en una forma de violencia que confluye con otros hechos violentos del conflicto armado (Bello, 2018), normalizándolos hasta el punto de producir risa. Estas violencias producidas en un territorio, configuran lo que se entiende como *Geografías violentadas* (Jaramillo-Marin, et al, 2019), un concepto que alude a determinados territorios fragmentados por lógicas de terror, violencia y miedo sistemático por parte de actores armados, y que terminan por “normalizarse y objetivarse en la intimidad, la cotidianidad y en los tejidos comunales” (p. 115). Observar la relación con el territorio y otro tipo de violencias vividas, es importante para entender las formas en cómo se han experimentado y asimilado las violencias de género y sexualidad que posteriormente las personas LGBTIQ+ de Cartagena del Chairá, como la Suave, tuvieron que atravesar en la adultez.

“¡Es que la culpa no es mía, la culpa no es mía! Si eso a mí me atrae, me gusta, no tiene por qué darme vergüenza”. Silvia/o<sup>21</sup>, nació hace 57 años en una zona rural de Cartagena del Chairá, o también conocido como Silvia/o. Recuerda su infancia de una manera reservada, no le gusta hablar mucho de su vida antes de “salir de la jaula”, que es su manera de nombrar su proceso de “salir del clóset”. Sin embargo, me comentó algunos fragmentos de su infancia que considero valiosos de analizar porque muestran ciertos aspectos particulares dentro de las infancias lésbicas y de hombres trans en la ruralidad colombiana.

Póngale cuidado, yo por ahí a la edad de 8 años comencé a descubrir que me gustaban las mujeres. Yo veía una niña, y yo de una vez iba y la agarraba a darle besos. Pero a las niñas, a los niños no. Los hombres a mí nunca me han llamado la atención. De ahí en adelante, yo fui creciendo, pero entonces uno siempre como con miedo de que el papá o la mamá se den cuenta de eso, porque pues uno sabe que eso no debe ser así. Pero, entonces, en el tiempo en el que me criaron uno llegaba a los 18 años y era inocente...yo vine fue a salirme de los chiros o de la jaula cuando tenía 25 o 26 años. Yo todo ese tiempo duré guardando todo eso y sufriendo.<sup>22</sup>

Con relación a este primer relato de Silvia/o se pueden retomar los planteamientos de Sedgwick (1990) sobre la *dinámica del closet*, pues en él se evidencia el miedo producto de los discursos dominantes. Ellos generan no solo una auto represión, que lleva al silencio prolongado de la identidad, sino también a una internalización de dichos discursos que legitiman su posición como dominado. Esto último se pone de manifiesto cuando Silvia/o afirma que “uno sabe que eso no debe ser así”.

La inocencia es referida como algo que se era antes de “salir de la jaula” en la adultez. Aunque se puede presuponer que esta idea de inocencia es equivalente a una ignorancia

---

<sup>21</sup> La persona entrevistada se refiere a sí misma de manera fluida, identificándose en algunos momentos como hombre trans y en otros como mujer lesbiana. Por esta razón, en el texto se utiliza “Silvia/o” y la alternancia a/o para reflejar dicha autodefinición cambiante.

<sup>22</sup> Entrevista a Silvia/o (2024).

sexual, esta primera presuposición es contradictoria con el deseo que experimentaba Silvia/o cuando veía a otras niñas y las besaba. Ello deja ver que existe una sexualidad en la niñez de Silvia/o, lo que convertiría la inocencia en una imposición externa e interna del silencio y no una falta de conocimiento. Esta imposición del silencio llevaría finalmente consigo a un sufrimiento personal producto de la *consciencia del ser* que no puede expresar su identidad de manera libre en público.

A pesar de este silencio prolongado, al igual que en el caso de la Suave, la sexualidad de Silvia/o era algo que no se podía mantener en total ocultamiento, por lo que el “secreto a voces” fue algo que también estuvo presente en su infancia y adolescencia:

En cierta ocasión, un hermano mayor le dijo a mi papá que yo era arepera. Entonces mi papá le dijo: “¿Qué es eso?”, y mi hermano le explicó que a mí me gustaban las mujeres. Mi papá le dio rabia, le dijo: “¿Cómo así?”. “¿Cómo vienen a decir eso?”. Yo me quedé callada.<sup>23</sup>

La familia aparece una vez más como agente de control y vigilantes de las identidades de género y de la sexualidad de sus miembros, especialmente de las infancias (Foucault, 1977). En el caso de los hermanos hombres mayores estos tendrían una autoridad sobre sus hermanxs menores, convirtiéndolos en una extensión de sus padres. En general ellos figuran como “informantes”, como fue también el caso de la Suave. Pese a la “acusación” por parte de su hermano mayor, la cual es despectiva al utilizar el término “arepera”, el padre de Silvia/o no solicita una confesión, sino por el contrario niega, desde la falta de comprensión del término empleado, y rechaza dichas “acusaciones”. Todo eso deja ver cómo estos agentes de control gestionan e imponen primeramente la sexualidad de Silvia/o, antes de ser primeramente asumida por ella/él. Aun así, el silencio de Silvia/o, aunque en un primer lugar puede leerse como una expresión de miedo que acompaña una forma de supervivencia ante una dinámica de represión con posibles consecuencias personales negativas, también podría leerse como una *resistencia pasiva*, que no “afirma” pero tampoco “niega” una verdad. De

---

<sup>23</sup> Entrevista a Silvia/o (2024).

manera que, el silencio se puede repensar “como un discurso que, ‘callando’, también habla, cuestiona, protesta y protege” (García, 2021, p. 83).

Ahora bien, profundizando en este “secreto a voces” es importante analizar las complejidades en torno al cuestionamiento de la identidad de género y la sexualidad de Silvia/o, tomando en cuenta que es una persona asignada mujer al nacer en el marco de las normas familiares e institucionales. Es curioso que, los aspectos que llevaron a este cuestionamiento están relacionados con las labores de trabajo:

A mí me tocaba trabajar con mi papá de pequeño. Trabajamos lo que es el trabajo material (construcción), desde la edad de 10 años. A mí también me gustaba mucho lo que era la labor de campo y la construcción. Me gustaba trabajar con ganado, con los animales, lo que sea del campo. Yo voleo guadaña, motosierra, machete, lo que me toque. A mí me decían que yo era muy berraquita para el trabajo, y que yo era un niño más.<sup>24</sup>

El voleo de guadaña, otras tecnologías propias de las labores de campo, y la construcción hacen parte de saberes atribuidos a la masculinidad, especialmente por la fuerza, el riesgo y el desgaste físico que conlleva el uso de estas herramientas y la realización de estas labores (Connell, 2015). Para autores como Guillermo Noriega en su obra “Masculinidad, ruralidad y hegemonías regionales: reflexiones desde el norte de México” (2017), los símbolos en torno a la ruralidad norteña mexicana se encuentran profundamente marcados por las dimensiones de género y el regionalismo, que ha llevado a la construcción de masculinidades regionalistas marcadas por un “ideal viril”. Este ideal, es reproducido por una serie de elementos relacionados con la ocupación, la vestimenta, el consumo de alcohol, objetos, festejos, etc. Considerando que Cartagena del Chairá ha tenido una influencia mexicana importante producto del narcotráfico, no es casualidad que estos elementos aparezcan dentro de la narración de Silvia/o como marcadores de género en este contexto

---

<sup>24</sup> Entrevista a Silvia/o (2024).

regional, para dar cuenta —al igual que en el caso de Edien— de su identidad, en relación con otras personas asignadas mujer al nacer.

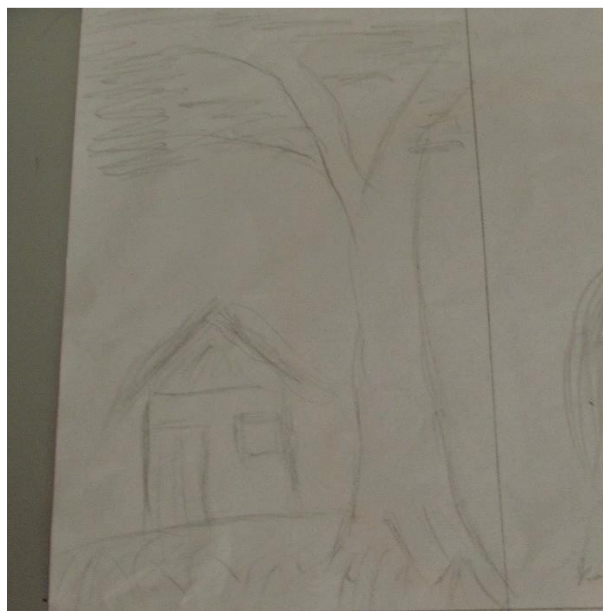
Aunque a través de estas acciones Silvia/o era leído de manera diferente al cuerpo asignado, es interesante ver cómo su padre permitía la participación en estas labores masculinas por una utilidad económica. Sin embargo, esta permisividad era contemplada siempre y cuando no se expresará públicamente una identidad de género diferente a la esperada. En el caso de su hermano, la performatividad o desempeño empleado en estas labores por parte de Silvia/o, la cual aparentemente era diferente al esperado por parte de una persona asignada mujer al nacer, pudo haber sido la razón por la que se haya despertado una reacción de rechazo y de señalamiento.

Durante nuestra conversación, Silvia/o expresaba que durante su niñez tenía un gusto por los juegos de “niños” y las labores masculinas como la construcción, aspectos que se encontraban muy presente a la hora de retratar su lugar favorito de infancia, en el que, además, la soledad aparecía como un espacio donde podía encontrarse:

A mí nunca me gustaron las muñecas. A mí me gustaba el trompo, los carros, cualquier otra cosa, menos las muñecas... Cuando era pequeña, yo cogía y construía unas casitas por allá debajo de los árboles. Yo me metía por allá y las hacía con hojas de caña. Yo me sentía bien, en la soledad. Incluso una vez me llené de loches (ácaros) por estar allá metida. Tenía 11 años.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Entrevista a Silvia/o (2024).



*Imagen 6. Ilustración de la casa de hojas de caña de Silvia/o hecha en su niñez como su espacio seguro.*

La tensión entre el gusto, las expectativas de género y la tolerancia parcial de la transgresión del género asignado, son aspectos que confluyen en los recuerdos de la infancia de Silvia/o. La casa de hojas de caña y su soledad se convierten en un espacio sin interpelaciones externas sobre el cumplimiento de las normas de género. Así, la fascinación por lo “masculino” puede ser libremente experimentado en esa soledad, produciendo la determinación de proteger este espacio que finalmente constituye su mundo propio. A medida que crecía y su infancia quedaba atrás, las expectativas de género se iban asentando. La adolescencia en personas asignadas mujer al nacer representa la etapa donde aquella tolerancia de lo masculino es cada vez menor, y la preocupación por el cumplimiento del rol femenino aumenta (Beavouir, 1949). La expectativa que encierra el rol femenino sobre el matrimonio con un hombre llevó a Silvia/o a optar por dos caminos de vida, el convento o el hospital:

Yo decía: “yo tengo que ser monja o algo de la salud”. Una vez una monja fue a mi casa y le ofreció a mi papá darme estudio, pero él no me dejó. Luego me invitaron a

unos cursos de primeros auxilios y ahí dije: “Eso es lo mío”. Me fui a estudiar al Hospital de San Vicente del Caguán e hice mi carrera. Ya allá me salí de la jaula, empecé a probar lo que me gusta y conocí cosas. Por ejemplo, allá explicaban que existía la homosexualidad y que no era malo. Tenía como 28 años cuando decidí contarle a mi papá. Ya trabajaba y me mantenía, así que, si me echaban, podía defenderme. Entonces les dije, y ellos entendieron. Mi papá decía que ya lo sabía, que yo había salido muy berraca para trabajar.<sup>26</sup>

Históricamente los conventos o la “monjitud” han representado un refugio contra el mandato heterosexual para las personas asignadas mujer al nacer (Liba, 2020). Además de ser espacios donde la intimidad entre mujeres es tolerada. Por su parte, aunque el área de la salud no escapa del todo del mandato heterosexual, socialmente ha sido considerada como una ocupación de cuidado asociada también al rol femenino que tolera la masculinidad. En el caso de Silvia/o, el hospital constituyó un espacio de *socialización queer*, donde lo LGBTIQ+ pudo ser visibilizado y desestigmatizado.

María Pozzio, en su artículo “Más allá de la clase de Anatomía: Redefiniendo ‘femenino’ y ‘masculino’ en la práctica profesional de la medicina mexicana” (2017), plantea que dentro del área de la salud existen ciertas tensiones, especialmente en la posición que debería ocupar las mujeres en estas labores, donde la “masculinización” termina siendo una identidad deseada. “Masculinizarse” aquí refiere a estar a la altura de los desafíos y puede interpretarse también casi como una estrategia de supervivencia” (p. 90). Ahora bien, la comodidad de poder desempeñar una labor que socialmente encaja dentro de una feminidad normativa, pero en la que su identidad puede ser vivida sin mayor represalia, constituye lo que Sedgwick (1990) menciona como “estrategia del armario”, en la que se vive una identidad no normativa sin enfrentar directamente al sistema heteronormativo. Una vez se ha enfrentado a este sistema heteronormativo, contándoles a sus padres sobre su sexualidad, la capacidad económica que le brinda su labor, le ofrece un soporte ante posibles violencias económicas que se hubiesen podido perpetuar. No obstante, como se vio finalmente, su

---

<sup>26</sup> Entrevista a Silvia/o (2024).

sexualidad fue gradualmente aceptada y atribuida a su “berraquera” para trabajar, es decir una atribución propia de lo masculino que contrasta con la feminidad heterosexual.

### ***1.3 Lo que quedó de la infancia***

Antes de cerrar este capítulo, considero importante traer a colación algunos elementos importantes que quedaron de cada una de las tres narraciones. En primer lugar, observar cómo la idea de la inocencia atribuida a las infancias, donde se concibe a los niñxs como asexuales, se quebranta a medida que se manifestaba una actividad sexual no heteronormativa, en la que las instituciones como la familia, la escuela o el hospital, sentían que debían de hacerse cargo por medio de lo que Foucault (1976) nombra como *la pedagogización del sexo del niño* que consiste en la implementación de: discursos, violencias físicas, e intervención médica. Frente a esta última, es interesante ver cómo lo médico puede representar una forma de normalización del género y las sexualidades, dependiendo del contexto y sean estas normativas o no. De modo que, su normalización puede conllevar a una intervención corporal o de socialización, donde lo *queer* puede existir de manera patologizada o despatologizada.

Así, vemos que a partir de determinados discursos patologizantes, provenientes de una moralidad heteronormativa y binaria, se concibe lo LGBTIQ+ como una amenaza que despierta un *peligro moral* que debe de ser “eliminado” o “corregido”. Sin embargo, esta amenaza no era del todo radical y podía tolerarse, hasta cierto punto, de acuerdo a los beneficios económicos que pudieran prestar a la familia, aun cuando sus labores eran transgresivas con el género asignado.

En este sentido, los espacios laborales sirvieron como una forma de ganar autonomía económica, pero, a la vez, para reafirmar su identidad. De modo que, a partir de esta autonomía económica, sus identidades que se encontraban ocultas, empezaban a reafirmarse públicamente. Esta reafirmación se hace evidente no solo en la expresión de género que empezarían a construir, sino también a la hora de reconstruir los gustos de infancia, donde expresiones como “yo siempre” y “a mí nunca”, servirían para asentar la diferencia y la

naturalidad esencial de sus identidades. Ahora bien, sería equivocado pensar que la autonomía económica trajo consigo la resistencia, ya que como se observó, existieron diferentes formas de resistencia en estas tres narraciones, un aspecto que también quebranta la idea de las infancias como una etapa de vida sin agencia.

En primer lugar, la resistencia pasiva —por medio del diálogo o el silencio— fue clave para la supervivencia, en la medida que sirvió como negativa de discursos esperados y la distracción (Romero-García,2021). Un ejemplo de esto último fue el caso de Edien, quien le dijo a su profesora que su identidad es válida porque “no estaba en un reinado de belleza”, desarticulando así la “aparente amenaza” de su identidad y la potestad de la escuela para juzgar aspectos “superficiales”. En segundo lugar, la resistencia activa también evidenció agencia infantil, donde la acción física contra la autoridad, desarticula *la performatividad del poder*<sup>27</sup> y desafía la posición de dominio de quien la ejerce. Así ocurrió con Edien y la Suave, quienes, mediante el enfrentamiento físico, se negaron a ocupar una posición dominada, donde sus cuerpos debían ser controlados y susceptible de violencia para la inscripción de normas.

---

<sup>27</sup> La performatividad del poder, en el marco teórico de Judith Butler, refiere a la manera en que el poder se ejerce mediante actos repetidos que constituyen y consolidan identidades y relaciones sociales. El poder no se posee, sino que se actúa, y se hace efectivo al inscribirse en los cuerpos y en el lenguaje (Butler, 1997).

## CAPÍTULO 2: ANTE LA LEY DEL MONTE

*La contradicción debería utilizarse para aquellas relaciones entre principios y procesos discrepantes en la estructura social que inevitablemente llevan a un cambio radical en la configuración... (Gluckman,1965).*

La zona de distensión desarrollada entre 1998 y 2002 en varios municipios del Caguán, como Cartagena del Chairá, marcó un antes y un después en el control social y territorial de las FARC-EP. Aunque su presencia en la zona se remonta a los años 60s y 70s, la salida de las instituciones estatales acentuó la justicia guerrillera, basada en lógicas militares insurgentes y morales. Esta buscaba construir sujetos “ideales” a través de diferentes dispositivos de control, donde los cuerpos fueron objeto de castigo y regulación. A la vez que, surgía la necesidad de categorizar a las personas de acuerdo a qué tan “útiles” resultaban para los intereses guerrilleros.

“Ante la Ley del Monte” es una expresión que refiere a una serie de normativas impuestas durante la “época dorada” de las FARC-EP en zonas donde la ley se inscribe en puestos de control metidos en la selva. Estas normativas se pusieron en práctica a través de distintos tipos de amedrentamientos ejemplarizantes. Parte de los parámetros morales que constituyen estas leyes se fundamentan en la heterosexualidad y el binarismo de género como formas legítimas de existencia, reforzando un modelo de ciudadanía armada que castiga las desviaciones del género binario y de la sexualidad Cisheteronormativa<sup>28</sup>. Estas desviaciones

---

<sup>28</sup> Sistema que privilegia la heterosexualidad y la identidad cisgénero como norma.  
<https://modii.org/cisheteronormatividad/>

no solo fueron vistas como una amenaza al orden moral<sup>29</sup>, sino como una disidencia política que debía ser corregida, invisibilizada o instrumentalizada.

Como mostré en el Capítulo 1, durante la infancia y la adolescencia, instituciones como el colegio, la Iglesia y la familia operaron como los principales dispositivos de formación y control moral. Sin embargo, en la adultez, la guerrilla es nombrado como el principal dispositivo de control, que además de imponer una regulación sobre la vida cotidiana, lo hace con el respaldo del uso de las armas y de la propia sociedad civil. Pues, el orden impuesto, no se mantuvo exclusivamente por medio de la violencia. También los lazos sociales, los discursos y las relaciones interpersonales fueron elementos clave para su legitimación (de la Peña, 2002).

A continuación, para dar cuenta de estas dinámicas de sujeción moral, analizo algunos relatos que evidencian cómo el control ejercido por las FARC-EP impactó profundamente en la vida, no solo de Edien, la Suave y Silvia/o, sino también en la del resto de personas LGBTIQ+ del municipio, principalmente durante los años de la zona de distensión. Además de sus testimonios, tuve la oportunidad de conversar con un exintegrante de las FARC-EP, quien me proporcionó información para entender la lógica detrás de los castigos hacia la población LGBTIQ+ en esta zona. Tales castigos involucraron la complicidad de grupos históricamente subordinados, como las mujeres heterosexuales. Sus revelaciones me impulsaron a pensar cómo el poder se ejerce de manera situada, desarticulando la concepción de un sistema de dominancia vertical, para dar pie a repensar las posiciones sociales en donde la opresión y el privilegio pueden coexistir (Crenshaw, 1991)

En la primera parte de este capítulo, *Marikas desordenados y amores con fusil*, describo analíticamente las normativas impuestas por las FARC-EP, sus contradicciones y las formas de negociación que surgen. Luego, analizo las relaciones sexoafectivas entre personas LGBTIQ+ e integrantes de las FARC-EP. Estas contradicciones y sus aplicaciones pueden

---

<sup>29</sup> Este orden patriarcal y cisheteronormativo antecede a la guerrilla, cuyos combatientes son también sujetos sociales formados en dichas estructuras, que reproducen dentro del ejercicio de la justicia insurgente (Neira,2021).

relacionarse con lo planteado por Gluckman en “*Análisis de una situación social en Zululandia moderna*” (1958), donde el antropólogo sostiene que:

“El funcionamiento de la estructura consiste en la cambiante condición de miembros de grupos en diferentes situaciones, ya que la pertenencia de un individuo a un grupo particular en una situación particular está determinada por los motivos y valores que influyen sobre él en tal situación. Así, los individuos pueden vivir vidas coherentes a través de la selección situacional de una mezcla de valores contradictorios, creencias incompatibles, e intereses y técnicas variadas” (Gluckman, 1958, p. 21).

En la segunda parte, titulada *Entre la sumisión y el borramiento del cuerpo*, abordo el cuerpo como eje central del castigo y disciplinamiento a partir de las nociones de utilidad y productividad de Foucault (1975). Este análisis centrado en la dimensión corporal me permitió retomar las reflexiones de Judith Butler (2010) sobre los cuerpos que merecen ser vividos y llorados, frente a aquellos que, al representar un peligro moral o inutilidad, pueden ser silenciados, deshumanizados o incluso eliminados sin duelo.

Finalmente, en la tercera parte titulada *Cuerpos marcados: la violación sexual como forma de control*, profundizo en la violencia sexual como una práctica de castigo correctivo y de subordinación sobre los cuerpos visibles y disidentes, entendida no solo como un ejercicio de dominación física, sino como una forma de reinscribir la norma heterosexual y patriarcal en contextos donde la diferencia es percibida como una amenaza al orden ideal de la guerrilla.

## ***2.1 Marikas desordenados y amores con fusil***

No levantó la mirada. Edien seguía pintándose las uñas, prestando atención a cada detalle. Eran un lunes, casi las 3 de la tarde. Afuera el sol golpeaba con fuerza, pero dentro reinaba una oscuridad casi absoluta. Las cortinas, siempre cerradas, no permitían el paso de

la luz. A excepción de las veces que abrían la puerta principal porque algún cliente necesitaba hacerse un peinado o maquillaje especial. Edien le atendía en el espacio de peluquería que tiene en su casa, muy cerca del espacio de costura, donde confecciona todo tipo de vestidos y prendas de vestir. Había pasado una semana desde que hablamos de las infancias con Edien. Cuadramos vernos por esos días para continuar con la entrevista, esta vez hablando de su vida cuando la guerrilla era la única que mandaba.

Aunque desde muy temprana edad sus trabajos han estado relacionados con el mundo de la belleza, una vez adulta, el interés de Edien por la política y especialmente por hacer parte del consejo municipal, también llegó a ser parte de su vida, antes de que la guerrilla la amenazara:

A nosotros nos mataron una tía que era concejal en el municipio de Puerto Rico, y ellos me mandaron a llamar a uno de sus puestos de control, abajo del río, y me dijeron: “Este marika quiere que le hagamos lo mismo que a su tía, retírese de eso o le vamos a hacer caldo de pistola”. Yo me encerré en mi casa varios meses, no pude ni asomarme a la puerta, incluso pensaron que yo me había ido. (Edien, entrevista, 2024)

Aunque no se conocen con certeza los motivos del asesinato de la tía concejal de Edien, este relato permite aproximarnos al contexto de control político que se vivía. Las FARC-EP, al ejercer dominio territorial, emprendieron una persecución sistemática contra quienes representaban al Estado oficial como parte de su estrategia de guerra. Asesinando concejales, alcaldes y funcionarios durante el periodo de la zona de distensión (El Tiempo, 2009). Mediante la eliminación física y simbólica de estas figuras, consolidaron un modelo de *paraestatalidad*, entendido como un complemento del Estado en su ausencia, con aparatos judiciales alternativos como tribunales o “puestos de control” (Molano, 2001). También impusieron leyes propias para mantener el orden social (Ortiz, 2010). En este contexto, los límites de lo permitido ya no los definía el Estado, sino las normativas guerrilleras, que debían cumplirse bajo amenaza de muerte.

Las figuras oficiales del Estado, sin embargo, no fueron del todo eliminadas. Se permitía la representación política del Estado oficial, mientras estas no tuvieran un ejercicio real de poder y, al mismo tiempo, logaran servir a los intereses de la guerrilla. Por ejemplo, a través de los pagos por “*el tiempo de la administración*”<sup>30</sup>, una práctica que continúa hasta el día de hoy. Edien prosiguió contándose, que al final, los que terminaron posicionándose en el consejo municipal tuvieron que ver con su amenaza y que ellos estaban directamente relacionados con la guerrilla.

Lo llamativo de la amenaza cometida hacia Edien es que ella no representaba en alguna medida al Estado oficial, o mostrara estar en contra de los intereses económicos y políticos de la guerrilla. Su amenaza se efectuó acentuando el hecho de que ella es *marika* y que debía de retirarse de esos espacios por tal razón. La presencia de un *marika* en estos cargos aparece como una amenaza al interés simbólico de la guerrilla, que encarna la masculinidad militarizada asociada a la cisheterosexualidad. (Rivera & Escobar, 2018). A su vez, su lanzamiento político pondría en riesgo el control que las FARC-EP habían establecido hacia las personas LGBTIQ+, mediante restricciones de movilidad en el espacio público en determinadas horas de la noche — las cuales perduran hasta la actualidad — así como el grado de visibilización que tenían permitido tener.

Esto lo supe, la primera vez que fui a Cartagena del Chairá, cuando Galindo me comentaba sobre unos panfletos que estaban circulando contra las personas LGBTIQ+, en el que se los amenazaba por estar bebiendo en las calles a altas horas de la noche. Los panfletos —según me lo explicó Galindo en alguna ocasión— son una especie de boletines físicos, o a veces digitales, que se envían para advertir sobre un mal comportamiento, un castigo o una citación con la guerrilla: “*Acá no lo matan a uno así porque si, primero a uno le notifican y si sigue con la cosa, entonces ahí sí lo matan*”. Al recordar esto, aproveché para preguntarle a Edien si tenía conocimiento de algún panfleto dirigido a la población LGBTIQ+. Ella procedió a acomodarse en la silla, guardar el esmalte y respirando profundo, me dijo:

---

<sup>30</sup> Ejemplo de esto fue lo sucedido en 2023 cuando las FARC-EP solicitaron al alcalde Edilberto Molina un pago por su administración; al negarse, tuvo que abandonar Cartagena del Chairá (Caracol Radio, 2023).

Lo que pasa es que a veces nosotras, pero más las chicas lesbianas, somos un poquito desordenadas. Se ponen a tomar, a hacer el desorden, el escándalo, el show; entonces eso da pie a que pasen las cosas. Porque a mí el año pasado, ya hace un año, me llegó un panfleto desterrándonos del pueblo por el desorden, decía que: “Marikas desordenadas, areperas, vamos a hacer limpieza”. (Edien, entrevista, 2024)

Teniendo en cuenta el aparato judicial alternativo instalado por la guerrilla en el municipio, los panfletos pueden verse como una *ritualización de la justicia*, en la que estos harían parte de un protocolo que simula una notificación judicial. Aunque, en este caso, se hace de manera pública y no individual. Esto último permite pensar en los panfletos como formas de comunicación masiva (Siachoque, 2023), donde sus destinatarios terminan siendo inevitablemente los encargados de su difusión y de su propia vigilancia, muchas veces motivada por el miedo. Ahora bien, me parece importante profundizar en la motivación que desató dicha notificación: el desorden.

Ese lunes, no pude conversar mucho con Edien, ya que le había salido una reunión a última hora en la Casa de la Cultura, lugar donde se encontraba trabajando. Así que decidimos reprogramarlo para el día siguiente. Salí de la casa de Edien con más preguntas que respuestas sobre las amenazas de limpieza social que las FARC-EP habían lanzado contra la comunidad LGBTIQ+. Mientras reflexionaba al respecto, camino a casa, me encontré sentado en el parque del sector a un vecino de mi padre, a quien ya me habían presentado antes. Según comentaban, él había pertenecido a las filas de la guerrilla. Cuando supo que estaba llevando a cabo un trabajo sobre el municipio, se ofreció a participar si en algún momento yo lo necesitaba. Ese día decidí hablar con él.

Le llaman “Timonel”, ingresó a las FARC-EP desde los ocho años por voluntad propia, y fue escalando en la jerarquía de mando hasta convertirse en tesorero, antes de que una bomba le estallara mientras dormía, dejándolo sin una pierna y posteriormente capturado por el Ejército. A partir de este momento decidió retirarse de las FARC-EP y quedarse en su casa, mientras que cumple prisión domiciliaria por posesión de armas. Aunque en un

principio solo me hablaba de su paso por la guerrilla, poco a poco entramos en confianza, y me empezó a contar que algunos delitos como el robo, el asesinato, y el consumo y venta de drogas — como la marihuana —, hacen parte de los castigos con pena de muerte para la guerrilla. No obstante, esta pena de muerte no se realiza de manera deliberada:

Todo pasa por la Junta de Acción comunal, si usted quiere denunciar que alguien está consumiendo marihuana y robando, tiene que primero hablar con el presidente de la Junta y que él le tome la foto al que está haciendo la infracción para demostrar que lo está haciendo. Esa foto se le manda a la guerrilla y ven si se lo llevan a trabajar abriendo trocha o le dan gatillo. (Timonel, entrevista, 2024)

¿Y qué hay de la homosexualidad, eso también está prohibido?, le pregunté.

Vea ahorita hay una regla. Travestis, marikas, lesbianas que mantengan tarde en la noche, en los negocios de cantina, amaneceros, tomando trago, esperando a ver a qué señor está borracho para poderle robar la plata, formando desorden... se van del pueblo o gatillo. Porque qué pasa, yo tengo mi plata e invito a una amiga a tomar, le doy comida, le gasto y después se va y trae disque a una amiga; entonces a veces esperan a que uno este borracho para empezar a besarse entre ellas en la mesa como para abrirlo a uno (que se vaya). O sea, se aprovechan del cliente, le hacen gastar la plata para que terminen estando entre ellas, o a veces para terminar robándolo a uno. En cambio, si son lesbianas reservadas, y son trabajadoras, no hacen escándalos ni se van a amaneceros hasta la madrugada borrachas, es diferente. Lo mismo con los hombres gays, si trabajan en su peluquería o puesto de comida, y mete reservadamente a su amante a la casa, no hay problema. (Timonel, entrevista, 2024)

En un principio me pareció paradójico la lógica detrás de la regla descrita por Timonel, y de la cual salió el panfleto con la amenaza, ya que él mismo tenía la fama en el sector de estar en fiestas hasta el amanecer. Sin embargo, la visión negativa sobre las personas LGBTIQ+ emborrachándose en fiestas y expresando su identidad en público no es exclusivo

de Cartagena del Chaira. En informes como el presentado por el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) titulado: “Ser marica en medio del conflicto armado. Memorias de Sectores LGBT en el Magdalena Medio” (2019), se especifica sobre aquellas personas LGBTIQ+ en Puerto Boyacá que, al desafiar los espacios heteronormativos por medio de su expresión de género o muestras de afecto, son tachados de “indeseados”. En el caso de las mujeres lesbianas, su conducta es motivo de castigo por no mostrar deseo por los hombres y “jugar con ellos” al hacerles perder plata, lo que refleja una masculinidad herida, que busca restaurar su autoridad a través de la amenaza, y las restricciones de fiesta y movilidad. Más adelante se observará que, frente a este caso, no bastaron estos castigos, sino que se llevaron a cabo otros castigos correctivos sobre los cuerpos de mujeres lesbianas.

La separación entre *marikas* “ordenados” y “desordenados”, es similar a la categorización de los “marikas bien portados” hecha por grupos armados en el Magdalena medio, en la que incluso las propias personas LGBTIQ+ la interiorizaban para ser aceptados:

“Muchas personas de los sectores LGBT en la región tienen también interiorizada esta diferencia que, si bien hace parte de las ideas circulantes en el contexto en el que han crecido, se termina de grabar como verdad necesaria para mantener la vida: han visto cómo las “serias” sobreviven, mientras que las “boletosas” no” (CNMH, 2019, p. 91).

En el caso de Cartagena del Chaira, esta interiorización de la norma también se observa como una forma de diferenciación y distinción moral. Al hablar con Silvia/o y preguntarle sobre estos panfletos su respuesta fue similar a la de Edien. Según ella, el motivo de estos obedece al “alboroto” de las lesbianas que se besaban “en la noche y en el día”, pero que después de la amenaza “ya se estaban calmando un poquito”. Curiosamente cuando preguntaba por estas lesbianas, siempre se mencionaba que eran mujeres jóvenes que andan en grupo por el municipio. Para Silvia/o los comportamientos de estas jóvenes representarían un mal ejemplo y una amenaza para las personas LGBTIQ+ del municipio: “*Jamás me verán en algo así. Son esas culicagadas las que hacen esas cosas entre ellas y después somos*

*nosotros los perjudicados*”. Para ella, las jóvenes lesbianas serían las causantes de las tensiones con las normas dominantes.

Así, dentro de la propia comunidad, se estable un *nosotros* y *ellos*, donde el problema no es la norma, sino los que la incumplen, quienes serían los responsables de la amenaza masiva. Es interesante cómo la justicia guerrilla aparece en los relatos de Edien y Silvia/o como un ente de justicia estatal que, hasta cierto punto, se encuentra legitimado no solo por medio de las armas, sino también por el simbolismo que ha representado su ocupación y ordenamiento en zonas abandonadas por el Estado oficial. Para algunos, ello “ha significado el orden social pacífico, la regulación de unas normas de convivencia que permiten la vida en comunidad y la posibilidad de encauzar iniciativas de carácter comunitario” (Menéndez, 2016, p. 103)

De hecho, el señalamiento de las mujeres lesbianas como un grupo “desordenado”, al que hay que controlar, no se diferencia del señalamiento que los hombres *gays* y las mujeres *trans* tuvieron durante la época de la distensión en la vereda de Remolinos. A quienes se les acusó por “pervertir a los hombres” y robarlos.

Durante esa semana, volví a la casa de la Suave para conversar. Mientras se mecía en su silla y tomábamos café, le compartí algunas de mis impresiones del municipio. Le comenté que me parecía curioso cómo algunas personas me mencionaban su agrado por la guerrilla —incluido él —, que en conversaciones previas me expresó su cariño por los “guerreros”. Mientras tomaba mi tinto, noté que la Suave me miraba fijamente, dejó su pocillo de lado y empezó a inhalar profundo. En ese momento presentí que algo iba a pasar, o algo me iba a decir. Efectivamente, su voz empezó a bajar de tono, ahora se escuchaba con rabia y dolor: “*Esa gente es mala mamita, esa gente solo sabe desplazar y hacer el mal. A mí me desplazaron dos veces*”.

Uno de esos desplazamientos ocurrió tras su regreso a Belén de los Andaquíes, después de pasar casi una década en Bogotá. Resulta que la Suave aprovechó el interés de

una señora que pasaba por la *casa de mujeres*<sup>31</sup>, donde trabajaba lavando la ropa de las trabajadoras sexuales, para buscar a una joven que quisiera irse con ella a trabajar en su casa haciendo oficios domésticos y de paso trabajar el maíz que cultivaba ahí mismo.

Yo estaba en el lavadero y escuché cuando la señora preguntó cómo hacía para conseguir a una mujer sin hijos que la acompañara a Remolinos, para ayudarle en la casa y con el maíz. Una de las muchachas le dijo que conocía a la persona indicada: “Es una señorita, no tiene marido, aunque mozos debe tener, pero es una mujer sin tetas y con chimbo”. La señora se asustó y preguntó qué era eso, y la muchacha, riéndose, le dijo: “Es un marika, esa gente es de lo mejor para trabajar, son responsables y muy aseados”. Entonces me llamó la señora y yo le dije que no fuera atrevida, que no tenía por qué decirme marika ni hablar así, que uno debe ser discreto. Pero sí, al final me fui con ella a Remolinos y trabajé allá, hasta que llegó el momento de retornar. (La Suave, entrevista, 2024)

En un inicio, su experiencia en Remolinos no difirió mucho de su vida en Belén, pues la guerrilla “no se metía con ellos”. Pero, a medida que fue pasando el tiempo, empezaron a surgir rumores de señoras que se quejaban de cómo la llegada de algunos “marikas” a la vereda las estaba afectando — según ellas — por ser la causante de “la perversión de sus maridos”. Lo que desató un enjuiciamiento público que daría como resultado un desplazamiento masivo de personas LGBTIQ+ que habitaban la vereda.

Había mujeres que tenían a su marido y se daban cuenta que frecuentaban los sitios de prostitución donde nosotros íbamos. Había uno de estos sitios que era de una señora que le decían “Patapalo”, y tenía un bar de mujeres donde también iban marikas. Dentro de esos marikas, había uno muy conocido en el pueblo que ayudaba en el colegio como instructor de banda. La guerrilla sabía que él era así (gay) pero lo dejaban. Los fines de semana salía para Florencia y traía marikas con tetas, o sea travestis, al bar. Todo el mundo iba, hasta los guerreros, ellos que se las dan de muy,

---

<sup>31</sup> La expresión casa de mujeres es utilizada localmente para referirse a lugar donde trabajan mujeres dedicadas al trabajo sexual.

pero por debajo de cuerda van por allá a mirar y a culiarselo a uno... tomábamos con ellos, también comerciantes del pueblo nos daban trago y hasta plata. Pero ellos salían borrachos, llegaban a la casa y sus mujeres se daban cuenta. Entonces ellas pusieron eso a conocimiento de la guerrilla. Decían que estábamos prostituyendo a sus maridos, que estábamos pervirtiendo a los hombres. A los ocho días la guerrilla convocó una reunión donde ordenaron que todo el pueblo tenía que asistir. (La Suave, entrevista, 2024)

La Suave guardó silencio por unos segundos, como si reviviera la escena, y prosiguió:

Decidí entrar a la reunión y dijeron que todos los marikas, homosexuales o gays, tenían que desocupar el caserío, que si no lo hacíamos nos iban a echar al río, esa era la orden. Para las analfabetas decían marika, para que entiendan, por si no sabían que era gay o homosexual. Entonces, en la reunión, un hombre pidió la palabra y le dijo al comandante: “Pues comandante, con el respeto que usted se merece y que yo me merezco también, quiero decirle que Dios en el mundo dejó toda clase de personas, toda clase de gustos y toda clase de desagavios, entonces ¡Por qué hacen eso con unas personas que por naturaleza salen así! Es ridículo que un hombre después de viejo, que ya haya tenido sus hijos, su mujer, se vuelva marika como lo está diciendo”. Todo el mundo aplaudió. Yo también estuve de acuerdo, porque el que es marika, lo es por nacimiento o por genética, porque hay familias que tienen ese problema... Más adelante otro campesino dijo: “Pido la palabra comandante, que conste que yo no voy a defender a nadie, pero, desgraciadamente en una familia, así sea la suya, puede que le salga un hijo homosexual, dígame usted comandante qué haría, usted dejará que tres o cuatro individuos vayan a matar a su hijo o que lo vayan a echar al río vivo sin poder defenderse, o que lo vayan a matar en presencia suya como ya lo han hecho con otras personas por ese mismo motivo. ¡Por qué hacen eso por dios!”. Había gente que lloraba, hasta las mujeres. Y mire que llegaron a un acuerdo: todos los marikas tienen que moderarse y saber hacer sus cosas, o sea no presentar espectáculos, esa era la condición. (la Suave, entrevista 2024)

Con una breve pausa y una mirada serena, finalmente la Suave exclamó: “Ves que todo se consigue hablando, la paz se consigue con la lengua, hablando las cosas”.

De los testimonios se desprende que han existido diferentes formas de control implementadas por la guerrilla tanto en la actualidad con la Junta de Acción Comunal (JAC), como en los tiempos de la zona de distensión. Pero, ellas tienen un factor en común que es la comunidad como su principal colaborador, en tanto ella desarrolla funciones de vigilancia, denuncia, y enjuiciamiento: “Las FARC-EP no manejan una sola forma y una sola estrategia para solucionar problemas, sino que hacen uso de varios mecanismos: se valen de los Comités, se apoyan en las comunidades, mantienen comandantes de área, envían comisiones con poderes, en ocasiones levantan actas, etcétera” (Menéndez, 2016, p. 101) En el caso mencionado por la Suave, fueron las mujeres de los comerciantes involucrados, quienes denunciaron “actos inmorales” y buscaron su enjuiciamiento social. Mientras que otra parte de la comunidad abogó por la piedad hacia “los marikas”, a través de discursos compasivos, e incluso, religiosos, donde se reconocía lo LGBTIQ+ como algo natural o, al menos, tolerable.

Por su parte, La Suave también se refiere a los comportamientos contradictorios por parte de algunos agentes armados, quienes, a pesar de ser los responsables del control moral, son también participantes de los actos inmorales perseguidos. El antropólogo Esteban Roza, en su artículo “Soberanía en disputa. Ultraje, prostitución y prácticas de policía en Puerto Inírida, 1965-1969” (2018), realiza un análisis sobre el rol de la policía en Puerto Inírida. Sus integrantes, a pesar de ser agentes reguladores, terminan recreando prácticas al margen del Estado: “La Policía no solo controlaba e investigaba los conflictos y delitos que tenían lugar dentro de los prostíbulos, sino que también generaba otros nuevos” (p.176).

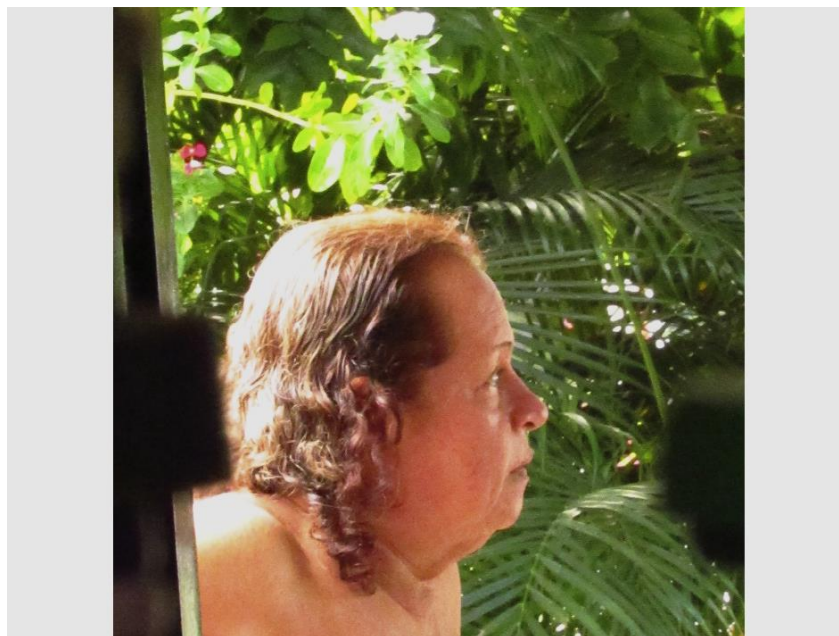
Es llamativo cómo los guerrilleros que asistían a este bar y mantenían relaciones homoeróticas, al igual que los maridos de las mujeres denunciadas, en ningún momento fueron enjuiciados o tratados de *marikas*. Lo que deja pensando sobre cómo se aplica la categoría de “marika” en estos contextos, y si ella solo corresponde a cuerpos feminizados o transgresivos con la norma de género. En tal caso, podría pensarse que no se castiga el acto

en sí, sino el tipo de sujeto que lo encarna. Esta lógica también se ve en el caso de La Suave, quien inicialmente rechazó ser llamada “marika”, pero con el tiempo se apropió del término y comenzó a usarlo para nombrarse a sí misma. Esta paradoja muestra cómo ciertas palabras, aunque marcadas por el estigma, pueden ser resignificadas.

La paz que menciona La Suave, sin embargo, no fue completa. Aunque en un principio hubo cierta tolerancia por parte de la guerrilla hacia los *marikas*, esto no fue así por parte de otras personas de la vereda, que continuaron realizando hostigamientos contra los hombres *gays* que vivían allí:

Una vez se acabó la reunión, como a los ocho días, cuando salí de comprar carne, unos muchachos se me quedaban mirando y decían: “Yo no sé por qué estos hijueputas marikas no se van de este pueblo sabiendo la orden que dieron los camaradas”. Yo no dije nada. Afortunadamente, un hombre, amigo de mi patrona que le trabajaba a la guerrilla, fue allá y abogó por mí, diciéndoles que yo era un muchacho responsable y trabajador. Entonces, me dejaron quedarme, pero a los veinte días alisté la maleta y me fui a Cartagena del Chairá donde mi hermana, porque ya me daba mucho miedo seguir allá, en cualquier momento me podían matar. (La Suave, entrevista, 2024)

Las acusaciones morales — referidas al supuesto desorden, la perversión sexual o el aprovechamiento de hombres borrachos — funcionaron como dispositivos discursivos que justificaron el enjuiciamiento, la amenaza y el destierro de los hombres *gays* en la vereda de Remolinos. Es importante reconocer que, más que actos individuales de rechazo, estas violencias se insertan en un entramado social en el que la sanción no proviene únicamente de los actores armados, sino que es reproducida y amplificadas por otros sectores de la comunidad.



*Imagen 6. Foto tomada por la investigadora a la Suave mientras se hacía la entrevista, 2024.*

Aunque la aceptación de la Suave por sus servicios y su “capacidad de trabajo” logró una cierta tolerancia durante varios años, su identidad volvió a ser objeto de rechazo, cuando la Suave decidió, junto con su hermana, trasladarse a un caserío llamado Sabaleta, en el municipio de San José de Fragua.

De Cartagena me fui un tiempo a San Antonio de Getucha (pueblo ubicado en el municipio de Milán, Caquetá), un pueblo muy lindo, de pura guerrilla también, allá puse la peluquería y nunca tuve problemas, allá me querían mucho. Estando allá me compré una casa a la orilla del río, en donde vivía y también peluqueaba. Estando allá, llegó una mujer que le decían “la mona”, a pedirme que le enseñara el arte de la peluquería. Yo no le cobré nada y le enseñé poco a poco. Pasó el tiempo, “la mona” se fue, y hubo un momento donde tuve que desocupar la casa porque la iban a demoler para construir un puente. A mí me pagaron lo de la casa y en ese momento a mi hermana le salió un negocio para comprar un lote en el caserío de Sabaleta, donde yo podía montar en un espacio mi peluquería. Entonces fuimos, nos quedamos una noche donde un conocido, y estando allá, pregunté por alguna persona que trabajara en

peluquería para que me ayudara a ubicarme con mis cosas allá. Me dijeron que tenía que ir donde una mujer llamada “la mona”. Cuando fui era la misma mujer a la que le enseñé a peluquear, yo la saludé alegre, pero ella me despreció en ese momento sin alegría de verme. Esa misma noche llegaron dos guerreros a la puerta de la casa donde nos estábamos quedando, me hicieron caminar hasta una alambrada para hablar conmigo y me preguntaron que yo que hacía y qué me gustaba, a lo que les respondí que me gustaba la peluquería. Pero ellos me seguían preguntando que qué más me gustaba, que si me gustaban los hombres, yo les dije que sí, entonces me dijeron que mañana a primera hora tenía que desocupar el caserío porque no admitían a gente así allá, que mi hermana sí podía quedarse, pero yo no. Yo les decía que yo no venía a prostituir a nadie, ni a seducir a nadie, que no entendía por qué me estaban echando, pero solo me dijeron que tenía que obedecer las órdenes. Después me enteré que eran los dos hermanos de “la mona” que estaban en la guerrilla y que ella me los había echado. (La Suave, entrevista, 2024)

La identidad de la Suave aparece entonces como un pretexto para alcanzar intereses propios, los cuales, apelando a normas morales sobre las identidades y los cuerpos, habilita la aplicación de castigos como el desplazamiento — una práctica violenta que analizaré más detalladamente en la segunda sección de este capítulo —. Al preguntarle a la Suave sobre las implicaciones de ese desplazamiento forzado, me dijo que ha estado llevando su caso ante la Unidad de Atención y Reparación Integral a las Víctimas (UARIV), pero que hasta la fecha no ha sido reparada. Dicha situación pone de manifiesto una doble violencia, esta vez de orden institucional. Según la Defensoría del Pueblo (2015), persisten serias barreras para el acceso a la justicia por parte de personas LGBTIQ+. De más de siete millones de víctimas registradas, solo 1.422 se reconocen como LGBTIQ+, mientras que más de 75.000 no reportaron su género o figuran como “no definidos”. Esta invisibilidad estadística, unida a los prejuicios por parte del funcionariado de las instituciones (Caribe Afirmativo, 2011), limita el acceso a la justicia y revictimiza a personas LGBTIQ+ como la Suave.

El comportamiento de “La mona”, al igual que el de las esposas de los comerciantes en el caso de Remolinos, ilustra cómo las violencias hacia personas LGBTIQ+ no provienen

únicamente de los cuerpos armados masculinos, sino que también pueden ser ejercidas por mujeres que reproducen los mandatos del orden heterosexual y cisgénero para proteger tanto su lugar dentro de comunidades controladas por actores armados, como sus propios intereses personales. En este sentido, la participación femenina no puede explicarse únicamente desde su adscripción de género, sino que debe ser leída como una acción estratégica dentro de un entramado complejo de cooperaciones, tensiones y negociaciones (Gluckman, 1958), donde la violencia simbólica y física contra las disidencias sexuales ha sido funcional a diferentes fines.

Por otro lado, las afirmaciones de la Suave como forma de defensa ante la orden de expulsión de parte de los guerrilleros, pueden leerse como una estrategia de negociación, en la que se apela a la lógica del “buen comportamiento” en un intento por romper la asociación entre su identidad de género y una amenaza a la moral o sexual. Así, se desarrolla un lenguaje de justificación y defensa basado en el cumplimiento de normas sociales aceptables, incluso cuando estas son impuestas por el mismo aparato que las propicia o incumple, como anteriormente se mencionó.

Un aspecto común en la lógica del “mal comportamiento” o el “desorden”, es la asociación entre personas LGBTIQ+ y la prostitución, actividad que históricamente se ha considerado una amenaza sexual y familiar. Esta asociación ha creado un imaginario sobre estas identidades que las reduce como inherentemente sexuales, potencializando así su existencia como una amenaza moral que ha justificado diversos castigos, como el desplazamiento, el trabajo forzado o el asesinato (Colombia Diversa, 2020).

De hecho, al siguiente día que pude volver a reunirme con Edien, durante la charla, me comentó que estuvo a punto de ser llevada por la guerrilla a “abrir trocha”<sup>32</sup> producto de las acusaciones que una mujer había interpuesto a la guerrilla. Ella acusó a Edien y a una amiga suya de tener una “casa de citas”:

---

<sup>32</sup> Esta labor consiste en despejar o trazar caminos en zonas de selva, monte o vegetación densa, normalmente a mano, usando herramientas como machetes, palas o hachas.

Una vieja desgraciada, que se llamaba “la morocha” y era una guerrillera de las duras en esta zona, decía que yo tenía una casa de citas y que yo mandaba a mis amigas a que emborracharan a los hombres para robarlos. Incluso a mi hermano le llegaron a decir (las FARC-EP): “¿Usted es hermano del marika? Otra queja más y nos llevamos a ese hijueputa a abrir trocha”. Todo eso porque mi amiga se metió con el marido de la “morocha”, pero yo no sabía nada de eso. Al final, un día la morocha me puso un revolver en la cabeza y me prohibió la amistad con mi amiga. (Edien, entrevista, 2024)

El caso de “la morocha”, como los anteriores, muestra cómo una mujer, pese a opresiones sistémicas, puede ejercer violencia desde una posición de poder. La creación de rumores sobre prostíbulos manejados por marikas reforzó - en muchos casos- la legitimidad de los castigos ante la población y los actores armados. A veces, las amenazas sobre trabajo forzado no bastaron, y se aplicó control mediante violencia e intimidación para regular incluso relaciones interpersonales.

Hasta aquí he mostrado cómo el control de las FARC-EP permeó gran parte de la vida social en Cartagena del Chairá, aunque también hubo cierta flexibilidad en la aplicación de sus normas. De hecho, después del desplazamiento, la Suave decidió asentarse con su hermana en la cabecera municipal de Cartagena del Chairá, lugar donde se sentía mucho más bienvenida y segura. Fue aquí donde empezó a desarrollar lo que ella denomina “un instinto”, el cual no había sentido antes en Bogotá, por el temor que esto podía suscitar. Se trataba de su deseo por travestirse. A pesar de las amenazas en Remolinos, para la Suave, el hecho de que los guerreros supiesen “quien era marika y quien no”, le proporcionaba tranquilidad no solo para poder vestirse como mujer, sino también para ejercer el trabajo sexual: “Yo en Bogotá nunca me prostituí, ese era el temor más grande para mí. Yo empecé a ejercerla aquí en Cartagena... Al tiempo, me empecé a travestir”. Ya de noche, los vecinos veían salir a una mujer con cabello largo y rubio, un vestido pegado al cuerpo y unas sandalias, con rumbo a un bar al cual había sido invitada por algún grupo de guerreros, a quienes le habían dado permiso para salir al pueblo.

A mí me convidaban a tomar con ellos, nos poníamos a tomar y después nos íbamos al río a culiar. Ellos me decían: “Camine Suave, acompáñenos al río”, y yo les contestaba: “Ustedes lo que quieren es matarme por allá, si tienen algo contra mía mátenme acá en el pueblo, para que la gente vea y mañana me entierren, porque ustedes me van tirar al río”. Entonces, ellos se reían y me decían: “Usted parece bobo, lo que queremos es que nos acompañe a nosotros para que nos haga reír y pa’ pichar”. Yo me iba con ellos y me daban buena plata. (La Suave, entrevista, 2024)

Al revisar varios informes sobre las violencias perpetuadas a las personas LGBTIQ+ por parte de grupos armados, es interesante observar que usualmente se separa a los sujetos armados de estas identidades, y se asume una plena heterosexualidad dentro de este grupo. Sin embargo, en los relatos que da la Suave, se puede ver que algunos guerrilleros también tenían prácticas homoeróticas, aunque estas se mantuvieran en silencio o fueran negadas públicamente. Cuando le pregunté a la Suave si consideraba que, en algún momento, su relación con los guerrilleros había sido colaborativa, me respondió que sí, y agregó que incluso llegó a tener varios “amigos especiales” entre ellos, quienes solían visitarla de vez en cuando.

Todos ellos han venido a verme aquí, y yo les he dado de comer. Una vez llegaron cuatro guerreros y me pidieron que cerrara la peluquería, me dieron plata y me dijeron: “Vaya compre tres gallinas, traiga ron, whisky, perico” ... Duramos toda la santa noche tomando, bailando y culiando. Al otro día se fueron y me regalaron como 500 mil pesos. (La Suave, entrevista, 2024)

Aunque en un principio el relacionamiento entre las personas LGBTIQ+ con este grupo armado puede pensarse como relaciones caracterizadas por los servicios sexuales y del cuidado, una historia particular ocurrida en la juventud de la Suave, refleja incluso un relacionamiento romántico, que en ocasiones ha surgido con estos integrantes. Así ocurrió con “Robby”, un integrante activo de las FARC-EP que se encontraba en uno de los núcleos

de este grupo en el municipio de Belén de los Andoquíes y con quien la Suave mantuvo una relación romántica de varios meses. Aunque este romance se dio de manera distante y clandestina, debido a los constantes traslados que Robby tuvo que realizar en medio de la selva, la Suave afirma que esta relación era muy conocida por la unidad guerrillera en la que Robby se encontraba, así como por varios campesinos y habitantes del municipio, quienes se encargaban de informarle a la Suave cualquier mensaje que el guerrillero quisiera enviarle, así como las indicaciones para ir al campamento de turno en el que estuviese cuando llegaba la fecha para verse.

Él me mandó una carta, que decía que podía ir a una finca llamada: Finca Marulanda”, que quedaba en medio de los ríos de la cordillera que pasa por el Caquetá. Eso por allá hacía mucho frío. Llegando allá un campesino se dio cuenta quien era yo, no sé por qué, y se acercó a decirme que tenía que subir montaña porque allá me estaba esperando Robby. Yo subí esa montaña y me reuní con él, duramos ocho días en esa finca, pero me estuvo convidando a unirme a la guerrilla para estar con él. Me decía que él me ayudaba a entrar, pero yo le dije que eso me daba miedo porque yo sí tengo mi familia, si uno no tuviera una madre, un padre, hermanos, ahí sí elegiría esa vida, pero no era mi caso gracias a dios. Además, yo le dije: “Por allá los cabecillas de la guerrilla odian a las personas que son así”, mejor dicho, que donde se dieran cuenta que somos amantes hasta nos mata. (La Suave, entrevista, 2024)

La Suave, tomó la decisión de regresarse a su casa, y esta historia de amor terminaría drásticamente cuando la Suave no volvió a responderle las cartas a Robby. Treinta años más tarde, lo único que se sabía de él, era que lo habían trasladado al Putumayo en donde lo habían matado en combate. El romance con Robby desafía las narrativas hegemónicas que reducen las interacciones entre personas LGBTIQ+ y actores armados a vínculos funcionales centrados en el sexo o el trabajo de cuidado. Este caso permite visibilizar los afectos, negociaciones y contradicciones que escapan al discurso heterosexual de las guerrillas.



*Imagen 7. Fotografía en el que aparece la Suave (derecha) y Robby (izquierda), en un campamento de las FARC-EP donde convivieron como pareja. Foto proporcionada por la Suave, tomada en los 80s. Se difuminó el rostro de Robby por protección a su identidad.*

Le pregunté a la Suave sobre si tenía conocimiento de personas abiertamente homosexuales en las filas de la guerrilla, me comentó que, aunque ellos no podían decirlo de manera libre porque estaba prohibido ser homosexual dentro de este grupo, sabía que había bastantes: “Esos se las dan de muy...pero no crea allá a más de uno le gusta la cosa”. Incluso, durante las conversaciones con Silvia/o, me comentaba que conocía mujeres lesbianas que desde jóvenes se unían a la guerrilla con tal de no casarse con un hombre. Sin embargo, esta decisión resultaba contraproducente, debido a que tampoco podían vivirlo de manera libre dentro del grupo:

Ellas no pueden estar con las mujeres que les gustan, porque los comandantes no están de acuerdo con eso. Les toca a veces entre ellas, porque es difícil que las dejen salir al pueblo, solo a las que les tenían mucha confianza las dejaban salir. (Silvia/o, entrevista, 2024)

Lo que dejan ver estos testimonios es que la represión de las disidencias sexuales al interior de los grupos armados no implica necesariamente su ausencia. El “secreto a voces”, relatado por la Suave sobre la homosexualidad masculina en las FARC-EP, demuestra que la homosexualidad ha existido entre los guerrilleros, pero debe vivirse bajo el secreto o la negación. Por su parte, Silvia/o relató cómo muchas mujeres lesbianas entraban a la guerrilla para evitar matrimonios forzados o el cumplimiento de roles tradicionales, pero allí tampoco podían expresar su orientación de género diversa. Más allá de las narrativas oficiales, estos casos muestran que han existido múltiples formas de disidencia y deseo en los márgenes del poder guerrillero, muchas veces vividas en secreto, con culpa o bajo amenaza.

Sus historias nos permiten replantear las lógicas detrás de las amenazas, los discursos violentos y la exclusión, revelando que estas no operan únicamente desde estructuras ideológicas o doctrinas formales, sino que se manifiestan de manera situada: “se manifiesta así mismo una paradoja adicional, pues se trata de querer eliminar la propia sombra, la que nos habita y nos es consustancial” (Montes & Aguirre, 2023, p, 25). Aquí, la violencia se entrelaza con dinámicas locales de poder: rencillas personales, celos, disputas íntimas y formas cotidianas de control territorial.

Sin embargo, en este mismo escenario emergen contradicciones significativas. Entre los agentes de control y aquellos a quienes supuestamente deben vigilar, se tejen relaciones inesperadas de negociación o, incluso, románticas. Al mismo tiempo, se hacen visibles las tensiones al interior de las propias comunidades LGBTIQ+, marcadas por la internalización de las normas opresivas. Es en este cruce de violencias, negociaciones ambiguas y estrategias de supervivencia donde el cuerpo se convierte en territorio de batalla.

## 2.2 Entre la sumisión y el borramiento del cuerpo

*El cuerpo está directamente inmerso en un campo político; las relaciones de poder tienen una presa inmediata sobre él; lo invisten, lo marcan, lo doman, lo suplican, lo someten a trabajos, lo obligan a ceremonias, exigen de él signos (Foucault, 1976).*

Los castigos de las FARC-EP mencionados en los anteriores testimonios, exponen cómo estos giran principalmente en torno al sometimiento del cuerpo a amenazas de trabajos forzados como el abrir trocha — castigo que consiste en abrir caminos en zonas rurales de difícil acceso por 6 o 12 meses —, el destierro o desplazamiento forzado, y la desaparición forzada del cuerpo, terminarían constituyendo mediante las cuales se envía un mensaje ejemplarizante. Tal como el caso de las amenazas de tirar al río los cuerpos de las personas LGBTIQ+ que no cumplieran con la norma de abandonar Remolinos.

El trabajo forzado<sup>33</sup> ha sido históricamente utilizado como una forma de disciplinamiento del sujeto por medio de la fuerza, con el fin de que vuelva a adherirse a la norma establecida. Así “[el] cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido” (Foucault, 1976). Un cuerpo que no es productivo para la comunidad no sería útil, por ende, debe ser, o bien corregido por medio de la reorientación de sus fuerzas, o bien eliminado. El ocio aparecería entonces como una *inutilidad* del uso del

---

<sup>33</sup> Todo trabajo o servicio exigido a una persona bajo la amenaza de una pena cualquiera y para el cual dicha persona no se ha ofrecido voluntariamente. OIT, Convenio N° 29 sobre el trabajo forzoso, 1930, Artículo 2.1.

cuerpo, constantemente relacionado con peligros morales como el consumo de alcohol, drogas, la prostitución y la homosexualidad, que sólo se podrían evitar por medio del trabajo.

Para el 2021 la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) había acogido las observaciones de la Procuraduría General de la Nación, en la que se documentaban alrededor de 70 casos de secuestro y esclavitud por parte de las FARC-EP, en donde se forzaron a las víctimas a diferentes trabajos forzados en el Caquetá, especialmente relacionados con la apertura de carreteras (Procuraduría, 2021). Debido a lo reciente de esta documentación, el registro de personas LGBTIQ+ que han sido víctimas de trabajo forzado es muy escaso.

Durante mi conversación con “Timonel”, me mencionó que el trabajo forzado era una primera medida disciplinaria leve que se aplicaba según la persona y el caso. Esta medida resultaba muy útil y valiosa, no solo para el corregimiento de “malas actitudes”, sino también para los intereses de la comunidad. Cuando le pregunté sobre si ella se aplicaba a las personas LGBTIQ+ que incumplían las normas, su respuesta fue: “No señorita, que nos vamos a llevar a un marika a abrir trocha...imagínese usted un marika abriendo trocha (risas). No, el marika que haga problemas tiene que irse, o si no, ya sabe...”. El trabajo forzado — en sus palabras — aparece como un castigo piadoso dentro de las leyes de las FARC-EP, en la que se aboga por una reinscripción del sujeto a la norma. Sin embargo, en las afirmaciones de “Timonel” se observa cómo los cuerpos LGBTIQ+ son leídos de una manera en la que se les excluye una posibilidad de reforma, marcándolos como cuerpos descartables.

La declaración de “Timonel”, no obstante, contrasta con las amenazas de trabajo forzado recibidas por Edien. Esto cuestiona hasta qué punto ciertos cuerpos LGBTIQ+ son vistos como “reformables” y otros no, así como las condiciones de dicha reforma en contraposición con otros sujetos.

Cabe resaltar que, hasta el momento, nos hemos referido a ciertas labores de fuerza —como la apertura de trochas— como parte del trabajo forzado aplicado por las FARC-EP. Pero esto resulta reduccionista si no ampliamos la mirada a otras formas de forzamiento laboral mediadas por estereotipos y lecturas de los cuerpos hechas por los actores armados. Estas labores, aunque no encajen en la categoría tradicional de trabajo forzado físico, también funcionan como mecanismos de control, disciplinamiento y castigos diferenciados. De hecho, informes como “Nosotras resistimos: Informe sobre violencias contra personas

LGBTIQ+ en el marco del conflicto armado en Colombia” (Caribe Afirmativo, 2019), muestran que, en regiones como Antioquia, los trabajos forzados impuestos por las FARC-EP a personas LGBTIQ+ incluían tareas estratégicas del cuidado, como cortar uñas y cabello o preparar alimentos. Asimismo, hacían parte de estos trabajos la esclavitud sexual y el suministro de información a la guerrilla sobre acciones consideradas como “actividad contraria”.

En el caso de Cartagena del Chairá, son comunes las historias de personas LGBTIQ+ que viven en las zonas rurales y prestan servicios de cuidado, como la enfermería de manera gratuita a las FARC-EP. Como me comentó Galindo:

Hay un marika, pero que se ve bien hombre, tiene una cantina en una de las veredas de por aquí, y es muy querido por la guerrilla porque les hace de todo, les da trago gratis, les cura las heridas cuando llegan allá baleados, les cocina, eso les hace de todo. Eso sí, lo han amenazado con sacarlo de la vereda por marika, pero más de uno ha salido a defenderlo, porque él es bien. (Galindo, fragmento de nota de campo, 2024)

En algunas conversaciones con la Suave, me contó que un amigo suyo, quien es abiertamente *gay*, trabaja como enfermero en las zonas rurales, por lo que, es constantemente abordado y llevado por la guerrilla para que atienda a los guerrilleros heridos: “*Él no quiere hacer esas cosas, pero le toca, a veces le pagan bien, pero otras veces no*”. De forma similar, Silvia/o mencionaba cómo en varias ocasiones “le tocó” atender a uno que otro guerrero en el puesto de salud donde trabaja, exponiéndose al riesgo de que el Ejército se enterara de estas atenciones, lo que podría acarrearle represalias.



*Imagen 9. Tomada por la investigadora al estetoscopio de Silvia/o. Varias personas LGBTIQ+ del municipio se dedican a labores de cuidado y salud. La imagen representa cómo Silvia/o quiso retratarse a sí misma en relación con su oficio.*

La aparente “prestación de servicios voluntarios” esconde un trabajo forzado que las personas LGBTIQ+ deben de realizar hacia este grupo armado, en tanto que su profesión los vuelve sujetos útiles. Aun así, es importante mencionar que esta utilidad es al mismo tiempo aprovechada por quienes encuentran en el trabajo forzado una *sumisión estratégica* que permite su supervivencia. Esta estrategia, sumada al acoplamiento a las normas de género — como lo fue en el primer caso donde el “verse hombre” desdibujó su orientación sexual ante los agentes armados—, permite que las personas LGBTIQ+, puedan tener un lugar de tolerancia en la comunidad, evitando así castigos más severos como el desplazamiento forzado o el destierro.

Gran parte de los informes resaltan otros patrones de violencia como el desplazamiento, la desaparición forzada y la violación sexual en diferentes regiones de Colombia, omitiendo el trabajo forzado contra la población LGBTIQ+ como una modalidad de violencia que se ha normalizado y desarrollado en complicidad con las comunidades.

Lo que es cierto es que, el destierro o desplazamiento forzado, ha sido uno de los principales modos de violencia infligidos contra las personas LGBTIQ+ en Colombia, siendo 5.623 los casos reportados hasta el 2022 (Colombia diversa, 2023). Llama la atención que, en lo que respecta a los casos registrados en el departamento del Caquetá, la única y última cifra disponible corresponde a 171 víctimas de desplazamiento forzado hasta el año 2020. Este dato fue publicado por Caribe Afirmativo en el informe “Entre silencios y palabras. Libro IV: Somos las más visibles y las menos visibles” (2021), por medio de un mapeo de registros dados por Unidad para la Atención y Reparación Integral de las Víctimas (UARIV) y el Registro Único de Víctimas (RUV). Al igual que el caso de los trabajos forzados, aún existen muchos vacíos institucionales para el registro y la visibilización diferenciada de esta modalidad de violencia.

El destierro ha constituido una práctica sistemática por parte de las FARC-EP hacia las personas LGBTIQ+ en Cartagena del Chairá, siendo esta la primera opción de amenaza utilizada por este grupo en panfletos y reuniones para el establecimiento del orden y el control ante eminentes peligros morales. El testimonio de la Suave en Remolinos y Sabaleta, así como el silenciamiento político de Edien y el caso del hombre *gay* de Cristales, revelan este continuo intento de borramiento y silenciamiento de las personas LGBTIQ+ por parte de las FARC-EP.

Este borramiento físico y simbólico<sup>34</sup> de los cuerpos y sus historias enmarcan la práctica del destierro, en donde se excluye el reconocimiento de dichas vidas. Siguiendo a Butler, en su obra “Marcos de guerra: Las vidas lloradas” (2009), el reconocimiento de unas vidas y no de otras se corresponde con una distinción sobre las poblaciones que se consideran o no objeto de duelo: “Podemos ver esta división del globo en vidas merecedoras o no de ser lloradas desde la perspectiva de quienes hacen la guerra con objeto de defender las vidas de ciertas comunidades y defenderlas contra las vidas de otras personas, aunque ello signifique arrebatar las vidas de estas personas” (Butler, 2009, p. 64).

---

<sup>34</sup> El borramiento físico y simbólico hace referencia a la eliminación tanto material (del cuerpo o presencia) como cultural o narrativa (de la memoria, el lenguaje o la historia) de ciertos sujetos o identidades. Formulación propia inspirada en los planteamientos de Rita Segato (2013) y Judith Butler (2009).

Las personas LGBTIQ+ al estar ligadas a un supuesto peligro moral no son reconocidas como vidas merecedoras de ser lloradas, lo que convierte su expulsión o exterminio en un “bien mayor” frente a la defensa de otras vidas reconocidas y consideradas más merecedoras. En este sentido, comprender las razones que motivan la práctica del desplazamiento forzado permite también entender cómo se desarrollan sus distintas tácticas y modalidades. Sobre este tema profundizaré más adelante.

En esta misma línea, la desaparición forzada en los ríos representa una forma de borramiento corporal que se ha implementado a lo largo del conflicto armado, no solo por las FARC-EP, sino también por otros grupos armados. La intención detrás de estos actos, muchas veces, más allá del castigo. Se trata de borrar un cuerpo como estrategia para obstruir su identificación y existencia. De este modo se produce una forma de “limpieza” social que relega ciertos cuerpos a la categoría de lo “desechable”. En el Caquetá, el Observatorio de Memoria y Conflicto (OMC) del Centro Nacional de Memoria Histórica estimó un total de 3.004 víctimas de desaparición forzada en este departamento entre 1985 y 2018. Sin embargo, gran parte de estas desapariciones corresponden a exhumaciones en cementerios oficiales y fosas clandestinas.

El registro de desapariciones forzadas en los ríos del Caquetá sigue faltando en la memoria histórica de este departamento, ya sea por la dificultad forense que implica esta labor o por la falta de acceso institucional a determinadas zonas como Cartagena del Chairá, atravesado por el río Caguán. En esta zona no hay un reporte oficial de personas desaparecidas, como sí existe para el caso del río Caquetá, donde según la base de datos “Ríos de vida y muerte” creada en el año 2018 por el portal digital Rutas del conflicto, se reportaron al menos tres casos de víctimas de desaparición forzada, de los cuales dos aún siguen sin encontrarse.



*Imagen 8. Foto tomada por la investigadora correspondiente al río Cagúan. Lugar donde se han realizado múltiples desapariciones forzadas aún no documentadas.*

Este vacío documental no solo encubre el número real de personas desaparecidas, sino también otras formas de violencia ejercidas sobre sus cuerpos antes de ser arrojados al río. Entre ellas, la violencia sexual, práctica principalmente utilizada hacia los cuerpos feminizados y disidentes en Colombia, en la que su propósito principal es marcar el cuerpo a través de motivaciones correctivas, vengativas y de dominación.

### ***2.3 Cuerpos marcados: violación como forma de control***

Era un miércoles lluvioso, faltaba poco para acabar oficialmente el trabajo de campo, el día que volví a la casa de la Suave a visitarle, me recibió con un tinto como de costumbre y le comenté que por esos días no había podido disfrutar del río, ya que estaba crecido por las lluvias. La Suave me contaba que hace mucho no iba al río y que le hacía falta. En ese momento recordé la historia que me había contado sobre las amenazas a las personas LGBTIQ+ de tirarlos al río en Remolinos, así que le pregunté si había visto que dicha amenaza en algún momento se hubiera cumplido. Me respondió que, aunque no tenía

presente algún caso cercano que haya sido tirado al río en Remolinos, sí conocía la trágica historia de dos mujeres lesbianas que fueron brutalmente violadas y asesinadas por tener “prácticas inmorales” a las orillas del río:

Sí escuché sobre dos lesbianas que las pillaron teniendo relaciones sexuales en el río, lo guerreros las cogieron, hicieron de todo con ellas (abuso sexual, tortura) y le pegaron su tiro a cada una disqué por lesbianas. Terrible ese caso, por eso uno debe de andar haciendo esas cosas por ahí o hacerlas con cuidado. (La Suave, fragmento de nota de campo, 2024)

La violencia sexual, hasta ese momento no había sido un tema tocado con ninguno de los entrevistados. Se estima que han sido unas 27,000 mujeres y personas LGBTIQ+ víctimas de la violencia sexual en el marco del conflicto armado (Colombia Diversa, 2025). Sin embargo, no hay una cifra clara de violencia sexual cometida contra personas LGBTIQ+ en el Caquetá. El último registro publicado por Caribe Afirmativo en su informe “Con permiso para despreciar” revelan que, para el año 2024, han sido un total de 689 las personas LGBTIQ+ víctimas de violencia sexual en todo el país, de las cuales solo existen 5 casos en proceso correspondientes a personas LGBTIQ+ en el Caquetá. La falta de acceso a la justicia, el miedo y las condiciones de vulnerabilidad, hacen difícil que se conozcan más casos de violencia sexual, especialmente en zonas como Cartagena del Chairá, donde la justicia guerrillera y sus puestos de control sigue primando a la hora de hacer una denuncia.

Observando estas cifras nacionales, llama la atención que en estas se muestra una diferencia significativa en el perfil de las víctimas, evidenciando que esta forma de violencia impacta de manera desigual a determinados grupos poblacionales. Las mujeres lesbianas y bisexuales, lideran las cifras con un 52.7% total de las víctimas de violencia sexual, mientras que los hombres *gays* representarían el 15.8% de las víctimas reportadas.

Aunque los casos de abuso sexual en hombres *gays* suelen aparecer en los informes como cifras menores en comparación de las mujeres lesbianas y bisexuales, no se descarta la posibilidad de que esta cifra puede ser mayor a lo que usualmente se reporta. Ya que, como

se mencionaba en este mismo informe, la falta de casos de abuso sexual en hombres *gays* “muchas veces es invisibilizada por la persistencia de una cultura patriarcal que niega la vulnerabilidad de los cuerpos masculinos y trivializada la experiencia de abuso” (Caribe Afirmativo, 2025, p. 256). Visibilizar estos casos de abuso, sus modalidades y motivaciones en hombres *gays* es crucial para el esclarecimiento de las violencias basadas en género y para el reconocimiento de la diversidad de experiencias dentro del conflicto armado. No obstante, en el marco de este trabajo, no se abordará esta problemática de forma profunda, ya que no se contó con testimonios directos de hombres *gays* sobrevivientes de abuso sexual, lo cual limita el análisis desde una perspectiva etnográfica y situada. Aun así, se reconoce la urgencia de seguir investigando y denunciando estas formas de violencia.

Las cifras de abuso en mujeres lesbianas y bisexuales, junto con la historia de la pareja de dos mujeres abusadas y asesinadas en el río en Cartagena del Chaira, pueden ser interpretadas siguiendo el argumento de la antropóloga Rita Segato (2003), como consecuencias de la *ruptura contractual* de aquellas mujeres que se salen, ya sea del lugar asignado por el orden de género, o de la tutela de un hombre (patriarca) al cual deben pertenecer. “En ese aspecto, la violación se percibe como un acto disciplinador y vengador contra una mujer genéricamente abordada. El mandato de castigarla y sacarle su vitalidad se siente como una conminación fuerte e ineludible. Por eso la violación es además un castigo y el violador, en su concepción, un moralizador” (Segato, 2003, p. 31).

El lesbianismo representaría una ruptura contractual al transgredir los mandatos heterosexuales y de género atribuidos a las mujeres, amenazando simbólicamente el orden patriarcal (Rich, 1980). La exclusión del hombre como centro sexual y afectivo genera tal incomodidad que la imposibilidad de “poseer el derecho viril” puede derivar en control forzoso del cuerpo femenino, donde marca, castigo y dominación se inscriben física y simbólicamente. Como ya mencioné, el miedo impide conocer más casos de violencia sexual, pero también influyen la culpa, la vergüenza y la falta de apoyo o credibilidad de comunidad e instituciones, lo que obstaculiza su denuncia y visibilización.

Uno de los días en los que hablaba con la Suave, vi que Silvia/o se acercaba a la peluquería para saludar, no tenía prisa así que la Suave le invitó un tinto. Mientras charlábamos, la Suave volvió a comentar la historia de las dos mujeres lesbianas asesinadas

en el río, ya que Silvia/o no estaba presente cuando me lo contó. En ese momento decidí preguntarle a Silvia/o si conocía otros casos como el de esas mujeres, a lo que Silvia/o me respondió que sí, asintiendo con la cabeza en silencio. Después de una breve pausa, escuché cómo desde la cocina la Suave le gritaba a Silvia/o: “*Cuéntele lo que pasó*”, mientras esta se mecía de manera inquieta en la silla con la mirada hacia un costado.

Ya habían pasado unos días desde que Silvia/o me había relatado su infancia y parte de su juventud en Cartagena. En un principio no parecía que hubiese tenido problema alguno con la guerrilla o algún otro grupo armado, sin embargo, a medida que entrábamos en confianza e intentaba preguntar cómo se llevaba con la presencia de los guerreros, recalaba que había tenido un problema muy grave con ellos hace ya un tiempo atrás. También me mencionó el proceso que estaban llevando con algunas organizaciones como Caribe Afirmativo respecto a su caso. Esto me sorprendió, ya que no tenía conocimiento de que Silvia/o tenía un caso en proceso con esta organización, a lo que me respondió: “Ah sí, el problema que le comenté que tuve con ellos...”. Después de unos segundos de silencio prosiguió:

La guerrilla a uno lo atropella mucho, yo con ellos tuve muchos problemas a pesar de que les serví mucho. Pero también es que las personas que les sirven a ellos los desobedecen, porque hay cosas que no deben hacer y los mayores no se dan cuenta. A mí me pasó, como en el ‘98, en una vereda por aquí cerca. Dos de ellos abusaron de mí disque para quitarme lo lesbiana, para hacerme más mujer. Intenté decirle a la comunidad, pero no me pararon bolas. Como no me colaboraron, me sentí desplazada y me fui. La guerrilla tampoco hizo nada, y como esa era la ley aquí, nada que hacer. Hasta ahorita fue que presenté la declaración a Caribe Afirmativo, y andamos con un abogado mirando el caso. Pero quién sabe qué encuentren, porque los involucrados ya están muertos. En ese momento no sabía que uno podía demandar, ni que uno quedaba como desplazado. Me daba miedo que si denunciaba pasara algo. (Silvia/o, entrevista, 2024)

Hay cuatro aspectos en torno a este relato que me interesa recalcar. El primero tiene que ver con la *traición simbólica*, es decir, la sumisión al trabajo forzado como clave estratégica —vista en la afirmación que hace Silvia/o sobre su gran servicio hacia este grupo armado—, la cual no la exime del castigo. Como se mencionó anteriormente, esta sumisión se puede entender como una forma de supervivencia, que busca cierta tolerancia y protección por parte de los agentes armados o la comunidad, en tanto se cumple un rol de utilidad. Aun así, esto no fue suficiente para que estos agentes de control cambiaran la lectura del cuerpo de Silvia/o como algo que no fuera “desviado”, “inmoral”, o “peligroso”. De manera que, la violación fue considerada como una forma de castigo correctivo, que se puede implementar de manera simbólica sobre el cuerpo de Silvia/o.

El segundo aspecto refiere a la *violación como imposición sexual*. Este término fue acuñado por autoras como Adrienne Rich (1980), quien sostiene que, mediante la imposición de la sexualidad masculina sobre los cuerpos de las mujeres, se transmite un “mensaje subliminar de que la heterosexualidad sádica es más <<normal>> que la sensualidad entre mujeres” (Rich, 1980, p. 27). Las frases implementadas por los violadores como “quitarle lo lesbiana” o “hacerla más mujer”, reflejan esta visión de los perpetradores como agentes moralizantes que pueden sustraer o quitar lo “desviado” para así volver el cuerpo de Silvia/o a su “lugar” en el orden social. Todo esto, a partir de la imposición del deseo masculino expresado en la penetración, que conlleva en la mayoría de casos la violación, y que ha sido una práctica que históricamente se ha asociado a la feminización del cuerpo de la mujer. Así se espera que el cuerpo de Silvia/o pueda corregirse y adaptarse a las normas de género, lo que la convertiría en una “auténtica mujer”.

El tercer aspecto se relaciona con el *silencio cómplice*, que haría referencia a la complicidad entre la comunidad, el grupo armado y los agresores por medio del silencio y la indiferencia. En el testimonio de Silvia/o, las FARC-EP aparecen como un grupo jerarquizado donde no hay un pleno control de lo que hacen sus integrantes o aliados. Sin embargo, el silencio y la falta de acción por parte de los altos mandos que hacían parte del orden y la ley ante la denuncia de su agresión, refleja una legitimidad implícita de este castigo correctivo sobre su cuerpo. A su vez, la indiferencia de la comunidad estaría enmarcada en lo que Segato (2018) describe como complicidad estructural, donde se niega la agresión

aislando a la víctima, mientras se protege al agresor. Como resultado de este silencio cómplice, la víctima —en este caso Silvia/o— termina siendo doblemente violentada al tener que desplazarse.

El desplazamiento forzado después de haber sido víctima de violencia sexual no es un hecho aislado, en efecto hace parte de una relación estratégica por parte de grupos armados sobre los cuerpos de las mujeres. Para el 2014 el porcentaje total de mujeres víctimas de desplazamiento en Colombia era del 51,2%, de las cuales 2 de cada 10 se desplazaron huyendo de la violencia sexual (ACNUR, 2024). Varios informes revelan cómo esta táctica se ha consolidado como un “patrón de dominación y despojo” (Céspedes-Baéz, 2020), que incrementa el control territorial de los agentes armados. Por ello mismo, se podría considerar que la violación sexual en mujeres LGBTIQ+ se convierte, no solo un reforzamiento del control sexual y moral sobre sus cuerpos, sino también en un aumento beneficioso del control territorial a modo de “limpieza social”, que contribuye a la “expulsión de lo indeseado”, y a modo de táctica ejemplarizante.

El cuarto aspecto hace referencia a la *impunidad estatal*, que se construye a partir de una desconexión estructural entre el Estado y las víctimas, principalmente en zonas como Cartagena del Chairá. La falta de rutas de información que faciliten el acceso a la justicia, hace que el miedo a la denuncia se exacerbe al ser considerada una herramienta inútil o incluso mortal, como lo fue en el caso de Silvia/o. La falta de denuncia, la prolongación del tiempo, y las circunstancias como la muerte de los agresores, no solo impide una debida reparación, sino que termina por convertir a la violencia sexual en una práctica irreconocible ante el Estado y la justicia. Así, la impunidad estatal pasaría a hacer parte de la complicidad estructural con el orden patriarcal<sup>35</sup> y de la reproducción de sus lógicas.

Ahora bien, es importante aclarar que estos cuatro aspectos pueden tener diferentes matices de acuerdo a los roles que ciertos cuerpos feminizados tienen en la sociedad. La falta de reconocimiento de ciertos cuerpos que no encajan dentro de las categorías de “mujer cisgénero” u “hombre cisgénero”, contribuyen a que el silenciamiento no sea exclusivamente

---

<sup>35</sup> Se habla de orden patriarcal, cisgénero y heteronormativo para señalar sistemas sociales que organizan jerárquicamente los cuerpos y las identidades, privilegiando lo masculino, lo cis y lo heterosexual como norma y marginando lo que se desvía de ello.

causado por el miedo o la falta de información sobre acceso a la justicia, sino también por la falta de reconocimiento de dicho sujeto como víctima.

Dos días después de la conversación con la Suave y Silvia/o, me reuní con Edien en la Casa de la Cultura para terminar algunos puntos de la entrevista. Aún quedaba hablar sobre cómo había sido su relación con la guerrilla, tomando en cuenta que era la única mujer abiertamente *trans* en el municipio, dedicada además al liderazgo y el activismo. Mientras terminaba de colorear un dibujo de su corpografía procedió a contarme algunos de los problemas que ha tenido con este grupo, que han sido derivados de su gusto por la fiesta, y que la llevaron incluso, a enfrentarse con varios de los guerrilleros que la acusaban:

Una vez la guerrilla me mandó a llamar porque rumbeaba mucho y por mi orientación sexual, que si era hombre, mujer, marika. Uno es como una larva para ellos. Entonces fui a la hacienda donde mantenían toda esa gente, me acompañó mi hermano ese día, pero como tal esa era una reunión para insultarlo a uno, que si quiere que le pegue un tiro por marika. Yo les decía que, si eso es un pecado o qué, si lo tienen que hacer, háganlo, normal pues yo siempre he dicho que no hay que mostrarle miedo a nadie jamás en la vida. Mi hermano me defendía, él les decía: “Mi hermano a pesar de que es rumbero y que le gusta el trago, no roba a nadie, ni maltrata a nadie, nunca lo hemos visto manoseando un niño, o haciendo esto o aquello”. Nadie puede decir eso de mi acá en este pueblo, porque yo fui muy oculta en ese sentido. Pasó el tiempo y después de eso fue cuando me volvieron a llamar a la hacienda sola y me abusaron, y después ellos querían como el cuento, que como usted es marika y anda con niñas bonitas tráiganos para acá, como si yo fuera un proxeneta. Eso fue hace como veinte años, la ley era la guerrilla. (Edien, entrevista, 2024)

Al preguntarle a Edien si este caso era conocido por la comunidad o si lo había denunciado en algún momento, su respuesta fue la siguiente: “*Yo no hablo de esas cosas con nadie, porque el pasado debe de estar en el pasado. ¿Para qué recordar eso?*”. Aunque la violencia sexual perpetrada hacia Edien puede entenderse como una acción de castigo

correctivo, su motivación y modalidad contiene tres matices que se desarrollan antes del abuso, dentro del abuso y después del abuso.

El primer matiz hace referencia al *escrutinio sobre el sexo*, en la que la citación con la guerrilla aparece como una forma de interrogación — “Si era hombre, mujer, marika” — la cual busca fijar al sujeto en una determinada categoría social, de manera que se pueda determinar su valor o “merecimiento” en la sociedad. Este primer mecanismo, recuerda al modelo de confesión implementado por las monjas durante la niñez de la Suave y que hace parte de lo que Foucault (1976) describe es la “manifestación del ser verdadero del pecador”.

Por medio de esta manifestación verbal, la guerrilla — siendo la autoridad moralizante — no busca la confesión de los hechos, que en este caso sería “salir mucho de fiesta” o no respetar las leyes entorno a los tiempos y formas de ocio, sino la exposición del sujeto como un ser naturalmente perverso: “El pecador, en efecto, tiene que mostrarse como tal, simbólicamente cubierto de la suciedad y el envilecimiento de la falta, sumido en esa vida de pecado que es el camino de la muerte” (Foucault, 1976, p. 89). Esto se demuestra posteriormente, cuando Edien afirma que esa reunión, contraria a ser un diálogo en la que tuviese la oportunidad de escucha o defensa, terminó teniendo como propósito ser un espacio destinado a la humillación y al amedrentamiento.

El aparente perdón se da cuando su hermano intercede por ella en la reunión, en la que se demuestra la tutela patriarcal (Segato, 2003) que este tiene sobre Edien y que, a su vez, es respetada al reubicar a Edien en una posición subordinada a merced de la mediación masculina. Es interesante observar cómo en la defensa que hace el hermano, primeramente, niega la identidad de género de Edien al tratarle de manera masculina y, posteriormente, defiende su inocencia por medio de un discurso moral en donde no hay pruebas de trasgresión en delitos como el robo o el abuso. De manera que, se exime parcialmente la culpa de Edien, ya que su identidad pasa a un segundo plano, pero sigue siendo objeto de culpa. Ahora bien, en el testimonio de Edien ocurre un patrón semejante al de Silvia/o en cuanto a la traición simbólica, y es que una forma de reforzar el discurso de defensa moral que hace su hermano es alegar el cumplimiento a la norma del “ocultamiento de la sexualidad”, que no es más que el ocultamiento de actos de afecto en público. A pesar de ello, como en el caso de Silvia/o,

este cumplimiento a la norma no bastó para garantizar la tolerancia y la protección de este grupo armado a sus identidades.

La mera existencia de Edien, al ser una mujer visiblemente *trans*, desafía directamente el orden cisgénero (Butler, 1993), por lo que su ocultamiento sexual en público no basta, sino que debe ser exterminado o visiblemente reducido. Es aquí donde aparece el segundo matiz, que trata sobre el *castigo a modo de subordinación de lo visible*. A diferencia de la violación de Silvia/o o de la pareja de mujeres antes mencionada, la violación sexual perpetrada hacia Edien como mujer *trans* radica, por un lado, en la corrección de su desobediencia y, por otro lado, en el castigo hacia su visibilidad y desafío a la autoridad. Su voz, su presencia pública y su trasgresión al orden cisgénero, desestabiliza la autoridad moral impartida por la guerrilla, lo que convierte el cuerpo de Edien en un peligro que hay que controlar por medio de la imposición violenta de lo masculino. Esta imposición busca restaurar la coherencia dentro de lo que Butler (1993) denomina como: la relación entre sexo asignado y expresión de género dentro del régimen cisgénero.

Finalmente, el tercer matiz posterior al abuso sexual de Edien es su *instrumentalización sexual*. Al imponer la autoridad masculina sobre su cuerpo, este pasa a ser posesión de los guerrilleros, por ende, se espera una obediencia y funcionalidad del cuerpo al servicio masculino. Contrario a lo ocurrido con las mujeres lesbianas, no se espera que Edien se reubique en el “lugar de la mujer”, con las implicaciones heterosexistas que este lugar conlleva; ni tampoco se espera que “retorne” o adecue su identidad de género a las normativas binarias y morales de las FARC-EP. Por el contrario, su vida solo se vuelve tolerante, es decir no se la extermina, en la medida en que pueda ser funcional a los intereses sexuales de la guerrilla, lo que podría considerarse una forma de trabajo forzado. Asimismo, puede pensarse que esta instrumentalización se deriva, no solo de los vínculos sociales de Edien, sino de los imaginarios en torno a las personas LGBTIQ+ como vidas “sexuales” y relacionadas con la prostitución.

En resumen, puede afirmarse que la violencia sexual aparece entonces como una práctica de control, enmarcada en motivaciones de castigo correctivo, reducción de la visibilidad, estrategia de desplazamiento, imposición de la autoridad masculina y, como un refuerzo de la posición subordinada que los sujetos “deben” ocupar en el orden patriarcal.

Todos estos elementos, se efectúan de acuerdo al perfil de las personas, aunque, en mayor medida en cuerpos feminizados. Es decir, en quienes las modalidades de violación sexual aplican de manera más sistemática, simbólica y funcional, no solo como ataque físico, sino como mecanismo de dominación, silenciamiento y pedagogía violenta del género (Segato, 2018). No obstante, estas modalidades varían de acuerdo al cuerpo feminizado en cuestión, tal como plantea Kimberlé Crenshaw (1991), las violencias u opresiones deben leerse de manera interseccional, reconociendo cómo el género, la sexualidad, la raza, la clase social, entre otros aspectos, se entrecruzan en la configuración de la vulnerabilidad.

El cuerpo de una mujer cisgénero y lesbiana se lee de una manera diferente al cuerpo de una mujer *trans*, por ende, las formas en las que se imparte la violencia sobre estos, hacen parte de la lectura diferenciada que se tenga. En este orden de ideas, las formas de acceso a la justicia y la reparación deben ser diferenciada en cada caso. Aun así, en el caso de las mujeres *trans*, persiste su invisibilización en las cifras de víctimas de violencia sexual. En el informe de Caribe Afirmativo (2025), estas corresponden al 5,1% de los casos mientras que los hombres *trans* representarían el 8,0%, cifras que siguen estando muy por debajo de las cifras de las mujeres cisgénero.

Algunas de las razones de este subregistro e invisibilización pueden deberse, en primer lugar, a que han sido las mujeres *trans* las principales víctimas de la violencia policial - principal institución encargada de la protección de los derechos y el acceso a la justicia - representando casi el 35,58% de las víctimas de esta institución, según cifras del 2020 (Colombia Diversa, 2020). La normalización de la violencia sobre los cuerpos de las mujeres *trans*, que parte de su deshumanización, así como su ubicación constante dentro del trabajo sexual, hace que estas vidas sufran una doble violencia, esta vez dirigida desde las instituciones que se supone deben de protegerlas. Al final, la falta de garantías de protección y justicia por parte de las instituciones del Estado terminan por volverlas partícipes, al igual que en el caso de las mujeres cisgénero, de una complicidad estructural con los agresores. La decisión de Edien de no denunciar su caso refleja el miedo y la resignación de acudir a una justicia que diariamente la invisibiliza y violenta. De modo que, el silencio y el olvido se vuelven estrategias de autoprotección que pueden beneficiar al orden patriarcal.

Además, en contextos rurales como Cartagena del Chairá, el autorreconocimiento como mujer trans, hombre gay o marika sigue siendo un desafío atravesado por el miedo, la estigmatización y las limitadas condiciones para expresar identidades y orientaciones no normativas. Como muestra el caso de Silvia/o —quien a veces se presenta como mujer lesbiana y otras como hombre trans—, las categorías identitarias no siempre son fijas ni clasificables. En consecuencia, las cifras sobre personas LGBTIQ+ víctimas de violencia en estas zonas resultan inciertas, ya que muchas veces no se toman en cuenta otras formas en las que estas identidades se asumen. Asimismo, debemos empezar a considerar que estas identidades no están siempre separadas como sugieren los informes oficiales. Aún es necesario reconocer y documentar las experiencias de mujeres trans lésbicas o bisexuales, cuyas historias siguen sin figurar en los registros oficiales.

### **Capítulo 3: QUÉ DE RARO TIENE**

Lo primero que se me vino a la mente cuando supe de la realización de varios reinados *trans* en Cartagena del Chairá, fue la imagen de provocación y extrañeza que estos eventos debieron de suscitar entre la población y las FARC-EP. ¿Cómo era posible que después de tanta represión y violencia hacia las personas LGBTIQ+, estos eventos se hayan podido realizar? Esta fue una de las preguntas que rondaban por mi cabeza. La respuesta a esta pregunta no tenía mayor misterio para Edien, quien tranquilamente respondió: “Pues normal, qué de raro tiene, si son puros hombres transformados, o sea... están en su show, en sus pelucas, su tacón, su pestaña y son mujeres”.

Aunque no se tiene un registro exacto del número de reinados *trans* realizados en el municipio — pues ninguno de los entrevistados lo recuerda con precisión —, según lo conversado con Edien, se estima que entre los años 2000 y 2016 se llevaron a cabo aproximadamente seis reinados *trans*. El último de ellos, en 2016, fue además el único que se realizó de manera pública en el parque municipal. Los demás se llevaron a cabo en bares del municipio, a los que asistían una gran cantidad de hombres y mujeres, incluyendo guerrilleros.

A pesar que solo existe un registro fotográfico que da fe del último reinado que se realizó, en la memoria de Edien y la Suave reposan aquellos reinados que reflejan una vez más la complejidad en las relaciones entre las FARC-EP y las personas LGBTQ+, así como la aparición del Estado, representado por la Alcaldía, como un principal agente moral restrictivo. La necesidad de visibilización y reconocimiento empezarán a surgir producto de estos últimos reinados, siendo el transformismo una práctica que acobijará a las personas diversas del municipio y dará paso a diversas formas de resistencia. A su vez, la necesidad de organización llevará a la conformación del primer Colectivo LGBTQ+ de Cartagena del Chairá y, con este, a la implementación de las primeras políticas públicas dirigidas hacia esta población. Finalmente, el conflicto al interior del Colectivo, su construcción como familia y la aparición del VIH como estigma mortal a nivel institucional, evidencian las dinámicas internas y los desafíos sociales y políticos que actualmente atraviesan las personas LGBTQ+ en este contexto rural.

### ***3.1 Del bar al parque: memorias de los reinados trans***

La emoción al hablar sobre los reinados *trans* en el municipio se reflejaba en los rostros de Edien y la Suave, quienes al ser las primeras personas LGBTQ+ en organizarlos y participar activamente en ellos, no solo recordaban el desarrollo que tuvo cada uno de estos, sino también la intensidad con la que lo vivieron. Aunque en un inicio estos reinados surgieron como una forma de “recocha” o entretenimiento en los bares, donde se dividían por categorías como: deporte, vestido o bikini; con el pasar del tiempo, empezaron a adquirir una mayor planeación. Por medio de la imitación de reinados de otras ciudades — como Florencia—, su rigurosidad e influencia aumentaría de tal manera que, reuniría poco a poco a personas LGBTQ+ de otros municipios dispuestos a participar y ser ganadoras de la tan anhelada corona del Chairá.

Han sido varias las zonas en Colombia donde las personas LGBTQ+ han podido encontrar, a través de la creación y consolidación de los reinados, espacios de reivindicación y reconocimiento donde sus identidades pueden ser reafirmadas públicamente. Un ejemplo

de esto es el reinado *trans* de Chaparral (Tolima) descrito en el informe de Alanis Bello Ramírez del Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) titulado “Un Carnaval de Resistencia: memorias del reinado *trans* del río Tuluní” (2018), donde por medio de los relatos de las mujeres *trans* de ese municipio, se ha podido mostrar las implicaciones colectivas y de movilización que este tiene: “El reinado ha constituido un eje de luchas en el que se disputan nociones de comunidad, de identidad chaparraluna y de las fronteras divisorias entre lo normal y lo anormal, lo permitido y lo prohibido, la heterosexualidad y lo diferente” (p. 146).

Los reinados de las mujeres *trans* aparecen entonces como eventos simbólicos donde, por medio de la materialización de la feminidad dentro de un certamen, “la identidad del sujeto se desdibuja<sup>36</sup> para pasar a un estado en donde se adquiere un nuevo estatus” (Balderas, 2020). Sin embargo, la incorporación de estos marcadores de género —vistos en elementos como la peluca, vestidos, tacones, maquillaje, etc. — traen consigo, a su vez, la reproducción de jerarquías, competencias y resentimientos dentro de la propia comunidad, donde la corona termina representando un objeto simbólico por medio del cual se gana o se pierde feminidad.

Ejemplo de estas disputas fueron algunas memorias compartidas por la Suave, quien mientras barría los restos de pelo que habían quedado de uno de sus clientes, recordaba con una sonrisa de par en par varias de sus presentaciones. Afirmaba que ella era una de las más hermosas del reinado, a pesar de que en uno había quedado en segundo lugar, suceso que no olvida hasta el día de hoy y que considera fue un robo:

Ay mamita, yo en ese tiempo era muy hermosa, los hombres botaban la baba por mí. Yo me acuerdo en una presentación, de las primeras que hicimos en un bar que se llamaba “La gata caliente”, yo me disfracé de basquetbolista, en una de las categorías, y fui con un shorcito y una camiseta a hacer mi show con un balón que me prestaron. Esa fue la presentación que me robaron la corona, porque la otra marika que venía de

---

<sup>36</sup> Proceso en el cual la persona deja atrás la identidad que se le asignó antes del certamen, y a través de su participación adquiere un nuevo estatus social y simbólico, asociado al reconocimiento como mujer — aunque sea en el marco particular de un concurso.

Florencia era amiga de uno del jurado, pero yo debí ser la reina. (La Suave, entrevista, 2024)

La rivalidad y la injusticia, incluso dentro de estos espacios, es algo usual y está relacionado en gran parte con las concepciones en torno a ser ganadora. Para la Suave, ser reina implica un mayor reconocimiento social, un posicionamiento como “una mujer más real”, en comparación a las demás, y una mayor atracción de la mirada masculina. Ya que, bajo esta lógica, al ser “más mujer” y cumplir con ciertos parámetros de belleza, más hombres se encontrarán interesados. Estas nociones son más evidentes al preguntarle a Edien sobre los parámetros para elegir a una reina. A lo que ella respondió que: “Para ser reina, se evalúa que se parezca más mujer, el esfuerzo que haya invertido en sus trajes o sus vestidos, la danza tradicional caqueteña que haga o, el show como cultural que haga, y el apoyo que reciba del público”.

Siguiendo la teoría de Butler (1990), para quien el género resulta ser una serie de actos y discursos performativos y repetitivos que producen una identidad “coherente” y “auténtica”, podría considerarse que los parámetros que rigen estos reinados reproducen una lógica normativa del género, donde la feminidad *trans* se mide y se compara, teniendo como fin último la reafirmación y el ascenso simbólico dentro la comunidad. Así, la rivalidad por la visibilidad es una dinámica que se encuentra dentro de los reinados, pero donde, al mismo tiempo, se entrecruza con las relaciones afectivas fuera del certamen:

La Edien me prestó un vestido azul hermoso para el reinado, pero un día antes lo metí en una cubeta con colbón y unas lentejuelas, ese vestido quedó hermoso. Resulta que me presenté con ese vestido y la Edien ni cuenta se dio que estaba usando su vestido, le dije que había conseguido otro. Entonces a los dos días me pidió de regreso su vestido azul y a mí me tocó bañar ese vestido en agua y jabón por días, mejor dicho, le eché de todo, al final ese vestido se dañó y se lo tuve que regresar así. Se molestó horrible conmigo la Edien no me habló como en un mes por eso (risas). (La Suave, entrevista, 2024)

Recuerdo el día que hablé con la Edien y le pregunté sobre la historia del vestido azul su respuesta fue: “*Esa desgraciada de la Suave, nunca le perdoné eso*”. Es interesante observar cómo las relaciones de solidaridad en muchas ocasiones se quiebran a partir de objetos, en este caso un vestido, el cual se encuentra cargado de simbolismo para Edien. Él era parte de su propiedad y terminó siendo reapropiado e intervenido por la Suave con el fin de “lucir” más dentro del certamen y obtener así más reconocimiento público.

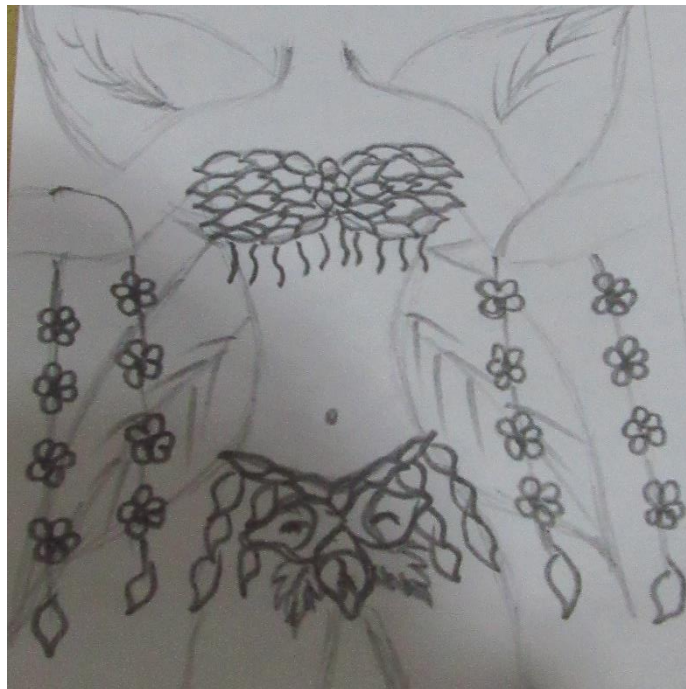


*Imagen 10. Corpografía de la Suave del vestido azul que usó el día del certamen. Fotografía tomada por la investigadora.*

El día que conversé con Edien en la Casa de la Cultura me relató varios de sus recuerdos de los primeros reinados en algunos bares del municipio, así como la relación que tenían con los dueños de estos bares, quienes veían en estos reinados una forma de entretenimiento que atraía clientes:

Pues yo estuve, más o menos, en unos seis reinados que hicimos acá en el municipio. Y en uno de esos participó la Suave, en el que fue virreina... nunca se nos olvida. Por

medio de esas presentaciones fuimos aprendiendo más del transformismo. Hubo uno también en la discoteca Munca Munca, donde nos metíamos a hacer el despelote. Pero al señor —el dueño de la discoteca— le gustaba que fuéramos, porque decía que cuando íbamos llegaba mucho hombre, mucha gente. Éramos como el amuleto de la buena suerte del señor. En otro momento hicimos un reinado en otra discoteca llamada “Latino”; fue uno de los últimos reinados en los que participé con la Suave. Hicimos un show de modelaje con ropa y artesanías hechas por nosotras a mano. Yo me disfracé imitando a la diosa de Shairán, con una orquídea grande en la espalda y unas alitas hechas de puras flores (Edien, entrevista, 2024).



*Imagen 11. Corpografía del traje de reinado de Edien de la diosa shairá.*

La aceptación de los reinados *trans* entra dentro de la lógica de consumo planteada por Bourdieu (1979), donde el reconocimiento de estos certámenes y su celebración dependen de la capacidad de que los cuerpos, reducidos al entretenimiento y a la seducción, puedan generar cierto capital económico y social. Esto se evidencia en las afirmaciones de la Suave sobre el papel de la guerrilla en esos eventos, el cual consistió en ser espectador y

consumidor de estas presentaciones: “¿Qué dijo la guerrilla? Nada... a ellos les gustaba ir a esos eventos y después lo convidaban a uno a culiar”. Así, la moral guerrillera se deja de lado, en tanto que los cuerpos sean funcionales: entreteniendo y siendo consumidos.

Ahora bien, la aceptación condicionada por la instrumentalización de los cuerpos *trans* y su reducción al entretenimiento es, a su vez, aprovechada estratégicamente por las personas *trans* del municipio para lograr una visibilización y reapropiación de los espacios, donde sus identidades son reafirmadas y reconocidas. Así, desapercibidamente, a partir del 2016 los reinados empezaron a salir de los bares y a posicionarse de manera pública como una forma de orgullo y reivindicación. En ellos la moralidad dejó de ser impuesta por agentes armados como las FARC-EP y apareció un nuevo agente regulador: la Alcaldía. Así lo relata Edien:

El último reinado (2016) fue idea mía; le propuse a Caquetá Diversa hacerlo público y terminarlo en la discoteca. Ellos aceptaron. En ese tiempo el gobernador era Álvaro Pacheco, y siempre he dicho que si hoy el sector LGBTI es visible es por esa administración. En cambio, el alcalde Pachito Vargas nos mandó a hacerlo lejos, que por los niños. Y sí, uno respeta a los niños, pero también hay que enseñarles que no todo es como uno cree. Yo respeto a los niños. No en mi forma de vestir, porque yo soy lo que soy. Pero sí, por ejemplo, en no darme un beso con mi pareja delante de ellos. Porque uno los confunde

La capilla pentecostal también nos criticó, pero en el evento hubo muchos evangélicos mirando, yo creo que el 90%. Ellos diciendo que éramos demonios, pero también con ganas de ponerse las pelucas (Edien, entrevista, 2024).

El control de los reinados deja de ser un asunto mediado por intereses económicos externos y del dominio masculino, para posicionarse como una forma de autogestión donde Edien, lejos de ocupar una posición pasiva, es quien lidera, organiza, busca apoyo y negocia con actores institucionales. De esta manera, toma un papel de liderazgo y lo LGBTIQ+ toma otra vez relevancia, posicionándose, esta vez, como algo colectivo.

El reinado se realizó en el parque municipal, lugar que para ese momento (2016) y en la actualidad, está rodeado de instituciones importantes para la comunidad, como lo son: la Alcaldía, la sede de la Junta de Acción Comunal, la estación de policía y la primera y única iglesia católica del municipio. Su ubicación convirtió a este evento en una irrupción simbólica<sup>37</sup>, tomando en consideración la indiferencia, exclusión y la marginalización que estas instituciones históricamente han perpetrado contra las personas LGBTIQ+.

En otro momento, la negativa de la Alcaldía para la realización de este evento provino, tanto de una disputa simbólica sobre el significado del espacio (Lefebvre, 1974), como de un intento de imposición de la autoridad en lugares que representan el poder estatal y moral, ante lo que se concibe como un eminente peligro moral. Es importante tener en cuenta que, para la época en que se realizó el reinado del 2016, la zona de distensión ya se había acabado (2002), por lo que, el Estado comenzó a tener mayor presencia en toda la zona del Caguán, desplazando grandes facciones de la guerrilla a las veredas y el interior de la selva, lo que provocó una especie de “cambio de mando”.

La evocación del cuidado de la niñez como un asunto público que debe ser defendido a toda costa, sirvió entonces como una herramienta discursiva de poder a través de la cual administrar la visibilidad, usando parámetros de regulación de los cuerpos y su presencia en determinados espacios. La Alcaldía terminaría así por desplazar temporalmente a la guerrilla como regulador moral, al estar inscrita en lógicas morales locales, que excluyen todo aquello que se salga de estas normativas tradicionales. Sin embargo, el poder departamental (la Gobernación) —al tener una política más alineada al respeto por la visibilidad LGBTIQ+— permite la realización del reinado demostrando que el poder estatal no es homogéneo. En el relato de Edien, se observa la manera en que ella termina negociando estas mismas normativas morales, en tanto acepta el cuidado hacia las normas de comportamiento que se deben acatar frente a la niñez, pero al mismo tiempo, defiende un tipo de educación donde la existencia de las identidades de género diversas, sean visibles.

Finalmente, Edien también hace referencia a una doble moral por parte de las instituciones religiosas debido a las actitudes de los feligreses de la capilla pentecostal,

---

<sup>37</sup> La “irrupción simbólica” podría entenderse como un acto o acontecimiento que interrumpe los espacios o representaciones dominantes (Lefebvre, 1974).

quienes rechazaban abiertamente los reinados, satanizando a las personas LGBTIQ+ que participaban en ellos, pero al mismo tiempo asistían fascinados. Este cambio por supuesto se encuentra anclado a una moral del espectáculo<sup>38</sup>, donde lo *trans* es visto como una parodia de lo real (Butler, 1990), por lo que su existencia resulta parte del entretenimiento.

Un elemento llamativo es el cambio en la percepción moralizante de las FARC-EP sobre los cuerpos LGBTIQ+ visibles. En el contexto del reinado del 2016 — en comparación de los reinados del 2000 — pasan de ser unas existencias que se deben de vivir en lo oculto y estar controladas, a existencias permitidas e, incluso, apoyadas en espacios públicos. Aun cuando su tolerancia depende de su funcionalidad para el entretenimiento. Es por ello que, durante mi conversación con Edien, sentí interés por conocer la reacción de las FARC-EP ante la organización del reinado *trans* en el parque municipal:

Ellos sí nos mandaron a llamar antes del reinado. Fue una delegación del colectivo la que fue allá a donde ellos, con mucho miedo, porque ante todo estaba el respeto hacia ellos.

Y fue para decirnos que chévere, que nos estábamos visibilizando, pero que con respeto. Que si la gente nos irrespetaba o pasaba alguna cosa, que se lo hiciéramos saber a ellos, que ellos nos hacían respetar también. Porque, pues, éramos seres humanos igual que ellos.

Fue un cambio muy grande, porque nosotros esperábamos que nos dijeran que el evento no se podía hacer. Como tal, a eso íbamos ya resignados... Y no. O, no sé si era que estaban bien comiditos, bien dormiditos, pero tenían una actitud muy bonita. Pues, de pronto, nunca se había visto algo así en ese tiempo, y fue algo muy sano (Edien, entrevista, 2024).

---

<sup>38</sup> La moral del espectáculo se entiende por aquella que valora y juzga las acciones según su visibilidad, impacto público o capacidad de entretener, más que por principios éticos sólidos.

Aquel suceso me resultaba bastante paradójico. Escuchar que las FARC-EP utilizaban nuevamente la “citación” para lo que parecía iba a ser una reunión inquisitoria por el reinado público. Al final, la citación resultó en una reunión de muestra de apoyo a la visibilidad LGBTIQ+. Incluso para Edien esta apertura fue difícil de entender. La decisión de las FARC-EP de apoyar y proteger el reinado y a sus participantes puede leerse de diferentes maneras. En primer lugar, es importante recordar que para el 2016 la guerrilla había perdido gran parte de su poder en el casco urbano del municipio y, por ende, sobre su población civil. Su legitimación por medio de las armas y la justicia guerrillera empezó a ser poco a poco reemplazada por la fuerza burocrática y armamentística del Estado, la cual cada vez más tomaba control de la zona. Frente a este panorama, las actitudes de las FARC-EP comenzaron a tornarse más “amigables” con la población civil. Las historias de los guerrilleros que hacían justicia por los campesinos asesinados o robados, producto de la avaricia de los soldados del ejército, empezaron a circular entre la población. Max Weber (1921) describe este tipo de estrategias como parte de un sistema de legitimaciones de la dominación, entre las que se encuentra la *legitimación carismática*. Esta legitimación se logra a partir de la construcción de una figura “heroica” o “justiciera” que aboga por determinados grupos o ideales considerados dignos de seguir.

La actitud bondadosa de la guerrilla con relación a un evento de visibilización LGBTIQ+ puede interpretarse como una forma de ganar legitimidad por medio de la piedad, la confianza y el carisma. Sobre todo, al ver que la Alcaldía, como representante del Estado, rechazaba este evento. Asimismo, es importante resaltar que la realización de este evento podría traerle ciertos beneficios a las FARC-EP ya que, por un lado, para los sectores más conservadores, la permisividad de un reinado *trans* en el centro de las instituciones del Estado solo confirmaría una vez más el “deterioro moral” de la figura estatal que venían señalando. Este argumento, de cierta manera, permitía reforzar la idea de tiempos mejores en los que la guerrilla regulaba la moral.

Por otro lado, con el apoyo privado dado por la guerrilla a este evento, se lograría momentáneamente una cierta “reconciliación”, en tanto las violencias pasadas perpetradas hacia las personas LGBTIQ+ se remueven, creando una imagen de un grupo armado tolerante y aliado con dicha población. Cabe aclarar que, aunque estas pueden ser estrategias de

legitimación utilizadas por este tipo de grupos armados en tiempos donde la fuerza de las armas no es suficiente, el hecho de que se cite a la delegación LGBTIQ+ y que estos no tengan más opción que asistir, sigue demostrando el poder social que mantienen las FARC-EP en Cartagena del Chairá. Aun cuando —físicamente— no tengan presencia en el casco urbano.

En definitiva, tanto la citación por parte de las FARC-EP como la advertencia sobre el cuidado moral de los niños por parte de la Alcaldía fueron maneras simbólicas de asegurar el continuo control sobre las personas LGBTIQ+ y todo lo que se hiciera en el espacio físico.

Finalmente, el reinado se realizó en el parque municipal, a pesar del miedo y de algunos actos de violencia verbal por parte de grupos cristianos, especialmente durante la pequeña marcha que hubo minutos antes. El reinado se desarrolló con normalidad y agrupó a una gran cantidad de personas, tanto del municipio como de otros cercanos. Aunque no se volvieron a realizar nuevos reinados, la memoria de este último se mantiene atravesado por la risa y la nostalgia. Hay anécdotas que recuerdan desde la caída de una de las participantes en la tarima debido a una servilleta que tiró un borracho, hasta la captura de la reina que representaba a Cartagena del Chairá por parte de la policía <sup>39</sup>por fumar marihuana al frente de un colegio, lo que llevó a pausar el evento mientras convencían a la policía de sacarla del calabozo.

---

<sup>39</sup> Aunque hay indicios de violencia policial y militar hacia personas LGBTIQ+, los testimonios son limitados. Por el enfoque de esta investigación no se profundizó en ello, pero es importante considerar que estos actores también han perpetuado violencias.



*Imagen 12. Fotografía proporcionada por Edien y tomada por Caquetá Diversa en el reinado del 2016 en Cartagena del Chairá. A la izquierda las tres reinas ganadoras, a la derecha se ve llenó el parque.*



*Imagen 13. Fotografía proporcionada por Edien del reinado del 2016. Reinas trans posan al borde del río Caguán, el mismo lugar donde años atrás varias personas LGBTIQ+ fueron amenazadas con ser arrojadas por “marikas”. La escena resignifica el espacio, transformándolo en un lugar de visibilidad.*

Aunque no se volvieron a realizar reinados *trans*, ni públicos ni privados en Cartagena del Chairá, las personas LGBTIQ+ del municipio siguieron participando en este tipo de eventos, mayoritariamente realizados en la capital de Florencia. Según lo que me comentaba

Edien, a partir de este reinado, empezaron a reunirse las personas LGBTIQ+ del municipio para elegir cada año al muchacho del que se tenga conocimiento que se transforma en privado, y representarlos en los reinados de Florencia. Dicha tarea no es tan fácil, ya que muchos de los jóvenes LGBTIQ+ que muestran interés en participar terminan desistiendo de ir por el miedo a ser expuestos y que sus familias se enteren que son “marikas”.

El transformismo es entendido por Paola Moreno, en su tesis de maestría titulada “Lo más divertido de ser hombre es ser mujer”: una aproximación al transformismo bogotano” (2016), como una “ocupación que se reduce al entretenimiento; es una transformación temporal hacia roles (ya sean femeninos o masculinos) en unos espacios lúdicos determinados” (p. 32). Al estar enmarcada dentro de una performatividad artística, esta práctica es percibida como una “puesta en escena” por agentes morales que tienden a tolerarla. En contextos represivos, algunas personas trans la han utilizado estratégicamente para expresar su identidad de género en público, evitando represalias sociales o familiares. Ese fue el caso de Silvia/o, quien, aunque nunca participó en los reinados locales —por razones que no precisó—, relató haber realizado actos de transformismo en otras marchas.

Yo la única marcha en la que he estado fue una de lactancia materna, y ahí me transformé de hombre. Fue muy buena, porque llevaba a una compañera de gancho, embarazada. Nos disfrazamos así para venir a hacer la marcha de la lactancia materna. Me eligieron porque parecía un hombre, y como ningún hombre quería colaborar, entonces yo me pinté... Esa ha sido la única marcha en la que he participado. De resto, yo con ellos no... Ese día los hombres tomaban fotos, me subían al Facebook, mejor dicho. Porque yo iba bien vestida, con sombrero, con barba pintada. Y una compañera también dijo: “Yo me visto de embarazada”, y se acomodó una pimpa y todo. Caminamos por toda la calle. Eso fue hace como dos o tres años, más o menos. Y fue importante, porque la compañera que me pusieron no le dio pena andar conmigo, ni que la cogiera de la mano ni nada (Silvia/o, entrevista, 2024)

En este relato se ponen en evidencia un punto interesante y es el hecho de que Silvia/o no elige transformarse para visibilizar públicamente su identidad de género, sino que esta práctica le es asignada colectivamente por su expresión de género. Tomando en cuenta que la identidad de Silvia/o no es fija, sino que transita entre ser hombre *trans* y ser una mujer lesbiana, podría considerarse esta asignación masculina como un reconocimiento implícito de su identidad, la cual refleja que esta no depende exclusivamente del autorreconocimiento, sino también de la lectura externa que se haga (Wayar, 2018). En el caso de Silvia/o, esta lectura no se siente impuesta, al contrario, la abraza, la acepta y la visibiliza recorriendo las calles y poniendo esfuerzo en su vestimenta, su barba pintada, su sombrero, e incluso dejándose fotografiar con orgullo. El transformismo aparece entonces en algunos sujetos como una forma de autoafirmación y autodescubrimiento:

“...este arte performático ofrece una oportunidad interesante para los artistas que la llevan a cabo: la de cuestionarse sus propios criterios de género dejando “una espinita” y sembrando dudas como ¿seré mujer? ¿Me siento mejor siento femenina? etc. Lo anterior se evidencia en que algunos procesos transexuales comienzan con el transformismo; es decir, ciertos individuos empiezan cambiando su ropa y accesorios para shows, y a través de los años deciden realizar tránsitos más “complejos” (con intervenciones hormonales o quirúrgicas)” (Moreno, 2016, p. 36).

El juego performativo se entrelaza con la vida de Silvia/o. Salir de la mano con una mujer ya no es un riesgo ni motivo de burla. Su identidad es validada públicamente y el transformismo se convierte en una práctica de libertad. Tras la marcha, ha aprovechado cumpleaños y festividades para transformarse, no como acto teatral, sino como forma de habitar su expresión de género en espacios donde puede ser reconocida sin confrontar directamente las normas sociales.

### ***3.2 El colectivo: relaciones de familiaridad, tensiones internas y la puesta en escena del Estado***

Poco después de los reinados, las reuniones en la peluquería de la Suave empezaron a ser más frecuentes. Las conversaciones sobre los reinados y las presentaciones en los bares, poco a poco perdían protagonismo y las preguntas por los derechos LGBTIQ+ empezaron a surgir. Estas reuniones, como ya se mencionó, se realizaban en la peluquería de la Suave, un lugar que, para muchas personas LGBTIQ+ del municipio, se ha convertido en un segundo hogar.

Más allá de ser un espacio físico, la peluquería encarna el cuidado y la contención que la Suave ofrece cotidianamente. Su rol va mucho más allá del estilismo: cocina para quienes llegan, cuida a quienes están enfermes, da posada a quien lo necesitan. Incluso a mí me ha ofrecido techo y comida en más de una ocasión. Por ende, se convertiría en un sitio de acoplo, en el que una vez al mes, se reúnen varias de las personas abiertamente LGBTIQ+ del municipio convocadas por Edien.

Espacios como la peluquería de la Suave y el cuidado que ofrece, no solo permiten la construcción de redes afectivas y de cuidado, sino que configuran lo que en otros contextos se han nombrado como casas *trans* que: “son el hogar que tantas personas no tuvieron, el colegio que las expulsó, el médico que no las atendió, el funcionario que se negó a llamarlas por su nombre elegido” (Sentido, 2022).

Edien, quien mantenía una mayor cercanía con organizaciones y colectivos LGBTQ+ de otras ciudades del Caquetá y del resto del país, había visto cómo en otros territorios se hablaba de derechos, se accedía a formación, se participaba en mesas de diálogo y se exigían garantías. Se enteró de las luchas, formas de visibilización y logros institucionales que estos colectivos habían alcanzado, lo cual la motivó a proponerle a la Suave el uso de la peluquería como lugar para reunir a otras personas:

Pues, en ese mismo tiempo (2016), ya se empezaron a trabajar con las entidades como Caquetá Diversa. Ellos empezaron también a sensibilizar en ese tema y comenzaron a llamar gente para eso, y pues me hacían invitaciones para charlas sobre sexualidad y la importancia de organizarnos para visibilizarnos más. Entonces yo regresaba aquí a Cartagena y trataba de reunirlos, y así empecé yo. Ahorita somos contaditos los que

estamos aquí, y nos reunimos en el salón de la Suave porque, pues, es uno de los espacios donde mejor nos sentimos y es el más grande que tenemos, porque como tal no tenemos un lugar donde reunirnos (Edien, entrevista 2024).

Así, comenzó el liderazgo de Edien en Cartagena del Chairá, el cual ha estado atravesado por diferentes dificultades, empezando por la falta de personas LGBTIQ+ dispuesta a reunirse. Este es un problema que Edien recalca constantemente. Actualmente se reúnen aproximadamente entre cinco y diez personas al mes. Efectivamente, cuando le pregunté a Galindo si asistían a las reuniones del Colectivo, sus respuestas coincidieron en que alguna vez habían asistido, sin embargo, les parecía “aburridor ir”. Según Galindo en estas reuniones: “hablan de bobadas y al final no le dan nada a uno, solo lo hacen a uno llenar papeles con firmas para quien sabe qué plata coger de ahí a costillas de uno”.

Edien es consciente de este tipo de afirmaciones, que considera vienen del desconocimiento que algunas de las personas LGBTIQ+ tienen por la falta de voluntad para asistir a las capacitaciones y eventos que las organizaciones como Caquetá Diversa, entre otras realizan, y en las cuales, al final, dan estas ayudas:

Siempre me dicen que Edien se está quedando con todo, pero yo respondo: “No me estoy quedando con nada. Todo lo he conseguido con capacitaciones y siendo constante”. Algunas duran seis meses o un año, y si no asisten, ¿cómo van a recibir algo? Pensaban que me quedaba con las cosas por las firmas de asistencia, pero ya varios han visto los beneficios. Este año logré gestionar un pequeño proyecto para algunos de ellos. Les digo: “Yo no lo hago por mí; lo hago por ustedes”. Hace dos años, una corporación me ayudó con productos para el salón, y el año pasado, con apoyo de la Gobernación y Caquetá Diversa, recibí una máquina de coser (Edien, entrevista, 2024)

A pesar de estas tensiones internas, que son provocadas especialmente por la falta de acceso a una información más clara y abierta por parte de estas organizaciones, muchas

personas —incluyendo a Galindo —, siguen reconociendo a Edien como una líder, ya que es a ella a quien acuden cuando tiene algún problema o buscan que sus casos de violencia sean tomados por organizaciones a las que ella asiste y hace parte, como Colombia Diversa, Caribe Afirmativo o Caquetá Diversa. Hay otras personas que ven en Edien a una madre: “*A mí hay chicos que me dicen mamá y me buscan cuando necesitan que las ayude*”. Este es el caso de un joven que no sabía cómo salir del *closet* ante su madre, ya que temía que lo echaran de la casa. Edien fue quien tomó la tutela del joven y lo apoyó en esta decisión:

El muchacho es un compañero de mi sobrina, que tiene 17 años y aparenta tener novia por el papá y la mamá, y yo le digo: “No, no lo haga, porque usted va a ser infeliz toda su vida. Si sus papás lo van a echar, bueno... en mí tiene a alguien que le puede brindar posada y comida” (Edien, entrevista, 2024)

Esta forma de vinculación da cuenta de un tipo particular de maternidad elegida y situada, donde el cuidado, el acompañamiento y la solidaridad no están mediadas por lazos biológicos, sino por una relación de afecto intergeneracional. Tal como lo señala Darouiche (2024), la madre *trans* es aquella figura que extiende la mano sin esperar nada a cambio, que brinda ayuda y cobijo cuando más se necesita. Edien encarna este rol al ofrecer techo, comida y guía a jóvenes que, como un adolescente cercano a su sobrina, temen ser expulsados de sus casas al expresar su orientación sexual.



*Imagen 14. Edien eligió posar con la bandera trans como forma de representación personal. Fotografía tomada por la investigadora.*

El papel de Edien como lideresa del Colectivo LGBTIQ+ y del resto de personas de la comunidad que no participan formalmente del Colectivo, juega una labor crucial a la hora de incidir políticamente y visibilizar las necesidades de la comunidad. La Alcaldía, que anteriormente se mostraba reacia al reconocimiento y protección de las personas LGBTIQ+, tuvo un cambio en su administración en la que tomaron en cuenta a Edien para que hiciera parte de la Casa de la Cultura, en la sección de danza y lectura dirigida a niños. Un giro importante, si se toma en cuenta las alegaciones del peligro que acarrearían las personas LGBTIQ+ como Edien para la niñez. Aun así, el resto de personas LGBTIQ+ del municipio seguían estando relegadas sin ningún tipo de cambio en sus vidas, algo que Edien decidió denunciar por medio de un video en sus redes sociales:

Yo hice un pequeñito video, así como hablando con la Fundación Caquetá Diversa, porque nos tenían como excluidas de todos los temas, de muchas cosas. Entonces ellos (la Alcaldía) miraron los videos y me regañaron: “Pero usted trabaja en la administración”.

Yo les dije una cosa: “Una cosa es el trabajo, y otra cosa es que yo peleé por mí, por mi población, por mi comunidad. Y yo no estoy peleando en vano”.

Pues, yo le agradezco a mi queridísimo alcalde porque es un ser maravilloso. De muchos años nos conocemos, y que me tuvo en cuenta para este mandato y ser parte de su grupo de trabajo. Entonces cuando nos reunimos con él, me dijo: “Sí, amiga, vamos a trabajar en pro de la comunidad, en lo que yo pueda” (Edien, entrevista, 2024)

A partir de la publicación de esta denuncia y el compromiso del presente alcalde, se lograron implementar algunos proyectos, como la realización de un censo que contara la población, las primeras políticas públicas LGBTIQ+, el desarrollo de talleres informativos sobre sexualidad y género, y la incorporación de la población LGBTIQ+ en cargos administrativos como la Casa de la Cultura — donde se encuentran Edien y otras tres personas más del Colectivo y la secretaria de salud—. Aunque estas acciones a primera vista constituyan una ruptura con las prácticas excluyentes que históricamente han estado presente desde el Estado hacia la población LGBTIQ+, especialmente en zonas rurales como Cartagena del Chairá, considero pertinente analizar cada una de estas acciones y su impacto real en la vida de las personas diversas. Todo esto, de acuerdo a la información brindada a partir de conversaciones informales que logré obtener con algunos funcionarios de la Alcaldía y los propios relatos de Edien y la Suave.

Mi acercamiento con la Alcaldía ocurrió por una petición que el secretario de gobierno me había mandado, por medio de mi padre, al enterarse que me encontraba realizando un trabajo con las personas LGBTIQ+ del municipio. Al parecer tenía la intención de realizar una mesa redonda con esta población para saber qué era lo que necesitaban y por alguna razón quería que yo estuviese ahí. Así que un día fui hasta la Alcaldía para hablar con él sobre este tema y, además, aprovechar para preguntar si tenía más información sobre las políticas públicas que me pudiese brindar. El lugar donde se encuentra la Alcaldía es una casa adaptada para la atención al público, en su entrada te recibe una señora con mala cara, preguntando si tienes cita. Después de presentarme y decirle que tenía cita con el secretario de gobierno, me dejó entrar a una pequeña oficina en la que se encontraba el secretario.

Estando allí, el secretario, un hombre alto y muy joven, me recibió muy cordialmente y empezamos a hablar sobre el propósito de mi trabajo. Entre varios temas de conversación, afirmó que era importante que se hablara de lo que estaba pasando en Cartagena del Chairá porque el municipio no cuenta con una memoria histórica. Ahondando sobre la mesa de diálogo, la mesa de diálogo, me comentó que era difícil reunirse con la comunidad LGBTIQ+ porque “no se organizan” y que, para que la Alcaldía actuara, “tenían que organizarse”. Le pregunté qué entendía por organización, ya que sabía que varias personas se reunían en la peluquería de la Suave. Respondió que eso no era suficiente: “necesitaban que se demostrara que se estaban reuniendo todos y en un lugar fijo”.

Al escuchar esto, pensé: ¿Cuántos son “todos” y cual debería de ser un lugar fijo? Fue en ese momento que recordé las plantillas de asistencia que llevaba Edien a las reuniones y pregunté por ellas, a lo que su contestación fue que esas plantillas hacían parte de la Alcaldía y las “tenían por ahí en algún lugar”. Inmediatamente, cuando dijo esto, miró su celular y me comentó que tenía una reunión, que me iba a dejar con el secretario de la salud que hace parte de la comunidad LGBTQ+ y a quien mandó a llamar con una de sus secretarias. Al parecer, él me podía brindar más información y “aclararme” mejor la situación con las personas LGBTQ+. Eso sí, antes de irse, tomó un respiro profundo y no dudó en mencionarme que una vez vio un documental sobre personas LGBTQ+ que lo conmovió.

Quedé en la oficina con el secretario de salud, también un hombre muy joven, a quien intenté preguntarle sobre el número de personas LGBTIQ+ que consideran deberían de estar en las reuniones:

Pues, como tal nosotros no tenemos un censo de personas LGBTIQ+, intentamos por todos los medios hacerlo, pero ellos se negaban a que lo hiciéramos nosotros, que confiaban más que lo hiciera Edien. Así que Edien se ofreció a hacerla, y se fue por todo el municipio de puerta en puerta, pero fue difícil porque había gente que no le daba información, que no decía la verdad, que les daba miedo. Al final quedaron como 60 personas LGBTQ+ registradas. Nosotros hemos querido hacer reuniones, pero es difícil. Una vez quisimos hacer una reunión con personas bisexuales y nos pidieron que, si se iba a realizar, teníamos que sellar las ventanas con bolsas negras. En los

colegios hemos intentado hablar sobre sexualidad y los padres casi nos macheteaban por eso, que porque éramos unos depravados. También hemos hecho reuniones sobre salud y sexualidad y ninguno va, entonces sí, con Edien hemos intentado hacer algo con la comunidad LGBTQ+ pero como no se reúnen es difícil (secretario de salud, nota de campo, 2024).

Por un momento, el relato del secretario me hizo pensar si efectivamente las personas LGBTQ+ de Cartagena del Chairá no estaban en lo absoluto interesadas en tener algún tipo de incidencia política a pesar de los esfuerzos de Edien y la Alcaldía. No obstante, la duda por el número de personas ideales seguía sin ser contestada. Esta demanda institucional por organización — como los censos y “espacios fijos” — revela cómo el reconocimiento estatal se adhiere a formas normativas de representación política, que desconocen los modos informales de reunión ya existentes, como la peluquería. Prácticas como llevar listados o censar la orientación sexual y la identidad de género terminan “contabilizando la sexualidad”, reduciéndola a un dato cuantificable que habilita, o no, el acceso a derechos (Fraser, 2006).

No obstante, la duda por el número de personas ideales seguía sin ser contestada. Me llamó la atención el plan de caracterización —entendido como una herramienta técnica y política para el reconocimiento de derechos—, así que, cuando le pregunté si podía verlo, me comentó que este plan lo tenía Edien, que este no se encontraba en la Alcaldía. Intenté preguntar por las políticas públicas LGBTQ+, pero la única respuesta fue que estas las tenía una señora encargada de asuntos de diversidad, a la que nadie sabe por qué se lo dieron y que nunca se encuentra en la Alcaldía porque siempre está enferma o de viaje. Al final, me dijeron que no perdiera mi tiempo leyéndolo porque era un “copy page” de otras políticas públicas LGBTQ+. Antes de irme, quise indagar sobre el conocimiento que tenía la Alcaldía sobre personas LGBTQ+ del municipio víctimas del conflicto armado, y las pancartas de las FARC-EP que estaban circulando sobre las amenazas a mujeres lesbianas. El secretario de salud me respondió lo siguiente:

No tenemos ninguna cifra de víctimas LGBTQ+ del conflicto armado, ni amenazas ni nada de eso. Aquí no se tiene conocimiento que haya pasado algo así como en otros lugares. En cuanto a las pancartas, ya sabemos que es una publicación falsa que hicieron por grupos de WhatsApp copiado de otro municipio. Aquí la gente cae muy fácil en eso (secretario de salud, nota de campo, 2024)

En un principio me sorprendí por las declaraciones que el secretario de salud hizo sobre el tema de las víctimas, aun reconociéndose abiertamente como parte de la comunidad LGBTIQ+. Principalmente porque ha trabajado con Edien, quien constantemente ha denunciado todas estas violencias. Pero, sin duda fue aún más grande mi sorpresa cuando le pregunté a Edien sobre la caracterización que hizo y ella me contó lo siguiente:

Si yo hice esa caracterización hace mucho tiempo, pero no era para la Alcaldía sino para la Clínica Chairá, que me pidieron hacerla y para saber cuántas personas LGBTQ había acá. Allá deje esa caracterización, que fue difícil de hacer, había gente que no sabía que era, no me quería dar la información o desconfiaban. En total fueron como 50 o 60 algo así, pero en la realidad eso deben de ser más de 90 marikas las que estamos en este pueblo (Edien, entrevista, 2024)

Intenté ir a la Clínica Chairá a que me brindaran la información sobre esta caracterización, sin embargo, me dijeron que este listado lo tenía la Alcaldía. Es incierto quién posee esta caracterización y para qué fines se hizo. Lo único cierto es la notable evidencia de una política institucional que simula cumplir con exigencias formales — como delegar en un funcionario que “nunca está” o replicar políticas públicas de forma mecánica —, sin comprometerse realmente con el reconocimiento o la transformación de las condiciones de vida de estas personas, al delegar la responsabilidad correspondiente a la administración local en liderazgos comunitarios como el de Edien.

A esto se suma la constante exigencia hacia la población LGBTIQ+ para que se organice, mientras que la administración municipal no brinda condiciones materiales,

simbólicas ni políticas reales para facilitar ese encuentro. Esta lógica traslada la carga de la visibilización y la incidencia política a las propias personas LGBTIQ+, como si la organización colectiva pudiera surgir espontáneamente en contextos donde prima la precariedad, la estigmatización y el abandono.

Cuando le pregunté a Silvia/o y a la Suave sobre las relaciones entre el Colectivo y la Alcaldía, su respuesta fue que han sido relaciones amigables, pero que el problema radica en que las personas LGBTIQ+ no se reúnen para que la Alcaldía pueda hacer algo:

Pues mire, voy a ser sincero. Las reuniones que hemos tenido con la alcaldía han ido bien. La verdad es que solo nos hemos reunido una vez, pero en parte porque nosotros tampoco hemos insistido mucho en buscar su apoyo. Eso sí, cuando fuimos, la atención fue excelente: nos recibió el alcalde y todos los funcionarios que debían estar presentes. En general, la relación con la alcaldía es buena, sino que uno no busca la forma (Silvia/o, entrevista, 2024)

Una vez más se evidencia la interiorización de la responsabilidad por la falta de garantías políticas, y se emula la estrategia implementada por las FARC-EP frente a los “marikas desordenados”. Se les exige comportarse, organizarse y cumplir con ciertas formas de lo aceptable. Nuevamente son los “otros marikas”, por su falta de voluntad a reunirse y organizarse, los responsables de que toda la población LGBTQ+ no pueda disfrutar de las ayudas de la Alcaldía.

Asimismo, la negativa sobre las víctimas LGBTIQ+ por parte de las FARC-EP en el municipio demuestra un patrón persistente en negación institucional sobre las violencias que enfrentan, incluso, cuando estas son evidentes o han sido denunciadas. Este tipo de declaraciones no solo invisibiliza a las víctimas, sino que contribuye a su revictimización simbólica, al desestimar sus experiencias como no verificables o irrelevantes para la agenda pública (Kurze, 2019). Los representantes de la Alcaldía afirman no conocer ningún caso, cuando su sede queda al lado de la Unidad de Atención y Reparación Integral a las Víctimas (UARIV), donde la Suave, en reiteradas ocasiones ha intentado registrar su caso.

Ahora bien, frente al tipo de actividades y talleres en torno a la sexualidad y el género, efectivamente estos no se pudieron seguir desarrollando por la falta de asistencia. Pero, esta inasistencia no se dio por razones de desinterés, como había dejado ver el secretario en la conversación, sino más bien porque estos espacios, en vez de ser informativos, han sido espacios que giran en torno a responsabilizar a las personas LGBTIQ+ por un estigma que han tenido que cargar históricamente, replicados en más de una ocasión en estos talleres. Como menciona Edien:

Éramos hartísimos, sino que como que se aburrían con el tema de unas charlas de sexualidad humana sobre protección del VIH. Entonces yo lo que sí les dije un día a ellos (a la Alcaldía): “¿Pero, solo nosotros tenemos la culpa del VIH? ¿Por qué no hablan de nada más?”. Es un tema que aburre, porque si nos vamos a ver hoy en día, pongámonle que el 75% de las familias están infectadas y el 50% es el sector LGBT. Yo les decía: “Eso cansa, eso cansa, eso cansa” (La Suave, entrevista, 2024)

Hasta ese momento, el tema del VIH (Virus de Inmunodeficiencia Humana) no había salido en las entrevistas ni en las conversaciones. Sin embargo, no fue necesario preguntarlo, ya que por el tiempo que me encontraba realizando el trabajo de campo, me enteré de un escándalo que estaba rondando al interior del Colectivo. Resulta que unas semanas antes de mi llegada, la Alcaldía en conjunto con el hospital público del municipio, estaban promoviendo exámenes de VIH gratuitos. Silvia/o, quien trabaja en este hospital, coordinaba de la mano de Edien la toma de estos exámenes y la información sobre estos. Aparentemente, esta iniciativa parecía ser positiva, hasta que un día hablando con la Suave me comentó que tanto él como otras personas de la comunidad, no quisieron realizarse dicha prueba, porque se rumoreaba que uno de los hombres *gays* del Colectivo, a quien le decían “la reina del sur”, había salido positiva: “Esos exámenes ya vienen contaminados. Lo que quieren es joderle a uno el trabajito. Si ahorita casi ni entra gente a la peluquería, imagínese donde se enterarán que uno tiene eso, ahí si menos. No, yo si no me dejé tomar esas pruebas”.

El estigma del VIH en Cartagena del Chairá no solo representaba la exclusión social, sino también la pena de muerte. Según lo relatado por la Suave y más tarde por Ruiz, el primer médico del municipio:

Los mataban. Sí señora. Si sabían que alguien tenía VIH, los mataban. Aquí mataron a más de una mujer por eso. Se iban a bañar por allá al río solas, y las encontraban muertas a bala. Muchas eran prostitutas. A los marikas que tenían eso también los mataban. Ahorita ya no hacen nada... Ay mamita, en el tiempo anterior, la guerrilla era muy reacia (La Suave, entrevista, 2024)

El médico Ruiz, por su parte, me reveló que dentro de su laboratorio privado ha realizado un sin número de pruebas de VIH durante muchos años. Incluso, la propia guerrilla lo ha solicitado en más de una ocasión para realizarles pruebas, algo que en principio hacía hasta que los comandantes lo empezaron a amenazar para que les entregara la lista de las personas que viven con VIH. Ruiz nunca accedió hacerlo. Cuando le pregunté sobre las personas LGBTIQ+ que viven con VIH, me respondió que este era solo un prejuicio, ya que en su laboratorio ha tenido menos de cinco casos de hombres *gays*, una cifra mínima en comparación de los hombres heterosexuales que iban a realizársela. Algunos informes, como el de Caribe Afirmativo titulado “VIHDAS truncadas” (2021), confirman estos relatos y el uso de las pruebas como una forma de identificación, categorización de los individuos en “sujetos peligrosos”, y posterior eliminación por medio del destierro o el asesinato de las personas positivas con VIH: “Durante la vigencia de la zona de distención, las FARC-EP obligaron a las poblaciones bajo su influencia a realizarse la prueba para VIH” (p. 72).

La desconfianza por la toma de muestras parece estar justificada en un temor bien fundado, por lo que hasta no hace mucho pasaba en el municipio. No obstante, cuando le pregunté a Edien sobre el propósito de estas pruebas, su respuesta fue que ellas hacían parte de una política que venían desarrollando desde hace unos años exclusivamente para mujeres trabajadoras sexuales y población LGBTIQ+. Es importante notar la contradicción en la posición de Edien, quien, pese a haber sido crítica desde un inicio de la forma en que se

abordan estos temas, también fue parte de la iniciativa de las pruebas. La justificación de las pruebas como parte de una política para trabajadoras sexuales y personas LGBTIQ+ revela un esfuerzo por insertar una narrativa de cuidado en una política de control, pero también expone los límites de estas acciones cuando no hay confianza institucional ni garantías reales de confidencialidad o protección social.

El escándalo, se destapó finalmente porque la información sobre el caso positivo de la “reina del sur” no se manejó de manera reservada. Edien terminó por contarle esta información a la Suave, quien al final lo hizo saber a todo el mundo. Meses después de mi regreso de Cartagena del Chairá, y mientras me encontraba redactando el presente trabajo, me enteré que la “reina del sur” fue encontrado muerto con catorce apuñaladas en el interior de su casa. El rumor o la divulgación de este tipo de información —incluso de manera ingenua— aun hoy puede terminar por reactivar una lógica de vigilancia e identificación de aquellos sujetos que deben de ser eliminados.

Al final de mi trabajo de campo, y a vísperas de navidad, en colaboración con el Colectivo, realizamos una cartografía social, donde ubicaron los lugares centrales del municipio para cada uno de sus integrantes.



*Imagen 15. Cartografía social del Colectivo. El parque, antes maloca comunal y punto estratégico de las FARC-EP, es hoy escenario del reinado trans y espacio significativo en la cartografía.*

Esta actividad contó con aproximadamente diez personas y se llevó a cabo en la peluquería de la Suave, donde se colocó una mesa en el centro para dibujar. En un principio, me representó un desafío la realización de la actividad, ya que a medida que iba avanzando era menos la atención dedicada. Mientras tres personas dibujaban y dialogaban sobre la cartografía, las otras hablaban entre ellos alejados de la mesa central donde tenía lugar el eje de la actividad. La Suave atendía mientras tanto a las personas que venían a cortarse el pelo. Para mi sorpresa, los lugares más representativos señalados en la cartografía, fueron la Iglesia, el parque municipal, el hospital y la peluquería de la Suave. El ejercicio cartográfico no solo dio cuenta de los espacios físicos significativos, sino que evidenció las tensiones entre exclusión y refugio en torno a estos espacios, dejando ver cómo, en medio de estas ambivalencias, que la peluquería de la Suave se reafirma como un lugar de encuentro, cuidado y construcción de comunidad.

## CONCLUSIONES

A lo largo de esta investigación analicé cómo las trayectorias de vida de las personas LGBTIQ+ en Cartagena del Chairá, un municipio rural de Colombia, están profundamente atravesadas por múltiples formas de control, exclusión y resistencia. Desde la infancia, las experiencias han estado marcadas por violencias físicas, médicas y simbólicas ejercidas por instituciones como la familia, el colegio, la iglesia y el sistema de salud. A su vez, esas violencias tempranas moldearon estrategias de relacionamiento que luego serían retomadas o adaptadas frente a otros actores de control, como la guerrilla. Además, estas vivencias dan lugar a formas de existencia que no siempre encajan en los marcos normativos de la identidad, configurando sentidos propios de habitar el género y la sexualidad. En ese proceso, las distinciones entre ser trans o gay se difuminan, dando paso a identificaciones situadas que contrastan con los requisitos burocráticos que exigen definiciones estables para acceder a derechos y hacer reconocibles sus vidas en términos legales, institucionales o de ayuda humanitaria (Aguirre, 2018).

En sus relatos, el control de las FARC-EP, especialmente durante el período de la zona de distensión, impuso un nuevo orden sobre los cuerpos y las vidas LGBTIQ+. Ahora bien, este control no siempre fue estrictamente vertical, ya que se manifestaron formas de cooperación, negociación e incluso interiorización de ciertas normas. El trabajo como forma de tolerancia desde la infancia, la asociación entre cuerpos “útiles” y “marikas ordenados”, frente al castigo de los “inútiles”, en relación con los “marikas desordenados”, revela cómo se regularon las expresiones de género y sexualidad mediante lógicas autoritarias que valoraban la productividad y penalizaban el ocio y la visibilidad. En este sentido, la violencia

sexual y el borramiento corporal se consolidaron como castigos correctivos y ejemplarizantes, delimitando cuáles vidas son consideradas prescindibles.

No obstante, esta violencia no provino exclusivamente de actores armados masculinos, sino que se evidencia que las mujeres heterosexuales también participaron activamente en la reproducción de estas violencias, ya sea como colaboradoras de las normas impuestas o como beneficiarias de la sanción social ejercida sobre las personas LGBTIQ+. Sus intereses - relacionados con celos y disputas afectivas - muestran cómo la violencia también opera, en muchas ocasiones, como una estrategia para reforzar posiciones propias dentro del orden social.

Aun así, las personas LGBTIQ+ hallaron formas de resistir y ejercer agencia. Los reinados de belleza trans muestran cómo pese a que sus cuerpos fueron instrumentalizados como espectáculo, también constituyeron actos de reconocimiento y afirmación identitaria. El parque municipal, se convierte así en un escenario de visibilidad y reivindicación histórica del espacio en medio del control. De modo que, a pesar de la mirada disciplinante de la guerrilla, estas prácticas permitieron, por momentos, habitar el género sin violencia.

Así, la creación de un colectivo LGBTIQ+ expone un nuevo intento de organización y visibilidad, aunque no exento de tensiones internas influenciadas por otros agentes de control; como la participación de la Alcaldía en eventos simbólicos, que, sin un compromiso material ni político real, dejó en evidencia una puesta en escena institucional que delega responsabilidades en la misma población LGBTIQ+. En este punto, el control toma otras formas, como el VIH, que se convierte en un dispositivo de vigilancia y estigmatización, tanto desde las instituciones como desde prácticas internas, revelando cómo el cuidado se entrecruza con el control y la exposición, incluso dentro de la misma comunidad.

En síntesis, las trayectorias LGBTIQ+ en Cartagena del Chairá se configuran en un entramado complejo de violencias históricas, relaciones familiares alternativas, disputas por el reconocimiento y negociaciones con las lógicas del poder. Estas personas no solo han sido marcadas por el conflicto armado, sino también por una pedagogía social del castigo, donde “La repetición de la violencia produce un efecto de normalización de un paisaje de crueldad” (Segato, 2018), de la cual han aprendido y recreado formas de sobrevivir, posicionarse y, en ocasiones, reproducir las estructuras que las oprimen. No obstante, a través de estos ejercicios

de memoria - que no solo remiten al pasado, sino que se reconstruyen desde el presente-, junto con los actos colectivos y los afectos cotidianos, han encontrado maneras de habitar, incluso cuando ella ha sido constantemente vigilada, condicionada y puesta en riesgo.

Finalmente, este análisis también invita a futuras investigaciones sobre la historicidad del VIH en el municipio como dispositivo de estigmatización, las desapariciones en el río Caguán y sus memorias pendientes por reconstruir, la categoría de marika como identidad política y afectiva, y las juventudes LGBTIQ+ que hoy conviven entre el Estado y unas FARC-EP reconfiguradas, pero aún presentes.

## BIBLIOGRAFÍA

Aguirre, S. (2018). Diversidad sexual y de género en el marco del conflicto armado en Colombia. Algunas reflexiones para su estudio | Eleuthera.

<https://revistasojs.ucaldas.edu.co/index.php/eleuthera/article/view/3041>

Afirmativo, C. (2019, septiembre 19). ¡Nosotras Resistimos! Informe sobre violencias contra personas LGBT en el conflicto armado en Colombia—Corporación Caribe Afirmativo.

<https://caribeafirmativo.lgbt/nosotras-resistimos-informe-violencias-personas-lgbt-conflicto-armado-colombia/>

Andrade, G. A. (2020). Masculinidades Y Paternidad: Una Mirada Interseccional Sobre La Experiencia De Ser Padres Jóvenes Clase Media En Barranquilla (colombia). *Investigación y Desarrollo*, 28(1), 104-156.

Arévalo, M. J. M. (2024). Los centros del consuelo. Las peluquerías trans de la 9 de Octubre en Cuenca (Ecuador). *América Latina Hoy*, 94, e31182-e31182. <https://doi.org/10.14201/alh.31182>

Baca, L., García Jimeno, M., & Peralta Ramón, M. S. (2020). Los órdenes del prejuicio: Los crímenes cometidos sistemáticamente contra personas LGBT en el conflicto armado colombiano. AltaVoz Editores.

Butler, J. (1990). El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad. Ediciones Paidós Ibérica. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/52974>

Bourdieu. (1998). La dominación masculina. Editorial Anagrama. [http://www.anagrama-ed.es/libro/argumentos/la-dominacion-masculina/9788433905895/A\\_238](http://www.anagrama-ed.es/libro/argumentos/la-dominacion-masculina/9788433905895/A_238)

Bourdieu, P. (2000). Poder, derecho y clases sociales. Desclée de Brouwer. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=2543>

Butler, J. (1993). Bodies That Matter | On the Discursive Limits of «Sex» | Judith Butler. <https://www.taylorfrancis.com/books/mono/10.4324/9780203760079/bodies-matter-judith-butler>

Butler, J. (2006, marzo 16). DESHACER EL GENERO | Judith Butler | Ediciones Paidós | Casa del Libro Colombia. casadellibro. <https://www.casadellibro.com.co/libro-deshacer-el-genero/9788449318801/1077270>

Butler, J. (2010). Amazon.com: Marcos de guerra: Las vidas lloradas: 9788449333392: Butler, Judith, Moreno Carrillo, Bernardo: Libros. <https://www.amazon.com/Marcos-guerra-las-vidas-lloradas/dp/8449333393>

Castañeda Castro, W. de J. & Bula Beleño, E. C. (2021). *Acceso a la justicia de personas LGBT víctimas de violencia por prejuicio en Colombia*. Corporación Caribe Afirmativo. <https://caribeafirmativo.lgbt/wp-content/uploads/2021/11/2.1.-Violencia-por-prejuicio-y-acceso-a-la-justicia.pdf>

Caribe Afirmativo. (2021). Entre silencios y palabras/somos los más visibles y los menos visibles. Conflicto armado y personas LGBTI de Caquetá.

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

Caribe Afirmativo. (2022, junio 29). BAPP - Biblioteca Abierta del Proceso de Paz colombiano. Entre sueños, ausencias y resistencias: Crónicas de vida de personas LGBTI víctimas del conflicto armado. <https://bapp.com.co/documento/entre-suenos-ausencias-y-resistencias-cronicas-de-vida-de-personas-lgbti-victimas-del-conflicto-armado/>

Caribe Afirmativo. (2025). con permiso para despreciar—Corporación Caribe Afirmativo. <https://caribeafirmativo.lgbt/con-permiso-para-despreciar/>

Céspedes-Báez, L. M. (2010). La violencia sexual en contra de las mujeres como estrategia de despojo de tierras en el conflicto armado colombiano. *Estudios Socio-Jurídicos*, 12(2), Article 2.

Cinep. (2024). Bosque de la memoria | Ruta de la memoria. *Cinep*. <https://cinep.org.co/rutadelamemoriacartagenadelchaira-bosque/>

Cohen, S. (2011). *Folk Devils and Moral Panics*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203828250>

Colombia Diversa. (2023). La realidad de la discriminación. Colombia Diversa. <https://colombiadiversa.org/publicaciones/la-realidad-de-la-discriminacion/>

Colombia Diversa. (2025). Organizaciones de mujeres y LGBT se unen para que las voces de las Víctimas de Violencia Sexual en el Conflicto Armado sean escuchadas. Colombia Diversa. <https://colombiadiversa.org/blogs/organizaciones-de-mujeres-y-lgbt-se-unen-para-que-las-vozes-de-las-victimas-de-violencia-sexual-en-el-conflicto-armado-sean-escuchadas/>

Connell. (2007, octubre 11). MASCULINIDADES | R. W. CONNELL | UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO | Casa del Libro Colombia. casadellibro. <https://www.casadellibro.com.co/libro-masculinidades/9789703207121/1162298>

Cosoy, N. (2016). Colombia: La dura respuesta al Frente Primero, el grupo guerrillero de las FARC que no quiere dejar las armas. BBC News Mundo. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-36738327>

Crenshaw, K. (2015). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. University of Chicago Legal Forum, 1989(1). <https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2018). Un carnaval de resistencia. Memorias del reinado trans del río Tuluñí. Bogotá, CNMH.

Centro Nacional de Memoria Histórica. (2019). Ser marica en medio del conflicto armado. Memorias de sectores LGBT en el Magdalena Medio. CNMH, Bogotá.

Colombia Diversa. (2021). En realidad, la historia es mucho más larga. Informe para la Comisión de la Verdad sobre experiencias de personas LGBT en el conflicto armado en Colombia.

Colombia Diversa. (2022, junio 20). BAPP - Biblioteca Abierta del Proceso de Paz colombiano. ¿Quién nos va a contar? Informe para la Comisión de la Verdad sobre experiencias de personas LGBT en el conflicto armado colombiano. <https://bapp.com.co/documento/quien-nos-va-a-contar-informe-para-la-comision-de-la-verdad-sobre-experiencias-de-personas-lgbt-en-el-conflicto-armado-colombiano/>

Cuklanz L. y Erol A. (2020). Teoría Queer y metodologías feministas: el estado de la cuestión. *Investigaciones Feministas*, 11(2), 211-220. <https://doi.org/10.5209/infe.66476>

DANE. (2023). Proyecciones de población. <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-portema/demografia-y-poblacion/proyecciones-de-poblacion>

Darouiche, C. (2024). Madre e hija trans: Los vínculos de parentesco entre las transfeminidades y travestis. *Etnografías Contemporáneas*, 10(19). Recuperado a partir de <https://revistasacademicas.unsam.edu.ar/index.php/etnocontemp/article/view/1785>

De la Peña, G. (2002) “Costumbre, Ley y procesos judiciales en la antropología clásica: apuntes introductorios.” Pp. 50-68.

Defensoría del Pueblo. (2015). “Hay subregistro en número de personas Lgbti víctimas del conflicto”: Defensoría—Defensoría. <https://www.defensoria.gov.co/-/hay-subregistro-en-n%C3%BAmero-de-personas-lgbti-v%C3%ADctimas-del-conflicto-defensor%C3%ADa>

Dyer, H. (2016). Queer futurity and childhood innocence: Beyond the injury of development. <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/2043610616671056>

EcuRed. (2013). Cartagena del Chairá (Colombia)—EcuRed. [https://www.ecured.cu/Cartagena\\_del\\_Chair%C3%A1\\_\(Colombia\)](https://www.ecured.cu/Cartagena_del_Chair%C3%A1_(Colombia))

El Tiempo. (2009). Cronología de asesinatos a concejales, alcaldes y dirigentes en Caquetá. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-6826807>

Tiempo, C. E. E. (1996, noviembre 28). Militares despejan 14,000 km en el centro del Caquetá. El Tiempo. <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/MAM-60341>

Foucault, M. (1976). Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber. Siglo XXI Editores.  
[https://www.sigloxxieditores.com/libro/historia-de-la-sexualidad-i\\_53640/](https://www.sigloxxieditores.com/libro/historia-de-la-sexualidad-i_53640/)

Foucault, M. (1975). Libro Vigilar y Castigar De Michel Foucault—Buscalibre.  
<https://www.buscalibre.com.co/libro-vigilar-y-castigar/9786070301155/p/3056280>

Foucault, M. (1976). Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne—Siglo XXI Editores.  
[https://www.sigloxxieditores.com/libro/historia-de-la-sexualidad-iv\\_53646/](https://www.sigloxxieditores.com/libro/historia-de-la-sexualidad-iv_53646/)

Fraser, N. (2006). ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en una era «postsocialista». Dilemas de la justicia en el siglo XXI: género y globalización, 2011, ISBN 978-84-8384-181-5, págs. 217-254, 217-254. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3831908>

García Becerra, A. (2010). Tacones, siliconas, hormonas. Teoría feminista y experiencias trans en Bogotá. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/6773>

Gallego, C. (2023, noviembre 9). *Disidencias de las FARC exigieron al alcalde de Cartagena del Chairá \$10.000 millones*. Caracol Radio. <https://caracol.com.co/2023/11/09/alcalde-de-cartagena-del-chaira-victima-de-extorsion-por-parte-de-disidencias-de-las-farc/>

Gallego Montes, G., & Giraldo Aguirre, S. (2023). La guerra es... Revista Colombiana de Antropología, 59(1), 1-24.

Gobernación del Caquetá. (2018). CARTAGENA DEL CHAIRÁ - Gobernación del Caquetá.  
<https://www.caqueta.gov.co/territorios/cartagena-del-chaira>

Guzmán, E. et al. (2022). La línea de vida como recurso metodológico. Dos ejemplos en el contexto universitario. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, 12(1), e 105.  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8541483>.

Gluckman, M. (1965). *Costumbre y conflicto en África*. Editorial Ariel.

GLUCKMAN, M. (1958). Analysis of a Social Situation in Modern Zululand. *Bantu Studies*, 14(1), 1-30. <https://doi.org/10.1080/02561751.1940.9676107>

Histórica, C. N. de M. (2018). Caquetá: Una autopsia sobre la desaparición forzada. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/caqueta-una-autopsia-sobre-la-desaparicion-forzada-1077224/>

Jaramillo-Marín, J., Parrado-Pardo, É., & Loudior, W. E. (2019). Geografías violentadas y experiencias de reexistencia. El caso de Buenaventura, Colombia, 2005-2015. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 64, 111-136.

Kurze, A. (2019). The Coming Out of Memory: The Holocaust, Homosexuality, and Dealing with the Past. *Kritika Kultura*. <https://digitalcommons.montclair.edu/justice-studies-facpubs/166>

Lefebvre, H. (207413). *La producción del espacio*. Capitán Swing.  
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=566234>

La Patria. (2023, mayo 5). Cartagena del Chairá, rumbo a otro Caguán.

Liba, A. (2020). La ‘monjitud’ como refugio contra la heteronorma.  
<https://www.pikaramagazine.com/2020/03/la-monjitud-refugio-la-heteronorma/>

Lomas García, C. (2007). ¿La escuela es un infierno?: Violencia escolar y construcción cultural de la masculinidad. *Revista de educación*, 342, 83-102.

López, Y. (1999). De la inocencia del niño a la sexualidad infantil. *Affectio Societatis*, 2(4), Article 4. <https://doi.org/10.17533/udea.affs.5410>

Luna-Siachoque, M. S. (2023). “Maricas, putas, chismosas, y compañía”: Género y sexualidad en los panfletos de los paramilitares de 2002 a 2010 en el Caribe. <https://hdl.handle.net/1992/73694>

Márquez, A., & Sanmiguel, M. (2017). Conflicto y memoria: Trayectorias de vida como metodología para comprender el conflicto armado colombiano. *Revista Colombiana de Ciencias Sociales*, 8(1), 66-88. <https://www.redalyc.org/journal/4978/497860045005/html/>

Monroy-Agame, M. (2022). Movilización político-electoral e identidades LGBTQ+ en Colombia. Las historias de vida como forma de construir y deconstruir la historia contemporánea del país. *Revista Forum*, 21, 51-76.

Molano, A. (2001). La justicia guerrillera. En Santos, B. & García, M. (Ed.) *El caleidoscopio de las justicias en Colombia*. Tomo II. (pp. 331-388). Bogotá. Siglo del Hombre Editores.

Muñoz, E. (2009). Cruising utopia: The then and there of queer futurity (*Sexual Cultures*, 13). <https://www.amazon.com/Cruising-Utopia-Futurity-Sexual-Cultures/dp/0814757286>

Menéndez, N. (2016). La justicia guerrillera en Colombia. Elementos de análisis para los retos de la transición política en una zona de control insurgente (el caso del piedemonte amazónico) | *Estudios Latinoamericanos*. <https://revistas.unam.mx/index.php/rel/article/view/54724>

Moreno, P. (2016). Lo más divertido de ser hombre es ser mujer: Una aproximación al transformismo bogotano. <https://repositorio.uniandes.edu.co/entities/publication/ce82745d-b9d7-4218-b038-61b927deabc5>

NRC. (2014, septiembre 16). Buenaventura, Colombia: Realidades Brutas - Colombia | ReliefWeb. <https://reliefweb.int/report/colombia/buenaventura-colombia-realidades-brutas>

Neira S., A. (2021). *Masculinidades: Campos críticos, procesos emancipatorios y reconfiguraciones de la hegemonía*. *Revista de Filosofía*, 12(Número Especial), 11–44. [https://doi.org/\[coloca-aquí-si-tiene-doi\]](https://doi.org/[coloca-aquí-si-tiene-doi])

Núñez Noriega, G. (2017). “El mal ejemplo”: Masculinidad, homofobia y narcocultura en México. *El Cotidiano*, (202), 45-58. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco. <https://www.redalyc.org/pdf/325/32550024005.pdf>

Orcasita, L. T., Sevilla, T. M., Acevedo-Velasco, V. E., Céspedes, J. L. M., Tamayo, M. C., & Rueda-Toro, J. S. (2020). Apoyo social familiar para el bienestar de hijos gays e hijas lesbianas. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 18(2), Article 2. <https://doi.org/10.11600/1692715x.18205>

Ortiz Jiménez, William (2010). Los paraestados en Colombia. A propósito de una investigación culminada. P.p. 77-97

PGN. (2021). JEP ACOGE CONCEPTO DE LA PROCURADURÍA: SECRETARIADO FARC DEBE RECONOCER CASOS DE ESCLAVITUD O TRABAJO FORZADO EN SU POLÍTICA DE SECUESTRO. Procuraduría General de Colombia. [https://www.procuraduria.gov.co/portal/JEP-ACOGES-CONCEPTO-DE-LA-PROCURADURIA\\_-SECRETARIADO-FARC-DEBE-](https://www.procuraduria.gov.co/portal/JEP-ACOGES-CONCEPTO-DE-LA-PROCURADURIA_-SECRETARIADO-FARC-DEBE-)

RECONOCER-CASOS-DE-ESCLAVITUD-O-TRABAJO-FORZADO-EN-SU-POLITICA-DE-SECUESTRO.news

PIERRE BOURDIEU. (1979). LA DISTINCION:Criterio y bases sociales del gusto.

<https://www.casadellibro.com.co/libro-la-distincion/9788430609116/1986339>

Posso, J. L., & Furcia, A. L. (2016). El fantasma de la puta-peluquera: Género, trabajo y estilistas trans en Cali y San Andrés Isla, Colombia. *Sexualidad, Salud y Sociedad (Rio de Janeiro)*, 172-214.

<https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2016.24.08.a>

Pozzio, M. (2017). (PDF) Más allá de la clase de Anatomía: Redefiniendo «femenino» y «masculino» en la práctica profesional de la medicina mexicana.

[https://www.researchgate.net/publication/320504038\\_Mas\\_alla\\_de\\_la\\_clase\\_de\\_Anatomia\\_Redefiniendo\\_'femenino'\\_y\\_'masculino'\\_en\\_la\\_practica\\_profesional\\_de\\_la\\_medicina\\_mexicana](https://www.researchgate.net/publication/320504038_Mas_alla_de_la_clase_de_Anatomia_Redefiniendo_'femenino'_y_'masculino'_en_la_practica_profesional_de_la_medicina_mexicana)

Preciado, P. (2008). Performing the techno-self: Paul B. Preciado's *Testo Junkie* as a twenty-first century feminist narrative—Leah E. Wilson, 2020.

<https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0957155820961647>

Puche Cabezas, L. (2018). Infancias y juventudes trans. Una aproximación desde la Antropología Social [doctoralThesis]. <https://repositorio.uam.es/handle/10486/686587>

Rich, A. (1980). *Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana*. El Entusiasmo Libros.

<https://tienda.elentusiasmolibros.com/productos/9786079932879/>

Romero García, V. (2021). Resistir en silencio: Formas veladas de rebeldía de mujeres privadas de libertad. *Liminar: estudios sociales y humanísticos*, 19(1 (enero-junio)), 75-87.

Rozo, M. (2020, julio 1). Lo que viven las mujeres trans en un consultorio | Revista Pesquisa Javeriana. <https://www.javeriana.edu.co/pesquisa/lo-que-viven-las-mujeres-trans-en-un-consultorio-2/>

Rozo Pabón, E. (2019). Soberanía en disputa. Ultraje, prostitución y prácticas de policía en Puerto Inírida, 1965-1969. <https://doi.org/10.15446/achsc.v46n2.78217>

Rutas del Conflicto. (2025). Ríos de vida y muerte. <https://rutasdelconflicto.com/rios-vida-muerte/?q=node/19>

Sanchez, J. pablo. (2020, septiembre 2). En Cartagena del Chairá se prepara para que la comunidad se ajusta al aislamiento selectivo. Lente Regional. <https://lenterregional.com/en-cartagena-del-chaira-se-prepara-para-que-la-comunidad-se-ajusta-al-aislamiento-selectivo/>

Sedgwick. (1990). Epistemology of the Closet, Updated with a New Preface by Eve Kosofsky Sedgwick—Paper. University of California Press. <https://www.ucpress.edu/books/epistemology-of-the-closet-updated-with-a-new-preface/paper>

Sabogal, L., & Guglielmucci, A. (2022). Estrategias metodológicas y consideraciones éticas para el trabajo de campo en el contexto del conflicto armado colombiano. Instituto Colombo-alemán para la Paz (CAPAZ).

Segato, R. (2003). Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos. <https://prometeoeditorial.com/productos/las-estructuras-elementales-de-la-violencia-rita-segato/?srsltid=AfmBOors9DpsiySAJtuzFjBbp7om18aO4Jfaupa73u7Ab7nAFHv-BDK2>

Segato, R. (2019). Segato, Rita Laura. *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018. 142 pp. *Ideas y Valores*, LXVIII(5), 214-218.

Sentiido. (2022, noviembre 9). Las «casas trans», un hogar más allá de las calles. Sentiido.  
<https://sentiido.com/las-casas-trans-un-hogar-mas-alla-de-las-calles/>

Simone de Beauvoir. (1949). *El Segundo Sexo*—Librería Nacional.  
<https://www.librerianacional.com/299520/p?srsId=AfmBOor57hbC7ZMAX8EuEUBQMGuB3tpbx5uaN6JFQdEiXorBdGBb9KQ4>

stockton, K. (2009). *The Queer Child, or Growing Sideways in the Twentieth Century*.  
<https://www.dukeupress.edu/the-queer-child-or-growing-sideways-in-the-twentieth-century>

Vartabedian, J. (2007). El cuerpo como espejo de las construcciones de género. Una aproximación a la transexualidad femenina. *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*.  
<https://raco.cat/index.php/QuadernseICA/article/view/109038>

Wayar, M. (2018). *Libro Travesti. Una Teoría lo Suficientemente Buena* De Wayar, Marlene—Buscalibre. <https://www.buscalibre.com.co/libro-travesti-una-teoria-lo-suficientemente-buena/9789874670243/p/52388496>

Weber, M. (1921). *Economy and Society*—Harvard University Press.  
<https://www.hup.harvard.edu/books/9780674916548>

Weeks, J. (1986). *Sexuality*. Ellis Horwood; First Edition.

Weston, K. (1991). *Families we choose: Lesbians, gays, kinship* (pp. xi, 261). Columbia University Press.