

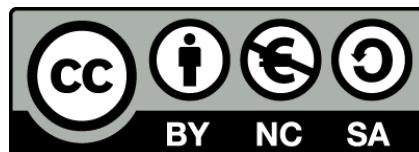


UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Re-Pública Rarita

Representaciones de las disidencias sexuales en Colombia

Diego Posada Gómez



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – Compartir Igual 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – Compartir Igual 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0. Spain License.**

TESIS DOCTORAL

RE-PÚBLICA RARITA

REPRESENTACIONES DE LAS
DISIDENCIAS SEXUALES EN
COLOMBIA

Diego Bernardo Posada Gómez

Dirigida por

Dra. María Luz López Ruido

Dr. Diego Marchante Hueso



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

DOCTORADO ESTUDIOS AVANZADOS EN PRODUCCIONES ARTÍSTICAS

RE-PÚBLICA RARITA

REPRESENTACIONES DE LAS DISIDENCIAS SEXUALES EN COLOMBIA

TESIS DOCTORAL

Diego Posada Gómez

Dirección

Dra. María Luz López Ruido

Dr. Diego Marchante Hueso

Tutorización

Dra. María Luz López Ruido



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Barcelona
2022



Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia
Reconocimiento - NoComercial – CompartirIgual 3.0.
España de Creative Commons.

Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència
Reconeixement- NoComercial – CompartirIgual 3.0.
Espanya de Creative Commons.

This doctoral thesis is licensed under the *Creative Commons Attribution-NonCommercial- ShareAlike 3.0. Spain License.*

A Donovan León Herrera,

Este trabajo llora tu muerte y se suma al esfuerzo de tu familia por la búsqueda de verdad y justicia. ¡Las vidas de los migrantes sexodisidentes importan!

A Sergio Urrego Reyes y a todxs lxs niñxs a los que el régimen necroisheterosexual colombiano les a robado la posibilidad de crecer.

Resumen

Esta investigación elabora prácticas metodológicas a partir de epistemologías descolonizadoras, feministas y sexodisidentes para producir una perspectiva situada en la propia experiencia como migrante sexodisidente. Mediante esta experiencia se analizan documentos heterogéneos y se producen encuentros que permiten sumar otras voces y otras experiencias a la investigación. Desde esa posición epistémica encarnada, se problematizan, por una parte, formas de representación de las disidencias sexuales en relación con la violencia, el conflicto armado y los Acuerdos de Paz en Colombia, el contexto de partida. Por otra parte, se analizan y cuestionan la producción de discursos y representaciones en las que se construyen formas de diversidad sexual hegemónicas, excluyentes y colonizadoras en Europa y particularmente en España, el territorio a donde migro. Finalmente, se efectúa una práctica artística de memoria afectiva, visual y narrativa de experiencias diaspóricas sexodisidentes en la ciudad de Barcelona, desde donde se sitúa y se produce la investigación.

Palabras clave

Disidencias sexuales, Necropolítica, Colonialidad, Neoliberalismo, Colombia

Agradecimientos-reconocimientos

Este trabajo no habría sido posible sin el apoyo, la colaboración, el cuidado, los aportes, las conversaciones y los chismes, las críticas, las preguntas y las correcciones, el cariño, los placeres, los chistes, las risas, los llantos, los abrazos e infinitas formas de saberes y emociones que mi familia, amigxs, amantes y compañerxs de migración y activismo me han dado a mí y a este proyecto.

Agradezco enormemente a mis xadres y a mi hermano por todos sus afectos y generosidad, por sumarse a mi disidencia y sostener y cuidar la vida de su hijo y su hermano marica. Además, tengo que reconocer todos los saberes compartidos por Cecilia y Jorge, mis xadres, para este proyecto, en las conversaciones diarias, en las lecturas compartidas, en la revisión constante de mis textos, en los análisis permanentes de la cambiante situación colombiana que hacemos a menudo por video llamadas mientras allá desayunan y acá almuerzo. Su compromiso con la educación popular y la gratuidad de la educación, su manera de entender las pedagogías como herramientas para la liberación, la justicia social y para que lo común sea aún posible, han propiciado que mi formación y mis prácticas epistémicas-artísticas sean modos de resistencia con las que disputar espacios para mis rarezas y las de otrxs. Gracias por ser una familia rara que ha abrazado mi existencia rara.

Estoy muy agradecido con mis amigxs, amores y compañerxs diaspóricos, por su compañía y sus afectos que hacen posible mi vida en la migración, el cariño que me dan ha hecho que la existencia en este territorio sea más que tramites de extranjería perpetuos. A Sebastián Cáceres, gracias por haber sido mi compañero de vida durante esta década tan larga y tan dura, por seguir cuidándome y compartiéndome su ternura, su perspicacia y su humor, por acompañar desde tan cerca los momentos más difíciles relacionados con este proyecto y con la experiencia migratoria, y por todos los constantes aportes para esta investigación. A mi disfamilia, lxs sexi-liadxs, Lizette Nin y Jorge Sánchez, gracias por el amor, la comida, el perreo y su aguda y bella forma de percibir el mundo desde su mirada caribeña. Lizette, gracias por devenir mi hermana en la diáspora, por compartir conmigo las angustias y los placeres del día a día. A mis compañerxs de activismo en apoyo a los movimientos sociales en Colombia desde la migración en Barcelona, además de agradecerles por su amistad, debo reconocer que han sido la interlocución donde este proyecto ha cobrado sentido, su perspectiva anticolonial y sexodisidente de la resistencia ante el régimen de muerte colombiano ha sido fundamental y es el lugar al que este proyecto pertenece, muchas de las

ideas que se desarrollan aquí fueron antes discutidas en estos entornos; les agradezco todxs y especialmente a Samu Céspedes, Violeta Ospina, Elizabeth Hernández, Jorge Lucero, Caro Misex, Lina López, Ruth Vallejo y Julia Matildelían.

Estoy muy agradecido a mis compañerxs de experiencias pedagógicas de las que he formado parte durante estos años. A mis directorxs de tesis Diego Marchante y María Ruido, por acompañar este largo proceso y por colaborarme con los engorrosos tramites migratorios. A mis amigxs del Programa de Estudios Independientes del MACBA, gracias por su ternura y por conspirar junto a mí desde sus singulares perspectivas sudacas, especialmente a Julieta Obiols, Vatiu Koralsky, Lior Zalis, Frau Diamanda y a mi amiga y maestra Lucía Egaña. Agradezco también a Jimena Andrade, otra amiga y maestra que ha compartido conmigo en los últimos diez años su visión del mundo y de las artes y su posición de intelectual, artista y activista insurrecta. Sin su afectuosa y cercana compañía con la que colaboró en los últimos meses de este proyecto, reuniéndose semanalmente conmigo, leyendo y comentando estos textos desde su brillante y rebelde perspectiva, este trabajo no hubiera sido posible. Su trabajo con las pedagogías de paz y su contante labor por la implementación de los Acuerdos de Paz, es invaluable, no solo para esta tesis, también lo es para Colombia.

ÍNDICE

<i>Introducción</i>	17
<i>Objetivos</i>	29
<i>Aspectos metodológicos</i>	32
Capítulo 0. <i>Capar la clase del método en tres pasos</i>	37
0.1. Primera parte	39
0.1.1. Universalidad	39
0.1.2. ¡Con razón! La carne/la razón	40
0.1.3. Capar la clase del método	43
0.2. Segunda parte	46
0.2.1. Metodologías raras	55
Capítulo 1. <i>El descubrimiento gay de A-màrica</i>	69
1.1. Homofascismo español	74
1.2. Recolonización gay	85
1.3. Colonialidad gay	87
1.4. La diversidad® sexual civilizada y la no simultaneidad temporal de la colonialidad	101
1.5. Colonialidad del amor gay, colonialidad de las emociones	105
Capítulo 2. <i>Régimen cisheteroparamilitar</i>	115
2.1. Apertura necroliberal	117
2.2. Abyección y exterminio social	137
2.3. Régimen necrocisheterosexual	150
Capítulo 3. <i>Prefererir un hijo muerto a un un hijo marica</i>	165
3.1. Introducción	167
3.2. La muerte e Sergio Urrego Reyes	170
3.3. Marcos heterosexuales	182
3.4. La emergencia de la ideología de género	187
3.5. Género, ideología y aparatos ideológicos del estado	191
3.6. Ideología de género en los textos latinoamericanos	201
3.7. Emergencia de la ideología de género contra el proceso de paz	215
3.8. La distopía heterosexual y la ideología de género	220
3.9. Colonialismos y sodomía, necropolítica e ideología de género	223
3.10. <i>Las onces</i> , un espacio para la imaginación utópica	226

Capítulo 4. <i>Re-tratos partidos, diásporas nefandas</i>	237
4.1. Partir	240
4.2. Sexilio / diásporas nefandas	244
4.3. Onces, encuentros des-familiares y prácticas de riesgo en la segunda pandemia de nuestras vidas	252
4.4. Las onces	257
4.5. Visibilidad-invisibilidad, fotografías nefandas	260
<i>Conclusiones</i>	279
<i>Fuentes documentales</i>	289
Anexo 1. <i>Conversaciones re-tratos / diásporas nefandas</i>	301
Conversación con Frau Diamanda / Héctor Acuña	303
Conversación con Lizette Nin	321
Conversación con Mentha	339
Conversación con Samu	353
Anexo 2. <i>Entrevistas sobre la perspectiva de género en los Acuerdos de Paz</i>	375
Entrevista a Victoria Sandino	381
Entrevista a Mauricio Albarracín	392
Entrevista a Marcela Sánchez	407
Entrevista a Fernando Serrano	424
Anexo 3. <i>Fanzine Constitución Re-pública Rarita</i>	441

Introducción

Qué orgullo patrio sentí al ver la revista esta, *Semana*, que trae en la tapa al pacifista [hace saludo militar con la mano en la frente], cooperativo, dignísimo gobernador de Antioquia, Doctor Álvaro Uribe Vélez. Un hombre de mano firme y pulso armado; líder que impulsa con su aplomado cooperativismo, pacíficas autodefensas, y él, iluminado en los soles de Faruk, ha dado en llamar *Convivir*. Acierta la revista *Semana*, en cabeza del dirigente vástago de Cesar Gaviria, al proyectar sobre el escenario nacional a esta neolumbrera neoliberal, de esta nueva época, ¡Caray! Es que a Álvaro le cabe el país en la cabeza. Él vislumbra todo este gran país como una zona de orden público total, es decir, como un solo convivir, ¡Caray! donde la gente de bien por fin podamos disfrutar de la renta en paz, ¡como debe ser! Será él quien por fin traiga a los redentores soldados norteamericanos, quienes humanizarán el conflicto y harán de Uribe Vélez el dictador que este país necesita.

Jaime Garzón, interpretando a uno de sus personajes, Godofredo Cínico Caspa, 1997.

“Apto, apto, no apto”. Nos pusieron en círculo, éramos cientos de adolescentes del último grado de bachillerato de los colegios de la localidad. Todxs desnudxs. (Suponían que éramos todos hombres por tener pene). Pasó la médica examinadora. Me palpó los testículos —a mí y a cada unx de lxs que estábamos ahí—, ordenó dar media vuelta, entonces me palpó la columna, ordenó ponerme en cuclillas. Una profesora ex-soldada nos dijo que así sabían quién era maricón, porque, al agacharse, se podría ver que tanto se abría el ano. También decían que al que se le parara lo pasaban al centro del círculo y le pegaban con una regla en la verga para bajarle la erección y para humillarlo por tenerla dura en medio de todos esos “hombres”. “Apto”, me dijo la médica cuando me levanté con el culo apretado. Pum, pum, pum: sentía el palpar del corazón en todo el cuerpo. Tenía miedo a la humillación. Pero el servicio militar me producía pánico. Había sido uno de mis mayores preocupaciones durante todo el bachillerato. “Aptos, no aptos”. Nos dividieron en dos filas. En la fila de los no aptos un compañero de mi colegio —que sabía bien que yo no quería prestar servicio porque durante el último año estuve intentado organizar un fracasado grupo de objeción de conciencia— me dijo: “usted se podría cambiar de fila y decir que salió no apto”. Di dos pasos a la izquierda, quedé detrás de mi compañero. Cuando pasé en frente de la mesa de los soldados uno me preguntó: “¿Qué le dijo la doctora?”. “No apto por varicocele”, le respondí.

Pum, ¡pum! ¡PUM! “Se puede operar y volver a presentarse”, me dijo el soldado, “o tramitar la libreta de una vez”. Me dio un papel y salí.

Toda mi vida Colombia ha estado en guerra, también toda la vida de mis xadres y de mis abuelxs. La historia de Colombia, toda, ha sido una concatenación de guerras civiles, desde la conquista hasta hoy. Pero, en los primeros años 2000, el actual conflicto armado entre el Estado, el paramilitarismo y las guerrillas se exacerbó. El *fracaso* de los acuerdos de paz entre el gobierno de Andrés Pastrana y la guerrilla de las FARC, acompañado de una fuerte campaña de propaganda mediática para desprestigiarlos y para hacer entender la guerra como la única vía para la paz; sumado al ambiente global de guerra antiterrorista surgido tras los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos, y a la financiación norteamericana de la guerra por medio del Plan Colombia —con el que además esa nación puso bases militares y convirtió el territorio nacional colombiano como un punto clave de control imperial de la región— produjeron la atmósfera idónea para consolidar un sentido común en el que la intensificación de la guerra y el autoritarismo del Estado eran necesarios para el progreso de la nación.

Cuando Álvaro Uribe Vélez ganó las elecciones presidenciales en 2002 el país se contagió de un entusiasmo bélico. Los espacios de discusión, desde los medios de comunicación a las conversaciones cotidianas se blindaron de sentimientos negativos sobre el modelo de militar-económico del nuevo gobierno. Desde entonces, quienes tienen una postura siquiera de duda sobre las políticas de guerra del gobierno de Uribe y de sus sucesores, han sido señaladxs, no solo como aguafiestas que arruinan la particular positividad que se diseminó en sus gobiernos, también han sido acusadxs de guerrillerxs o terroristas. La duda, la negatividad, el pesimismo te convierte así en enemigx de la nación. De esta forma se empiezan a producir una serie de sentimientos positivos sobre las políticas de muerte y exterminio que han marcado a Colombia en las últimas dos décadas. Sin embargo, como advierte en 1997 el personaje de Jaime Garzón (que cito al principio), la propaganda que logró producir ese sentido común de entusiasmo y positividad sobre las políticas de masificación y eficacia de muerte del uribismo ya habían empezado mucho tiempo atrás. Aunque los medios de comunicación presentaron el acelerado ascenso de Álvaro Uribe Vélez en las encuestas durante la campaña electoral como una suerte de milagro, lo cierto es que los mismos medios alabaron durante varios años la eficacia de las políticas de guerra *de mano dura y pulso firme* de Uribe Vélez como gobernador de Antioquia —que incluían la legalización de grupos de civiles armados que daban apoyo al

ejército en la guerra contra-insurgente que resulto en la expansión paramilitar en todo el territorio nacional—, y lo proponían como una figura presidenciable desde entonces. El 13 de agosto de 1999 Jaime Garzón fue asesinado, en un crimen organizado entre el paramilitarismo y agentes del Estado, una colaboración entre el sector público y privado en el ejercicio de violencia que sería característica de los gobiernos de Uribe y de sus sucesores.

En los años del primer gobierno de Uribe yo hacía el bachillerato en un colegio en San Antonio Norte, un barrio popular en Bogotá. Se decía que los paramilitares se habían asentado en el barrio de enfrente, en el Codito, ubicado en los cerros orientales. Por ese tiempo se creó el bloque Capital de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), el nombre bajo el que se organizó el paramilitarismo a nivel nacional. En mi colegio se rumoraba que estaban asesinando a las travestis que trabajaban en las peluquerías del barrio, las limpiezas sociales con las que los paramilitares imponen su orden moral eran frecuentes. La guerra estaba en un punto álgido y se sentía en todas partes, no ha dejado de estarlo, pero en ese momento, al menos en las ciudades que no habían tenido que vivir la guerra de forma tan directa, la gente, masivamente, estaba emocionada con la violencia y el autoritarismo del Estado. Con la guerra de Ejército contra las guerrillas —que se empezó a nombrar en ese contexto histórico como antiterrorista— se justificaban las atrocidades del gobierno contra todas las formas de disidencia a su régimen. Dentro de esas disidencias, están, claro, las disidencias sexuales. La agudización de la economización neoliberal de la violencia de la Seguridad Democrática (la política de “defensa” uribista), resultó en uno de los peores genocidios de Estado: la presión y la recompensa a los militares por *bajas* guerrilleras desencadenó lo que ha sido nombrado como “falsos positivos”, una práctica en la que el Ejército nacional masivamente ha asesinado a jóvenes empobrecidxs a sangre fría, posteriormente sus cadáveres han sido vestidos y armados como guerrillerxs y presentados como victorias de guerra, indicadores de crecimiento de la «economía gore» (Valencia, 2010). Lo que acá llamo el necro-optimismo, despertado por la necropolítica (Mbembe, 2011) uribista se hizo parte intrínseca del nacionalismo, mientras que en los barrios periféricos de la ciudad, de la misma Bogotá, nuestrxs conciudadanxs estaban siendo desaparecidxs y asesinadxs. Solo en el genocidio de los “falsos positivos”, según las investigaciones de la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) acabaron con la vida de por lo menos 6402 civiles (JEP, 2021).

Salvarme de prestar el servicio militar obligatorio fue un alivio grande. De ninguna forma pensaba prestarlo, pero no tenía los contactos en el Ejército que eran necesarios para poder comprar la libreta militar (sin saber que millonada podía costar), la objeción de conciencia no estaba permitida, irme del país parecía la única forma para evitar que en una de las constantes redadas del Ejército me subieran al camión y terminara rapado y uniformado en un batallón militar. Ser un niño marica hacía que —además del desprecio que sentía por el régimen que gobernaba al país— estar en las manos del Ejército se intuyera como algo que iba a acabar con mi vida. Soportar el colegio, otra institución que impone la heterosexualidad a la fuerza, ya había sido suficiente.

Desde mi perspectiva marica frente a la realidad colombiana, en capítulo 2 presento un análisis de la relación entre la racionalidad neoliberal y la privatización del ejercicio de la violencia del Estado colombiano que ha resultado en el fenómeno del paramilitarismo. Posteriormente en ese capítulo, se problematiza la relación entre el conflicto armado y el régimen cisheterosexual nacional. La violencia contra las disidencias sexuales de distintas instituciones civiles como la familia, la escuela y la iglesia se suman a las violencias homotransfóbicas de los actores conflicto armado —el Estado, el paramilitarismo y las guerrillas—, lo que producen lo que el Centro Nacional de Memoria Histórica ha llamado circularidad de la violencia (CNMH, 2015a). En este trabajo muestro que esa circularidad de la violencia contra las disidencias sexuales, también ha sido una circularidad histórica, que empieza en la colonia con el uso de la sodomía de los pueblos originarios como un justificante de la invasión y el exterminio de la conquista española (Garza, 2002), que se prologan y se recicla en distintas formas de representar a les sexodisidentes y que justifica la violencia contra ellos; y un ejemplo contemporáneo de ello ha sido uso de la ideología de género® como una razón para no aprobar los Acuerdo de Paz y prolongar la guerra. Ochy Curiel (2013) ha mostrado que la nación colombiana es heterosexual desde su contrato social materializado en la Constitución Política de Colombia de 1991, desde este planteamiento muestro que el régimen heterosexual (Wittig, 2006) colombiano esta unido a la violencia contra las disidencias sexuales de los actores armados, particularmente a la privatización de la violencia del Estado que implica el paramilitarismo, lo que resulta en lo que en el segundo capítulo de este trabajo llamo régimen necrocisheterosexual y régimen cisheteroparamilitar.

Nunca me imaginé que me iba a liberar del servicio militar tan fácil. Este proyecto sigue el gesto de huida que tuve a los 17 años para negarme a prestar mi cuerpo para la guerra de ese

Estado. Un gesto valiente, porque los militares estaban ahí, con sus armas, respíranos en la nuca, y al tiempo miedoso, porque fue dar dos pasos para asumir la posición vital del cobarde, del poco hombre, del maricón, del traidor de la república, del objetor de conciencia de la heterosexualidad de la nación (Curiel, 2013), de quien nunca jamás daría su vida por la patria. Esta tesis construye una perspectiva epistémica a partir de esa posición vital del desertor del proyecto de progreso necropolítico, colonial, cisheterosexual de la nación colombiana, para producir conocimientos situados y encarnados (Haraway, 1995) sobre ese mismo proyecto nacional. «Outsider within» («lx intrusx al interior»), la figura metodológica elaborada por Patricia Hill Collins (1991), con la que plantea una posición particular de las mujeres negras al interior de la sociología y con que propone valorar la autobiografía de les investigadores como fuente de conocimiento, ha resultado particularmente sugerente para este trabajo. Desde la propuesta Collins (1991), he planteado una posición de desertor, de traidor, al interior de la nación, pero también de la academia, con la que elaboro una serie de planteamientos metodológicos, pensados como prácticas artísticas, encarnadas en mis propias rarezas y que hacen uso de las herramientas investigativas elaboradas en la genealogía de los saberes sometidos (Foucault, 2000) y de lxs intelectuales subversivxs (Harney y Moten, 2013), desarrolladas en las epistemologías feministas, sexodisidentes y descolonizadoras. Estas prácticas metodológicas raras que elaboro en este proyecto se presentan en el capítulo 0.

El gobierno del presidente Juan Manuel Santos, ministro de defensa del gobierno de Uribe, y elegido por el mismo Álvaro Uribe para suceder su mandato, traicionó al uribismo desarrollando diálogos de paz con las guerrillas. Cuando empecé a imaginar esta investigación en 2016 el proceso de Paz entre la guerrilla de las FARC y el Estado colombiano había abierto un horizonte de esperanza para poner fin a una guerra de seis décadas. Desde entonces la realidad política colombiana ha estado convulsionada, ha cambiado rápidamente, casi a diario parece que amanece un nuevo país, casi siempre un poco peor, más mortífero, más desangrado. En el plebiscito para refrendar los Acuerdos de Paz realizado el 2 de octubre de 2016, ganó la no aprobación de la paz con un porcentaje de 50,2%, frente al 49,7% de votación por el sí. La campaña contra los Acuerdos de Paz estuvo liderada por el uribismo y su tradicional alianza con los sectores más reaccionarios de las iglesias evangélicas y de la iglesia católica; uno de los puntos centrales de esa campaña se enfocó en la perspectiva de género de los acuerdos, que en la propaganda uribista se presentaron como la imposición de la ideología de género® en la constitución colombiana, lo que se mostró como una imposición constitucional de la homosexualidad y la transexualidad a lxs niñxs colombianxs.

El uribismo construyó una suerte de distopía *homocastrochavista* que se impondría al país si se aprobaban los acuerdos de paz. Una frase uribista que circulaba por esos días era “paz sí pero no así”, la propuesta de paz de la Seguridad Democrática uribista ha sido una guerra total, la completa para-militarización de los territorios y de vida.

En este trabajo se ha producido una plataforma en la que colectivamente, desde posiciones sexodisidentes, se subvierte la distopía de la propaganda uribista de la ideología de género® y se imagina performativamente (es decir que mientras la imaginamos la ensayamos, la ponemos en práctica) una utopía de las disidencias sexuales que se nombra como re-pública rara, nombre que finalmente acoge a todo este proyecto. El experimento artístico de la re-pública rara que sigue los planteamientos de José Estaban Muñoz (2009) de las utopías performativas del *cruising* —esa forma de sexo furtivo de las, en lugares públicos, de las culturas maricas, que para Muñoz (2009) producen mundos otros, destellos utópicos frente al presente heterosexual y capitalista— se presenta al final del capítulo 3. En ese mismo capítulo, se analiza la emergencia del uso de la ideología de género® en el contexto colombiano, primero como reacción ante políticas públicas contra la discriminación por razones de sexualidad en la escuela, producidas tras el suicidio de un niño marica, Sergio Urrego, que sufrió un fuerte acoso homofóbico en el colegio en el que estudiaba. Posteriormente se revisa el uso de la ideología de género como uno de los dispositivos retóricos (Gómez-Suárez, 2016) desplegados contra el proceso de paz, como un modo de justificar la prolongación de la guerra que hace eco del uso de la sodomía en la conquista como justificante la brutalidad de la violencia y el exterminio colonial.

Fortalecido tras el triunfo del no el plebiscito de paz, el uribismo logró llegar al gobierno de nuevo en 2018 con la presidencia de Iván Duque. Su mandato ha puesto todo tipo de trabas para la implementación del Proceso de Paz. Una de las necesidades fundamentales de la construcción de la paz es la de conocer las historias de la guerra, esto requiere que tanto los actores armados como las víctimas narren sus versiones del conflicto. Esta es una condición necesaria tanto para la reparación como para la no repetición del conflicto. Uno de los organismos centrales para la construcción de esa memoria de la guerra es el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH), pues bien, el presidente Duque nombró como director de esa institución a Darío Acevedo, un académico que niega la existencia del conflicto armado. Tal negación ha sido una estrategia desplegada desde los primeros gobiernos de Uribe para justificar su brutal política de guerra, en la que se reduce al enemigo y cualquier persona u

organización que difiera de sus políticas a terrorismo. Esto no permite entender los orígenes del conflicto en la desigualdad social y en la particular inequidad en el acceso a la tierra, y por supuesto, deslegitima la reparación de las víctimas, que entre otras cuestiones, pasa por devolver la tierra a lxs campesinxs desplazadxs a la fuerza por el paramilitarismo.

Los años del mandato de Duque han sido trágicos, ha sido un gobierno declaradamente autoritario, que busca, públicamente, romper con la división de poderes proponiendo disolver las altas cortes para crear una sola unificada y bajo su control. Su negación de la sistematicidad del asesinato de líderes sociales, su negación del conflicto armado, lo hacen responsable del actual genocidio de líderes sociales y excombatientes de las FARC, no solo por negligencia, sino directamente por sus nexos con el paramilitarismo y su responsabilidad por crímenes de Estado. La actual coyuntura política es muy complicada y desesperanzadora en cuanto al futuro de la paz. Sin embargo, los acuerdos han producido cambios profundos en la subjetividad y en la cultura de lxs colombianxs, y prueba de ello han sido las manifestaciones del Paro Nacional que inició el 21 de Noviembre de 2019, y que ha continuado de modos diversos en 2020 y 2021 a pesar de que les líderes convocantes de los movimientos estudiantiles y sindicales han sido amenazadxs de muerte por grupos paramilitares, se han judicializado y puesto en prisión, muchxs de ellos han sido asesinadxs y desaparecidxs, han aparecido cabezas y cuerpos de les desaparecidxs en ríos, y se han perpetuado masacres por la policía y por paramilitares, incluso durante las mismas manifestaciones, por lo que han quedado registradas y han sido compartidas en redes sociales. Ante este gobierno despótico y genocida de Colombia, el gobierno de España (como los demás gobiernos de la Unión Europea) ha permanecido en silencio, y ha legitimado el mandato de Iván Duque recibéndolo en la Moncloa en el marco de la Feria del Libro de 2021 de Madrid, en el que Colombia fue el país invitado, y en el que el gobierno de Duque censuro la participación de escritorxs críticxs del régimen. La Moncloa, en su comunicado oficial acerca de la visita del mandatario Duque, explica las razones del por qué respalda tal régimen necropolítico (Mbembe, 2011), evidenciando la permanencia de la relación colonial entre España y Colombia:

Las compañías españolas son las segundas mayores inversoras mundiales en Colombia y desean seguir avanzando su presencia en sectores como las infraestructuras, la ingeniería, el turismo, las energías renovables, la transformación digital, la gastronomía o la industria alimentaria. En 2020 se alcanzaron los 1.811 millones de dólares (La Moncloa, 2021).

A pesar de la brutalidad de la represión del Estado colombiano, en un país históricamente despolitizado por el terror de la violencia, la resistencia social continua de diversas maneras. Colectivos de disidencias sexuales, particularmente trans, han hecho parte activa del estallido social, consiguiendo una participación y visibilidad que nunca antes se había tenido. Esto, teniendo en cuenta que las disidencias y muy especialmente las personas trans, son blanco de la violencia paramilitar y policial. Los pueblos y los colectivos colombianos se alzan en contra del régimen de muerte y se construye, pese a todo, la esperanza y la posibilidad de futuro. Una historia de resistencia que inicia desde el momento en que empieza la brutalidad de la violencia del colonialismo español. Resistencia que en las recientes movilizaciones se ha hecho evidentemente anticolonial, con la alianza de los movimientos indígenas, afrocolombianos, estudiantiles, sindicales, y de disidencia sexual, contra la hegemonía de las elites criollas que han gobernado durante toda la historia de la República. Este trabajo encuentra su lugar en el contexto de sublevación de los pueblos del territorio nacional contra el régimen colonial, racista y cisheterosexual de muerte de Colombia, que han tomado forma visible en el estallido social, con los Paros Nacionales de 2019 y de 2021. Las primeras interlocuciones de las ideas que aquí presento se han dado dentro del activismo de la diáspora colombiana en Barcelona en apoyo a esas movilizaciones sociales de Colombia. Tener la posibilidad de estar dentro de un contexto de resistencia diaspórica me ha permitido elaborar una perspectiva migrante sobre la realidad colombiana, pero también sobre asuntos que nos tocan en la experiencia migratoria sexodisidente.



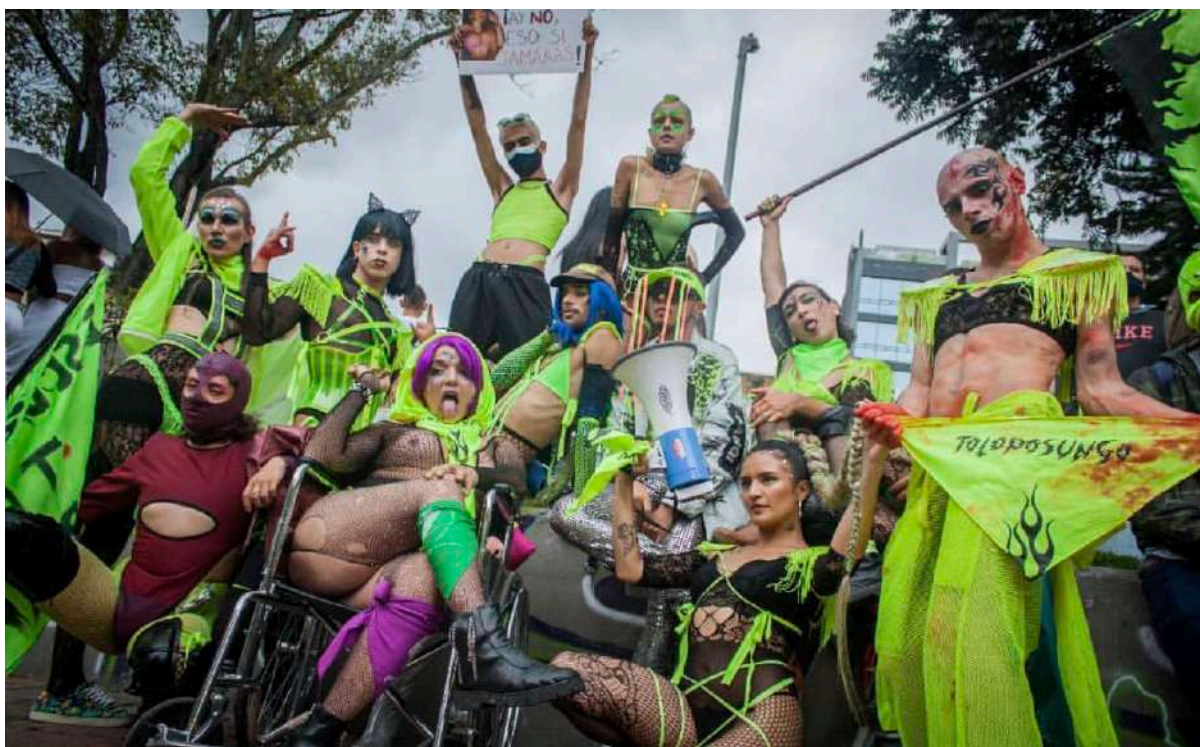
Derrocamiento de estatua del conquistador Sebastián Belalcázar, en el Morro, Popayán, en un acto de juicio realizado por el pueblo Misak, el 16 de septiembre de 2020, en el que se declaró al conquistador como genocida y usurpador de tierras. La policía ofreció recompensas a quienes delataran a los indígenas responsables del derribamiento de la estatua. Imágenes de noticias 1. <https://noticias.canal1.com.co/nacional/anuncian-recompensa-por-indigenas-que-tumbaron-estatua-popayan/>



Estatua derrocada del conquistador Jiménez de Quesada, “fundador” de la capital colombiana en mayo de 2021 por el pueblo Misak en Bogotá. Indígenas de distintos pueblos de Colombia han viajado a la capital a sumarse a las protestas. Tras este acto de derrocamiento, la avenida Jiménez se renombro desde las luchas populares como avenida Misak.



Personas no binaries bailando vogueing al ritmo de guaracha en la Plaza de Bolívar, Bogotá, el 28 de abril de 2021 en el marco del Paro Nacional.



TOLOPOSUNGO (todos los policías son una gonorrea), movimiento por la abolición policía, ante la brutal violencia de esa institución durante el estallido social y la histórica violencia contra las mujeres trans, conformado por personas trans de la Red Comunitaria Trans de Bogotá. Este movimiento se ha apropiado de los colores de la policía colombiana para protestar bailando vogue al ritmo de guaracha. Imagen de la Red Comunitaria Trans.



TOLOPOSUNGO. Imagen de la Red Comunitaria Trans.



*Monumento a la Resistencia (construido por la comunidad en resistencia, mide cerca de 15 metros de altura), en Cali, construido en el Paro Nacional de 2021.
<http://www.interferencia-co.net/vpr.html>*

Mi proceso migratorio ha acompañado el proceso de elaboración de este proyecto, por lo tanto, la perspectiva situada desde la que se desarrolla esta investigación es la de un colombiano migrante y marica en Barcelona. Mi relación con mi nación de origen ha sido una relación diaspórica, de sexilio (Guzmán, 1997). Como migrante he sido *afectado* por el contexto que habito y así mismo la investigación ha sido afectada por este contexto que es España y es Barcelona. El capítulo 1 y 4 de esta tesis dan cuenta de la perspectiva diaspórica de este proyecto. Por una parte, el capítulo 4 presenta una práctica de investigación artística llamada *re-tratos partidos, diásporas nefandas*, en la que se plantea la producción de retratos de personas migrantes sexodisidentes, en un acercamiento que inicia con unas onces (una merienda popular colombiana) y una conversación y se continua en varios encuentros para producir las fotografías. Esta práctica, en la que los re-tratos se componen de las onces, las conversaciones y las imágenes fotográficas, se plantea como una forma de producir memoria sobre las experiencias de las diásporas cuir y de producir documentos los que se puedan escribir nuestras historias. Por otra parte, en el capítulo 1 se revisan formas de representación producidas en el contexto español y europeo, que construyen, binariamente, una diversidad sexual y afectiva civilizada en contra posición a sexualidades y afectividades incivilizadas, lo que produce formas de homonacionalismo (Puar, 2017) y colón-ización gay (Falconí, 2018) que se entretajan con lo aquí he llamado colonialidad del amor gay y homofascismo. Al revisar modos coloniales de diversidad sexual, ese capítulo plantea la perspectiva de género anticolonial de este trabajo. La posición del sexilio que este trabajo adopta, y que se hace particularmente evidente en los dos capítulos mencionados antes, se suma a la posición de objetor de conciencia del régimen de necrocisheterosexualidad nacional colombiano.

Objetivos

Objetivos generales

Uno de los objetivos fundamentales a la hora de realizar esta investigación es la elaboración de metodologías de investigación, entendiéndolas como prácticas artísticas, y partiendo de planteamientos metodológicos desarrollados en los estudios feministas, descolonizadores, sexodisidentes, y en las genealogías de saberes sometidos (Foucault, 2000).

En segundo lugar, planteamos modos de producción del conocimiento como práctica artística, para valorar y utilizar los procedimientos experimentales y creativos de las artes que tienen el potencial de comprender la realidad de maneras insólitas, pero también *impertinentes* para los modelos dominantes del conocimiento y de la razón; y que por eso mismo son necesarias, significativas y *pertinentes* para los saberes dominados, para los colectivos y singularidades sometidas y para los procesos de descolonización-desheterosexualización.

En tercer lugar, queremos utilizar y crear metodologías de investigación artística para posibilitar la indagación de documentos heterogéneos, como textos, discursos políticos, relatos, anécdotas, conversaciones, imágenes, canciones, entre otros, que permitan acercarse a comprensiones *parciales* del presente, que miran al pasado, para producir futuros otros.

En cuarto lugar, acoger y sumarse desde la práctica artística investigativa, a genealogías epistémicas insurrectas, y hacer uso de los instrumentos críticos que estas han desarrollado para cuestionar y desmontar los modelos descorporizados, totalizantes, eurocéntricos y binaristas, que han servido como base para justificar la colonización, el racismo, el clasismo y la violencia contra las disidencias sexuales. Por consiguiente, responder a la necesidad de creación de metodologías y estilos de escritura investigativos particulares que respondan a las necesidades descolonizadoras de los asuntos investigados (Tuhiwai, 2015); producir «conocimientos situados», «parciales» y «encarnados» (Haraway, 1995) que den cuenta de las posiciones desde las que se construyen y se responsabilicen de sus implicaciones; formular una posición de «outsider within» [intrusx internx] (Collins, 1991), que habilite la utilización de la biografía propia y su relación con el contexto histórico vivido como fuente de conocimiento (Collins, 1991), que de cualquier forma esta implícita o explícitamente entretejida con las prácticas del saber de *les* investigadores.

En quinto lugar, partiendo de los planteamientos y las prácticas metodológicas, realizar

derivas epistémicas sensibles, es decir, emocionales, afectivas y críticas, del presente colombiano, particularmente sobre las disidencias sexuales, sus representaciones, las percepciones culturales que se tienen de estas y su relación con el régimen cisheterosexual nacional y, con el conflicto armado colombiano. El planteamiento de estas derivas se produce desde mi propia perspectiva situada en la experiencia migrante-diaspórica sexodisidente, lo que implica investigar no sólo asuntos ubicados en la geografía colombiana, sino también en la de la nación que habito, es decir el reino de España. Por lo tanto, estos andares de las derivas, también tocan el presente de las diásporas sexodisidentes en Barcelona, a partir de la producción de representaciones y de experiencias e historias particulares, y, de representaciones y construcciones de modos de diversidad sexual hegemónicos, eurocéntricos y excluyentes.

Por último, para el proyecto imperial y colonizador europeo el desarrollo tecnológico de la cartografía, del mapeo, supuso una visión totalizante de los territorios colonizados, necesaria para la colonización. Como una forma de subvertir la tecnología colonial del mapa, la apuesta de este proyecto por la deriva por el presente, como una forma de andar, tocar y construir desde documentos y realidades concretas de las disidencias sexuales en el marco de la necropolítica (Mbembe, 2011) colombiana y de la migración en España, desde una perspectiva situada y encarnada (Haraway, 1995), se plantea como una visión parcial sobre el presente de la «colonialidad del género» (Lugones, 2008), que pueda producir aportes epistémicos para la descolonización y para la resistencia a la guerra en Colombia.

Objetivos específicos

- Analizar y cuestionar representaciones que producen binariamente una diversidad y afectividad sexual civilizada en contraposición a sexualidades y afectividades incivilizadas.
- Elaborar una metodología a partir del género del retrato visual, la conversación y la práctica de cuidado de compartir alimentos, con la cual representar y producir memoria sobre las diásporas sexodisidentes.
- Problematizar la relación entre la colonialidad, la racionalidad neoliberal, el Estado colombiano, el paramilitarismo, el régimen heterosexual nacional y las disidencias sexuales, en el marco del conflicto armado de Colombia.
- Cuestionar representaciones de las disidencias sexuales, percepciones culturales de estas

representaciones y la relación que tienen con políticas de muerte enfocadas en las disidencias sexuales.

- Analizar la emergencia del término *ideología de género* en el contexto colombiano en relación al caso del suicidio de un niño marica, tras el asedio homofóbico del colegio en el que estudiaba y a políticas para prevenir la homofobia en la escuela. Questionar la especificidad de las políticas cisheterosexuales del movimiento antigénero que hace uso del término ideología de género.
- Indagar sobre el uso de la *ideología de género* como reacción de sectores religiosos ultraconservadores contra los acuerdos de sexualidad y género de los acuerdos de paz entre la guerrilla de las FARC y el Estado colombiano. Analizar la capacidad de *la ideología de género* de recuperar la historia de las representaciones violentas contra las disidencias sexuales, que la convirtieron en un arma contra el proceso de paz y en pro de la prolongación de la guerra.
- Analizar los pactos de sexualidad y género alcanzados y la posterior oposición de sectores conservadores de la sociedad con el uso de la ideología de género, a través de conversaciones con personas que participaron o estuvieron trabajando alrededor de la Subcomisión de Género de los Diálogos de Paz entre la guerrilla de las FARC y el Estado colombiano.

Aspectos metodológicos

Planteo las metodologías de esta tesis como prácticas artísticas desde la genealogía de la “insurrección de los saberes sometidos” (Foucault, 2000) y de lxs intelectuales subversivxs (Harne y Motten, 2013). Así, tomo herramientas de producción del conocimiento desarrolladas en las epistemologías feministas, sexodisidentes y descolonizadoras que han planteado tácticas con las que subvertir los modos en los que el pensamiento eurocéntrico cartesiano se construye una objetividad de testigo modesto (Haraway, 2004) con la que borra el cuerpo y esconde sus posiciones y opiniones sobre las cuestiones que investiga, un punto cero del saber (Castro-Gómez, 2010), que permite construir conocimiento sobre lxs otrxs, lxs colonizadx, las mujeres, las disidencias sexuales, todxs aquellxs que desde esa perspectiva no pueden deshacerse de su cuerpo y sus pasiones. Las herramientas metodológicas a las que acudo en este proyecto evidencian su perspectiva y regresan al cuerpo, y producen así conocimientos «situados», «encarnados» y «parciales» (Haraway), entienden el fracaso y la estupidez como formas validas de saber (Halberstam, 2018), dan valor a los modos cotidianos de hacer y a la astucia popular (de Certeau, 2010), consideran que una “metodología es siempre una ficción. Como una biografía, un cuerpo, una identidad” (Egaña, 2021, p. 1).

Desde estos y otros planteamientos elaboro una serie modos de hacer del saber propios para esta investigación que he llamado «metodologías raras» (que presento en el capítulo cero). Propongo un desplazamiento del rigor académico, un valor de rigidez masculino y heterosexual, por la capacidad de dilatación que puede generar la apertura necesaria para que formas no habituales de saber para la academia puedan tener cabida y legitimación. La conversación ha tenido un lugar relevante en este trabajo, acá han tomado la forma de *las onces*, una merienda popular colombiana en la conversación tiene un lugar importante. Las conversaciones de las onces se hacen presentes en una serie de encuentros en los que colectivamente imaginamos la re-pública rara y escribimos su constitución (esta práctica se presenta al final del capítulo 3 y en el anexo 3). Asimismo, las onces se pusieron en práctica en una forma de investigación artística que une el retrato con la conversación, en un modo de producir saber en común, en el que la representación fotográfica se plantea como un acercamiento íntimo y amistoso, que se une a la experiencia de las personas retratadas y también comparte las mías como retratador. Tomo las derivas de *crusing*¹ como un modo de andar sin rumbo preciso, que me permite merodear por el presente a través de documentos

¹ Práctica de merodeo erótico de las culturas sexuales maricas.

heterogéneos como textos, discursos, relatos, anécdotas, imágenes y sentimientos, para llegar a lugares inesperados. Investigar el presente, que es cambiante, que esta todavía en formación, pero que también esta en el pasado y al mismo tiempo construyendo el futuro, requiere de un modo de aproximación que este dispuesto a lo incierto. El componente erótico de las derivas del *cruising* posibilita, un criterio de selección erótico (Egaña, Benzo, Obiols et al, 2018, p. 7), en donde el deseo se hace presente. En este trabajo he entendido la teoría, más que como una caja de herramientas, como el costurero de mi abuela Fidelina —una feminista popular— que permite utilizar la teoría como la investigación lo requiera (sin guardar fidelidad a sus autorxs), y que además, facilita las costura de una colcha de retazos, un artefacto producido desde la astucia popular, que acá he entendido desde la lógica del montaje, con el que uniendo materiales disímiles se produce un relaciones y sentidos que de otro modo no se podría ver.

Aceptando la invitación de Patricia Hill Collins (1991) a tomar la autobiografía y la experiencia cultural propia de lxs investiagadorxs como una fuente de conocimiento, en esta investigación acudo constantemente a mi historia y hago uso de la primera persona como una manera de situar mi percepción desde mi cuerpo y mi vida. Solo escribo en la tercera persona del plural cuando me estoy refiriendo a procesos que se desarrollaron en colectivo y únicamente hago uso de la tercera persona como una forma rarita de narradorx omnisciente en una fabula presentada en el capítulo cero en la que quise adentrarme en la subjetividad de los personajes que en ultima instancia es un despliegue de mis propias experiencias en ellos.

Hago uso de la x en las palabras que definen el género de las personas (ellxs), no como una forma de lenguaje inclusivo, sino como una manera sexodisidente de usar la *lengua*, como una tachadura sobre la universalización del género masculino, pero también como un rechazo a universalizar cualquier género. Solo uso el género femenino o masculino cuando me estoy refiriendo a personas específicas que se identifican con esos géneros, incluso en algunos casos hago un uso disléxico de género para personas que se refieren a sí mismas con distintos géneros (como yo misma y otras maricas hacemos).

Constantemente introduzco neologismos, esta es una táctica para rarificar el lenguaje y producir nuevos vocabularios que permitan entender la realidad del presente de una manera rarita, que no ha sido previamente establecida. Sin embargo, no se trata de *innovar*, este es un gesto que corresponde a las lógicas de economización neoliberal impuesta a la academia. Ahora bien, los neologismos que elaboro en este trabajo se circunscriben a genealogías

descolonizadoras, y de hecho en muchos casos transformo potentes conceptos para adaptarlos a la realidad que estudio. Por ejemplo, a partir del concepto de *necropolítica* de Achille Mbembe (2011) y de régimen heterosexual de Monique Wittig (2006) introduzco régimen necrocisheterosexual o régimen cisheteroparamilitar para comprender fenómenos particulares de la realidad colombiana, así mismo planteo necro-optimismo, partiendo Mbembe y de la idea de optimismo cruel de Laurent Berlant (2020). Así, más que intenciones innovadoras estos neologismos tienen intenciones políticas de comprensión del presente descolonizadoras y desheterossexualizantes.

Hago uso del término disidencias sexuales y lo prefiero sobre diversidad sexual y LGBTI, porque da cuenta de que la heterosexualidad es un régimen (Wittig, 2006) y de que es obligatoria (Rich, 1998), además ubica una perspectiva de sexualidades y corporalidades insurrectas, anticapitalistas y anticoloniales. Hago uso del término cisgénero, abreviado en cis—que le sumo constantemente a la heterosexualidad— para designar a las personas que se conforman con el género que les asignan al nacer, en contraposición a las personas trans, travestis e intersex, esto para recordar que la heterosexualidad además de ser un mandato sobre la orientación sexual está unido a un imperativo sobre el género, sus expresiones y sus roles, que nos asignados a la fuerza desde que nos ven en una ecografía según la forma de nuestros genitales. La heterosexualidad resulta entonces insuficiente para hacer referencia al sistema de sexo-género, por lo que prefiero el uso de cisheterossexualidad. Utilizo la palabra *cuir*, antes que *queer*, siguiendo una táctica de los estudios y los activismos latinoamericanos de las disidencias sexuales (Falconí, Castellanos y Viteri, 2013), como una forma de digerir y de aterrizar a nuestro contexto herramientas epistémicas desarrolladas en el mundo del norte anglosajón, en el que cuentan con recursos materiales infinitamente mayores para elaborar sus investigaciones, recursos que finalmente provienen del sur, por tanto esas teorías también nos pertenecen y podemos usarlas como necesitamos. Sin embargo, hay que hacerlo con precaución, porque se corre el riesgo de perder y desestimar las producciones teóricas locales y más cercanas a nuestras problemáticas.

Finalmente, la perspectiva de este proyecto se resiste a la total economización y privatización, y a las lógicas de competencia (fuertemente arraigadas en la escuela y en la universidad) que impone el neoliberalismo, y así se apuesta por lo común, por esta razón he decidido difundir este proyecto bajo Licencia Creative Commons (Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual 3.0).

Capítulo 0

***Capar la clase del
método en tres pasos***

0. CAPAR LA CLASE² DEL MÉTODO EN TRES PASOS

0.1. Primera parte

0.1.1. Universalidad



Collage hecho para este texto.

—“estaba seguro de utilizar mi razón en todo” (Descartes, 1989, p. 36) —leyó el profesor Madera del librito que todos los estudiantes tenían en su pupitre, en cuya portada aparecía un retrato del autor. Esa imagen era lo único que había despertado alguna emoción en Daniel por la clase. Al iniciar, cada vez que el profesor les pedía que sacaran el libro, Daniel cantaba, “I just want to walk out of this world” (Ramonés, 1992), y el profesor le gritaba, silencio, señor, silencio, uum um um, um um (Ramonés, 1992), seguía cantando con los labios cerrados y apretados para provocar a Madera, que le clavaba una mirada violenta a él y a la portada de su ejemplar del *Discurso del Método*: con un simple recorte y una buena cantidad de

² «Capar clase» es la forma popular de decir en Colombia *fugarse* de clase.

pegante Daniel había convertido a René, en René Ramone, razón por la que Madera ya le había hecho una anotación en el *observador* (a la tercera llamarían a sus padres)—, “ya que no perfectamente, al menos lo mejor que yo podía; además de que practicándolo sentía que paulatinamente mi espíritu se acostumbraba a concebir más nítida y distintamente sus objetos y que no habiéndole sometido a ninguna materia particular, me prometía aplicarlo tan útilmente a las dificultades de las otras ciencias (...)” (Descartes, 1989, p. 37).

—Lo quería aplicar en todo como si fuera vaselina —susurro Daniel, y exageró un suspiro desganado.

—Y justamente eso es lo más importante del Método, el hecho de que se puede usar para cualquier forma de investigación científica —dijo Madera, mirando a Daniel, para responder a su hastío—, Descartes funda una forma de construir conocimiento que funciona aquí y en cualquier parte, porque basándose en la racionalidad, logra ser universal. La razón nos diferencia del resto de los animales. La razón es, es, es, universal. De ahí la importancia de esta clase...

—¿Una clase de un año entero sobre ese librito?— interrumpió Daniel.

—Señor —dijo el profesor Madera, mientras revisaba la lista de estudiantes, moviendo su bic entre los dedos, buscando el nombre de su interlocutor para recordarlo o en un gesto de amenaza de calificar la pregunta que se disponía a responder—, señor, señor Perez, Londoño, Daniel, Fernando: se han hecho las ciencias por casi cuatro siglos siguiendo *El Discurso del Método*, no entiendo cuál es el problema en que sigamos una clasesita de un año esto que usted llama *este librito*. El Método *hay* que estudiarlo aquí en Bogotá, en Kuala Lumpur, en La Patagonia o en la Cochinchina: la razón es, es, es, universal e irrefutable.

0.1.2. ¡Con razón! La carne/la razón

—“(...) aunque quería pensar así que todo era falso, necesariamente era preciso que yo, que lo pensaba, fuese algo. Y observando que esta verdad: *pienso, luego soy*, era tan firme y tan segura que las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces de destruir, juzgué que sin escrúpulo podía admitirla por el principio primero de la filosofía que buscaba” (Descartes, 1989, p.50) — leyó el profesor Madera.

—Ya pensamos, ahora déjenos existir— murmuró Luis entre dientes confabulándose así con Daniel, a cuatro filas de pupitres de distancia.

—Como sabrán ya, Descartes pudo llegar a esta conclusión, porque después de estar viajando por largo tiempo buscando *conocer*, descubre que en la soledad se llega a la verdad, a la razón. No es de extrañar que ustedes, que no pueden estar solos, que nunca paran de estar *conectados*, sean como son— dijo Madera, mirando a Luis, —“no hay tanta perfección en las obras formadas de varias piezas y hechas por manos de diversos maestros, como en aquellas trabajadas por uno solo”— (Descartes, 1989, p. 27). Entonces Descartes se encierra un frío invierno a pensar, y es ahí donde va a deducir las cuatro reglas de su *método para encontrar la verdad*.

Madera se paró de su silla de cuerina acolchada, que remarcaba, junto con su bata blanca bordada en hilo con *Profesor Madera*, su posición en el aula, destapó uno de sus marcadores borrables inundando en el acto el salón con ese aroma especial a alcohol de marcador borrrable, que hizo que Luis se preguntara —¿huelo, luego existo?— y escribió en el tablero copiando de su librito:

Reglas del Método Cartesiano

1. “No admitir nada por verdadero hasta no conocerlo con evidencia por tal; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación”.
2. “Dividir cada una de las dificultades que había de examinar en tantas parcelas como pudiera y como fueran necesarias para su resolución”
3. “Dividir por orden mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir subiendo poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos; y suponiendo incluso un orden entre aquéllos que no se preceden naturalmente unos a otros”
4. “Hacer en todo enumeraciones tan completas, y revisiones tan generales que estuviera seguro de no omitir nada”. (Descartes, 1989, p. 34)

—¿Podríamos decir que el Discurso del Método, es como un libro de autoayuda de la época? — preguntó Luis, conteniendo las ganas de reír en una expresión facial tensa que puso en

evidencia el tono de su pregunta. El profesor Madera agito su bic dejando ver su gesto de advertencia y de llamado al orden.

—Silencio— respondió Madera en un tono inapelable, y siguió leyendo, —“(...) mientras que con el solo hecho de dejar de pensar, aunque todo el resto que yo había imaginado hubiera sido cierto, no tendría razón alguna para creer que yo fuese: de ahí conocí que yo era una substancia cuya esencia toda o naturaleza no es más que pensar, y que para ser, no necesita de ningún lugar ni depende de ninguna cosa material. De suerte que yo, es decir, el alma por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo, e incluso más fácil de conocer que él, y que aunque el cuerpo no fuese alma no dejaría de ser cuanto es”— (Descartes, 1989, p. 51). Madera borró todo el tablero, dibujó una línea que lo partió por la mitad, en la primera parte escribió La Carne y en la segunda, La Razón.



Collage digital realizado para este texto con retrato de Descartes de Frans Hals

Luis pensó en su pupitre que sentía como si se estuviera fundiendo con sus nalgas, convirtiéndose en parte de su cuerpo de tantas horas que llevaba ahí sentado, entonces esta madera en forma de silla, que me tiene las nalgas y las piernas y los brazos y la cabeza adormecidos, no piensa ergo no existe, Descartes, descartado, tachó en el aire el nombre del filósofo. ¿René, dónde está tu cuerpo? Si le parecía que el pensamiento no depende de ninguna cosa material, es que no le tocó pensar sentado en una de estas, además, que me pusiera yo a pensar tanto y vuelven y me diagnostican el TDAH, miró el reloj que habían puesto encima del tablero, para que vieran lo lento que podía pasar el tiempo, se lo señaló a Daniel para que también viera la hora, Daniel le tocó el hombro a Felipe y con un movimiento de la cabeza y un pequeño gesto en la boca le recordó, también, mirar la hora en el reloj del salón.

—Profesor Madera, son las once y media— dijo Felipe —tenemos que ir a tomar los datos de la estación meteorológica—.

—Los maricas encontraron *el método para captar clase*— dijo una voz de uno de los estudiantes, a lo que Madera respondió con una risita de aprobación.

—Ya sé que tienen permiso de la rectora para subir a la estación meteorológica— dijo, Madera —recuerden que no tienen sentido si no lo hacen *metódica y racionalmente*, y recuerden que son necesarios unos mínimos preceptos morales— y sonrió.

0.1.3. Captar la clase del método

La estación del amor, o del placer, como ellos la llamaban, había sido un plan de los tres, que aceptó la rectora gracias a su *obsesión* con el cambio climático (un día decidió separar las basuras en dos y convertir en lema la idea de un colegio eco, green school, algo así, lo llamó) y a la dulce voz de Felipe que se lo había propuesto. Se trataba de una caja de madera forrada en papel contact, un termómetro, un trozo de una botella de plástico con unas medidas dibujadas encima como pluviómetro y un anemómetro hecho por Luis con un tutorial de youtube (que era más una veleta que ni giraba). La pusieron en un lugar del techo en el que no fueran a ser vistos desde abajo. *Los datos* los tomaban en menos de un minuto, pero se quedaban ahí el resto de la clase, a veces horas. Ese tejado los hacía invisibles, era el único lugar en el que podían estar los tres sin ser vistos. En una de esas, en la que se quedaron aún

después de que sonó la sirena del recreo, un compañero del curso subió a ver qué era lo que hacían, cuando los descubrió, se agarró con fuerza a la escalera y les gritó:

es aberrante,
aberrados
asquerosos
cacorros
enfermitos
roscónes
mujercitas
maricones
raritos,
locas,
yo sabía, ya sabíamos todos

RARITOS

A Felipe le empezó a temblar el cuerpo entero y se le escurrieron las lágrimas, Luis lo consoló, con calma (la medicación le tenía domadas sus reacciones) y le dijo que estuviera tranquilo, que ese no le iba a decir a los profesores, le recordó que en el colegio masculino en el que estaban, era casi peor ser un sapo que un marica. ¡También sabíamos nosotros! le respondió Daniel haciéndole pistola al intruso. Y lo sabían tanto que ellos mismos le habían puesto varios nombres:

Primero lo llamaron **pluma**, luego

fantasma,
tornillo y
fruta

Las habían convertido en palabras mágicas que los erotizaban de solo pensarlas pronunciadas por alguno ellos. Después de ser descubiertos, no pasó nada, nada más que el resto de compañeros del colegio los empezaron a llamar los raritos y los maricas.

—Justo lo que acaba de hacer Madera en el tablero es lo que nos tiene jodidas— dijo Daniel cuando ya estaban en el techo, —dividir todo en dos, el alma y el cuerpo, el hombre y la mujer...—.

—Los maricas también dividen todo en dos, pasivos y activos— lo interrumpió Felipe.

—En un lugar de los Andes, de cuyo nombre no quiero olvidarme— dijo Luis mirando la montaña de enfrente del colegio colmada de casitas de ladrillo. Los otros dos se rieron.

—Tu verdad racional, no es del todo cierta querida Felipa, todavía se puede hacer algo, mira nuestro nuevo juguete— dijo Daniel, que le dio un beso Felipe y le mostró una foto en su celular. —Con este, chao dualismo cristiano—.



—Doble punta y doble color— cantó Felipe, recordando el jingle de la marca de colores que usaba de niño.

—Bye bye, binarismo cartesiano— dijo Luis emocionado, —fuera de nosotras—.

—Un dildo con doble punta y todas somos pasivas—.

Cuando sonó el escandaloso anuncio del recreo (la sirena estaba también en el techo) bajaron, pasaron por el salón a recoger sus morrales y vieron de nuevo el tablero partido en dos por el profesor Madera. Daniel cogió uno de los marcadores, lo destapó y se lo dio a Felipe, que dibujó el dildo doble rompiendo la línea divisoria del tablero.

0.2. Segunda parte

En su *Discurso del Método* Descartes escribe: “todo mi propósito no tendía más que a afianzarme y a rechazar la tierra movediza y la arena para encontrar la roca o la arcilla” (1989, p. 45.). Y en sus *Meditaciones Metafísicas*, procura engañarse a sí mismo para deshacerse de sus prejuicios y tener una opinión neutra, y así no desviarse “del camino recto que puede conducirlo al conocimiento de la verdad” (Descartes, 1977, p. 21). Pues bien, aunque me hunda en la tierra movediza, me permitiré iniciar este lado del texto con otra *desviación*: “estoy aquí, sentado junto al fuego, con una bata puesta y este papel en mis manos (...)”, esta, podría ser una frase pronunciada por Hugh Hefner, pero se trata de una de Descartes (1997, p. 18), tomada de sus *Meditaciones Metafísicas* de 1641. Ambas escenas presentan un hombre blanco, en bata, en la soledad de su cuarto, con un papel en las manos. La de Hefner, se trata de una identidad escenificada y visible, que en sí misma forma parte importante de su empresa, la revista *Playboy*, de la máquina de producción de una nueva subjetividad masculina que ocupa el espacio doméstico, antes concebido como femenino; que produce una nueva relación económica y de producción de capital con la sexualidad, que va a corresponder con un modelo económico de capitalismo posfordista, en donde las fronteras entre el placer, el ocio y el trabajo, y entre lo privado y lo público se desvanecen (Preciado, 2010). La interioridad del mundo de Hefner, tanto de la arquitectura de su empresa y su mansión, como la suya misma, es exteriorizada, se hace pública. Ese interior-exterior, es, además, un nuevo modelo de masculinidad, ya que “el playboy se sitúa en el umbral de la feminidad, masculinizando prácticas (consumo y domesticidad) hasta entonces minusvaloradas en la economía de la producción que caracteriza al varón” (Preciado, 2010, p. 43). Pero para poder ser modelo hegemónico de masculinidad requerirá que a pesar de las rupturas que produce, ciertas normas esenciales se mantengan y se hagan evidentes. “De ahí, la importancia de la

asociación visual y discursiva entre el interior doméstico y las chicas desnudas: el erotismo heterosexual aseguraba que Playboy no era simplemente una revista femenina u homosexual” (Preciado, 2010, p. 43).



Hue Hefner en su cama, 1978

La escena de Hefner presenta un modelo de subjetivación y sexualidad masculina en el que la interioridad, las necesidades físicas y los deseos se hacen públicos y manifiestos, y de esta forma pueden convertirse en patrón a seguir de lo masculino. A pesar de lo similar, en su escena, Descartes pretende presentar un hombre que borra su subjetividad para construirse una objetividad con la cual alcanzará la verdad y la razón. Aún así, la subjetividad está en el foco de la escena, aunque sea porque esta pretende ser suprimida. La escena de descartes produce proceso de subjetivación en que se borra la subjetividad y de este modo se produce una *subjetividad* objetiva. Aunque el modelo de masculinidad de Hefner podría ser performada por un científico de hoy, su subjetivación en cuanto a científico, en cuanto a hombre con potestad de producir la verdad, tiene que seguir el modelo de Descartes. Este hipotético científico puede ser un hombre playboy, —con todo el despliegue público de su corporeidad heteronormada— en su tiempo “libre” y un hombre que se supone a sí mismo como

descorporeizado mediante los rituales metódicos cartesianos, mientras esta en el laboratorio de la universidad en la que trabaja.

Descartes empieza a desarrollar sus meditaciones para el Discurso del método, “tan metafísicas y tan poco comunes” (1989, p. 49) en Alemania, bloqueado por una guerra que, como todo a su alrededor, no parece importarle ni afectar sus pensamientos:

(...) El comienzo del invierno me detuvo en un lugar en el que, al no encontrar conversación que me entretuviese y no tener, por suerte, preocupaciones ni pasiones que me perturbasen, me quedaba todo el día solo encerrado en una habitación con estufa, donde gozaba de todo el tiempo para entretenerme con mis pensamientos. (Descartes, 1989, p. 27)

Así, en el aislamiento que considera necesario para razonar, uno de sus primeros pensamientos va a ser que la mayor perfección de las obras humanas se alcanza cuando estas son realizadas por una sola persona, que son, según él, siempre mejores que las hechas por varias. De esta forma introduce un ejemplo con el que ilustra su idea: “así, vemos que los edificios emprendidos y acabados por un solo arquitecto suelen ser más hermosos y estar mejor ordenados que los que varios han tratado de reparar utilizando viejos muros que habían sido contruidos para otros fines” (Descartes, 1989, p. 28). El arquitecto, como individuo, tiene la capacidad racional de diseñar un mejor edificio, que uno que tenga que dejarse contaminar del diseño y pensamiento de otros. Pero este ejemplo, no solo privilegia al individuo como ente racional, también constituye una metáfora del punto al que busca llegar Descartes: despojarse de las capas de opiniones y creencias para llegar al *pensamiento puro*. Santiago Castro-Gómez (2005) ha llamado ese lugar *inicial*, que Descartes busca y cree construirse, la *hybris del punto cero*, utilizando el concepto griego *hybris*, que era “el peor de los pecados, pues supone la ilusión de poder rebasar los límites propios de la condición mortal y llegar a ser como los dioses” (p. 19). El punto cero, pretende que se puede observarlo *todo*, desde una posición sin posición, universal, supuestamente libre de prejuicio.

En la primera de sus Meditaciones Metafísicas, Descartes expone que la certeza en el conocimiento científico sólo es posible si el observador se deshace previamente de todas las opiniones ancladas en el sentido común. Hay que eliminar todas las fuentes posibles de incertidumbre, ya que la causa principal de los errores en la ciencia proviene de la excesiva familiaridad que tiene el observador con su medio ambiente social y cultural. Por eso, Descartes recomienda que las “viejas y ordinarias” opiniones de la vida cotidiana deben ser suspendidas,

con el fin de encontrar un punto sólido de partida desde el cual sea posible construir de nuevo todo el edificio del conocimiento (Descartes). Este punto absoluto de partida, en donde el observador hace tábula rasa de todos los conocimientos aprendidos previamente, es lo que en este trabajo llamamos la *hybris* del punto cero. (Castro-Gómez, 2005, p. 25)

Para construirse ese punto cero, Descartes necesita deshacerse del cuerpo, espectralizarlo, que es algo que hace mediante el ejercicio de la escritura y que al mismo tiempo es algo solo puede hacer por medio de su cuerpo (Butler, 2016), con sus manos con las que coge el papel en el que escribe. Aníbal Quijano (2019) muestra que la diferenciación entre el cuerpo y el no-cuerpo, que es la base del pensamiento cristiano, en el que se “da la primacía del «alma» sobre el «cuerpo»” (p. 258) —diferencia que se profundiza “durante la cultura represiva del cristianismo, como resultado de los conflictos con musulmanes y judíos, sobre todo entre los siglos XV XVI en plena inquisición”— (p. 258); es una diferencia, una forma de dualismo que “no fue teorizado, es decir, sistemáticamente discutido y elaborado, hasta Descartes, culminando el proceso de secularización burguesa del pensamiento cristiano” (p. 259). Pero además, argumenta Quijano (2019), en esta teorización del dualismo producida por Descartes, se produce la subjetividad que está habilitada para producir el conocimiento:

Con Descartes lo que sucede es la mutación del antiguo abordaje dualista sobre el “cuerpo” y el “no-cuerpo”. Lo que era una co-presencia permanente de ambos elementos en cada etapa del ser humano, en Descartes se convierte en una radical separación entre “razón/sujeto” y “cuerpo”. La razón no es solamente una secularización de la idea de “alma” en el sentido teológico, *sino que es una mutación en una nueva id-entidad, la “razón/sujeto”, la única entidad capaz de conocimiento “racional”,* respecto del cual el “cuerpo” es y no puede ser otra cosa que “objeto” de conocimiento. Desde ese punto de vista el ser humano es, por excelencia, un ser dotado de “razón”, y ese don se concibe como localizado exclusivamente en el alma. Así el “cuerpo”, por definición incapaz de razonar, no tiene nada que ver con la “razón/sujeto”. Producida esa separación radical entre “razón/sujeto” y “cuerpo”, las relaciones entre ambos deben ser vistas únicamente como relaciones entre la “razón/sujeto” humana y el “cuerpo/naturaleza” humana, o entre “espíritu” y “naturaleza”. De este modo, en la racionalidad eurocéntrica el “cuerpo” fue fijado como “objeto” de conocimiento, fuera del entorno del “sujeto/razón”. (Quijano, 2019, p. 260)

Tanto en el *Discurso del Método* como en las *Meditaciones*, la concreción de un *yo racional*, de un sujeto/razón, se da en la escritura misma, como lo señala Judith Butler (2016) en su ensayo *No*

parece haber ninguna razón para negar que existan estas manos y este cuerpo mío, sobre las meditaciones de Descartes:

A pesar de que Descartes presenta un método meditativo introspectivo, con el que pretende conocerse a sí mismo de un modo inmediato, también está escrito, y opera también en la temporalidad de la escritura. Resulta significativo que no deje constancia lingüística de los diversos actos introspectivos que ha llevado a cabo previamente a la escritura: esta se muestra contemporánea a su introspección, y ello implica, de modo contrario a sus pretensiones explícitas, que la meditación no es una relación inmediata en ningún caso, sino que debe darse, y se da, a través del lenguaje. (Butler, 2016. p. 38)

De esta forma Butler (2016) cuestiona la forma en la que Descartes y ciertas formas de constructivismo niegan el cuerpo. Butler empieza su texto sobre las *Meditaciones* de Descartes exponiendo su preocupación por que se haya entendido que en sus propios trabajos se niega el cuerpo, por darle prevalencia a una construcción lingüística del mismo (particularmente hace referencia implícita a *El género en disputa*, en el que plantea su teoría de la performatividad de género). Para mostrar su posición al respecto expone la compleja «relación quiásmica» que según ella hay entre el lenguaje y el cuerpo: los cuerpos no se pueden entender por fuera del lenguaje, pero aunque “el conocimiento del cuerpo dependa del lenguaje, el cuerpo también excede todo esfuerzo lingüístico posible de aprehensión”, así aparece la posibilidad de “llegar a concluir que el cuerpo existe fuera del lenguaje, que tiene una ontología que se puede separar de cualquiera que sea lingüística, y que es posible de describir esta ontología separable”. Pero esa operación en la que se separa el cuerpo del lenguaje, sería dada en el lenguaje mismo, “el quiasmo³ vuelve a aparecer”, el “cuerpo escapa al asimiento lingüístico, pero también, del mismo modo, al esfuerzo subsiguiente por determinar antológicamente esa evasión” (Butler, 2016, p.35). Pienso que si borro mi cuerpo luego existo como ente racional

En su esfuerzo por despojarse de su historia y llegar al punto cero, Descartes niega su cuerpo, al que señala (tanto en el *Método* como en las *Meditaciones*) como productor de *pasiones* y *deseos*, de los que quiere alejarse para conseguir la objetividad, de esta forma separa dos sustancias

³ Quiasmo es una figura retórica en la que se repiten los elementos en distinto orden.

de lo humano, una pensante (*res cogitans*) y otra corporal (*res extensa*)⁴. Esta separación dualista, que muestra Quijano, que proviene del cristianismo será la base del pensamiento cartesiano. Sin embargo, en ese intento de negar el cuerpo, se evidencia la compleja relación entre *lenguaje* y *cuerpo*. Butler (2016) señala como a “lo largo del fabuloso trayecto de la duda cartesiana, el lenguaje con el cual pone en cuestión al cuerpo acaba reafirmando el cuerpo como condición de su propia escritura” (p. 37). De esta forma la negación de lo corpóreo en el lenguaje, incluye necesariamente el cuerpo, completando el quiasmo entre cuerpo y lenguaje:

El lenguaje por sí mismo no puede proceder sin plantear el cuerpo, y cuando intenta proceder como si el cuerpo no fuera esencial para su propia operación, las figuras del cuerpo reaparecen de forma espectral y parcial dentro del lenguaje que pretender negarla. (Butler, 2016, p. 36)

De esta forma, la escritura es la técnica con la que se compone el *yo* de ese sujeto/razón, que habita, o que es en sí mismo, el punto cero. Por eso la escritura en estos textos de Descartes (junto a sus prácticas meditativas) podría entenderse como una *tecnología del yo*, que Foucault (2008) definirá como aquellas tecnologías

(...) que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad. (Foucault, 2008, p. 48)

La escritura del *Método* y de las *Meditaciones*, funcionaría como una tecnología que produce un yo particular, desde el conocimiento de sí⁵, que renunciará, o pretenderá renunciar, a sí mismo, para producir un sujeto definido por la pureza de su pensamiento. El sujeto/razón cartesiano, producido desde la renuncia al cuerpo será modelo de la subjetivación científica, que conllevará a una subjetividad que se considera a sí misma objetiva, que cree que observa

⁴ Butler (2016) muestra como en algunos momentos la *sustancia pensante*, de Descartes, parece volverse la *sustancia extensa* (*res extensa* que es como nombra sustancia corpórea, haciendo alusión al volumen del cuerpo), particularmente en el momento en el que Descartes escribe sobre una *inscripción* que dios *graba* en la memoria: “Su memoria se convierte en un objeto donde Dios imprime una resolución, como si la memoria de Descartes fuera una página, una superficie, una sustancia extensa. Pero sin duda esto conlleva un problema, puesto que la mente se supone que es, *res cogitans*, más que *res extensa*, aunque aquí justamente se presenta como una superficie y una sustancia extensa” (p. 50).

⁵ Foucault (2008) argumenta que esas *tecnologías del yo* se dan mediante el *cuidado de sí* y el *conocimiento de sí*, y que este último tomará el papel principal en «sociedad occidental» por dos razones principales, la primera es que “la moralidad cristiana que convierte la renuncia de sí en principio de salvación. Conocerse a sí mismo era paradójicamente la manera de renunciar a sí mismo” (p. 54) Y la “segunda razón es que en la filosofía teórica, de Descartes a Husserl, el conocimiento del yo (el sujeto pensante) adquiere una importancia creciente como primera etapa en la teoría del conocimiento” (p. 55).

y describe la realidad sin que su presencia produzca alteraciones en ella. Una subjetividad que considera que su observación no afecta al *objeto* de la observación. Es así, una subjetividad pretendidamente des-afectada. Y la razón de la objetividad que tal desafección le proporcionaría, se enuncia como universal. Tal objetividad se constituye por una parte individualizando; es decir, el científico no permite que su pensamiento puro se contamine con el de los demás, con lo irracional de los saberes populares; y por otra parte invisibilizando su papel en la construcción de la verdad que su observación va a producir. Donna Haraway (2004) ha definido a esa subjetividad «*objetiva*» como un testigo modesto, que borra sus rastros de la escena para invisibilizar su huella:

Esta auto-invisibilidad es la forma científica específicamente moderna, europea y masculina de la virtud de la modestia. Esta es el tipo de modestia que compensa a quienes la practican con la moneda del poder social y epistemológico. Tal tipo de modestia es una de las virtudes fundadoras de lo que llamamos modernidad. Esa es la virtud que garantiza que el testigo modesto sea el ventrílocuo legítimo autorizado del mundo de los objetos, sin agregar nada de sus propias opiniones, de su influenciante corporeidad. De esta manera, está dotado con el importante poder de establecer los hechos. Ostenta testimonio: es objetivo, garantizando claridad y pureza de los objetos. Su subjetividad es su objetividad. Sus narraciones tienen un poder mágico: pierden toda huella de historia como relatos, como productos de proyectos partisanos, como representaciones cuestionables o como documentos contruidos con una poderosa capacidad para definir los hechos. (Haraway, 2004, p. 42)

Esa particular subjetividad del *testigo modesto*, que inicia con Descartes y que continuará en el pensamiento científico moderno, será, como lo expone Castro-Gómez (2005), fundamental para el surgimiento de las ciencias del hombre y del pensamiento ilustrado, que entiende la historia humana como un *telos*, un camino recto con un último punto de llegada, y ese punto de llegada será el que vive la actualidad de la modernidad europea. Con lo cual, para este pensamiento, el momento que viven los pueblos colonizados no es simultáneo con el europeo, sino que se encuentra en el pasado mismo de Europa. Así el colonialismo es entendido como una forma de llevar el progreso, una forma avanzar en la historia de esos pueblos. La secularización de la mirada omnipresente del dios cristiano que implica la subjetividad cartesiana, no solo dará a las ciencias *razones* para el colonialismo, sino que creará también sujetos que tienen esa mirada de dios⁶, que les da poder de construir la verdad sobre el

⁶ Castro-Gómez (2005) escribe sobre esa mirada que para él constituirá la *hybris*: “Esta pretensión, que recuerda la imagen teológica del *Deus absconditus* (que observa sin ser observado), pero también del panóptico foucoulitiano, ejemplifica con claridad la *hybris* del pensamiento ilustrado” (p.18).

mundo. Es un sujeto, que, por su borrado de subjetividad, de la “eliminación” de creencias y opiniones, se posiciona a sí mismo como sin posición, y al mismo tiempo en una posición superior a la de la gente común. *El Discurso del Método y las Meditaciones* de Descartes son tecnologías de producción de esa subjetividad, que aunque se enuncian como métodos para «encontrar la verdad», es decir para producir conocimiento, son antes que nada prácticas de conocimiento de sí, de introspección y de producción de un *yo* particular.

El legado cartesiano sobre las ciencias, hace que las distintas disciplinas del conocimiento, produzcan una *subjetivación* particular del *sujeto* científico sobre el *objeto* de estudio, que desde ese punto de su supuesta neutralidad, ha tenido fuertes implicaciones en el proyecto civilizatorio del colonialismo europeo, que como argumenta Castro-Gómez (2005) (pensando particularmente en la Nueva Granada) han estado fuertemente relacionados con procesos de racialización, en el que la «*blancura*», que se construye como posición racial superior, está estrechamente ligada a una superioridad del saber: “Por esta razón, el discurso ilustrado de la elite criolla, con su énfasis en la objetividad del conocimiento, no entra en contradicción sino que refuerza el imaginario étnico de la blancura” (Castro-Gómez, 2005, p. 59). Para Quijano (2019) la radical separación y objetivación del cuerpo del «sujeto/razón» es condición de posibilidad de invención científica de la raza y por tanto del racismo:

Sin esa “objetivación” del “cuerpo” como “naturaleza”, de su expulsión del ámbito del “espíritu”, difícilmente hubiera sido posible intentar la teorización “científica” del problema de la raza, como fue el caso del Conde de Gabineu durante el siglo XIX. Desde esa perspectiva eurocéntrica, ciertas razas son condenadas como “inferiores” por no ser sujetos “racionales”. Son objetos de estudio, “cuerpo” en consecuencia, más próximos a la “naturaleza”. En un sentido, esto los convierte en dominables y explotables. De acuerdo al mito del estado de naturaleza y de la cadena del proceso civilizatorio que culmina en la civilización europea, algunas razas —negros (o africanos), indios, oliváceos, amarillos (o asiáticos) y en esa secuencia — están más próximas a la “naturaleza” que los blancos. Sólo desde esa peculiar perspectiva fue posible que los pueblos no-europeos fueran considerados, virtualmente hasta la Segunda Guerra Mundial, ante todo como objeto de conocimiento y de dominación/explotación por los europeos. (Quijano, 2019, p. 260)

Entendiendo los textos⁷ de Descartes aquí citados como “tecnologías de yo” (que deben entenderse en compañía de otras prácticas que realiza junto o mediante a la escritura de los mismos, como las meditaciones o la escritura de cartas a sus amigos sobre los asuntos de sus textos), que se han heredado en las epistemologías occidentales, y que se siguen estudiando desde las escuelas —y particularmente en territorio marcado por la colonialidad (Quijano, 2019) como Colombia—, como base del pensamiento científico y racional, creo que es imprescindible *desmetodizar* las epistemologías y los modos de producción de conocimiento como parte de un proceso de descolonización y desheterosexualización del pensamiento. Los métodos y las metodologías, como forma de proceder, que deben ser repetibles y por lo tanto estandarizadas, se encuentran, por lo *normal*, en ese punto cero de la subjetividad que se viene hablando, ya que para considerar que una forma de hacer particular puede ser aplicada en cualquier contexto, hay que considerarla neutra, sin rastro de su propia corporeidad, ideología e intereses políticos-económicos, que no afectará el objeto de estudio, ni se dejará afectar por el mismo. El borrado del cuerpo que produce el pensamiento cartesiano, con el que se produce el punto cero que plantea Castro-Gómez, funciona borrando el punto de vista de la observación científica. Justamente, esa particular forma de observar desde ningún lugar, es fundamental para la invención del punto cero:

Con la conquista de América y la necesidad de representar con precisión los nuevos territorios bajo el imperativo de su control y delimitación, empieza a ocurrir algo diferente. La cartografía incorpora la matematización de la perspectiva, que en ese momento revolucionaba la práctica pictórica en los países de la Europa católica mediterránea (especialmente en Italia). La perspectiva supone la adopción de un punto de vista fijo y único, es decir, la postulación de una mirada soberana que se encuentra fuera de la representación. Con otras palabras, la perspectiva es un instrumento a través del cual se ve, pero que, a su vez, no puede ser visto; la perspectiva, en suma, otorga la posibilidad de tener un punto de vista sobre el cual no es posible adoptar ningún punto de vista. Esto revoluciona por completo la práctica científica de los cartógrafos. Al tornarse invisible el lugar de observación, el centro geométrico ya no coincide más con el centro étnico. Por el contrario, los cartógrafos y navegantes europeos, dotados ahora de instrumentos precisos de medición, empiezan a creer que una representación hecha desde el centro étnico es precientífica, pues queda vinculada a una particularidad cultural específica. La representación

⁷ Foucault (1999), en su texto *La escritura de sí* identifica tres tipos de escritura de sí (en referencia a vida ascética), los diarios, los hypomnémata y las cartas. Los diarios y las cartas funcionan escribiendo los pensamientos y acciones que se realizan cotidianamente para encontrar aspectos de la conducta a los que se deban renunciar. Encuentro semejanzas entre estos textos de Descartes y con las características los de la escritura de sí. Ver en su texto *La escritura de sí*, en *Estética, ética y hermenéutica*.

verdaderamente científica y objetiva es aquella que puede abstraerse de su lugar de observación y generar una “mirada universal” sobre el espacio. Es precisamente esta mirada que pretende articularse con independencia de su centro étnico y cultural de observación, lo que en este trabajo denomino la *hybris* del punto cero. (Castro-Gómez, 2005, p. 60)

0.2.1. Metodologías raras

Sin embargo, las epistemologías feministas y descolonizadoras han producido formas críticas, creativas e insurrectas de producción de conocimiento, metodologías en el que se cuestiona la objetividad con la que se producen las ciencias y amplían el lugar privilegiado de producción del conocimiento de esa fantasmagórica, pero de todos modos presente, perspectiva del hombre blanco burgués europeo y cisheterosexual. En este camino desviado, en la *desmetodización* que emerge en este planteamiento, más que prescindir de metodologías, se trata de un trabajo con la subjetivación y la objetividad de las prácticas de producción de conocimiento, en el que se problematice y se ponga en evidencia la subjetivación, el cuerpo, e incluso los sentimientos implicados en las metodologías. De esta forma, se trata de ensayar prácticas de saber contrahegemónicas, que se resistan al modelo universalizado de borrado del punto de vista del hombre blanco cisheterosexual que cree que puede producir la verdad sobre *todo*. Donna Haraway, siguiendo una amplia discusión dentro de los estudios feministas sobre la objetividad científica, propone un modo de producir conocimiento que no renuncia a la vista ni a la objetividad, se trata de conocimientos que no borran el cuerpo, antes bien son «encarnados», «parciales», y «sitúan» su posición en el mundo:

La vista puede ser buena para evitar oposiciones binarias. Quisiera insistir en la naturaleza *encarnada* de la vista para proclamar que el sistema sensorial ha sido utilizado para significar un salto fuera del cuerpo marcado hacia una mirada conquistadora desde ninguna parte. Ésta es la mirada que míticamente inscribe todos los cuerpos marcados, que fábrica la categoría no marcada que reclama el poder de *ver* y no *ser vista*, de *representar* y de evitar *la representación*. [...] Yo quisiera una doctrina de la objetividad encarnada que acomode proyectos de ciencia feminista paradójicos y críticos: la objetividad feminista significa, sencillamente, *conocimientos situados*. (Haraway, 1995, p. 324, las cursivas son mías)

«El conocimiento situado», el concepto que elabora Haraway (1995), permite, no solo evidenciar la posición de lxs investigadorxs, sino también, plantear una perspectiva desde la cual aquellxs que solo podían ser *objeto* de estudio pasen a ser quienes produzcan el

conocimiento. Los objetos de estudio humano, desde la perspectiva eurocéntrica cartesiana —lxs incivilizadxs, lxs loquxs, lxs pervetidxs, las mujeres, etc.— no podían considerarse sujetos del conocimiento entre otras cosas por *ubicárselxs*, desde las mismas prácticas de conocimiento científico, como inevitablemente inmersxs en sus afectos, en sus modos comunitarios de entender el mundo, localizadxs en sus desviaciones eróticas, situadxs en sus cuerpos extraños. El *conocimiento situado* posibilita lo que Michel Foucault llamó la «insurrección de los saberes sometidos»:

Toda una serie de saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel de conocimiento o de la científicidad exigidos. Y por la reaparición de esos saberes de abajo, de esos saberes no calificados y hasta descalificados: el del psiquiatrizado, el del enfermo, el del enfermero, del médico —pero paralelo y marginal con respecto al saber médico—, el saber del delincuente, etcétera —ese saber que yo llamaría, si lo prefieren, *saber de la gente* (y que no es en absoluto un saber común, un buen sentido sino, al contrario, un saber particular, un saber local, regional, un saber diferencial, incapaz de unanimidad y que sólo debe su fuerza al filo que opone a todos los que lo rodean)—, por la reaparición de esos saberes locales de la gente, de esos saberes descalificados, se hace la crítica. (Foucault, 2000, p. 2)

Producir estas categorías de saberes *insurrectos* dentro de la academia la agujerea, abre los poros de los muros de la universidad para hacerla permeable a *saberes otros* que no tendrían cabida en esos espacios. En ese sentido, la propuesta de Linda Tihiwai (2015), de descolonizar la metodología y producir metodologías indígenas propias que hagan frente a la investigación imperial que extractiviza los saberes de los pueblos colonizados, mientras los convierte en objetos de estudio, es un planteamiento fundamental. Por supuesto esto no quiere decir que la universidad sea el único espacio para producir saber. Al contrario, esto convierte a la universidad y a la academia en un espacio de disputa. O quizá mejor, no se trate de una defensa o de un ataque a la universidad, como plantean Stefano Harney y Fred Moten, sino estar en lo que pasa por debajo de ella, en los «*subcomunidades*» («*undercommons*») de la universidad (Harney y Moten, 2013). La economización neoliberal de la universidad y de la academia que han convertido las prácticas de conocimiento en despiadadas competencias (Brown, 2016) y las han reducido a la profesionalización y a la inversión en uno mismo como capital humano, ha procurado absorber la «insurrección de los saberes» a sus lógicas:

Ante estas condiciones *une* solo se puede colar en la universidad y robar lo que se pueda. Abusar de su hospitalidad, desobedecer su misión, incorporarse a su colonia de refugiados, a su campamento de gitanos, estar *en* pero no *de* [to be in but not of], ese es el camino de *le intelectual subversive* en la universidad moderna. (Harney y Moten, 2013, p. 26, traducción propia, las cursivas son mías)

La figura de lx «intelectualx subversivo» de Moten y Harney, se suma a una genealogía epistémica descolonizadora, feminista y sexodisidente que ha abierto espacios para que quienes, de otra forma solo podríamos ser objeto del conocimiento, podamos, es decir, que entre otras cosas nos sintamos habilitedxs, para asumir prácticas de producción de saberes dentro, fuera y por debajo de la universidad. Otra figura epistémica potente de esa genealogía es la de «outsider within», que en español traduciría algo como «lx intrusx al interior», elaborada por Patricia Hill Collins (1991). Collins (1991) produce esa figura para pensar la posición de las mujeres negras en la producción de la sociología, y al proponerla recuerda que algunas mujeres afroamericanas han estado dentro de las familias blancas como trabajadoras; aunque en ocasiones esas familias blancas las han nombrado como parte «honoraria» de su familia, a pesar de esa “inclusión”, esas mujeres afroamericanas trabajadoras domésticas permanecían como «*outsiders*» (intrusas) al interior de esas familias. Esa figura de la posición de outsider al interior de la academia es estimulante para la perspectiva de este proyecto y ofrece una alternativa a la subjetividad borrada del pensamiento cartesiano:

El enfoque sugerido por las experiencias de lxs intrusxs [outsiders] es uno en el que lxs intelectuales aprenden a confiar en sus propias biografías personales y culturales como fuentes significativas de conocimiento. En contraste con los enfoques que requieren sumergir estas dimensiones del yo en el proceso de convertirse en un científico social supuestamente imparcial y objetivo, lxs intrusxs traen estas formas de conocimiento de vuelta al proceso de investigación. En el mejor de los casos, el estatus de lxs intrusxs al interior [outsider within] parece ofrecer a sus ocupantes un poderoso equilibrio entre las fortalezas de su formación sociológica y lo que les ofrecen sus experiencias personales y culturales. Ninguna está subordinada la otra. Más bien, la realidad experimentada se utiliza como una fuente válida de conocimiento para criticar hechos y teorías sociológicas, mientras que el pensamiento sociológico ofrece nuevas formas de ver esa realidad experimentada. (Collins, 1991, p. 54, traducción propia)

En mi particular experiencia con la enseñanza y la escuela, fui marcado como demasiado raro para aprender. Empezando la primaria fui señalado por una serie de diagnósticos que patologizaron mi infantil resistencia al disciplinamiento escolar. Así fui nombrado como

disléxico, disortográfico, hipotónico, perezoso, pero también con déficit de atención e hiperactividad (TDHA), en resumen, como estúpido incorregible. La profesora que me diagnosticó y le exigió a mis xadres someterme a una tortuosa terapia de lenguaje hacía que mis comapañerxs de clase me aplaudieran cuando por fin escribía *correctamente* las palabras, más que un alago era una humillación por *no saber*. Mis xadres, que, por suerte, están atravezadxs por formas de pensamiento insurrecto como la pedagogía de la liberación de Freire, al percibir lo violenta que era la terapia de lenguaje al que el colegio exigía someterme, se aliaron a mi indisciplina y me cambiaron a un colegio llamado Centro Educativo Libertad, donde me *dejaron* no aprender a leer y a escribir sino hasta cuando sentí que deseaba hacerlo, a los ocho años, tres años después de lo que en Colombia era *normal* hacerlo. Así, creo, desarrollé una relación rarita con el aprendizaje, y en particular con la escritura y la lectura, en el que el placer pudo tener prevalencia sobre el deber, lo que me permitió lidiar con ese primer trauma escolar. Para unx niñx raritx la escuela puede ser, y por lo común es, fuente de múltiples traumas. En mi historia, al del aprendizaje de la lecto-escritura, más tarde se sumó el de la violencia cisheterossexualizante. Este proyecto está atravesado por diferentes formas del trauma. Los traumas del saber producidos en la enseñanza, que se gatillan⁸ constantemente en las lógicas de la competencia académica (que no están ausentes en cualquier facultad o programa doctoral), los que producen la experiencia migratoria y los de la violencia de la guerra, entretejidos con el régimen cisheterossexual nacional colombiano (que producen lo que aquí llamo el régimen necrocisheterossexual).

Sin embargo, la práctica investigativa que desarrollo en este proyecto es también una táctica con la que asumo (no supero) los traumas. Para esto, ha sido particularmente inspiradora la forma en la que Ann Cvetkovich (2018) comprende “como el trauma puede ser la base para crear vidas «contrapúblicas»” (p. 34). Esta forma de entender el trauma, concretamente en las culturas cuir, posibilita hacer del trauma una forma de resistencia contra las violencias sistemáticas que sistemáticamente producen el trauma. Así, las herramientas teóricas utilizadas en este proyecto, me han servido para trabajar con mis propios traumas. El sugerente concepto «metodologías subnormales» elaborado por Lucia Egaña (2012), me ha alentado a abrazar mi propia y particular estupidez y subnormalidad, a relatar acá mis experiencias con el aprendizaje y producir saberes desde ellas. Asimismo, el sugerente abordaje elaborado sobre el fracaso por Jack Halberstam (2018), me ha permitido aprehender

⁸ Gatillar (*triggering*) hace referencia a elementos que desencadenan o despiertan malestares psicológicos anteriores.

de mis fracasos como un modo de hacer potente, que se resiste a los imperativos neoliberales del éxito y de la positividad. Concretamente, la forma en la que Halberstam (2018) ha entendido la potencia de la estupidez en la producción del saber como un modo de explorar y de llegar a terrenos de lo inesperado, ha servido para que los diagnósticos que me han marcado como estúpido, no sean limitantes para la investigación, sino al contrario, un potencial raro de producción del saber. Entiendo mi estupidez como una estupidez contra-hegemónica, con Gramsci (2017) y el mismo Halberstam (2018), quien señala que hay formas de estupidez aceptables (que ni si quiera se suelen entender como tal) que suelen ser las de los hombres heterosexuales y blancos. Halberstam ejemplifica la estupidez aceptable, entre otras, con la figura del expresidente George W. Bush; en el contexto colombiano fácilmente lo podemos ver en el actual presidente Iván Duque.

Considero que la investigación artística es un espacio privilegiado para producir metodologías raras, en las que pueden confluír una amplia gama de disciplinas del saber que afecten y cuestionen la normalidad académica. La tradición de las vanguardias, del arte político y de ciertas formas del arte contemporáneo, permiten entender la producción del conocimiento como un ámbito amplio, experimental y en proceso. El archivo que conforma esta investigación está compuesto de una variedad promiscua de imágenes (tanto textuales como visuales), videos, textos, conversaciones, relatos personales, fábulas (las que se presenta al otro lado de este capítulo), que no podrían ser abordadas de otro modo que con metodologías raras, promiscuas, que mezclan tanto la alta como la baja teoría (Halberstam, 2018), en las que confluye la estupidez, la inteligencia académica y la astucia popular (De Certeau, 2010). Creo que no hay forma de cartografiar el presente, por una parte, sin andar por el pasado e imaginar y producir el futuro, pero por otra, tampoco es posible hacerlo sin *coquetear* con formas de entender el mundo diversas y dispares, que conforman la heterogeneidad del presente en sí mismo. A continuación plantearé ciertos modos particulares del hacer investigativo con los que se ha desarrollado la práctica artística-investigativa que compone este proyecto.

Dilatación contra el rigor: metodologías del cruising

¿Qué es el rigor, ese naturalizado valor en la academia? El diccionario define el rigor como un exceso escrupuloso de severidad. La etimología de *rigor* viene del latín y significa rigidez, inflexibilidad y dirección recta de las cosas. Por una parte, debo recordar que uno de los

diagnósticos que le dieron a mi indisciplina infantil fue el de ser *hipotónico*, esto quiere decir que los músculos tienen poca tonicidad y que lx niñx que lo padece es incapaz de sentarse con *rectitud* y con *normalidad*, y que por tanto se escurre en una posición incorrecta en su pupitre. Lx niñx se le escurre así al disciplinamiento escolar. Es decir que, de alguna forma, me ha sido diagnosticada la imposibilidad física muscular del rigor. Por otra parte, Sara Ahmed (2019) ha mostrado que la heterosexualidad, que en inglés es *straight* (que quiere decir recto) implica la presunción de una línea recta de deseo entre un género y su contrario. Es decir que, de alguna forma, el hipotónico es un marica muscular (las posiciones y los gestos torcidos fueron usados para diagnosticar la desviación sexual). La rigidez y la rectitud del rigor están asociadas con la masculinidad cisheterosexual del “sujeto/razón” cartesiano. La rigidez es también la dureza del ideal fálico de la erección, implícito en el conocimiento colonial entendido como descubrimiento, como acceso del cuerpo racional masculino sobre el cuerpo virgen-incivilizado del territorio entendido como femenino⁹. Pero también es el *rigor mortis* de la academia, el cadáver de la razón embalsamado con las competencias educativas del necroliberalismo, que no permiten que las bacterias y los gusanos necrófagos conviertan ese cuerpo muerto en otra sustancia que pueda abonar la tierra. En este trabajo he desplazado el ideal de rigor académico por el de la dilatación epistémica, en una suplantación de la imagen ideal del investigador de *falo rígido* al del investigadorx marica de ano dilatado. Esto implica situar la posición de producción de saber de esta investigación en mi perspectiva parcial de marica, migrante y rarito. Pero también supone una aproximación distinta a los valores cisheterosexuales masculinos del rigor académico, es decir, *de pasividad*, de dejarse afectar y estar previamente afectado por las cuestiones investigadas, pero también de trabajar desde el deseo de afectar, de producir cambios. El contacto con los problemas de estudio se produce así, no desde la obstinada inflexibilidad del rigor, sino desde el deseo, la rabia y el resentimiento (Falconí, Castellanos y Viteri, 2013). La rareza de mi perspectiva metodológica involucra mis “trastornos de aprendizaje” (que podrían también entenderse como un trastorno compulsivo disciplinador de la escuela). Por ejemplo, una práctica metodológica que se utiliza en este proyecto es el «close reading», la lectura detallada que he aprehendido a través de la teoría de Sara Ahmed, pues en mi caso se da como una lectura disléxica y con déficit de atención, que implica lecturas desviadas, distraídas, que resultan múltiples lecturas y

⁹ Trabajo sobre esta idea en el capítulo 1, ver también McClintock (1995).

en montajes entre textos dispares, imágenes y anécdotas. Asumo el riesgo de que no me tomen en serio, y espero que así sea:

Que te tomen en serio significa perder la oportunidad de ser frívolo, promiscuo e irrelevante. El deseo de ser tomado en serio es precisamente lo que lleva a la gente a seguir los caminos ya probados de la producción del conocimiento, unos caminos de los que me gustaría desviarme un poco. En realidad términos como «serio» y «riguroso» suelen ser palabras de la jerga académica, y de otros contextos, para lograr una corrección disciplinaria; señalan una manera de formar y aprender que confirma lo que sabemos sobre los métodos aceptables del saber, pero no permite tener percepciones visionarias o dejar volar nuestra fantasía. De hecho, cualquier tipo de formación es una forma de renunciar a una especie de relación benjaminiana con el conocimiento, a darse un paseo por calles inexploradas y en la dirección «equivocada» (Benjamin, 1996); es una forma de instalarnos en los territorios bien iluminados y de saber con precisión qué camino tomar antes de empezar. (Halberstam, 2018, p. 18)

El desvío y la deriva han sido prácticas ensayadas de distintas formas en este proyecto. En colectivo hemos realizado las derivas anales como acto ritual de creación de la re-pública rarita (escribo sobre esta en el capítulo 2). La escritura que aquí presento, es una escritura de derivas. Tuhiway (2015) ha resalta que las metodologías de investigación y las teorías producen estilos de escritura particulares que “deben ser «descolonizados»” (p.90). Aunque paradójicamente este texto acoge un estilo de citación diseñado por la American Psychiatric Association (APA), una institución que ha patologizado a las disidencias sexuales, al mismo tiempo este texto se produce como una desviación de los estilos académicos de escritura que apunta a su desheterosexualización, que es parte necesaria de la descolonización. Quiero llamar a este modo de hacer investigativo con la práctica de las culturas sexuales maricas del *cruising*. Esta se trata de una práctica de sexo en la que se subvierten los espacios públicos diseñados desde un urbanismo heteropatriarcal. El *cruising* se produce con merodeos; derivas en las que con un sofisticado lenguaje corporal las personas comunican su deseo de contacto erótico, el consentimiento se produce a partir de un juego de miradas. Así, la vista tiene un papel imprescindible en la práctica. En ocasiones el sexo se trata de ver y ser vistos. Al contrario de los modos de producción de conocimiento que esconden su posición, que se basan, como señala Haraway (1995) en una forma de mirada “que reclama el poder de ver y no ser vista, de representar y de evitar la representación” (p. 324), la metodología del *cruising* que propongo se trata de ver y ser visto. Se pasa así del solitario voyeur cartesiano, a una comunidad de voyeuristas-exhibicionistas que consienten el juego de miradas y de

representaciones. Al diálogo de la mirada se le suma criterios investigativos atravesados por el erotismo, lo que hace del pensamiento de esta práctica un sentipensar (Fals, 2015), un concepto con el que se desplaza la idea de razón separada del cuerpo y sus pasiones, que da así valor al pensamiento popular. Esta metodología, se produce desde una idea que hemos desarrollado anteriormente, se trata del «criterio erótico de selección» (Egaña, Benzo, Obiols et al, 2018):

El criterio erótico de selección requiere la inmersión en los materiales disponibles, mirarlo todo. Muchas veces se trata de buscar sin saber qué se encontrará en el proceso. Esta metodología de selección requiere del contacto directo con los materiales y de la capacidad para dejarse guiar por la atracción, por el deseo. (Egaña, Benzo, Obiols et al, 2018, p. 7)

Saberes sabrosos

En esta investigación se han producido representaciones visuales que parten e involucran la conversación. La conversación en sí misma, ha sido una práctica de producción y circulación del saber con el que esta investigación se ha implicado. Como afirma Halberstam (2018), “utilizar la conversación en lugar de lo magistral puede ofrecernos una forma concreta de ser en relación con otra forma de ser y de conocer, sin intentar medir esa forma de vida con criterios que son ajenos a ella” (p. 24). En ese sentido, las revolucionarias ideas y metodologías del sociólogo colombiano Orlando Fals Borda, han sido muy sugerentes para esta investigación, por ejemplo «polifonía» (Fals, 2015) como un modo de integrar las voces de los sujetos investigadxs en la investigación. En este trabajo las conversaciones han tomado la forma de *las onces*, una merienda popular colombiana en la que es central conversación cercana, afectuosa, marcada por el acto del cuidado del otrx que implica compartir alimentos. Esta forma particular de utilizar las onces como práctica de producción de conocimientos sexodisidentes ha implicado desheterosexualizar y desfamiliarizar un espacio (las onces) de cuidado que suele limitarse a la familia heterosexual. El saber se hace sabroso. Lo sabroso lo tomo aquí del concepto ancestral de las culturas afrodescendientes colombianas «vivir sabroso», como de dar valor a la vida y de hacer que la vida valga la pena, como resistencia a las violencias coloniales racistas antinegrxs que en Colombia prolongan por medio de la guerra y de la inequidad estructural y racializada. Tomo este concepto, entre otras cosas, porque Francia Márquez, lideresa social y ambientalista colombiana, hoy candidata la vicepresidencia de la República, nos ha compartido a los pueblos de Colombia el «vivir sabroso» como una propuesta central de su política de gobierno, que abre un horizonte de

esperanza ante el régimen de muerte al que estamos sometidos en esa nación. Así este trabajo se une al grito anticolonial de los pueblos afrodescendientes del Pacífico y del Cauca colombianos: ¡El pueblo no se rinde carajo!

Táctica

La forma de proceder en este proyecto se da desde la táctica. Michel De Certeau (2010), estudió los procedimientos y acciones cotidianos, *las maneras de hacer* populares, en las que se subvierte y se escapa de manera creativa al control del poder. Así como las maneras en las que los consumidores *hacen uso* de las producciones culturales que no producen y que les son impuestas. Para explicar estas formas de resistencia, o *maniobras*, De Certeau (2010) introduce los conceptos estrategia y táctica. Estos permitirán entender y diferenciar dos formas de proceder que dependen de la situación de quien las practique. La estrategia tendrá como características definitorias contar con un campo *propio* que “constituye una victoria del lugar sobre el tiempo”; y la posibilidad de visualizar la totalidad, será “*una práctica panóptica*” (De Certeau, 2010, p. 42). Lo que sitúa a la estrategia como una práctica ideal para ejercer poder sobre los otros.

Llamo *estrategia* al cálculo (o la manipulación) de las relaciones de fuerzas que se hace posible desde un sujeto de voluntad y de poder (una empresa, un ejército, una ciudad, una institución científica) (...). La estrategia postula un lugar susceptible de ser circunscrito como *algo propio* y de ser la base donde administrar las relaciones con *una exterioridad*. (De Certeau, 2010, p. 42)

En contraposición la táctica será la forma en la que el *débil* utiliza lo que no le es propio, aprovechando lo que se le impone para hacer un uso diferente y creativo, que difiere del uso prescrito. De Certeau define la táctica como:

La acción calculada que determina la ausencia de un lugar propio. Por lo tanto ninguna delimitación de la exterioridad le proporciona una condición de autonomía. La táctica no tiene más lugar que el del otro. Además, debe actuar con el terreno que le impone y organiza la ley de una fuerza extraña. (...) Aprovecha las “ocasiones” y depende de ellas, sin base donde acumular los beneficios, aumentar lo propio y prever las salidas. Este no lugar le permite, sin duda, la movilidad, pero con una docilidad respecto a los azares del tiempo, para tomar las fallas que las coyunturas particulares abren en la vigilancia del poder propietario. Caza furtivamente. Crea sorpresas. Le resulta posible estar allí donde no se le espera. Es astuta. (De Certeau, 2010 p. 43)

Cuando la práctica artística se da por fuera de sus lugares propios, con intenciones políticas críticas, acciona de manera *táctica*, hace un uso astuto de los medios donde se construye y circula. Una práctica artística que procede tácticamente tendrá dos características fundamentales. Por una parte, entenderá al espectador como un consumidor creativo, que hace uso de los lenguajes y contenidos que consume, más allá de ser *solo* un receptor. Esto quiere decir que la creación artística está dada a ser *usada* de una forma creativa, la creatividad no estará solo del lado del *autor*. La práctica artística aprende así de las tácticas y maniobras populares, hace parte de ella, de su astucia y de sus formas de proceder. *Les* que desde otras perspectivas pudieran ser únicamente espectadores, pasarán a ser partícipes, potenciales cómplices o coautoras de la creación. Por otra parte, la práctica artística no creará de cero. Saliendo de su propio campo, entendiendo su práctica como táctica, creará desde lenguajes que no le son propios, que le fueron dados para que los consumiera pasivamente, como espectadorx y no como autorx. La práctica creativa necesitará de una actitud atenta, observadora, porque su creación dependerá de su oportuna intervención en dinámicas que ya están en funcionamiento.

El costurero de Fidelina, montaje y colcha de retazos

La teoría como caja de herramientas, esa imagen foucaultiana, en la que las teorías se entienden como instrumentos que se *utilizan* de diferentes maneras, es una forma cercana a la que en este proyecto entiendo la teoría y las metodologías de investigación. Sin embargo, quiero acercar esa imagen a mi contexto y a mi historia, quiero imaginar la teoría como el costurero de Fidelina. En un trabajo anterior presenté a mi abuela materna *Fidelina*, como una táctica con la que introducía el pensamiento de mujeres populares rebeldes, particularmente el de Fidelina, a la universidad (Posada, 2016). Propuse las prácticas de resistencia de Fidelina —que se organizó con las mujeres de su cuadra para contratar un bus y, a escondidas de sus maridos, ir a un centro médico a ponerse el dispositivo intrauterino como método anticonceptivo— como un modo local, de la cuadra, de revolución; que se contrapone a los modelos nacionales y patriarcales de revolución, que tiene como una sus figuras representativas en Latinoamérica a *Fidel Castro* (Posada, 2016). Planteo las prácticas de resistencia y de liderazgo de mi abuela Fidelina, una mujer pobre que no llegó a terminar la educación escolar, como un modo de feminismo popular andino que se contrapone a los feminismos blancos y burgueses del primer mundo. Las historias de Fidelina, que llegaron a mí por las narraciones de mi madre y de mis tías, han marcado desde mi infancia la forma de



Retrato de Fidelina en mi mesa de trabajo

entender a las mujeres —con esa figura de feminidad fuerte, que no encaja con los modelos hegemónicos de la mujer, y que han sido en sí mismos mis modelos de feminidad y de afeminamiento— y a sus luchas antipatriarcales. Fidelina ha sido un modelo de conocimiento popular que ha estado presente en mi práctica investigativa y está muy presente en este proyecto. La sofisticada práctica de costura de Fidelina llegaba a servirle incluso hasta para suturar animales heridos.

Entonces, quiero pensar la teoría acá en este proyecto como un costurero, como el costurero de Fidelina, pero además quiero sumar la imagen de «la colcha de retazos». En la academia colombiana se suele hablar despectivamente de «colchas de retazos» para referirse a las

investigaciones y trabajos teóricos heterogéneos y «no lo suficientemente buenos»¹⁰. Utilizar despectivamente un artefacto como la colcha de retazos que se produce desde la astucia popular, no solo es muestra de la forma de desprecio elitista con la que en la universidad y en la academia se suele entender el pensamiento popular. También es muestra de una forma de estupidez hegemónica que no permite percibir la inteligencia con la que se fabrica un artefacto como la colcha de retazos. La colcha de retazos funciona como una forma de pensamiento por montaje, en el que, a partir de la unión de fragmentos heterogéneos, en este caso sobras de telas, se producen relaciones y sentidos que de otra forma no se podrían percibir y entender; la unión de los retazos produce finalmente un artefacto que cubre una necesidad que de otro modo quizá no estaría resuelta. Pensando sobre el *Diario de trabajo* y el *ABC de la guerra* de Bertolt Brecht, Didi-Huberman afirma que:

La exposición por el montaje, al contrario, renuncia por adelantado a la comprensión global y al “reflejo objetivo”. *Dys-pone* y recompone, por lo tanto, interpreta por fragmentos en lugar de creer explicar la totalidad. [...] No muestra las cosas bajo la perspectiva de su movimiento global, sino bajo la de sus agitaciones globales: describe los torbellinos en el río antes que la dirección de su curso general. *Dys-pone* y recompone, expone por lo tanto creando nuevas relaciones entre las cosas, nuevas situaciones. Su valor político es por lo tanto más modesto y más radical a la vez, porque es más experimental: sería hablando estrictamente, *tomar posición* sobre lo real modificando justamente, de manera crítica, las posiciones respectivas de las cosas, de los discursos, de las imágenes. (Didi-Huberman, 2013, p. 99)

De esta forma, planteo esta investigación como una colcha de retazos hecha con el costurero de Fidelina. Entiendo así la escritura investigativa que acá se desarrolla como una forma de «colcha de retazos» que produce, siguiendo a Didi-Huberman, una exposición por montaje. Tanto las teorías como los documentos que investigo son puestos sobre esta mesa de costura-montaje, y son hilados para producir «nuevas relaciones» que son imprescindibles para comprender los problemas a los que aquí me aproximo, pero también es la forma en la que se plantean transformaciones sobre esos asuntos.

¹⁰ Hago acá una referencia implícita a *Travesti/ una teoría lo suficientemente buena*, de Marlene Wayar (2021).

Capítulo 1

***El descubrimiento
gay de A-màrica***

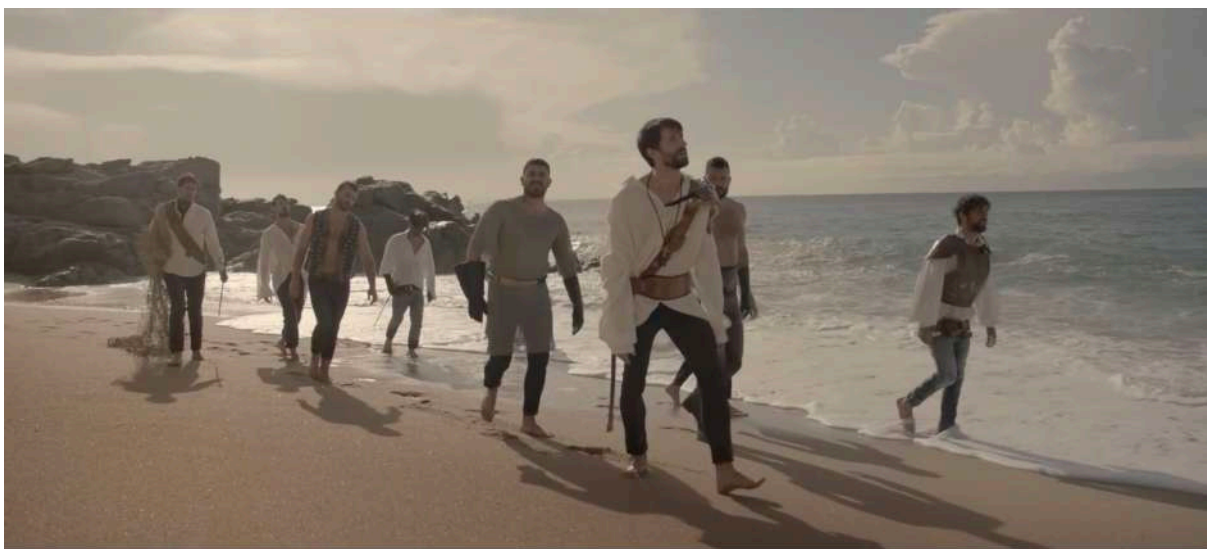
1. EL DES-CUBRIMIENTO GAY DE A-MÁRICA. COLONIALIDAD DEL AMOR GAY Y LA INVENCIÓN DE LA DIVERSIDAD®¹¹ SEXUAL CIVILIZADA

Pero sucede que cuando un colonizado oye un discurso sobre la cultura occidental, saca su machete o al menos se asegura de que está al alcance de su mano. La violencia con la cual se ha afirmado la supremacía de los valores blancos, la agresividad que ha impregnado la confrontación victoriosa de esos valores con los modos de vida o de pensamiento de los colonizados hacen que, por una justa inversión de las cosas, el colonizado se burle cuando se evocan frente a esos valores. (Fanon, 2018, p.45)

En el verano del hemisferio norte del 2019 vimos un nuevo arribo de Colón al Abya Yala, a la costa de una isla “somewhere in América”. Esta vez, el navegante esclavizador y su tripulación, compuesta por “los hombres más duros”, desembarcan en una playa acompañados de una voz en off masculina que habla en inglés y dice que hace más de quinientos años ese “descubrimiento”, como nombra al encuentro del perdido Cristóbal con el continente, “significó el choque de dos civilizaciones enteras y provocó lo que sería el mayor *conflicto cultural* de la historia de la humanidad” (Axel Hotels, 2019). Tan pronto como el narrador acaba con el sofisma con el que llama al proceso de exterminio, expolio, epistemicidio, esclavización y de intercambio poblacional más grande y brutal de la historia, el narrador es reemplazado por una canción pop cuyo estribillo dice “show me your love”. Colón, que por su rostro desesperado parece *descubrir* que está perdido, se deja caer a la arena de rodillas, pero, inmediatamente a continuación un plano detalle muestra la mirada del conquistador concentrada en un nuevo *hallazgo*. Se trata de un grupo de musculosos hombres de pieles morenas vestidos con disfraces de indios compuestos de una mezcla ecléctica de elementos que parecen sacados de una tienda *new age* o de *disfraces* de alguna ciudad europea: tocados de plumas, arcos de flechas, una lanza, un short de denim, taparrabos de paja y de cuero, collares de metales y plumas, pantalones y brazaletes de piel.

¹¹ Como mostraré en este capítulo lo diverso de lo sexual ha sido aceptado y acogido dentro de civilización occidental bajo condición de integrarse y re-reproducir el capitalismo. Tal forma de *diversidad*® requiere ser señalada con su marca registrada para que no se confunda con otras diversidades.

Colón y el líder de los hombres disfrazados de indios se miran desafiadamente y caminan hasta quedar frente a frente. En el momento en que parecería que va a empezar el enfrentamiento, Colón agarra una de las trenzas finas que salen de la parte de atrás de la cabeza del hombre disfrazado de cacique indio, quien responde tocando el crucifijo que cuelga del cuello del conquistador. Los dos hombres se unen en un beso largo. La tripulación de Colón celebra con gestos agresivos similares a los que hacen los hombres cisheterosexuales cuando en grupo festejan el gol de su equipo de fútbol. Y, por su parte, los hombres disfrazados de indios celebran con gestos de gritos —no hay sonido diegético— notoriamente menos masculinos que los de los españoles¹².



Fotograma del video “Columbus” (2019), Axel Hotels. Fuente: <https://youtu.be/UwIv51bYkmU>

Ambos grupos de hombres corren al encuentro como en el inicio de una batalla en la que no desenfundan sus espadas, sino que se abrazan y bailan. En esta fiesta, que poco a poco se va a parecer más a un *gay pride*, como parte de la danza, los españoles alzan a los hombres disfrazados de indios, que toman una posición tradicionalmente femenina del baile occidental, como la elevación del ballet. Repentinamente aparecen mujeres en la fiesta, que se suman sin tener ningún rol en la narración más que el de una cuota necesaria para lograr el ideal de civilizada diversidad® que se busca conseguir. Uno de los hombres disfrazados de

¹² Esta feminización de los cuerpos colonizados hace parte de la tradición colonial de feminizar (cuerpos de los hombres colonizados algunos, porque algunos otros son masculinizados desde la animalidad) como parte de la construcción de la colonialidad del género. Esta feminización es señalada por la investigación de Federico Garza (2002) en la comprensión colonial Española de los indios americanos, en particular de los sodomitas, y en el trabajo Mrinalini Sinha (1995) en la feminización de los hombres bengalíes en el marco del colonialismo británico.



Fotograma del video "Columbus" (2019), Axel Hotels. Fuente: <https://youtu.be/UwIv51bYkmU>



Fotograma del video "Columbus" (2019), Axel Hotels. Fuente: <https://youtu.be/UwIv51bYkmU>



Fotograma del video "Columbus" (2019), Axel Hotels. Fuente: <https://youtu.be/UwIv51bYkmU>

indio —que en realidad es afrodescendiente, pero que para el video da lo mismo, ya que toda alteridad a la blanquitud se representa como una misma cosa, lo que, además, evita el incómodo lugar que implicaría para esta narración recordar la posición de lxs africanxs esclavizadxs por los europeos— intercambia su tocado de plumas por una parte de la armadura de uno de los hombres blancos. Este video va a terminar con el personaje disfrazado de cacique indio bailando con abanicos —a lo Loco Mía—, seguido de otro, también con disfraz indio, que suelta una paloma blanca —símbolo de paz y especie invasora de origen europeo— y otro más de los hombres disfrazados ondeando la bandera arcoíris LGBTI. Para finalizar, con la blanquísima paloma volando en el cielo de fondo, aparece el lema de la publicidad que dice “*Let’s change hate for love*” seguido del logotipo de Axel Hotels con su eslogan “we are heterofriendly”. A continuación vemos a Colón acostado con el líder de los hombres disfrazados de indígenas encima, besándose en el borde de la playa, dejándose tocar por las olas del mar. Un plano detalle deja ver sólo la espuma de las olas y aparece un texto que dice: Axel Hotels promotes *worldwide* love and respect. NOW ALSO IN AMERICA (Axel Hotels promueve el amor y el respeto *mundialmente*. AHORA TAMBIÉN EN AMÉRICA, las cursivas son mías).

1.1. Homofascismo español¹³

“Oh madre de Dios, un marica de Vox”¹⁴. Resulta asombroso que una persona homosexual vote por un partido de ultraderecha que desarrolla políticas homofóbicas. Pero, desde la posición de migrante y marica desde la que escribo, más que la sorpresa que produce una postura política de apariencia suicida, se producen preguntas que apuntan al por qué de esos posicionamientos, ¿son estos casos aislados, o se trata más bien de estructuras sociales que permiten que afloren sujetos sexualmente diversos con posicionamientos violentos contra las minorías? ¿La consecución de derechos para el colectivo LGTBIQ+ ha consistido en una ampliación general de derechos para la diversidad y las minorías? O, ¿se ha tratado de la asimilación de ciertas prácticas sexuales y ciertos cuerpos, dentro del capitalismo y dentro del

¹³ Una primera versión de este apartado fue publicada en *Apptimizadas*, reflexiones maricas sobre experiencias migrantes (Koralsky, 2021). Agradezco a Vatiu Koralsky por las conversaciones en torno a este texto y por producir un contexto de diálogo en cual ser leído.

¹⁴ Me refiero a hombres gay fuera del closet que han apoyado públicamente el partido de ultraderecha Vox, el cual tiene posturas abiertamente discriminatorias contra la comunidad LGTBI. En el suplemento de *Icon*, del periodico *El País* (2019) entrevistan a cuatro personas con estas posturas.

cuerpo de la nación española? ¿Cómo pueden los discursos homofóbicos que dicen oponerse a la “ideología de género”, la que supuestamente impondría la diversidad sexual a la sociedad, aliarse con los discursos homonacionalistas que se desarrollan en contra de ciertas culturas, nacionalidades, razas y étnias, arguyendo defender los derechos de las personas sexualmente diversas?

La posición minoritaria migrante y racializada dentro de la comunidad de diversidad sexual equivale a ser la otredad de la otredad. Esta es una posición que permite percibir las prácticas violentas que ejercen personas homosexuales desde posicionamientos normativos. Y no solo por ser lxs otrxs-otrxs, que implica no tener acceso a ser parte de esa comunidad y que da la distancia necesaria para que se hagan evidentes las violencias que por practicarse cotidianamente se invisibilizan y se asimilan como naturales. También, y sobre todo, porque esas violencias se dirigen particularmente hacia nosotrxs, lxs otrxs-otrxs, a las travestis racializadas, a las lesbianas migrantes, a las maricas no nacionales, a las raritas sin papeles. Hacía los cuerpos *irregulares*¹⁵.

En estas posiciones somos expuestxs a violencias en espacios que se enorgullecen de ser “seguros” para la diversidad®. Por ejemplo, después de un entrenamiento en las Panteres Grogues, una asociación deportiva pensada para la comunidad de diversidad® sexual en Barcelona, sus compañeros de entreno invitaron al que era entonces mi novio a la playa.

¹⁵ Para este trabajo la palabra irregular, irregularidad, está asociada a lxs malxs migrantes, a lxs ilegales, quienes “hieren” o “violan” —como mostraré con Ahmed, (2015), así se construye la narrativa fascista sobre la migración— con su existencia irregular a la blanca nación, cobra un sentido importante. Por una parte, porque lo irregular es lo que está fuera de la regla, la migración irregular es la que no cuenta con los *papeles* que otorgan *derechos*, contrario a lo regular, que está dentro de la regla. Según Etimologías Chile (una web que consulto a menudo para este proyecto, aunque no se ciñe mucho a la *regularidad* y el *rigor* [mortis] de la academia), la palabra regular “deriva del sufijo *-ula* sobre la raíz del verbo *regere* (conducir en línea regla, poner derecho, enderezar, guiar, gobernar)” (Etimologías de Chile, 2022). Como argumenta Ahmed (2019) en *Fenomenología queer*, “el deseo sexual es entendido como «alineado», no solo como recto, sino también como correcto y normal, mientras que otras líneas son descritas simplemente como «no siguiendo» esta línea y por tanto como «desalineadas» de la dirección misma de su deseo” (p. 102). Lo disidente a la heterosexualidad es lo torcido, lo *irregular*. Sin embargo, como argumenta Puar (2017) en los procesos de formación del homonacionalismo se produce, por una parte como únicamente sexualmente diverso® al sujeto blanco nacional, y al mismo tiempo se desplaza la comprensión de lo sexualmente perverso (recordemos que perverso significa también lo que rompe el orden establecido) a la otredad etnico-racial, particularmente, en el argumento de Puar al musulmán. Por tanto, aunque lo sexualmente diverso® se limita a los cuerpos regulares, blancos, nacionales, tal diversidad® se alinea con la rectitud de la heterosexualidad. Considero que en el contexto Español lo perverso, lo desalineado con la heterosexualidad, y por tanto la posibilidad y la potencialidad disruptiva y crítica *cuir*, se encuentra en los cuerpos marcados como irregulares, incluso cuando estos alinean su deseo con la heterosexualidad, pero particularmente, cuando no lo hacen. Esto, por supuesto, no niega de ninguna forma la vital importancia del movimiento que se da en todo el Reino de España por la regularización de lxs migrantes irregulares. La imposibilidad de la regularización mantiene el racismo y la división racista del trabajo (a lxs migrantes sin papeles no se les reconocen los derechos mínimos y se les explota laboralmente) anclada en la colonialidad del poder y hace eco con la tradición esclavista de España y Europa. Este trabajo se une al grito de exigencia de ¡REGULARIZACIÓN YA!

Éramos un grupo de maricas, la mayoría latinas. Aún así, parecería que sin darse cuenta, una *musculoca*¹⁶ española soltó: “Ese gimnasio es un asco¹⁷, siempre está lleno de maricas latinas”. Todas nos quedamos en silencio, mirándola, esperando para ver si reaccionaba, para saber si podía darse cuenta de la bofetada que nos acababa de dar. “Yo soy latina, nosotras somos latinas”, le dijo una de sus amigas. “Ah, pero es que las de ese gimnasio son latinas pobres”, remató la blanquita escultural. “Ah, entonces no me afecta”, le respondió la marica que la había increpado. Entonces pienso en lo legitimada que está su estúpida violencia y en lo bueno que está él. Pienso que el hecho de que su cuerpo sea deseable para mí, es una violencia que ejerzo en mi contra. Como la que ejerce la marica latina que aclara que no es pobre. Ojalá que realmente no sea pobre, pienso, porque debe ser bien doloroso decir lo que dijo, sabiéndose humillada por sus palabras, incapaces de defender su posición. Me pregunto, ¿cómo se constituye esa posición de la otra otredad? ¿Es la comunidad LGTBIQ+ blanca europea responsable de minorizar a esxs otrxs-otrxs? ¿Es condición de la aceptabilidad social de la homosexualidad la producción de otras otredades, contra las cuales se legitima ejercer violencia? Si incluso la posición del otro-otro, que es la de la marica latina que se sintió violentada por el asco xenofóbico del gay español, siente que se hace aceptable por excluir a otrxs cercanos a su posición social, a las latinas pobres, es ¿por qué el funcionamiento del marco de la aceptabilidad de la nación española se fundamenta en la violencia y la exclusión? ¿Dentro de ese marco, para ser aceptable, respetable, para ser incluso sujeto de derechos, es necesario producir unxs otrxs a lxs cuales poder excluir?

La nación se erige desde una narrativa que produce un *nosotros* y unos *otros* —así en masculino universalizado—. Históricamente el *nosotros* nacional ha construido una normalidad sexual en

¹⁶ *Musculoca* se usa en el argot gay-marica español para referirse a hombres gays musculosos que hacen parte de una cultura gay asociada al gimnasio, al ejercicio y al desarrollo muscular. Puede usarse de manera despectiva pero también halagadora dependiendo del contexto en el que se enuncie.

¹⁷ El asco de este hombre resuena con lo que escribe Ahmed sobre el trabajo que hace la emoción de *repugnancia*, pensándolo como abyección, desde el trabajo de Kristeva (1989). Ahmed (2015) argumenta que si “la repugnancia es sobre sentimientos viscerales, entonces nuestra relación con las vísceras no es directa, sino que está mediada por ideas que ya están implicadas en las mismas impresiones que nos hacemos de otros y en la manera en que dichas impresiones emergen como cuerpos” (p. 136). La repugnancia no “construye límites (de la nada), sino que responde a su construcción, mediante una confirmación de su necesidad. De este modo el sujeto siente que el objeto es repugnante (una percepción que se apoya en la historia anterior al encuentro) y entonces expulsa al objeto, y, al expulsar al objeto, lo encuentra repugnante. *La expulsión misma se vuelve la «verdad» de la lectura del objeto*” (p. 140). De esta forma Ahmed nos muestra como la performatividad de la repugnancia produce lo abyecto: “El acto de habla, «¡Eso es repugnante!», puede funcionar como una especie de vómito, como un intento de expulsar algo cuya proximidad se siente como amenazante y contaminadora. Es decir, designar algo como repugnante es también crea una distancia con la cosa, que paradójicamente se convierte en cosa solo en el acto de distanciamiento” (p. 151). Así entiendo que nombrando a las maricas latinas *pegadas* a lo asqueroso, a lo que le da asco a esta gay español, nos está sacando, vomitando, de su *nosotros* nacional.

contraposición a *otros* de sexualidades abyectas: somos nosotros, normales, en cuanto no somos esos otros. Tanto la normalidad como la abyección sexual han sido levantadas en relación a la etnicidad, la racialidad y la nacionalidad. Los discursos nacionales europeos, y en particular los españoles, han señalado al otro, al extranjero, como el abyecto sexual: el sodomita. Al otro lado de la frontera dicotómica: el hombre impenetrable. Tan impenetrable como las fortalezas europeas. Si bien desde su invención la sodomía se ha perseguido al interior de los reinos europeos, las narrativas sexuales dominantes han señalado al extranjero como el sodomita, cuyo pecado nefando (innombrable) acarrea la semilla de destrucción para sus pueblos.

A pesar de que hoy España produzca un orgullo homonacionalista (Puar, 2017) centrado en una figura de un descubrimiento gay de América, en la historia del Reino de España se puede rastrear una genealogía sexual-nacional donde aparece la *otredad sodomítica*, desde la que se constituye, por antagonismo binario, el *nosotros* español. Como escribe Mark Jordan (2002), *Las pasiones del martirio de San Pelayo*¹⁸ —en las que un joven cristiano que fue torturado por rehusar a entregarse sexualmente a Abderramán III (a pesar de que el califa le ofreciera vestimentas lujosas, joyas y el cuerpo de otros hombres hermosos)— serán de las primeras narraciones moralizantes desde las que posteriormente se constituirá la sodomía como una categoría de pecado particular inventada por la teología cristiana en el siglo XI. En estas narraciones se representa al hombre musulmán como sexualmente abyecto, pecaminoso y, por tanto, dentro de ese contexto cultural, como afeminado. Esta es una narrativa que construye *al otro* étnico-religioso-sexual, y un *nosotros* ibérico cristiano, personificado en un joven que da la vida con tal de resistirse al pecado y entregarse a su dios, y que, como mártir, debe ser vengado. La otredad sexual se construye ya, desde ese momento, como racializada. Se produce así una abyección sexual que amenaza al *nosotros* cristiano y su normalidad, lo que

¹⁸ Jordan (2002) señala que las fechas de los primeros textos escritos sobre Pelayo fueron producidos durante los cincuenta años posteriores a su muerte en el año 925 o 926: “El primero se presenta como una narración de pasión basada en relatos de testigos directos. Escribió en Iberia antes del 967 por un sacerdote desconocido por otra cosa que no sea esta autoría, Raguel. El segundo es una vida de Pelayo en métrica por la canoniza sajona Hrotswitha. Puede también pertenecer a los 960. El tercer texto es una liturgia mozárabe, un oficio de San Pelayo procedente de León, escrito quizás en o después del 967 para marcar la llegada de las reliquias del santo, o quizás treinta años antes para recordar sus maravillas” (p. 24).

se utilizará para elaborar motivos morales sexuales para la Reconquista del territorio ibérico ocupado por los musulmanes¹⁹.

Posteriormente, se construirá una masculinidad muy diferente a la del bello pero escuálido San Pelayo, difundida en el modelo del barbudo caballero del *Cantar del Mio Cid*, un hombre duro, intocable y sobre todo impenetrable, del que ni siquiera existirá la posibilidad de ser objeto del deseo sexual de otros hombres (al menos dentro de la lógica de la propia narrativa). Este personaje literario constituirá un prototipo de masculinidad de guerrero idóneo para las guerras cristianas contra los “*infeles*” (el texto se publicó por primera vez cerca del año 1200). Según Michel Horswell (2005) este “representa el proceso en el que las categorías normativas de género que fueron canonizadas en la tradición de la literatura española”, las cuales fijarán esa forma particular de masculinidad en la corporeidad, así “el cuerpo se convierte en el lugar donde estos nuevos valores son inscritos, y el cuerpo específico del Cid se vuelve la figura dominante de un sistema homosocial de género cuya influencia alcanzará las colonias andinas cientos de años más tarde” (p. 41, traducción propia). Horswell identifica en el Cid —el modelo de hombre de la Reconquista— las raíces del modelo de la masculinidad del conquistador español que luchará la guerra de exterminio contra la incivilización sexual de los indios americanos. Este modelo de masculinidad, barbado, fuerte (musculoso), agresivo (y penetrable solo en condiciones muy específicas de las que me preguntaré más adelante), no es casualmente similar al de la homonormatividad ibérica de hoy, que está presente en el arribo a América del Colón gay de Axel Hotels.

Las sexualidades de las culturas originarias del Abya Yala, radicalmente distintas a las europeas, con roles inidentificables con el par masculino/femenino (o que transitan por ambos), van a ser interpretadas por los colonos desde el marco sexual cristiano como sodomíticas. La sodomía de los indios aparecerá desde las primeras crónicas coloniales, incluso desde los diarios de Colón (Horswell, 2005, Garza, 2002), y se utilizará por los filósofos de la época para textualizar las *razones justas* de la invasión y el exterminio español en América (Garza, 2002). La América precolonial era marica, América. Aunque la sodomía se castigaba muy violentamente en la península ibérica (entre otras formas con la hoguera), se

¹⁹ Jordán (2002) escribe al respecto: “El uso polémico de Raguél [uno de los escritores las pasiones de este santo] de los sufrimientos de Pelayo contra el islam, su apropiación de Pelayo para la causa de la Iberia cristiana, es perfectamente compatible con un uso simultáneo de la historia para reforzar el naciente proyecto teológico de la categorización moral. Dentro de esta categorización los pecados sexuales tendrán un lugar cada vez más y más prominente. De hecho, los pecados de la cópula entre el mismo sexo pronto llegarán a ser un sinécdoque favorito para el pecado mismo” (p. 34).

construyó una narrativa en la cual se identificaba a los indios como intrínsecamente sodomíticos, y ese pecado se ligó a la antropofagia y en general a la idea de incivilización de las culturas del Abya Yala (Garza, 2002). Se produjo así una lógica en la cual el proceso colonial español debía erradicar el terrible e impronunciable pecado que atentaba directamente contra dios y contra la naturaleza, y para ello se ejercieron las peores formas de tortura y violencia. Federico Garza (2002) muestra como la sodomía de los indígenas se construía como particularmente incivilizada y afeminada:

En México del siglo diecisiete, los funcionarios coloniales mostraban un especial sentido de repulsa por el sodomita *afeminado*, un fenómeno a menudo imbuido con imágenes de antropofagia, sacrificios humanos, lo diabólico, el cáncer; características todas ellas conspicuamente ausentes en las referencias textuales de los procedimientos contra la sodomía en la península. (p. 51).

El nosotros español se construyó como masculino, de culo cerrado y civilizado, en contraposición a la otredad, tanto islámica como indígena, afeminada, penetrable, sodomítica, y en definitiva, incivilizada. Tras siglos de persecución y aniquilación de las sexualidades disidentes como parte del proyecto civilizatorio europeo, de la imposición global de lo que se desarrollará en la colonial/modernidad como la *heterosexualidad*, un régimen de reproducción de la vida y de disciplinamiento del erotismo para el capitalismo, ¿por qué hoy llega a juzgarse la otredad étnica y racial como homofóbica y su homofobia como parte de su incivilización? ¿Cómo terminan convirtiéndose los discursos tolerantes de la diversidad sexual en símbolos de civilización desde los cuales se puede juzgar cuando una cultura o una nación es o no civilizada? Sin duda alguna, los derechos y las transformaciones culturales de las comunidades sexualmente disidentes han sido, en buena medida, consecuencia de luchas, de poner y exponer los cuerpos otros-extraños, de organizarse contra un régimen violento y opresor. Sin embargo, la instrumentalización de lo *gay friendly* como sinónimo de civilización se ha tratado de un proceso que produce a ciertos sujetos LGTBIQ+ como parte del *nosotros*, de la blanquitud de las naciones occidentales desarrolladas y a la homofobia como propia a otras culturas, naciones y sujetos racializados, que se señalan como un riesgo para la comunidad de diversidad sexual (entendida siempre como blanca y nacional); lo que obvia que existen sujetos y modos disidentes a la heterosexualidad diferentes a los norteamericanos, europeos y blancos.

Jasbir Puar ha llamado *homonacionalismo* a este proceso en el que ciertos cuerpos homosexuales, homonormativos (Duggan, 2002), se incluyen en el cuerpo de la nación, en detrimento de

otros cuerpos. Así, identifica como sujetos y discursos de la diversidad sexual sirven a los nacionalismos para construir una amenaza homofóbica para la nación en la otredad étnico, racial, religiosa y nacional. Puar (2017) construye este concepto en el marco particular de la lucha antiterrorista estadounidense que inicia después del 2001, en el que “existe una producción muy específica de los cuerpos terroristas, en oposición a los sujetos homosexuales aceptables” (2002). En este contexto, ya no va a ser lo sexualmente divergente lo que funcionará para construir razones sexuales para la guerra y la invasión de un territorio. Entonces, pasa de ser la sodomía el justificante sexual para producir la islamofobia occidental, a ser la supuesta homofobia lo que se asocia intrínsecamente a la cultura y a las personas practicantes o provenientes del islam y del mundo árabe. En ese sentido, escribe Puar (2017):

Para las manifestaciones modernas de nacionalismo y patriotismo estadounidenses, la producción de cuerpos *queer* y gays es crucial para el despliegue del nacionalismo, en la medida en la que estos cuerpos perversos reproducen la heterosexualidad como la norma, pero también porque ciertos cuerpos homosexuales domesticados suministran munición para reforzar los proyectos nacionalistas. (p. 86)

Así la abyección sexual, la que se ponía por fuera del nosotros nacional español y europeo, al igual que del nosotros estadounidense, ahora se incluye, pero bajo la condición de producir otra abyección. Otros cuerpos con los cuales seguir marcando la frontera del nosotros. Otra otredad. Otros cuerpos perversos, que como la particular perversión de los incivilizados indios sodomitas, se produce en conjunto con la racialización. Puar evidencia como el homonacionalismo asocia la homosexualidad a la blanquitud, lo que implica que a la otredad étnica y racial se le niega la posibilidad de ser entendida como sexualmente diversa®. Entonces, cuando los maricas españoles dicen, escandalizadas, “en setenta países del mundo ser lo que soy es ilegal, porque aún es prohibido ser gay”, olvidan que, cualquier persona, por haber nacido en alguno de esos países, al migrar al suyo, a España, se hace ilegal. Su cuerpo, su identidad, se hace *irregular* (contrario a la rectitud y normalidad de lo heterosexual nacional). Desconocen que sus libertades sexuales se construyen como un privilegio racial y nacional, que excluye diversidades sexuales diversas también étnica y racialmente. Ignoran que a africanxs, árabes y latinoamericanxs que huyen porque sus sexualidades y sus identidades de género han implicado que sus vidas estén en riesgo, se les niega asilo por las autoridades migratorias europeas y se les devuelve a la fuerza a sus países en los sus vidas han sido puestas en riesgo²⁰. Pasan por alto que existen Centros de Internamiento para

²⁰ En el capítulo cinco trabajo sobre esta cuestión.

Extranjeros, campos de concentración de la Europa de hoy, donde se encierra a la gente nada más por no tener papeles, *por ser irregulares*, y que dentro de esa gente también existen personas sexodisidentes.

En esa identidad nacional sexual española consolidada como la negación de la sodomía (somos lo que no son esos otros que son sodomitas), el ano, y particularmente el ano de los hombres, se construyó como sinécdoque de la nación²¹. Siempre cerrado y vigilado, como sus fortalezas, sus fronteras y sus territorios. Pero, en la actual narrativa neoliberal europea, en la que supuestamente se diluyen las fronteras produciendo la ficción de la libre circulación²², donde se ha asimilado la sodomía en forma de la identidad civilizada gay, cabe preguntarse qué políticas de control vigilan hoy el ano sodomítico, ¿es la PrEP²³ al

²¹ Ahmed (2015) muestra como en los discursos nacionalistas odio la alteridad racial y migrante se pega a con el mal que hiere a la nación, entre ellos, la violación, así, “Es claro que el odio se distribuye entre varias figuras (en este caso, la pareja interracial, el abausador de infantes, el violador, los inmigrantes y los extranjeros). Estas figuras representan la amenaza de la pérdida: empleos perdidos, dinero perdido, tierras perdidas. Significan el peligro de la impureza, o la mezcla o extracción de sangre. Amenazan con violar a los cuerpos puros; *dichos cuerpos solo pueden imaginarse como puros mediante la puesta en escena perpetua de esta fantasía de violación*. Es importante darse cuenta del trabajo que se hace con este deslizamiento metonímico: la formación de parejas mixtas y la inmigración llegan a leerse como formas de violación o abuso sexual, la invasión del cuerpo de la nación, representada aquí por los cuerpos vulnerables y dañados de la mujer blanca y la niña” (p.80). Creo que la figura del ano del hombre blanco como sinécdoque de la nación y de la frontera europea implica entender la migración, en particular la *irregular*, como una violación sodomizante de cuerpo masculino nacional. Pero, al mismo tiempo, en la historia colonial, la de la violación de los colonos al cuerpo de lxs colonizados como un acto civilizatorio, domador de la sexualidad incivilizada, es una figura que se repite constantemente. Quizá habría que preguntarse si la comprensión de la entrada del cuerpo migrante como violación se relaciona con la historia de la violación colonial como acto de colonización.

²² La libre circulación de la unión europea es una ficción que se hace realidad sólo mediante la pertenencia a los estados comunitarios, que se demuestra por medio de los papeles, documentos de identidad, pasaportes europeos. Para quienes no tenemos un documento que acredite ser *comunitario* la libre circulación es una mentira. Como estudiante extranjero ni siquiera puedo ir a mi país de origen porque la mayor parte del año mi tarjeta de identidad de extranjero está caducada, gracias a la *negligencia programada* de la policía de extranjería del reino de España. Para salir y poder volver a entrar al país en el que vivo hace más de seis años, donde vivo con mi perra y mis amigxs, donde tengo mis libros, debo pedir un permiso de regreso a la policía. Para pedir este permiso nunca hay citas. Cuando voy a la estación de policía a rogar para que me den el permiso me dicen que el sistema de citas funciona perfectamente, que la única manera de solicitar el permiso sin cita es llevar un documento que demuestre que el viaje es una emergencia porque algún familiar con primer grado de consanguinidad está grave, muriendo. Lxs directorxs de esta tesis han tenido que escribir cartas a la policía para que me den ese permiso porque mi visa está ligada a mis estudios. La libre circulación europea es una política racista y xenofóbica, al igual que la libertad sexual de la comunidad gay europea.

²³ La PrEP, profilaxis pre exposición (sus silgas en español PPrE), es un medicamento conocido por sus siglas en inglés; se trata de Truvada® (emtricitabina, tenofovir y efavirenz) antirretrovirales utilizados para el tratamiento del VIH, administrados a personas seronegativas (por su capacidad de prevenir contraer el virus) que se consideran grupos poblacionales que están en alto riesgo de contraer el VIH, en Cataluña se recomienda a hombres homosexuales, hombres que tienen sexo con hombres, personas trans y usuarixs de drogas inyectables. Aunque la PrEP es muy efectiva para la prevención de la transmisión del VIH para la perspectiva con la que desarrollo este trabajo no deja ser cuestionable el hecho de que se administre esté médicamente a personas seronegativas mientras que en distintos lugares del planeta personas empobrecidas seropositivas no reciben tratamiento para el VIH, lo que implica que esta infección que es perfectamente tratable sigue siendo mortal.

cuerpo del marica euroblanco lo que Frontex a los territorios de la unión europea? ¿Son los exámenes de ITS (infecciones de transmisión sexual) que nos exigen a algunas nacionalidades —que me exigieron a mí por colombiano— para migrar a España, la condición de la apertura de los anos nacionales? Se permite la apertura anal, así como la de las fronteras, bajo condiciones de vigilancia y control —algunas tecnológicamente más sofisticadas que los alambres de espinos y cuchillas que mutilan a lxs migrantxs en los bordes del territorio español—, pero también de condiciones de productividad y rentabilidad²⁴. ¿Explotan los estados europeos, y en particular los partidos nacionalistas las heridas, los traumas y los miedos que históricamente han atravesado a las personas y las comunidades marcadas como sexualmente ano-r-males, es decir aquellas no cis-heterosexuales? ¿Se les utiliza para producir *otras otredades*, con las cuales construir el nosotros nacional? ¿Otrxs-otrxs a lxs cuales señalar como el peligro que justifica estar en alerta, en disposición a ejercer violencia, a iniciar la guerra? ¿Otrxs-otrxs a los que acusar de herir a la nación, con los que las narrativas fascistas ponen al pueblo blanco del lado herido, y justificar así sus políticas de odio?

Entonces, aunque sean aislados los casos de personas gays que se identifican con partidos políticos nacionalistas, racistas, xenofóbicos y homofóbicos, el marco legal y cultural que le otorga derechos y acepta a la comunidad de diversidad sexual española dentro del *nosotros* nacional, es un marco que produce los derechos como privilegios raciales y nacionales. Lo que implica que se legitimen todas las formas de odio y violencia de ese tipo de partidos fascistas, incluida la homofobia y la transfobia, contra ciertos cuerpos: los no nacionales, los no comunitarios, los no occidentales, los migrantes y los no blancos: *lxs otrxs*, *lxs irregulares*. El racismo atraviesa sistemáticamente las subjetividades de las comunidades de diversidad sexual europeas, su inclusión se construye sobre la exclusión de otrxs. Da igual que se escandalicen por los discursos de odio de los partidos fascistas, cuando en la cotidianidad practican la violencia contra la diversidad que no es la suya, o cuando permiten que se ejerza ese tipo de violencias, más aún cuando son legitimadas en nombre de la defensa de su diferencia®. Las bien intencionadas instituciones y espacios seguros para la diversidad no los son para todxs: al llegar del verano, en el entrenamiento de las Panteras Grogues²⁵, del que

²⁴ Es decir, de control del trabajo, que como mostraré más adelante con Quijano (2019) se produce en la colonialidad y de forma racializada.

²⁵ Panteras Grogues es un club deportivo LGBT+ de Barcelona.

intentó formar parte mi exnovio, a uno de los gais españoles que había vacacionado en el extranjero le dijeron “tío, pero como te has bronceado, quedaste negro, rollo moro, ¿cómo te han dejado entrar por el aeropuerto?”. Así, en voz alta, como una broma cualquiera, que pudieron escuchar todas las maricas racializadas del entreno, entre ellos mi expareja, gestionado por una asociación cuyo nombre resuena, porque ha sido *tomado* como el oro de los indios sodomitas, de una de las organizaciones antirracistas de personas negras más importantes del siglo XX, sí, las Panteras Negras.

La última vez que estuve en Madrid, quedé impresionado al ver tantas banderas de España al lado de las banderas LGBTI en bares gays del barrio Chueca. Me pareció sintomático de una fascistización del *neoliberalismo* gay, de un redireccionamiento de los discursos de libertad sexual —ya de por sí bastante estrechos y privatizados, reducidos a ámbitos de lo doméstico y cada vez con menos posibilidades de producir transformaciones sociales, limitados al consumo, lo que Duggan (2002) ha llamado homonormatividad— hacia el nacionalismo, hacía el homonacionalismo (Puar, 2017). En una *deriva*, un paseo por la ciudad, el recorrido se quedó en mi memoria como un montaje que se produjo como una advertencia del *homofascismo*. Tomé el metro en la estación de Chueca, que está decorada con la bandera arcoiris, desde la entrada hasta el interior, como una muestra de la identidad tolerante, moderna y civilizada de la ciudad y del país. A tres estaciones me bajé en la estación Nuñez de Balboa. Encima de la bandera LGBTI de la estación de Chueca, quedó el grabado de Theodore de Bry que representa a Nuñez de Balboa mandando sus perros a matar a indios sodomitas. La identidad moderna europea que ha acogido a cierta diversidad® sexual está fundada en el colonialismo y en la colonialidad. La colonialidad está en el subterráneo de la diversidad® sexual civilizada, a solo tres paradas. Es lo que Suely Rolnik (2019) llama el inconsciente colonial. Colonialismo y colonialidad se constituyeron en la historia con el exterminio de la sodomía y todas las formas de sexualidades divergentes de las europeas, con la imposición global de cisheteropatriarcado y la *necropolítica cuir*, la política colonial de género y sexo de nuestro tiempo, que sigue dando muerte sistemáticamente a lxs disidentes sexuales.

Para esos nuevos cuerpos recién aceptados dentro del nosotros español y europeo la violencia se mantiene latente y con facilidad se pueden volver a excluir, a seleccionar de nuevo para morir. La violencia de la ley franquista de Peligrosidad Social se recicla en la contemporánea Ley de extranjería: ya no son las maricas blancas nacionales marcadas como un peligro para la sociedad española, lo son las no blancas, lo somos lxs migrantes, los cuerpos *irregulares* a los



Estación de metro de Chueca, foto tomada de la revista Shangay: <https://shangay.com/2018/08/01/chueca-madrid-bandera-arcoiris-metro-orgullo/>



Grabado de Theodore de Bry de 1554 que representa a Balboa mandando sus perros a atacar a indios acusados de sodomitas.

que no se les ha quitado la marca de la perversión. La efectividad de exterminio racista del nazismo está presente en las políticas migratorias de la Unión Europea²⁶, que selecciona con un criterio étnico y, sobre todo, racial que refugiados morirán en el mar o pasando las fronteras, cuales serán encerrados en campos, o cuales, según su blanquitud, cristiandad u occidentalidad, serán recibidos como refugiados *regularizados* (esto se ha hecho particularmente explícito con las políticas de regularización inmediata de los refugiados de ucranianes, en la actual guerra entre Rusia y Ucrania), tratados como humanos, para aumentar la disminuida demografía europea con criterios eugenésicos. Sin embargo, ya que la misma violencia se mantiene intacta, esta lista para desenfundarse también contra los homosexuales *de bien* —que hoy votan por Vox, o que, desde su liberalismo, se sienten *acogidos* por su nación gracias al progreso y civilización de la misma—, para mandarlos a las prisiones y al paredón de fusilamiento, como antaño nos hubieran mandado a las peligrosas nacionales y extranjeras.

1.2. Re-colón-ización gay

Este video comercial fue producido para publicitar el descubrimiento de América por parte de la cadena hotelera española Axel Hotels dedicada al turismo gay, con su primer hotel en el continente, ubicado en el centro de la ciudad de Miami. Esta propaganda, claramente hace uso de una narrativa nacional española enraizada en la colonización del Abya Yala. Esta vez el “descubrimiento” se narra en clave homonormativa (Duggan, 2002), homonacionalista (Puar, 2017) y de colón-ización gay (Falconí, 2018). No solo hace uso de un lenguaje *homocolonial*, sino que también re-produce una forma particular de colonialidad del poder (Quijano, 2019) anclada en la comprensión de la diversidad® sexual como parte del progreso y la civilización occidental.

²⁶ Como argumenta Achille Mbembe (2011), tanto ideológica como tecnológicamente el exterminio nazi está anclado en tradiciones europeas que se originan en el colonialismo: “Muchos observadores han afirmado, a partir de una perspectiva histórica, que las premisas materiales del exterminio nazi pueden localizarse por una parte en el imperialismo colonial y por otra en la serialización de los mecanismos técnicos de ejecución de las personas -mecanismos estos desarrollados entre la Revolución Industrial y la primera guerra mundial. Según Enw Traverso, las cámaras de gas y los hornos son el punto culminante de un largo proceso de deshumanización y de industrialización de la muerte, en la que una de las características originales es la de articular la racionalidad instrumental y la racionalidad productiva y administrativa del mundo occidental moderno (la fábrica, la burocracia, la cárcel, el ejército). La ejecución en serie, así mecanizada, ha sido transformada en un procedimiento puramente técnico, impersonal, silencioso y rápido. Este proceso fue en parte facilitado por los estereotipos racistas y el desarrollo de un racismo de clase que, al traducir los conflictos sociales del mundo industrial en términos racistas, ha terminado por comparar las clases obreras y el «pueblo apátrida» del mundo industrial con los «salvajes» del mundo colonial” (p. 26).

Esta nueva colonización del video de la cadena hotelera, es un claro y específico ejemplo de lo que Diego Falconí ha llamado Colón-ización Gay. Falconí (2018) une la palabra colonialismo (que como explica el autor tiene una etimología distinta a la del apellido del conquistador) con Colón, para mostrar cómo la figura del llamado descubridor de América sirve para consolidar una “pertinencia colonial”, con la que se pueda “contar con una figura mediterránea que recuerde que con la conquista europea empieza una dominación histórica en gran parte del planeta, que ubica al Sur de Europa en un espacio privilegiado de control poscolonial” (p. 218). Siguiendo a autorxs latinoamericanxs sexiliadxs que han cuestionado la colonialidad del término gay en Estados Unidos, Falconí (2018) plantea interrogantes sobre la relación de *lo gay* y del *orgullo gay* con el imperialismo estadounidense, preguntándose, por ejemplo, con representaciones que agradecen al ejército estadounidense por la libertad sexual, qué pasa con las personas sexualmente diversas de los territorios que han sido intervenidos por ese país y su ejército²⁷. De este modo, se evidencia una complicidad de lo gay con la colonialidad, atendiendo tanto a los ejemplos de Estados Unidos como centro colonial desde el que se globaliza lo gay, así como a la persistencia del uso de la figura de Colón en el Mediterráneo europeo incluso en asuntos LGBTI, Falconí (2018) sugiere la existencia de:

Cierto tipo de diálogo Norte-Norte, en el que el Sur de Europa toma la posta al otro lado del Océano para articular una particular forma de construcción subjetiva gay en la que se ofrecen dispositivos que contienen la promesa de liberar sexualmente a ciertos sujetos del Sur, siempre y cuando acepten el contrato de colonialidad. En este ensamblaje de una suerte de OTAN gay que me interesa resaltar tiene mucho que ver con los diálogos y acuerdos hispanistas que desde 1898 se han gestado entre España y Estados Unidos, y en los que también está Cataluña, para mantener un perímetro de dominación sobre las antiguas colonias, en términos sexo-genéricos. (Falconí, 2018, p. 219)

²⁷ Concretamente, Falconí (2018) se detienen en capítulos de *Ru Paul Drag Race* (show de televisión con impacto global icónico de la cultura gay) en los que se homenajean a las tropas estadounidenses, como muestra la cita del programa hecha por el autor: “gracias a estos hombres tenemos la libertad de ser fabulosas” (p. 211). En ese contexto, Falconí (2018) se pregunta, “¿Cuáles son las consecuencias para las personas gays o trans en los espacios militarizados por una potencia extranjera? ¿Cuántas personas maricas o tortilleras serán detenidas en el tránsito de su migración en las fronteras estadounidenses? ¿Debe «el corazón de todos los gays», y acaso todos los demás órganos del «cuerpo gay», ubicarse en el Norte Global para garantizar las reivindicaciones sexo-genéricas? ¿Será que es posible pensar en una identidad gay global y un orgullo mundial ocultando estas preguntas?” (p. 212).

En su texto Falconí hace referencia a la estatua de Colón de la Rambla, símbolo del colonialismo español y de la ciudad de Barcelona²⁸, pero, además también, al logo del orgullo LGBTI oficial de la ciudad, el Pride Barcelona, que utilizaba la silueta de esa estatua en su imagen. “De hecho, su (literal) incorporación en la palabra en inglés, *pride*, establece el orgullo colonial en el perímetro del Norte, juntando conquista mediterránea y colonialidad anglosajona, síntoma de la naturalizada colonialidad” (p. 221). El video de Axel Hotels no es el primero en hacer uso de esa figura colonial como parte de una imagería civilizada de diversidad sexual ibérica. Tanto así, que ese logo del Pride se utilizó hasta el año 2017, tras 10 años de imagen de orgullo colón-izador, en 2018 se lanzó un nuevo logo sin el almirante, y solo un año después, en un acto de restablecimiento de lo que Falconí (2018) ha llamado “pertinencia colonial gay” (p. 220), Axel Hotels re-produce este nuevo arribo de Colón a América. No sobra recordar que la cadena hotelera es de origen barcelonés, que el uso de la figura de Colón conmemora un lugar de potencia colonial del Estado del que proviene la compañía y que particularmente ese video fue producido para publicitar, como ya he escrito, el primer hotel de esa cadena en América, concretamente en una de las ciudades estadounidenses con mayor población latinoamericana, y que hizo parte de los territorios colonizados por el reino de España, manteniendo el diálogo Norte-Norte del que habla Falconí.

1.3. Colonialidad gay

La historia de este re-des-cubrimiento de América, que se desarrolla con la voz en off, las imágenes, las citas históricas y los pocos textos que aparecen, es también narrada y conducida por la canción extra diegética del video. Tras el estribillo, que se repetirá casi toda la segunda mitad del comercial, la canción tiene algunas frases (que acompañan el momento de miradas retadoras previas al beso entre el almirante y el hombre disfrazado de cacique indígena) que permiten leer, por si no fuera suficientemente claro, el posicionamiento ideológico desde el que está producido este filme.

²⁸ Falconí (2018) se refiere a debates políticos que en 2016 discutieron la posibilidad de retirar el monumento pero que decidieron dejar la estatua de Colón de la Rambla de Barcelona, restando importancia a los argumentos que señalan que ese, símbolo de la ciudad, es una afrenta contra la memoria y la posibilidad de reparación de los pueblos indígenas y latinoamericanos, que suman buena parte de la migración que reside en esta ciudad. Estas discusiones que se han dado nuevamente en 2020 a propósito del derribamiento de estatuas de Colón y otros colonos esclavistas alrededor del mundo durante las manifestaciones antirracistas desencadenadas tras el brutal asesinato racista de George Floyd por parte de policías en Minneapolis (sumado a la sistemática violencia racista tanto de Estados Unidos, como de las distintas naciones europeas).

Hate in your eyes
It's like you said, it's not the first time,
I guessed that we all have our own scars
From the battles that we've known,
the battles we come from
the battles we come from
Bodies I know you know
Soul is all you own
Ain't easy to let it go
Why don't you give me your love very loud?
Show me your rage
What to love make it loud
Why don't you give me your love very loud?
Don't you doubt
Show me your love
Show me your love
show me your love
(Axel Hotels, 2019)

Odio en tus ojos
Es como si dijeras, no es la primera vez
Supongo que todos tenemos nuestras propias cicatrices
De las batallas que hemos conocido,
de las batallas de las que venimos
Batallas de las que venimos
Cuerpos que se que conoces
Alma es todo lo que te pertenece
No es fácil dejarlo ir
¿Por qué no me das tu amor con fuerza?
Muéstrame tu rabia
Lo que amas hazlo con fuerza
¿Por qué no me das tu amor con fuerza?
No lo dudes
Muéstrame tu amor
muéstrame tu amor
muéstrame tu amor
(Axel Hotels, 2019, traducción propia)

La letra de la canción, que en una lectura rápida puede parecer *solo* el fondo del video, relata la tensión entre los colonos y los colonizados que protagonizan el comercial. La canción se anticipa al malestar que el video va a generar en colectivos sexodisidentes racializados y de los territorios colonizados, no como premonición, sino como ejercicio mismo de supremacismo blanco y colonial, con conocimiento previo del dolor de lxs subalternxs de las castas raciales construidas por el colonialismo y la colonialidad: “es como si dijeras, no es la primera vez”. El ejercicio supremacista se da en la representación descuidada, unificadora y domesticadora de la alteridad, que se construye a partir de estereotipos consumibles para un público blanco de clase media y alta, y que pasa por alto que a pesar del proceso de exterminio colonial y gracias a la resistencia de siglos, siguen existiendo pueblos indígenas con prácticas sexuales diferentes a las occidentales. La violencia racista se performa también en el borrado o higienización de la memoria histórica —“no es fácil dejarlo ir”, pero, “¿por qué no me das tu amor”?— y en la puesta en marcha de un proyecto de re-colón-ización gay (Falconí), y en lo que quiero llamar siguiendo a María Lugones (2008), a Anibal Quijano, y a Sara Ahmed (2017, 2019) *la colonialidad gay*, la colonialidad del amor gay y la colonialidad de las emociones.

“Odio en tus ojos”, es la primera frase de la canción de este video que evidentemente está narrado del lado de los españoles, es decir, el odio es el de los “indígenas”. Nombrar como odio el sentimiento de los hombres colonizados es ya una forma de invalidar sus emociones negativas, de negar la legitimidad de la rabia de lxs colonizadxs dentro de la historia del colonialismo que este video re-crea. Entiendo acá las emociones desde la teorización de Sara Ahmed (2017) como una forma de economía, en donde los sentimientos no residen en los sujetos o en la conciencia, sino que se producen como efecto de la circulación: “el afecto no reside en un objeto o signo, sino que es efecto de la circulación entre objetos y signos (= acumulación de valor afectivo)” (p. 82). Ahmed (2017) ejemplifica esta circulación de los afectos con la economía del odio de discursos de grupos fascistas antimigrantes de Inglaterra, en los que se justifica el odio a los migrantes por unos *malos migrantes*. En el ejemplo de Ahmed, estos malos migrantes son los “falsos solicitantes de asilo” que lastiman a la nación (en los discursos de Vox, por poner un ejemplo de España, no odian a todos los migrantes, *solo* a los irregulares, que son los que hieren, en este caso, a la nación. Por supuesto esta comprensión tiene rasgos racistas no muy bien camuflados). De este modo, “la posibilidad de que podamos nos ver la diferencia rápidamente [entre los malos y los buenos migrantes], se convierte en la posibilidad de que cualquiera de esos cuerpos que llegan sean falsos” (o *irregulares* o malos), así, la “imposibilidad de reducir el odio a un cuerpo en particular permite

que el odio circule en un sentido económico, funcionando para distinguir a algunos otros de otros otros, una diferencia que nunca termina, en tanto está esperando a otros que todavía no han llegado” (p. 84). Sin embargo, estos grupos fascistas, agrupados desde su odio, justifican ese odio suyo desde el amor. Es decir, entienden el odio no como tal, sino como amor a la nación o al pueblo blanco del que hacen parte, y que este amor los lleva a odiar a quienes “hieren” a sus objetos de amor, algo que es muy útil porque el odio está pegado, por su circulación, a signos, palabras y objetos que dan un valor negativo a esa emoción. “Esta inversión aparente (hacemos y decimos esto porque amamos, no porque odiamos) realiza un trabajo enorme, como forma de justificación y persuasión” (p. 78). Poner el odio en los “ojos”, es decir, en los cuerpos de lxs colonizadxs, es suponer sus malos sentimientos, su *incivilización emocional*. En el contexto del video, podemos inferir que ese odio está asociado —pegado en el proceso de su circulación, por decirlo con Ahmed—, al odio homofóbico, que desde discursos homonacionalistas (Puar, 2017), como en este caso de homonacionalismo español, se produce como sentimiento propio de los pueblos no occidentales. Desde la *colonialidad gay* la homofobia se asume como incivilizada y por tanto la colonización o la invasión imperial²⁹ como un acto de *liberar* de ese mal sentimiento.

El odio, que aquí llamaré rabia (desde la perspectiva anticolonial de las mujeres zapatistas, digna rabia), por hacer otro uso de las emociones, no es únicamente el de los personajes de esta ficción publicitaria. Este video desata la rabia de los ojos que ven esta nueva (y no tan nueva) forma de colonización. La rabia de los ojos maricas, travestis y areperos³⁰, y de quienes practican sexualidades y géneros otros (no occidentales), de comunidades y territorios colonizados, cuyas reivindicaciones no pasan por ser asimilados por la normalidad de la cisheterosexualidad colonial-capitalista. Ni de ser parte de la *diversidad sexual civilizada*, que les sirve a los países del primer mundo para producir nichos de mercado, mostrarse a sí mismo como la cúspide del progreso, la tolerancia y las buenas emociones, y al mismo tiempo ubicar a otras culturas como el pasado *intolerante* (lleno de afectos negativos) de sí mismos, en una

²⁹ Jasbir Puar (2017) produce el concepto de homonacionalismo para entender los *ensamblajes* (o agenciamientos) *antiterrorista* posteriores al 9/11 que ligados a la diversidad sexual, y que justifican, entre otras cosas, el racismo antiislámico y la guerra de Irak.

³⁰ Areperas es una forma coloquial y despectiva, aunque reivindicada desde un desvío cuir, de llamar a las lesbianas en Colombia, asociado a las masas y amasar; también arepa es una forma de llamar a la vagina. Como en otros lugares de latinoamérica tortas, tortilleras o en España bolleras. El *arepeo*, en su polisemia, lesbiana y de preparación de arepas, ha atravesado ampliamente este proyecto. Agradezco a mis amigas areperas (y a las desconocidas que leo y cito acá) por alimentarme, sostenerme con su amor y aportar constantemente a este proyecto.

lógica de temporalidades culturales *no simultáneas* (Castro-Gómez, 2010) que Europa ha desarrollado a lo largo de su proyecto civilizatorio colonial, para imponerse como telos de la historia de mundo (ampliaré esta idea más adelante en este capítulo).

El montaje de las imágenes con el *jingle* (la canción producida para esta propaganda) completa una narración que re-produce el racismo estructural y cotidiano que existe en nuestro presente y cuya genealogía tiene un punto clave, fundacional, en el acontecimiento histórico que este video re-crea. El *descubrimiento* de América —que es la forma de nombrar la invención de América como proyecto colonizador de los territorios del Abya Yala—, está asociado a la invención de la raza como una tecnología de gobierno colonial sobre los pueblos colonizados que permitirá el desarrollo del capitalismo y la modernidad europea. Como muestra Anibal Quijano (2019), la raza, en el sentido moderno, se construye en la colonización de América como un modo de control y clasificación de la población, que sirve para justificar la dominación colonial y que produce la división racista del trabajo. Tal “tecnología de dominación/explotación, en este caso raza/trabajo, se articuló de manera que apareciera como naturalmente asociada” (p. 231). La radicalización como modo de categorización y control total de la población inicia en América y posteriormente se impone al resto del planeta.

Para Quijano el nuevo patrón de poder que se establece con la conquista de América se asienta sobre dos principales ejes, uno es el mencionado control de la población a través de la raza, y el otro, “la articulación de todas las formas históricas de control de trabajo, de sus recursos y de sus productos, en torno del capital y del mercado mundial” (p. 226), en la que “quedaron incluidas: la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la reciprocidad y el salario” (p. 229). Todas estas formas de trabajo racialmente organizadas, serán centrales para el desarrollo del patrón global de poder capitalista eurocentrado. Así, a pesar de que el capitalismo en Europa se centra en la relación de trabajo asalariado y capital, en las regiones y poblaciones colonizadas del planeta se produce en una relación principalmente de trabajo no salarial, “aunque, desde luego ese trabajo, sus recursos y sus productos, se articulaban en una cadena de transferencia de valor y de beneficios cuyo control correspondía a Europa Occidental” (p. 233). En este punto, antes de continuar, me es necesario plantear algunas preguntas, partiendo de la colonialidad que naturaliza el trabajo remunerado para los blancos-europeos y el trabajo no remunerado, o con pagos ínfimos, para

el resto del mundo³¹, ¿qué formas particulares de control de trabajo racializado produce el llamado capitalismo rosa o capitalismo gay, y la colonialidad gay? ¿Qué distribución del trabajo de sus productos y sus recursos, parafraseando a Quijano, produce esta forma particular de colonialidad capitalista?

La raza como tecnología de opresión sumado a la articulación de todas las formas históricas de control del trabajo están articuladas en una forma de poder amplia, universalizante³², que Quijano (2019) comprende con su concepto de *colonialidad del poder*. Se trata de un patrón de poder global que empieza con la colonización de América, pero que no se limita a esta. Este tiene, por ponerlo de una forma, vida propia, por lo que se mantiene aún cuando el colonialismo como orden político explícito es superado. El ámbito de control de la colonialidad del poder excede la explotación de los recursos, de la producción y del trabajo de los territorios y pueblos colonizados, y sobrepasa las relaciones racistas de poder. Esta es una

³¹ Quijano (2019) afirma que la “clasificación racial de la población, y la temprana asociación de las nuevas identidades raciales de los colonizados con las formas de control no pagado, no asalariado, del trabajo, desarrolló entre los europeos o blancos la específica percepción de que el trabajo pagado era privilegio de los blancos. La inferioridad racial de los colonizados implicaba que no eran dignos del pago de salario. Estaban naturalmente obligados a trabajar en beneficio de sus amos. No es muy difícil encontrar, hoy mismo, esa actitud extendida entre los terratenientes blancos de cualquier lugar del mundo. Y el menor salario de las razas inferiores por igual trabajo que el de los blancos, en los actuales centros capitalistas, no podría ser, tampoco explicado al margen de la clasificación social racista de la población del mundo. [...] Esa colonialidad del control del trabajo determinó la distribución geográfica de cada una de las formas integradas en el capitalismo mundial. En otros términos decidió la geografía social del capitalismo: el capital, en tanto que relación social de control del trabajo asalariado, era el eje en torno del cual se articulaban todas las demás formas de control del trabajo, de sus recursos y sus productos” (p. 235).

³² Castro-Gómez (2010), siguiendo a Mignolo (2003), escribe que el “primer discurso universalista de los tiempos modernos no se vincula entonces con la mentalidad burguesa liberal sino, paradójicamente con la mentalidad aristocrática cristiana. Se trata, según Mignolo, del discurso de la limpieza de sangre. Este discurso operó en el siglo XVI como el primer esquema de clasificación de la población mundial. Aunque no surgió en el siglo XVI sino que se gestó durante la Edad Media cristiana, el discurso de limpieza de sangre se tornó “mundial” gracias a la expansión comercial de España hacia el Atlántico y el comienzo de la colonización europea” (Castro-Gómez, p.54). Siguiendo a Dussel y a Mignolo, Castro-Gómez (2010) afirma que es “la identidad fundada en la *distinción étnica frente al otro*, aquello que caracteriza la primera geocultura del sistema-mundo moderno/colonial. Una distinción que no sólo planteaba la superioridad de unos hombres sobre otros, sino también *la superioridad de unas formas de conocimiento sobre otras*” (p. 58).

forma de poder extensa, totalizante³³, que abarca, entre otros ámbitos, tanto la explotación material como el dominio de las relaciones intersubjetivas y los modos de producción de conocimiento. Implica una “colonización del imaginario de los dominados. Es decir, actúa en la interioridad de ese imaginario. En cierta medida, es parte de él” (p. 104). Ese imaginario se produce dentro del “complejo cultural conocido como la modernidad-racionalidad europea, que fue establecido como un paradigma universal de conocimiento y de relación entre la humanidad y el resto del mundo” (p. 107). Hay que resaltar que la colonialidad y la modernidad son para Quijano los ejes estructurales del capitalismo global.

Lo que acá quiero llamar *colonialidad gay* y *colonialidad del amor gay* se produce dentro y como parte de la colonialidad del poder, y construyen un particular imaginario de la diversidad sexual civilizada europea y euronorteamericana. La producción de tal imaginario requiere de una naturalización de una supuesta tolerancia a lo diverso de la civilización europea, que niega la historia colonial de sistemática violencia asesina contra todas las formas de sexualidades y géneros no binarios, que implicó durante el colonialismo europeo en América, por una parte, el brutal y sistemático sometimiento sexual y de trabajo de las mujeres no blancas, y por otro, la persecución y el exterminio de lxs sodomitas, y, posteriormente, en el

³³ Quijano (2019) señala que idea de totalidad hizo parte importante del modo particular de producción de conocimiento eurocentrado que se desarrolla a partir de la colonización de América, una “perspectiva [que] fue, sin duda, útil para introducir y fijar la idea de totalidad social, esto es, de sociedad. Pero fue también instrumental para hacer lo mismo con otras dos ideas: una, la sociedad como estructura de relaciones funcionales entre todas y cada una de las partes y, en consecuencia, vinculadas a la acción de una única lógica. En consecuencia, una totalidad cerrada. Llevó más tarde a la idea sistémica de totalidad en el estructural-funcionalismo. Otra, la sociedad como una estructura en la que las partes se relacionan según las mismas reglas de jerarquía entre los órganos, de acuerdo con la imagen que tenemos de todo organismo y en particular del humano. Es decir, donde existe una parte que rige las demás (el cerebro), aunque no pueda prescindir de ellas para existir; así como estas (en particular las extremidades) no podrían existir sin relacionarse subordinadamente a esa parte rectora del organismo” (p. 112). Tales “ideas implicaban el presupuesto de una sociedad históricamente homogénea a pesar de que el orden articulado por la colonialidad no lo era. Por tanto, la parte colonizada no estaba en el fondo, incluida en esa totalidad. Como es conocido, en la Europa de la Ilustración las categorías humanidad y sociedad no se extendían a los pueblos no “occidentales” o solamente de manera formal, en el sentido de que tal conocimiento no tenía efectos prácticos. *Y en todo caso, de acuerdo con la imagen organicista de la totalidad, la parte rectora, el cerebro del organismo total, era Europa. Y en cada parte localizada del mundo, los europeos* (p. 113, las cursivas son mías). Esta concepción de la totalidad, es clave para que se pueda producir una *diversidad sexual civilizada* (en contraposición a otras, partes subordinadas de la totalidad, que no lo son) y a la *colonialidad gay*. Además, porque esta concepción de la sociedad lleva a comprender la historia y el tiempo de un forma particular en la que Europa es el punto de llegada del resto de la humanidad, por lo que la particular (provincial) concepción de la sexualidad occidental se entiende como el telos sexual para el resto del mundo. Esa idea de totalidad (totalizante) “presuponía una lógica histórica única para la totalidad histórica, y una racionalidad que consistía en la sujeción de que cada parte a esa lógica única de la totalidad. En este caso, respecto del mundo colonial, Europa. Nada sorprendente, en consecuencia, que la historia fuera concebida como un *continuum* evolutivo desde lo salvaje a lo racional; del precapitalismo al capitalismo, etc. Y que Europa se pensara a sí misma como espejo del futuro de todas las demás sociedades y culturas, como el modo avanzado de la historia de toda la especie. Lo que no deja de ser sorprendente, de todos modos, es que Europa lograra imponer ese espejismo prácticamente a la totalidad de las culturas que colonizó. Y mucho más, que semejante quimera sea aún hoy tan atractiva y para tantos” (p. 113).

desarrollo de la colonialidad/modernidad la imposición global del régimen cisheterosexual³⁴ que mantendrá la sistemática violencia contra las disidencias sexuales desde perspectivas médico-jurídicas de la racionalidad moderna/colonial. La colonialidad gay, se produce dentro de uno de los ejes estructurales de la colonialidad del poder, este es la colonialidad de género, que produce una forma particular de control sobre las poblaciones, los cuerpos y las relaciones inter-subjetivas, que es racializada, y que atraviesa todas las formas de control del trabajo. Desde la colonialidad del saber moderno/colonial se va a producir, lo que en un cruce de Lugones (2008) con Foucault (2011), quisiera pensar como el dispositivo de sexualidad moderno/colonial, en el que el poder más que represivo es productivo, con lo que si bien, a los pueblos colonizados se les reprime sistemáticamente con formas de violencia asesina (que llega exterminar a muchos de estos), también se les impone una sexualidad y un sistema de género funcional para el capitalismo global.

En su elaboración del concepto de *colonialidad de poder* Quijano (2019) ya comprendía el género como parte de ese patrón de poder. El género, el trabajo y la raza, son las tres líneas de clasificación social de la población de América desde “su inserción al capitalismo mundial moderno/colonial” (p.184). La clasificación desde el género “implica el control del sexo y sus productos (placer y descendencia), en función de la propiedad” (p.185). Así, según Quijano, tanto el sexo como el género están sujetos a “los ejes de la colonialidad y de la modernidad” (Lugones, 2008). Sin embargo, como bien señala María Lugones (2008), la comprensión de la colonialidad del género de Quijano es limitada por presupuestos de la colonialidad que él no alcanza a *ver* por sus propia posición de género y de cisheterosexualidad:

En el patrón de Quijano, el género parece estar contenido dentro de la organización de aquel «ámbito básico de la existencia» que Quijano llama «sexo, sus recursos y productos» (2000b: 378). Es decir, dentro de su marco, existe una descripción de género que no se coloca bajo interrogación y que es demasiado estrecha e hiper-biologizada ya que presupone el dimorfismo sexual, la heterosexualidad, la distribución patriarcal del poder y otras presuposiciones de este tipo. (Lugones, 2008, p. 82)

³⁴ La comprensión de la heterosexualidad como régimen político es deudora de Monique Wittig (2006), aunque aquí lo amplíe a la cisheterosexualidad para enfatizar que las personas trans e intersex son particularmente excluidas y violentadas en ese régimen, y no solo las personas “homosexuales”.

Lugones (2008) va evidenciar que la comprensión biologicista³⁵ del género y el sexo, el dimorfismo sexual y la heterosexualidad, son concepciones propias de lo que ella llama “el sistema moderno/colonial de género”, así, amplía críticamente la estrecha concepción del género de Quijano, señalando que:

La reducción del género a lo privado, al control sobre el sexo y sus recursos y productos es una cuestión ideológica presentada ideológicamente como biológica, parte de la producción cognitiva de la modernidad que ha conceptualizado la raza como «engenerizada» y al género como racializado de maneras particularmente diferenciadas entre los europeos-as/blancos-as y las gentes colonizadas/no-blancas. La raza no es ni más mítica ni más ficticia que el género – ambos son ficciones poderosas. (Lugones, 2018, p. 94)

De esta forma, Lugones (2008) complejiza y profundiza las nociones de género de Quijano, para plantear que no se trata solo del “sexo, sus recursos y productos sino también sobre el trabajo como racializado y engenerizado simultáneamente” (p.99), y elaborar su potente y complejo concepto de *colonialidad del género*. Esto es posible gracias a que entreteteje los planteamientos de Quijano con un amplio marco de comprensión del género y el sexo elaborado por mujeres feministas de color³⁶. Estas teorizaciones del género, a diferencia de los feminismos blancos y burgueses que elaboran sobre la categoría de mujer como únicamente blanca, han comprendido las intersecciones³⁷ entre las categorías de clasificación y control de la población tales como la clase, el género, el sexo, la heterosexualidad y la raza, lo que les ha permitido entender la producción del sistema de género desde la colonialidad. Para este

³⁵ Oyèwùmi (2017), cuyo trabajo es fundamental para los planteamientos de Lugones, escribe que, “en realidad, esta lógica cultural es una “biológica”. La categoría social “mujer” se basa en el tipo de cuerpo y está elaborada en relación y oposición con otra categoría: hombre; en ese sentido, la presencia o ausencia de ciertos órganos determina la posición social” (p. 16).

³⁶ Mujeres de color es el termino utilizado por Lugones (2008): “La autodenominación *mujer de color*, no es equivalente a, sino que se propone en gran tensión con los términos raciales que el Estado racista nos impone” (p. 82).

³⁷ El concepto interseccionalidad usado por la autora, es, por supuesto de Kimberlé Crenshaw (1995). Pero, como bien señala Lugones, la intersección de las categorías de opresión se ha desarrollado de manera amplia dentro de los feminismos no blancos, y no es una idea que se pueda resumir en una autoría, aunque el concepto de Crenshaw es potente y muy útil.

planteamiento de Lugones (2008), como bien reconoce y da lugar esta autora³⁸, son muy importantes las investigaciones de Oyèrónké Oyèwùmi y de Paula Gun Allen³⁹, con las que entiende la “magnitud total del alcance del sistema de género colonial/moderno en la construcción de la autoridad colectiva, de todos los aspectos de la relación entre capital y trabajo, y en la construcción del conocimiento” (p. 99).

A partir del trabajo de Allen (1992), Lugones (2008) muestra, que “los individuos intersexuales fueron reconocidos en muchas sociedades tribales con anterioridad a la colonización sin asimilarlos a la clasificación sexual binaria” (p.85), lo que implica que, la limitación de la comprensión del género/sexo del “capitalismo global eurocentrado” al “dimorfismo sexual entre hombres y mujeres blancos/as y burgueses/as” (p.86) —y su consecuente corrección binarista del los cuerpos intersexuales— esta fundamentada en términos ideológicos y no en la biología. De esta forma Lugones expone que la imposición cisheteropatriarcal⁴⁰ a los pueblos originarios de Abya Yala —como enseña con Allen, mucho de ellos, “reconocían positivamente tanto a la homosexualidad como al «tercer» género” (Lugones, 2008) y se organizaban en sociedades matriarcales o en términos de Allen ginocráticas— hizo parte fundamental de la dominación colonial⁴¹, y de la imposición del particular modo moderno/colonial de producción de conocimiento. Lo que conlleva al

³⁸ Creo que es importante señalar el reconocimiento del trabajo de otrxs, particularmente de otras, en los modos de hacer y producir conocimiento de los feminismos anticoloniales. Al leer y escribir este texto veo como en Lugones aparece evidentemente todo el andamiaje de saber construido por otrxs, mientras que en Quijano y otros autores cismasculinos, tal andamiaje está más cubierto, lo que da a parecer que los conocimientos producidos y presentados en la escritura son *novedosos* y *propios* del autor. Propiedad, novedad y *sujeto* pensante-autor (sobre la producción de la “id-entidad razón/sujeto” ver al mismo Quijano, 2019, p.258-260 y el primer capítulo de esta tesis) son características de la colonialidad del saber que mi perspectiva epistémico-política procura rechazar en este proyecto.

³⁹ Ver Oyèwùmi (2017) y Allen (1992).

⁴⁰ Este término lo uso yo y no Lugones, este puede resultar anacrónico según la época particular de colonialismo de la que esté pensando. Sin embargo, utilizó los término cisheterosexual, heterosexual y protoheterosexual (refiriendome a la normalización de la sexualidad impuesta por la colonialidad a partir del exterminio de lxs sodomitas) deliberadamente para referirme a momentos historicos en los que aún no existian tales categorías, porque concidero que este anacronismo permite comprender como esos proceso coloniales son la genealogía de régimen cisheterosexual del capitalismo global, y de la razón neoliberal. Creo también que otros anacronismos, puestos en duda e incluso *minorizados* en entornos académicos, tales como genocidio, para referirse al exterminio de poblaciones desarrollado en el colonialismo, son muy útiles para entender el origen colonial de genocidio en otros momentos historicos como el presente. Por supuesto, este reconocimiento de la potencialidad del anacronismo es deudor de George Didi-Huberman (2004, 2008, 2018), y para él de una tradición de pensamiento que aunque europeo, ha cuestionado la linealidad teleológica de la historia y del progreso (particularmente de Walter Benjamin), que en este trabajo cuestionó desde la perspectiva de la colonialidad.

⁴¹ Escribe Lugones (2008): “Por tanto, para Allen, la inferiorización de las mujeres Indígenas está íntimamente ligada con la dominación y transformación de la vida tribal. La destrucción de las ginocracias es crucial para «diezmar las poblaciones a través de hambrunas, enfermedades y el desbaratamiento de todas las estructuras económicas, espirituales y sociales»” (p. 90).

reemplazo de la producción del saber de un modo ginocéntrico (de muchos pueblos originarios de América), y la imposición de la colonialidad del saber, que es, como resalta Lugones, engenerizada. Es decir, producida desde y limitada por el dualismo del dimorfismo sexual del sistema moderno/colonial de género. En suma, la imposición colonial de un proto cisheteropatriarcado (anterior a la invención moderno/colonial de las categorías sanas/ patológicas de heterosexualidad/homosexualidad) sirvió para destruir los sistemas sociales, económicos y de conocimiento de los pueblos colonizados, suplantando las organizaciones sociales propias con la jerarquización occidental de la figura del hombre:

El colonizador blanco construyó una fuerza interna en las tribus cooptando a los hombres colonizados a ocupar roles patriarcales. Allen detalla las transformaciones de las ginecracias Cherokee e Iroqués y del rol de los hombres indios en el pasaje hacia el patriarcado. Los británicos llevaron hombres indígenas a Inglaterra y los educaron a la manera británica. Estos hombres terminaron participando en el Acta de Desalojo (Lugones, 2008, p. 90).

Por otra parte, con el libro *La invención de las mujeres* de Oyèwùmí (2017), Lugones expone que la imposición colonial del sistema de género al pueblo Yoruba tuvo implicaciones profundas en esa sociedad, que llegaron a “transformar mucho más que la organización de la reproducción”. Oyèwùmí “nos muestra que el alcance del sistema de género impuesto a través del colonialismo abarca la subordinación de las hembras en todos los aspectos de la vida” (p.86). Esto implicó la exclusión de las “mujeres” de los roles de liderazgo y de los espacios del estado colonial, lo que puso a los “hombres” en posiciones de poder y permitió su complicidad en la opresión colonial de las mujeres Yoruba (similar a lo que muestra la investigación de Allen en el caso de la colonización de algunos pueblos originarios de Norte America). Pero además, el trabajo de Oyèwùmí (2017) demuestra que no había una organización desde el género en la sociedad Yoruba anterior a la invasión colonial, y que de

hecho las categorías conceptuales de clasificación jerárquica de género eran inexistentes en esa cultura y en su lengua⁴².

En suma, con los trabajos de Oyèwùmi y de Allen, Lugones (2008) puede ver, desde los casos concretos de imposición colonial del orden patriarcal investigados por estas autoras, que la organización social desde el género y la comprensión binaria del sexo (que se construye desde la misma colonialidad del género), no anteceden a la colonización. El “sistema de género se consolidó con el avance del (los) proyecto(s) colonial(es) de Europa. Tomó forma durante el período de las aventuras coloniales de España y Portugal y se consolidó en la modernidad tardía” (p. 97). El género se constituye, así, por los ejes estructurales del capitalismo global: la colonialidad del poder y la modernidad. Al mismo tiempo, el género es constitutivo de estos ejes.

La colonialidad del género es fundamental para entender los procesos de formación de la colonialidad gay y de la diversidad® sexual civilizada, ya que ambos se producen en el sistema moderno/colonial de género del capitalismo global contemporáneo. En su elaboración del marco de comprensión de la sexualidad y el género desde la perspectiva de la colonialidad, Lugones (2008) reconoce que el sistema moderno/colonial tiene un *lado claro/visible* y un *lado oscuro/oculto*, una comprensión que creo es importante para entender la colonialidad gay. En el lado claro/visible, se encuentran las relaciones, clasificaciones y la

⁴² Oyèwùmi (2017) escribe al respecto: “Mi primera puntualización insiste en que la glosa común de las categorías Yorùbá *obìnrin* y *okùnrin* como “hembra/mujer” y “macho/hombre”, respectivamente, es una traducción errónea. Este error ocurrió porque la mayoría de intelectuales occidentales e intelectuales Yorùbá, con influencias occidentales, no pudieron advertir que en la práctica y el pensamiento Yorùbá dichas categorías no están ni en oposición binaria ni jerarquizadas entre sí. Etimológicamente *obìnrin* no deriva de *okùnrin*, como “wo-man” deriva de “man”. El sufijo común *rin* sugiere una humanidad común; los prefijos *obì* y *okù* especifican variaciones anatómicas. Aquí no existe un concepto de un tipo humano original frente al cual habrá de dimensionarse la diversidad. *Ènìyàn* es la palabra específica para la humanidad y no tiene género. Por el contrario, “man”, la palabra que en inglés etiqueta a la humanidad en general y que supuestamente incluye a hombres y mujeres, en realidad privilegia a los primeros ha sido bien documentado que en Occidente, las hembras/mujeres son las Otras, definidas como la antítesis de los machos/hombres, quienes representan la norma” (p. 86). Oyèwùmi puntualiza que los términos Yoruba para referirse a las diferencias sexuales anatómicas no implican una jerarquía y no son equivalentes a las categorías occidentales hombre/mujer: “En este estudio se prefirió traducir los términos básicos *okùnrin* y *obìnrin* en relación con las anatomías masculina y femenina respectivamente; se refieren únicamente a la fisiología que marca diferencias sin guardar connotaciones jerárquicas como los términos “macho/hombre” y “hembra/mujer”. Las distinciones que dichos términos Yorùbá significan son superficiales. Para su sencilla utilización se ha simplificado “anatómico” como “ana”, añadiéndose a las palabras “macho”, “hembra” y “sexo” para enfatizar el hecho de que en el sentido del mundo Yorùbá es posible el reconocimiento de estas distinciones fisiológicas sin proyectar intrínsecamente una jerarquía entre ambas categorías sociales. Es así que propongo los nuevos conceptos *anamacho*, *anahembra* y *anasexo*. La necesidad de un nuevo conjunto de constructos surge del reconocimiento de que incluso los así llamados conceptos biológicos de macho, hembra y sexo no están libres de connotaciones jerárquicas en el pensamiento occidental” (p. 87). Por esta razón al referirme “hombres” y “mujeres” en el trabajo Oyèwùmi, lo hago entre comillas, o lo hace la misma Oyèwùmi y también Lugones con *anamacho* y *anahembra*.

organización social desde el género (esto incluye el dimorfismo sexual, la dicotomía hombre/mujer y la heterosexualidad) de la vida de las personas blancas⁴³. El lado oscuro/oculto, es la parte más violenta del sistema moderno/colonial de género, impuesto a los pueblos colonizados, se da en este un proceso de engenerización y sexualización vinculado a la racialización de esos pueblos, que produce sus sexualidades y géneros como *incivilizados* y *animalizados*, por lo que es funcional a los procesos de racialización, y se acomoda a las necesidades de clasificación social para la explotación colonial y del capitalismo global. Del lado oscuro/oculto, está también, la inferiorización extrema de las mujeres no blancas, la destrucción de los sistemas sociales no patriarcales, la aniquilación de las personas ubicadas en roles sociales que implican *figuras* (o “géneros”) que no encajan con el binarismo de género occidental.

En el sistema moderno/colonial de género de nuestros días, encontramos también esa división de un lado claro/visible y otro oscuro/oculto. Las políticas de diversidad sexual más hegemónicas, las políticas de *visibilidad* LGBTI del primer mundo, lo gay, incluso lo *queer*, el capitalismo rosa, están de lado claro/visible. Han logrado una incorporación al mercado y al cuerpo de la nación que los ubica de ese lado del sistema de género. La heterosexualidad sigue siendo la hegemonía de esas naciones y del capital, sin embargo la incorporación de las sexualidades perversas desplaza la concepción de la sexualidad perversa a otros cuerpos, a los no blancos, a los no occidentales (Puar, 2017). Esto no quiere decir que las violencias cisheteropatriarcales desaparezcan para las poblaciones blancas del primer mundo, de hecho se mantienen, pero son visibles, tienen presencia en los medios masivos de comunicación. Como vemos en España se organizan manifestaciones multitudinarias en rechazo a estas formas de violencia, lo que no ocurre cuando la misma violencia es recibida por personas migradas/racializadas. De hecho, la policía muchas veces ni siquiera permite denunciar

⁴³ Pero, además, es importante recordar, como enfatiza Lugones (2008), que las categorías de clasificación de género occidentales no se imponen de la misma manera en las poblaciones colonizadas que como funcionan en las personas blancas. Si a las mujeres blancas se les concibió como pasivas y débiles tanto física como mentalmente, a las mujeres no blancas se les concibió de las formas que fueron útiles para el capitalismo global, por ejemplo a las mujeres negras esclavizadas fueron caracterizadas a lo largo de una gama de perversión y agresión sexuales y, también, consideradas lo suficientemente fuertes como para acarrear cualquier tipo de trabajo” (p. 96). Esto quiere decir que si “el capitalismo global eurocentrado sólo reconoció el dimorfismo sexual entre hombres y mujeres blancos/as y burgueses/as, no es cierto entonces que la división sexual está basada en la biología” (p. 86).

ataques homofóbicos-transfóbicos a personas migrantes⁴⁴. De lado oscuro/oculto siguen estando los pueblos colonizados, las naciones bajo el control poscolonial, los cuerpos no blancos, los migrantes, las diásporas sexodisidentes —es decir, a los pueblos, culturas, subjetividades, sexualidades que en la división binaria civilizado/incivilizado de la colonialidad se siguen colocando del lado incivilizado— y la forma particularmente violenta y mortífera en la que se les impone el sistema de género. Las políticas de visibilidad de la diversidad® sexual y los feminismos europeos y euroamericanos a menudo visibilizan y ocultan, a conveniencia de las necesidades del mercado y de los intereses imperiales de sus naciones, lo que ocurre del lado oscuro/oculto del sistema de género. Por ejemplo, se condena masivamente la violencia homofóbica de países musulmanes, pero se guarda silencio sobre el genocidio que se perpetua con la complicidad del Estado colombiano contra líderes sociales, que se ensaña de manera particular contra las personas sexodisidentes, especialmente contra las mujeres trans. Para las naciones imperiales, representarse como tolerantes de la diversidad® sexual ha sido útil para colocar a otras culturas en el lugar de intolerancia y homotransfobia, es decir de la incivilización y de la necesidad de ser civilizados. Jasbir Puar (2017), nos muestra que aunque el militarismo estadounidense en la “lucha antiterrorista” requirió del recrudescimiento de la homonormatividad y de representar la capacidad de defensa nacional como viril,

Estados Unidos también fue retratado como un país «feminista», por contraste al trato talibán dado a las mujeres afganas (cosa que hasta ahora no había preocupado lo más mínimo a la política exterior estadounidense), y seguro para los gays en comparación con Oriente Medio (Puar, 2017, p. 90).

El trabajo de Puar (2017) nos muestra que la integración de ciertos sujetos gays y *queer* al cuerpo nacional estadounidense, se produce como una excepcionalidad sexual, “se supedita a la segregación y descalificación de los «otros» raciales y sexuales del imaginario nacional” (p. 42). En ese proceso de aceptación de ciertos sujetos gays, la perversión sexual que antes se ubicaba en el cuerpo de esos homosexuales, se traslada al cuerpo de los musulmanes. Al mismo tiempo que se producen como sexualmente perversos, siguiendo una amplia tradición colonial y orientalista (Said, 2016), se les construye como terroristas. De lado oscuro/oculto

⁴⁴ Conozco esta realidad por casos de amigxs y compañerxs migrantes, y porque que mi expareja y yo quisimos denunciar el ataque de un vecino que entro a nuestro apartamento a agredirnos físicamente y a gritarnos maricones, y los Mossos d’Escuadra nos dijeron que era inútil denunciar porque al no ser de acá cuando el juicio tuviera lugar lo más probable es que no podríamos asistir. En la estación de policía había un cartel que invitaba a denunciar la homofobia. No nos permitieron poner la denuncia.

del sistema moderno/colonial de género se siguen ubicando a los cuerpos no blancos en la sexualidades perversas-incivilizadas, que produce esos cuerpos, como argumenta Puar, como objetos de tortura, y justifica el dominio y la invasión imperial de sus pueblos y naciones.

1.4. La diversidad® sexual civilizada y la no simultaneidad temporal de la colonialidad

Quijano (2019) señala que “América se constituyó como el primer espacio/tiempo de un nuevo patrón de poder de vocación mundial y, de ese modo y por eso, como la primera identidad de la modernidad” (p. 226). Tanto Europa, como América se construyen como identidades dentro del proceso de colonización. Desde esta perspectiva, podemos entender como el comercial del homodescubrimiento de América es una forma de producir la homosexualidad y la diversidad sexual como parte de la identidad moderna europea de hoy, además de ser una demostración del poder económico de *capitalismo gay europeo* sobre el mundo. Tanto el video como la cadena hotelera en sí, re-presentan y re-producen una *colonialidad gay*, que muy al contrario de lo que los discursos acuñados dentro la *ideología de género®*, de los colectivos *antigénero* (los grupos reaccionarios que dicen esta en contra de la ideología de género®), han querido hacer entender como colonización ideológica gay, no se trata de una imposición de la homosexualidad o de la diversidad sexual a las sociedades heterosexuales del mundo⁴⁵. Estos discursos de grupos fascistas, como ha mostrado Ahmed (2015), producen una narración en el que las posiciones hegemónicas, en este caso la heterosexualidad, se ponen como la parte lastimada para justificar sus políticas de odio. La *colonialidad gay* no impone una sexualidad perversa como una nueva norma. Lo que hace, es poner la reciente aceptabilidad de lo gay y de ciertas y limitadas formas de *diversidad® sexual* de algunos países occidentales como un modelo de progreso para el mundo. Este modelo de progreso, contrario a lo que querrían hacer creer con el pánico de la ideología de género®, no solo no impone lo gay, ni siquiera cuestiona la heterosexualidad, sus instituciones y sus violencias sistemáticas. Solo busca un nicho en el que encajar una *nueva sexualidad* en el sistema

⁴⁵ Aunque pueda ser una obviedad, dado el uso amañado que estos colectivos de ultraderecha hacen de las teorías feministas y de las disidencias sexuales, no quiero que pueda quedar lugar a dudas. Si algo ha implicado la histórica colonización europea del planeta en términos sexuales y de género ha sido la persecución y el exterminio de las sexualidades diferentes a las del modelo de pareja binaria europea y a la imposición del cisheteropatriarcado. Y en el actual colonialismo neoliberal una necropolítica cuir, una política de muerte ensañada con las disidencias sexuales de los pueblos no europeos. La colonialidad gay, como mostraré, es de hecho cómplice de la necropolítica cuir.

de género del capitalismo global heterosexual, y convertirse en parte del imaginario de civilización occidental.



Fotograma de video realizado para este proyecto, puede verse en mi página web <https://diegoposadagomez.com>



Fotograma de video realizado para este proyecto, puede verse en mi página web <https://diegoposadagomez.com>

Como muestra Santiago Castro-Gómez (2010), la *no simultaneidad temporal* de las culturas es una comprensión del “desarrollo” humano que se consolida en el pensamiento de la Ilustración, según la cual la historia de la humanidad es una línea recta donde la cultura europea lleva la delantera al resto de las culturas del mundo. Esta idea se asienta en que, para el pensamiento ilustrado, el capitalismo es el desarrollo natural de la especie humana, es decir,

que los pueblos que no viven bajo este sistema, no lo hacen porque aún no lo han desarrollado, pero, de cualquier forma, su destino es hacerlo. En este sentido, Locke pensaba que “en los tiempos primitivos todo el mundo era una especie de América, en condiciones todavía más extremadas que las que ésta ofrece ahora, puesto que no se conocía, en parte alguna, nada parecido al dinero” (Locke, citado por Castro-Gómez, 2010, p.34). Así como Locke, Hume y Smith, entendían “la dimensión económica de la vida humana como clave para una reconstrucción racional de la historia de los pueblos”, también Turgot, desde esta comprensión, pensaba que los pueblos de América “tenían que ser colocados en la escala más baja de la historia (el estadio “infantil” de la humanidad)” (Castro-Gómez, 2010, p. 36)⁴⁶. Por lo tanto, para Turgot, y estos filósofos de la ilustración:

El modo de producción de riquezas (el capitalismo) y de conocimientos (la nueva ciencia) de la Europa moderna es mirada como el criterio a partir del cual es posible medir el desarrollo temporal de todas las demás sociedades. El conocimiento habría pasado, entonces, por “diversos grados”, medidos en una escala lineal, de la mentalidad primitiva al pensamiento abstracto, y lo mismo puede decirse de los modos de producción de riqueza, que progresan de la economía de subsistencia a la economía capitalista de mercado. (Castro-Gómez, 2010, p. 37)

En esta misma lógica de la *no simultaneidad temporal* en la que la europea y las demás sociedades “coexisten en el espacio, pero no coexisten en el tiempo, porque sus modos de producción económica y cognitiva difieren en términos *evolutivos*” (Castro-Gómez, 2010, p. 36), tanto España (representada en la empresa Axel Hotels), como las demás naciones “desarrolladas”, han entendido que su nueva, propia y reducida comprensión y tolerancia de la *diversidad sexual* está en el pináculo del desarrollo humano. Por lo mismo, entienden que el resto de culturas está en el pasado *intolerante* de Europa. Sin que implique esto, claro, que España y Europa recuerden la justificación del exterminio colonial con la sodomía de los pueblos de Abya Yala. Tal modelo de desarrollo con respecto a lo sexualmente diverso también está ligado a lo económico. No puede ser otra que una compañía hotelera la que lleve el regalo de la *civilización gay* al mundo incivilizado. Para Puar (2017), justamente el turismo gay y lesbiano es “un buen ejemplo de cómo la nación se beneficia del homonacionalismo” (p. 116), porque

⁴⁶ Escribe Castro-Gómez (2010) al respecto: Para Turgot, el “progreso de la humanidad” combina dos factores que van de la mano: de una lado, el despliegue paulatino de las facultades racionales y el consecuente tránsito del mito hacia el conocimiento científico (paso de la *doxa* a la *episteme*); del otro, el despliegue de los medios técnicos y de las competencias organizacionales que permiten dominar la naturaleza a través del trabajo (paso de la escasez a la abundancia)” (p. 36).

el consumo se ha producido como una forma de aportar al patriotismo y al nacionalismo en los tiempos de guerra contra el terrorismo.

De una forma más general, la aceptabilidad de la sexualidad gay se ha producido a condición de su integración al capitalismo contemporáneo. Lisa Duggan (2002) ha llamado *nueva homonormatividad* a una política gay que se centra en la integración de los homosexuales a la razón neoliberal, no sólo en cuanto a lo económico, sino a la economización total de la vida y la cultura que ésta implica. De este modo esta política gay —como buena política neoliberal—, se comprende así misma como no política y se enfoca *solo* en *conquistar* las instituciones conservadoras privadas⁴⁷ y rechaza las políticas de disidencia sexual, particularmente las queer que se preocupan por las cuestiones de clase, raza y género, nombrándolas —como hacen hoy los llamados grupos antigénero contra todas las políticas de diversidad sexual— como ideológicas. Así, la “diversidad democrática de formas proliferantes de disidencia sexual es rechazada en favor de la variación naturalizada de una minoría fija organizada en torno a una primacía y un prestigio heterosexual respaldados por el Estado” (p. 190, traducción propia). La homonormatividad “es una política que no cuestiona los supuestos e instituciones heteronormativas dominantes, sino que las defiende y sostiene al tiempo que promete la posibilidad de un electorado gay desmovilizado y privatizado, una cultura gay despolitizada, anclada en la domesticidad y el consumo” (p. 179, traducción propia). Entender la defensa de lo sexualmente diverso como un alineamiento con la razón económica es la condición de posibilidad para producir una diversidad® sexual civilizada en el marco de la razón moderno/colonial. Creo incluso que en esa lógica las sexualidades otras que se entiende aún como incivilizadas, se entienden como tal porque aún no han desarrollado, al menos no con suficiencia, un mercado y un capitalismo gay. Por supuesto, también porque están del lado oscuro/oculto en el que se sexualiza y engeneriza de una forma animalizada y exotizada. El proceso de producir la diversidad® sexual civilizada es limitado, no incluye a todxs, y

⁴⁷ Se centran principalmente en la aceptación de personas gays en el ejército norteamericano y en el matrimonio homosexual, el cual ellos mismos consideran una institución reguladora, digamos domesticadora, de las sexualidades gays. Jasbir Puar (2017) señala como el matrimonio gay ha sido un marcador civilizatorio: “El matrimonio gay, que «no concierne tanto a los derechos gays como a la codificación de un ideal de valores europeos», es ya una costosa pero necesaria rima de seguros en Europa, en virtud de la cual una población ambivalente, cuando no hostil, puede garantizar su porción de seguridad extra produciendo un nuevo marcador de distancia entre civilización y barbarie. Este marcador justifica la estigmatización de una población musulmana perversamente sexualizada y racializada (pedófila, sexualmente lasciva y excesiva, aunque perversamente reprimida) que rechaza asimilarse como es debido, en contraste con los honestos homosexuales que acatan las normas de parentesco legitimadas. La reforma del matrimonio gay cataloga, por lo tanto, las disyuntivas raciales y civilizadoras entre europeos y musulmanes, al tiempo que eclipsa los circuitos de la economía política (la clase, la inmigración) que apuntalan dicha posición” (p. 64).

depende de la capacidad de re-producir al capitalismo, tanto en lo económico (la producción de valor, el consumo, y en la era neoliberal el crecimiento y la eficiencia), como en lo cultural e ideológico. La nacionalidad, la posibilidad de integrarse a la nación por medio del mercado (supeditada a la clase), y la blanquitud serán las condiciones principales para clasificar en la diversidad® sexual civilizada⁴⁸.

1.5. Colonialidad del amor gay, colonialidad de las emociones

“Cambiemos el odio por amor” propone —imperativamente y con la violencia que implica la figura de Colón—, cambiar una colonización de la muerte por una del amor. Pero, desde el principio de la colonia ambas formas han coexistido, han sido igualmente expoliadoras y han compartido la complicidad de la violencia. La violencia de los modelos de amor cristianos y civilizatorios. La violencia del amor caritativo del epistemicidio, que entrega el amor (que nadie ha pedido) a la alteridad a cambio de borrar la diferencia (de hacerse un *otro* lo más parecido posible al *nosotros*, pero manteniendo la imposibilidad de ser nosotros con la marca de la otredad etnico-racial). La violencia del exterminio. La violencia de la civilización que impuso el marco de inteligibilidad de lo nefando para nombrar sin nombrar a las sexualidades otras de los pueblos del Abya Yala y justificar su exterminio. Esta es una colonización en clave necroliberal, que produce posibilidades para cierta diversidad®, incluida cierta diversidad® sexual —posibilidades condicionadas a la integración de la normalidad europea, en donde lo diverso es un disfraz, una simplificación que no amenaza la pureza racial y que por tanto es apta para el consumo de la blanquitud y no reta la heterosexualidad — y simultáneamente disemina el gobierno de la muerte ensañado con la alteridad a la blanquitud y a lo cisheterosexual.

En este descubrimiento gay de *A-mérica* se minorizan las emociones de los cuerpos racializados. Esta minorización, es decir, esa puesta en el lugar de la minoría de edad, se produce restándole *razón* a la rabia, reduciéndola una suerte de pataleta infantil: “muéstrame tu rabia”, y ya, compórtate, civilízate, y ahora “muéstrame tu amor”. La emoción es todo lo que se le deja al indígena, como si no hubiera pensamiento. Las emociones están en el *alma* y como le canta el jingle a los hombres disfrazados de indios: “Soul is all you own”. Esta es una

⁴⁸ Puar (2017) afirma que la “nación —y sus asociaciones con la modernidad y las jerarquías raciales y de clase — pasa a ser el factor decisivo que distingue entre sujetos *queer* rectos y domesticables, que emulan y reposicionan al sujeto liberal, y sujetos *queer* descontrolado e indomesticables” (p. 97), estos últimos, los incivilizados.

forma de entender el sentimiento como *sin razón*, propia de división dicotómica cuerpo/razón de la colonialidad del saber (Quijano, 2019). Así, se representa a los indígenas, no solo como afeminados, también como infantiles, siguiendo, nuevamente, una comprensión de la alteridad moderna-colonial. Castro-Gómez (2010) señala como para Kant, en su categorización racial del mundo, el resto de razas estarían en un estadio infantil de la raza blanca. Para Kant, “por su peculiar temperamento psicológico y moral, algunas razas no pueden elevarse a la autoconciencia y desarrollar una voluntad de acción racional, mientras que otras van educándose a sí mismas (es decir, progresan moralmente) a través de las artes y las ciencias” (Castro-Gómez, 2010, p. 41). En esta narración del nuevo desembarco de Colón, la acción racional, que va domesticar los sentimientos, a convertirlos en buenas emociones, va a ser la de los colonos, con su *promoción* (por no decir ya colonización) *mundial del amor y el respeto*. La forma en la que se entienden las emociones hace parte del trabajo de la racialización y exotización sexualizada de la alteridad racial. “Muéstrame tu rabia”, es una forma de minorizar el sentimiento, que a la vez objetiviza, en un sentido sexual, la emoción negativa incivilizada. Muéstrame tu rabia, se puede entender como un “muéstrame tu raza que me excita” o excita a nuestros potenciales clientes. Suficiente rabia, ahora cámbiala por amor.

Sara Ahmed (2015) ha mostrado cómo el amor se utiliza en discursos de agrupaciones racistas, grupos de odio, para explicar el motivo y el origen de su odio. Se intercambia el odio por el amor, lo que hace efectiva la afectividad de sus narrativas. Como escribí antes, en los textos que estudia Ahmed el objeto de amor es un ideal que puede ser la nación blanca, la mujer blanca, el sujeto blanco, o la pureza racial, y es el otro, el migrante, el no blanco, quien pone en peligro, quien “hiere” al objeto de amor. De esta forma, “el sujeto ordinario o normativo, se reproduce como la parte lesionada; la parte “lastimada” o incluso dañada por la “invasión” de los otros. Los cuerpos de los otros se transforman, por lo tanto, en “los odiados” mediante un discurso del dolor” (p. 79). Tanto el amor como el odio produce unos otros (el objeto del odio), pero también un nosotros: “Puesto que amamos, odiamos y este odio es lo que nos une” (p. 79). Si bien el traspaso del odio al amor del discurso del video de Axel Hotels es distinto al de los grupos de odio que estudia Ahmed, porque no hay una justificación directa del odio con el amor (aunque sí se pone a la blanquitud en el lugar de la parte “también” lastimada), lo que hacen las emociones en ambos discursos es similar. Ambos crean un otro y un nosotros. En ambos casos, el amor, ya sea de *let's change hate for love* — digamos el caritativo, que entiende su amor como civilizador— o el nacionalista, pueden

funcionar solo bajo la condición del olvido o de la higienización de la historia de la violencia colonial: “La presencia del otro se imagina como una amenaza al objeto de amor. Esta narrativa implica una reescritura de la historia, en la cual el trabajo de los otros (migrantes, esclavos) queda oculto en una fantasía según la cual el sujeto blanco fue quien «construyó esta tierra»” (Ahmed, 2015, p. 78). Así como se tiene que *limpiar* la historia para que los blancos nacionales puedan sentir el amor por su patria y el odio por el otro, en el territorio colonizado en tal higienización de la memoria, la protagonista de la historia es la bondad del colonizador. Esta bondad civilizatoria es la que permite a los colonizados hacer parte de la civilización, formar parte de la modernidad, les habilita para avanzar en la historia, en palabras de Fanon (2018): “El colono hace la historia. Su vida es una epopeya, una odisea. Es el comienzo absoluto: «Esta tierra, nosotros la hemos hecho». Es la causa permanente: «si nos vamos, todo está perdido, esta tierra volverá a la Edad Media»” (p. 53). De este modo, tanto el desplazamiento del odio al amor de los grupos fascistas como el de la exigencia homoColonial (cercano al ideal de nación multicultural⁴⁹), es el sujeto blanco de la nación colonizadora el protagonista de la historia, quien tiene la agencia, y el otro, es un personaje secundario, es quien *pasivamente*⁵⁰ moviliza la acción, ya sea porque amenaza la pureza nacional o porque requiere ser civilizado.

El “cambiemos el odio por amor” de esta *reconquista gay* es parte de un modelo de inteligencia emocional particular del presente que tiene una genealogía colonial. Dentro la razón neoliberal las emociones han adquirido valor en la medida en la que se construyen como productivas, “solo mientras se re-presentan como una forma de inteligencia, como

⁴⁹ Como señala Ahmed (2015) “Aquí la nación y el sujeto nacional solo pueden amar a los otros que llegan — “darles la bienvenida”— si las condiciones que posibilitan la seguridad ya se cumplen. Amar al otro requiere que la nación ya esté asegurada como objeto de amor, una seguridad que exige que los otros que llegan cumplan con nuestras condiciones” (p. 212), de la cual, la principal condición será la de la integración, que implica el borrado de alteridad (se como nosotros) pero manteniendo el *valor* de diferencia (que suma al ideal multicultural de nación).

⁵⁰ Ahmed (2019) nos recuerda que por su etimología pasivo se conecta con pasión, que quiere decir padecer, sufrir, de esta forma, la “distinción activo/pasivo puede funcionar de manera bastante rápida como una distinción entre la acción y la pasión o emoción. Pero algunas formas de emoción, a diferencia de otras, consideradas “activas”. Cuando se la contrasta con emociones negativas, la felicidad se convierte en una forma de actividad; ser feliz vendría a ser activo en la determinación del propio destino, mientras que ser infeliz significaría limitarse a padecerlo” (p. 424). Aunque Ahmed cuestiona el binarismo entre pasivo y activo (algo muy atractivo para repensar los roles sexuales más hegemónicos del sexo gay, un binarismo que re-viso en el primer capítulo de esta tesis), dándole un lugar de acción al sufrimiento, esta distinción entre lo activo/pasivo me parece importante pensar en la representación de colonizador/colonizado. En la mayoría de pinturas que representan el descubrimiento de América lxs indígenas son representados como pasivos, *rendidos* ante Colón y sus tropas. En ese sentido, es igual importante el lugar de agencia que Ahmed encuentra en los sentimientos que usualmente se entienden desde la pasividad: “uno de los modos posibles del sufrimiento puede ser el desacuerdo con aquello que los demás han juzgado como bueno” (p. 425).

“herramientas” que pueden ser usadas por los sujetos en su proyecto de vida y mejoramiento laboral” (Ahmed, 2015, p. 23). Este modelo emocional tiene antecedentes históricos. Como ha expuesto Sara Ahmed (2019), el uso de las emociones positivas para legitimar el proyecto civilizatorio europeo hace parte de la historia del colonialismo. Como ha mostrado esta autora, el mandato de felicidad de la filosofía utilitarista sirvió para justificar el proyecto colonial británico. Esta filosofía “ofreció un modo de “sopesar” o tomar en consideración los costos y beneficios del imperio”, así, “la justificación utilitarista del imperio se funda sobre todo en los beneficios que de él obtienen los colonizados” (Ahmed, 2019, p.259). Estos beneficios se entienden como una forma en la que los colonizadores llevan la felicidad a los colonizados: “El regalo de la felicidad se imagina aquí en términos de civilización. Se incrementa la felicidad humana por medio de la instauración de cortes (ley, justicia), conocimiento (razón) y modales (cultura, hábitos)” (Ahmed, 2019, p. 261). De este modo, “la misión civilizatoria puede ser descripta entonces como una misión de felicidad. Para que la felicidad se convierta en una misión, es preciso considerar que el otro colonizado es un ser infeliz” (Ahmed, 2019, p. 261). La incivilización del colonizado es su infelicidad, son sus emociones negativas, es el “odio en tus ojos”. En cambio,

La civilización se imagina primero como aquello que es preciso llevar “a sus puertas” y luego como una “presión moral irresistible”. En la primera imagen, el civilizador es un *huésped* que aguarda a que le abran la puerta. La segunda, por el contrario, emplea el lenguaje de la fuerza. El civilizador sigue siendo un *huésped* pero debe exigir que lo dejen entrar, como un ingreso que no puede ser rechazado. El imperio se convierte en un regalo al que no se le puede decir que no, un regalo impuesto. Si se entiende el imperio como aquello que trae felicidad, acaso la felicidad sea aquello que le da nombre a la imposición de este regalo. (Ahmed, 2019, p. 261, las cursivas son mías)⁵¹

En el modelo de inteligencia emocional neoliberal —que hereda su comprensión de las emociones del pensamiento colonial—, que está presente en este descubrimiento gay “del nuevo mundo”, la alteridad a la blanquitud europea se entiende no sólo como quienes tienen emociones negativas, también quienes las producen: “aquellos que son «otros» para mí o para nosotros, o aquellos que amenazan convertirnos en otro, son fuente de una mal sentimiento” (Ahmed, 2015, p. 23). El pedido de transformar el sentimiento negativo en positivo se da de

⁵¹ Me pregunto, ¿qué sujeto ocupa el posible *huésped* de este primer Hotel Axel en América al que la publicidad interpela (en un sentido ideológico althusseriano del sujeto: “ey usted, huésped”) en esta narrativa de colonización gay?

quienes llevan la civilización al pueblo incivilizado: es como si no “fuera la primera vez”, sabemos, pero olviden su dolor, ya que igual “todos tenemos nuestras propias cicatrices”. Es decir, Colón y su tripulación —y los gays blancos europeos que representan los posibles huéspedes del hotel—, también sintieron dolor, pero ya han sabido “dejarlo ir”: son civilizados. Tienen el deber de civilizar. El pedido de amor es el regalo civilizatorio de Axel Hotels y del Colón homosexual para América. Esta promesa de amor y este imperativo de inteligencia emocional, es un acto colonizador y racializador: son los otros no blancos los que necesitan transformar sus malos sentimientos, se les produce como necesitados de civilización. Esto es, necesitados de domesticar y de civilizar las emociones para convertirlas en buenas emociones. Acá el afecto colonizador es justamente el amor gay.

Recordemos que cuando el Cristóbal Colón gay, en el primer contacto entre los blancos y los no blancos, toca la trenza del hombre indígena, es decir accede a su alteridad, a una forma de construir la corporalidad diferente a la occidental representada justamente en la trenza⁵², el hombre disfrazado de indígena, por su parte, toca el crucifijo, entra en contacto con la civilización europea, con el amor cristiano. Creo que no hay mejor manera de pensar esta imagen que con las palabras de Fanon: “Hablo de la religión cristiana y nadie tiene derecho a sorprenderse. La Iglesia en las colonias es una Iglesia de blancos, una Iglesia de extranjeros. No llama al hombre colonizado al camino de Dios sino al camino del Blanco, del amo, del opresor. Y, como se sabe, en esta historia son muchos los llamados y pocos los elegidos” (Fanon, 2018, p. 43). La cruz es llevada por el colonizador gay, el amor cristiano se seculariza sin ningún reparo en el amor gay.

De cualquier forma, una representación sexualizada del descubrimiento y la colonización de América no es una novedad de este video. La representación de los pueblos colonizados, especialmente de las mujeres, como hipersexuales, con una sexualidad animalizada, como enseña Anne McClintock (1995), es una antigua tradición europea de representación de la otredad africana: “Dentro de esta tradición porno-tropical, las mujeres figuraron como el epítome de la aberración sexual y el exceso” (p. 22). Tal representación, ha sido usada para justificar la explotación, incluso la violación de las mujeres colonizadas, es decir, es la

⁵² Agradezco a mi amiga Lizette Nin por todo lo que me ha enseñado sobre la importancia del cuidado del pelo afro y del trenzado como una forma de resistencia y memoria de las mujeres negras, sin su lectura de este texto y sus comentarios no habría tenido en cuenta la importancia de la implicación de que este Colón gay toque la trenza del colonizado. Recomiendo ver el video de Nin (2021) *Bajar con trenzas*, que trata sobre estos asuntos, en su web <https://lizettenin.wordpress.com/>



Fotograma del video "Columbus" (2019), Axel Hotels. Fuente: <https://youtu.be/UwIv51bYkmU>



Grabado de Theodore Galle hecho a partir de un dibujo de Jan van der Straet (hacia 1600)

posibilidad de acceso del colonizador al cuerpo de lxs colonizadxs. McClintock (1995) nos recuerda que:

En 1492, Cristóbal Colón, errando por el Caribe en busca de la India, escribió a casa para decir que los antiguos marineros se habían equivocado al pensar que la Tierra era redonda. Más

bien, dijo, tenía la forma de un seno de mujer, con una protuberancia en la parte superior con la inconfundible forma de un pezón, hacia el cual navegaba lentamente. (McClintock, 1995, p. 21, traducción propia)

Esta descripción de la tierra como el cuerpo de una mujer “se basa en una larga tradición de viajes masculinos como una erótica de deslumbramiento. Durante siglos, los continentes inciertos —África, las Américas, Asia— figuraban en la tradición europea como libidinosamente erotizados” (p.22). Claramente este descubrimiento gay de América está asentado en esa tradición porno-tropical. McClintock expone un grabado de Theodore Galle hecho a partir de un dibujo de Jan van der Straet, en el que se representa, alegóricamente, el descubrimiento —que con esta imagen, sumado a las palabras de McClintock, se revela como invención— de América, que creo que es importante de ver junto con la imagen del contacto entre Colón y el hombre disfrazado de indígena. McClintock (1995) describe el grabado en estos reveladores términos:

Su desnudes y su gesto [de América] sugiere un eco visual de la «Creación» de Miguel Angel. Vespucio, en su llegada divina, está destinado a inseminarla con las semillas masculinas de la civilización, fructifica la tierra salvaje y sofoca las desenfrenadas escenas de canibalismo del fondo. Peter Hulme lo expresa en un excelente ensayo: “La tierra se nombra como femenina como una contrapartida *pasiva* al empuje enorme de la tecnología masculina”. América representa alegóricamente la invitación de la naturaleza a la conquista, mientras que Vespucio empuñando los instrumentos fetiches del dominio imperial —astrolabio, bandera y espada— enfrenta a la tierra virgen con el patrimonio del dominio científico y el poderío imperial. Investido con la prerrogativa masculina de nombrar, Vespucio convierte la identidad de América en una extensión dependiente de la suya e implanta los derechos territoriales de la Europa masculina sobre su cuerpo y, por extensión, sobre los frutos de su tierra (McClintock, 1995, p. 26, traducción propia, las cursivas son mías).

Finalmente, lo que hace el amor como regalo civilizatorio de este Colón gay, dentro de la narrativa de la reconciliación basada en el olvido histórico, es producir el acceso de los hombres blancos a los cuerpos de los hombres no blancos como un acto de caridad civilizatoria. La posibilidad de acceso a esos cuerpos se hace entender a los *gays civilizados* a los que se dirige la publicidad, como una forma de hacer parte de este proyecto civilizador. Es un dos por uno: accedes a los cuerpos exotizados y les regalas tu forma de amor civilizado gay. En este comercial, el atractivo —digamos el oro que este homoColón va llevar a sus reyes

católicos— con el que se quiere vender el nuevo hotel son los *cuerpos otros*, a los que los gays europeos o euroamericanos podrán acceder como huéspedes portadores de los buenos sentimientos y por tanto de la civilización.



Fotograma del video “Columbus” (2019), Axel Hotels. Fuente: <https://youtu.be/UwIv51bYkmU>



Fotograma del video “Columbus” (2019), Axel Hotels. Fuente: <https://youtu.be/UwIv51bYkmU>

La necesidad de andar acá, con estas formas de colonialismo sexual, surge de mi temor a que la lectura que se pueda hacer de las políticas de muerte, y en particular la necropolítica cuir en Colombia, en el contexto en el que produzco esta investigación, es decir en Europa, y en particular en Barcelona, se entiendan como un mal de pueblos o territorios incivilizados. ¡Y, por tanto, por civilizar! Esta es de hecho la primera lectura, la más común, que suele hacerse cuando se habla de las políticas de muerte contra las disidencias sexuales en el tercer mundo.

Por eso me resulta fundamental hacer evidente la relación entre el capitalismo global, que se sostiene en antiguas y nuevas formas de colonialismo y colonialidad. Estas prácticas coloniales incluyen el exterminio de las formas de sexualidades no heterosexuales, algo que continúa pasando en los territorios colonizados del planeta, pero que es algo que también se continúa en la metrópolis colonizadoras, por ejemplo aquí, en Europa, donde se continúan las violencias cotidianas homotransfóbicas que empujan hacia o implican directamente la muerte. Pero además, aquí, en el primer mundo, se suma una diferenciación racial, étnica y nacional, que excluye a las personas sexodisidentes no blancas, no occidentales (cristianas-ateas), y no nacionales, de las políticas que otorgan protección a la *diversidad sexual*. Esta exclusión se justifica con los discursos que producen la diversidad sexual como parte del desarrollo y el avanzado grado civilizatorio que tiene Europa y Euroamérica, con respecto al resto del mundo, que excluye implícitamente a las personas no blancas y no occidentales de la *diversidad sexual*. Por esto, incluso el discurso de un partido de ultraderecha como Vox, que expresa abiertamente su homofobia, al mismo tiempo presenta como amenaza para la diversidad sexual nacional a la migración *ilegal*. Al momento de asumir la violencia homofóbica, la explican como causada por la alteridad migrante-racial, y en ese momento incluyen, implícitamente a la diversidad sexual nacional dentro de su mismidad, su nosotros.

Capítulo 2

***Régimen
cisheteroparamilitar***

2. RÉGIMEN CISHETEROPARAMILITAR

Dicen que no saben, pero bien que saben,

Saben muy bien

A qué sabemos.

Cómo les gusta nuestro sabor,

Pero no les gusta cuando sabemos.

Luisa Almaguer (2019)

2.1. Apertura necroliberal



Cuerpas disidentes contra el estado cishetropatriarcal (2021). Calunya Free Press

Crecer en en Colombia desde un devenir rarito, con un deseo con el que te marcan como no hetero, como no cis, te abyecta, te coloca en el lugar del no nosotros con el que se dibuja la frontera del nosotros nacional cisheterosexual y hace de tu cuerpo el objeto de un entramado

de violencias de las múltiples instituciones del régimen cisheterosexual nacional⁵³. Esa exclusión produce el sujeto en cuanto a la identificación sexual, como muestra Butler, siguiendo el trabajo de Kristeva (1989) sobre la abyección. Para Butler (2018) en el proceso de asumir un sexo, de identificarse con él, se excluyen y repudian otras identificaciones sexuadas:

Esta matriz excluyente mediante la cual se forman los sujetos requiere pues la producción simultánea de una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son “sujetos”, pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos. Lo abyecto designa aquí precisamente aquellas zonas “invisibles”, “inhabitables” de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo “invivable” es necesaria para circunscribir la esfera de los sujetos. Esta zona de inhabitabilidad constituirá el límite que define el límite del sujeto; constituirá ese sitio de identificaciones temidas contra las cuales —y en virtud de las cuales— el terreno del sujeto circunscribirá su propia pretensión a la autonomía y a la vida. En ese sentido, pues, el sujeto se constituye a través de la fuerza de exclusión y la abyección, una fuerza que produce un exterior constitutivo del sujeto, un exterior abyecto que, después de todo, es “interior” al sujeto como su propio repudio fundacional”. (Butler, 2018, p. 20)

Así, podemos entender cómo la formación del sujeto nacional heterosexual colombiano se produce desde la abyección de la no cisheterosexualidad.

Nací en 1989 en Bogotá, en el final de una década en la que se consolida la totalización del neoliberalismo en el planeta, y en la que en Colombia se termina de establecer una empresa que produce con eficiencia y efectividad —valores neoliberales—, muerte, miedo y violencia. Como nación periférica del capitalismo global (que sigue la misma división colonial binaria metrópoli/colonia, que reserva el trabajo asalariado para la metrópoli y el trabajo forzado o mal remunerado a la colonia y las personas no blancas), el proyecto necropolítico (Mbembe, 2011) que esa empresa ejecuta para el país será la condición de posibilidad de desarrollo de la racionalidad neoliberal (Foucault, 2007) en ese territorio, esa empresa (o grupo de empresa según el momento), es el paramilitarismo. Como en el resto de territorios periféricos del planeta, así como también para los *cuerpos periféricos*, abyectos, el neoliberalismo se ha desarrollado de forma particular como *necroliberalismo*. Esta forma de neoliberalismo

⁵³ Como escribo en la nota 23 del capítulo anterior; tomo el concepto de *régimen heterosexual* de Wittig (2006), que permite entender la heterosexualidad no como una opción sino como un régimen político que se organiza desde la ideología del ordenamiento de la diferencia sexual. En este apartado ampliaré y situaré la idea del heterosexualidad como régimen al contexto colombiano, principalmente desde el trabajo de Ochy Curiel (2013), que muestra cómo la nación colombiana es heterosexual desde su pacto social.

necroliberal la comprendo por una parte desde el concepto de necropolítica de Mmembe (2011) y de capitalismo gore de Sayak Valencia (2010); por otra parte, porque en el contexto latinoamericano el uso de la sistemática violencia asesina se hace evidente en el primer experimento neoliberal producido en la dictadura de Pinochet en Chile, pero también en Colombia en el contexto del proyecto paramilitar.

Además, la aceleración de la acumulación del necroliberalismo, en términos de crecimiento económico, se puede entender gracias al replanteamiento del concepto marxista de *acumulación primitiva* elaborado por Silvia Federici. Federici (2010) demuestra que la *acumulación originaria*, con la que Marx plantea el origen de la acumulación de capital —que se produce con el desplazamiento forzado (para pensarlo desde Colombia) del campesinado a la ciudad y la consecuente generación de mano de obra para la producción de mercancías, la colonización de América y el trabajo forzado de sus pueblos originarios y de la esclavización de pueblos africanos, la acumulación de trabajo vivo (explotación) y trabajo muerto (apropiación de bienes), etc.—, no es solo el origen del capitalismo —que Marx describe haciendo un símil con el mito de la expulsión del jardín del Edén—, sino que se trata de una violencia sistemática que el capitalismo produce cíclicamente como condición para la producción y acumulación del capital. Así:

Cada fase de la globalización capitalista, incluida la actual, ha venido acompañada de un retorno a los aspectos más violentos de la acumulación primitiva, lo que demuestra que la continua expulsión de los campesinos de la tierra, la guerra y el saqueo a escala global y la degradación de las mujeres son condiciones necesarias para la existencia del capitalismo en cualquier época. (Federici, 2010, p.24)

En el planteamiento de Federici (2010) es muy importante la ampliación del punto de vista de Marx del “proletariado asalariado masculino” a la posición de la mujeres, lo que le lleva a entender que la Caza de Brujas, fue un proceso crucial para la consolidación del capitalismo y la acumulación primitiva, con el que se toma el poder de la reproducción en manos de los hombres (persiguiendo y destruyendo, entre otras cosas, técnicas abortivas que estaban bajo dominio de las brujas) y se produce a las mujeres como reproductoras de la fuerza de trabajo. Con lo que Federici (2010) demuestra que:

La acumulación primitiva no fue, entonces, simplemente una acumulación y concentración de trabajadores explotables y capital. Fue *también una acumulación de diferencias y divisiones dentro de la*

clase trabajadora, en la cual las jerarquías construidas a partir del género, así como las de «raza» y edad, se hicieron constitutivas de la dominación de clase y de la formación del proletariado moderno. (Federici, 2010, p. 90)

Para mi planteamiento es importante recordar que como muestra Federicci (2010), la Caza de Brujas se dio acompañada del exterminio de sexualidades disidentes y que ambos procesos de violencia, contra las mujeres y contra las disidencias sexuales, se repite sistemáticamente en el capitalismo y con particular insistencia en los procesos acelerados de acumulación de capital del necroliberalismo:

La persecución de los homosexuales fue tan feroz que su memoria todavía está sedimentada en nuestro lenguaje. *Faggot* [maricón en inglés] nos recuerda que los homosexuales eran a veces usados para encender el fuego donde las brujas eran quemadas, mientras que la palabra italiana *finocchio* (hinojo) se refiere a la práctica de desparramar estas plantas aromáticas en las hogueras con el fin de tapar el hedor de la carne ardiente. (Federici, 2010, p. 271)

En el año 1990, el presidente Cesar Gaviria inauguraba oficialmente la implantación del neoliberalismo como la razón del Estado colombiano, con lo que él llamó “apertura liberal” y con su célebre frase “bienvenidos al futuro”. Esta apertura respondía al Consenso de Washington, una serie de medidas diseñadas por el economista norteamericano John Williamson que se “recomendaban” a los países latinoamericanos para impulsar la salida del estancamiento económico de finales de los 80 y para reducir la deuda externa. Estas políticas se trataban principalmente de reducir el gasto público y en general reducir el Estado a su mínima expresión, desregularizaciones de los controles estatales del mercado y de la economía, y levantar aranceles con fin de liberalizar la inversión extranjera (Rubi y Rangel, 2012). Las *recomendaciones* del Consenso de Washington se *impusieron* a los Estados latinoamericanos como condición para recibir préstamos y rescates de los organismos internacionales con los que los Estados latinoamericanos ya tenían una relación de dependencia económica: el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Interamericano de Desarrollo, que como señalan Rubi y Rangel (2012), entre sus mayores accionistas se encuentran Estados Unidos y el Departamento de Tesoro de ese país. Estas políticas económicas no solo recrudecieron la pobreza y la inequidad en la Región, sino que afectaron gravemente la industria local, aumentaron la deuda externa de nuestros países y su dependencia con esos organismos, además, supusieron un modo de “controlar las relaciones sociales, despojándolas del azar de las luchas sociales y negando la historia de los pueblos”

(Rivas, 2002, p.25). Así, el neoliberalismo no se limita a políticas económicas, al contrario, implanta sus lógicas de la economía a todo, particularmente al campo social (Foucault, 2007). En Colombia —y en otros territorios en los que el control poscolonial se ha desarrollado por medio la guerra— la muerte y la violencia también han sido entendidas y administradas desde las lógicas económicas neoliberales.

A continuación, mostraré algunas características del neoliberalismo que han sido importantes en la economización de la violencia y que han tenido consecuencias importantes en el conflicto armado colombiano, que han implicado *necroliberalismo* en ese territorio. Estas particularidades, que en rasgos muy generales y de la forma específica que presento aquí, fueron teorizadas primero por Foucault (2007) en la década de los 70, y luego, por Wendy Brown (2016) quien amplía y corrige los estudios de Foucault con la revisión de experiencias de la imposición global del neoliberalismo de las últimas décadas⁵⁴. Foucault comprendió el neoliberalismo como una “racionalidad política”, con este concepto acerca su comprensión del poder a un modo de “gobernar como una forma normativa de razón” (Brown, 2016, p. 153). Para Foucault:

En sí mismo el poder no existe ni como modo de dominio crudo ni en un sustrato material de existencia independiente del pensamiento y la lengua. Por el contrario, el poder también gobierna o actúa como parte de un régimen de verdad que es generador de poder, si bien no es idéntico a su ejercicio. Además, el poder siempre crea sujetos y órdenes que parece que solo organiza y gobierna. (Brown, 2016, p. 153)

De ahí que “racionalidad política” o “racionalidad rectora” sean conceptos elaborados por Foucault “para entender cómo se puede gobernar de modo intenso, aunque indirecto, a las sociedades y las poblaciones” (Brown, 2016, p. 154), concentrándose más en la gestión de la conducta de los individuos que en la coerción de los mismos. Modos de gobierno donde discursos (en cuanto a normas y normalización) y regímenes de saber-poder tienen un papel fundamental. Sin embargo, “la racionalidad política no es un instrumento de la práctica gubernamental, sino, más bien, la condición de posibilidad y legitimidad de sus instrumentos, el campo de razón normativa a partir de la cual se forja el gobierno” (Brown, 2016, p. 154). Para Foucault (2007) el neoliberalismo:

⁵⁴ Para esta autora el neoliberalismo socava la posibilidad de la soberanía popular y produce en un vaciamiento de los ideales de las democracias liberales, lo que para ella ha servido como posibilidad para el ascenso de gobiernos autoritarios en occidente (Brown, 2018, 2021).

Se trata de una nueva programación de la gubernamentalidad liberal. Una reorganización interna que, una vez más, no plantea al Estado el interrogante: ¿que libertad vas a dar a la economía?, sino que pregunta a la economía: ¿cómo podrá tu libertad tener una función y un papel de estatización, en cuanto esto permita fundar efectivamente la legitimidad de un Estado? (Foucault, 2007, p. 120)

Según Foucault el instrumento intelectual utilizado por la razón liberal (clásica) para producir su particular modo de gobierno, que consistía en *gobernar poco*, fue la economía política. Este será el mecanismo con el cual se produce la autorregulación de la razón gubernamental desde el interior de la misma razón del Estado. La economía política:

No se desarrolló fuera de la razón del Estado. No se desarrolló contra ella, ni para limitarla, al menos en primera instancia. Al contrario, se formó en los marcos mismos que la razón del Estado había fijado al arte de gobernar, porque, después de todo, ¿qué objetivos se propone la economía política? Se propone el enriquecimiento del Estado. Se propone el objetivo del crecimiento simultáneo, correlativo y convenientemente ajustado de la población por un lado y de los artículos de subsistencia por otro. (Foucault, 2007, p. 31)

Una cuestión que para Foucault (2007) “explica cómo y porqué la economía política fue capaz de presentarse como forma primera de esa nueva *ratio* gubernamental autolimitativa” (p.33), está dada en relación con la gestión de lo que se considera naturaleza. De este modo:

Si hay una naturaleza que es propia de la gubernamentalidad, sus objetos y sus operaciones, la práctica gubernamental, como consecuencia, sólo podrá hacer lo que debe hacer si respeta esa naturaleza. Si la perturba, si no la tiene en cuenta o actúa en contra de las leyes que han sido fijadas por esa naturalidad propia de los objetos que manipula, surgirán de inmediato éxito o fracaso, *éxito o fracaso que son ahora el criterio de la acción gubernamental, y ya no la legitimidad o ilegitimidad.* (Foucault, 2007, p. 33, las cursivas son mías)

En la racionalidad liberal clásica se produce ya al sujeto económico, el *homo economicus*, este “es el hombre del intercambio, el socio, uno de los dos socios en el proceso de intercambio” (Foucault, 2007, p. 264). Este intercambio, se define en términos de resolución de necesidades, de bienes y trabajo. En la reformulación neoliberal del *homo economicus*, “éste no es en absoluto un socio de intercambio”, este nuevo sujeto económico:

Es un empresario, y un empresario de sí mismo. Y esto es tan cierto que, en la práctica, va a ser el objetivo de todos los análisis que hacen los neoliberales: sustituir el *homoeconomicus socio* del

intercambio por un *homo economicus* empresario de sí mismo, que es su propio capital, su propio productor, la fuente de sus ingresos. (Foucault, 2007, p. 264)

Esta reprogramación del *homo economicus* tiene sus raíces en la concepción neoliberal de la economía —desde un ámbito epistémico— y del trabajo en sus términos económicos. En la racionalidad neoliberal la economía:

Ya no es un análisis de procesos, es el análisis de una actividad. Y ya no es entonces el análisis de la lógica histórica de procesos, sino el análisis de la racionalidad interna, de la programación estratégica de la actividad de los individuos. (Foucault, 2007, p. 261)

Entonces, desde ese campo económico de análisis del trabajo, la cuestión esencial no es en cuanto se compra o cual es el valor que produce, sino “saber cómo utiliza el trabajador los recursos de los que dispone” (Foucault, 2007, p. 261). En esta economización del del trabajo, “habrá que situarse en la perspectiva de quien trabaja; habrá que estudiar el trabajo como conducta económica, como conducta económica practicada, puesta en acción, racionalizada, calculada por la persona misma quien trabaja” (Foucault, 2007, p. 261). Así, lx trabajadorx ya no es “objeto de una oferta y una demanda bajo la forma de fuerza de trabajo, sino *sujeto económico activo*” (Foucault, 2007, p.261, las cursivas son mías). Desde esta perspectiva el salario pasa a entenderse como ingreso, y este se define como el “producto o rendimiento de un capital”, el salario pasa a ser “la renta de un capital” (Foucault, 2007, p. 262). El capital cuya renta es el salario se convierte en “el conjunto de los factores físicos, psicológicos, que otorgan a alguien la capacidad de ganar tal o cual salario” (Foucault, 2007, p. 262), es decir, en la aptitud e idoneidad de lx trabajadorx. Esta es una redefinición de la mano de obra como capital humano, que implica que como “capitales, cada sujeto se considera empresarial, sin importar cuán pequeño, pobre o sin recursos sea, y cada aspecto de la existencia humana se produce como uno empresarial” (Brown, 2016, p. 82). Así, el *homo economicus* neoliberal reemplaza por completo al sujeto político, este es, según el argumento de Brown (2016) y la crítica que hace a Foucault, el fundamento para la despolitización y disgregación social, pero también la forma en la que el neoliberalismo se presenta así mismo como no político, y por tanto como *simplemente necesario* (cercano a una idea de lo natural, un ideal naturalizado o de sentido común). En ese sentido, Brown (2016) añade que:

También es importante, aunque no forme parte de las preocupaciones de Foucault, que cuando se completa la racionalidad política neoliberal, cuando sólo existe el *homo economicus* en cada

esfera y el dominio de lo político mismo se considera en términos económicos, la simbolización de los seres humanos como capitales humanos elimina la base de la ciudadanía democrática, es decir, un *demos* que se preocupa por su soberanía política y la afirma. (Brown, 2016, p. 83)

En el liberalismo clásico el mercado y la economía se colocan ya como un lugar de producción y circulación de verdad, lo que Foucault llama *veridicción*. Pero, “con el neoliberalismo, el mercado se convierte en el sitio de veridicción —y no solo uno— y lo hace en cada área y tipo de actividad humana” (Brown, 2016, p. 86). Esto quiere decir que “el análisis en términos de economía o, en otras palabras, de oferta y demanda, servirá como esquema capaz de aplicarse a ámbitos no económicos” (Foucault, 2007, p. 280). Ese “análisis economicista de lo no económico” (Foucault, 2007, p. 280), produce un esquema de inteligibilidad con el que se puede producir la verdad desde términos económicos en cualquier ámbito de la realidad. De esta forma es como el neoliberalismo norteamericano plantea (planea) la economización de todo:

En efecto, su ambición constante es generalizar la forma económica del mercado. Se trata de generalizarla en la totalidad del cuerpo social y hasta en el sistema social completo que, por lo común, no pasa ni es sancionado por intercambios monetarios. Esta generalización [es] en cierto modo absoluta [...]. (Foucault, 2007, p. 280)

Una de las transformaciones más importantes que produce la reprogramación neoliberal de la racionalidad liberal —teniendo presente que es la lógica del mercado la que rige el campo de lo social y que “generaliza la forma de «empresa» dentro del cuerpo o el tejido social; quiere decir retomar ese tejido social y procurar que pueda repartirse, dividirse, multiplicarse, no según la textura de los individuos sino según la textura de la empresa” (Foucault, 2007, p. 277)—, es pasar de entender el *intercambio* como el principio del mercado a la *competencia*:

Para los neoliberales lo esencial del mercado no está en el intercambio, esa especie de situación primitiva y ficticia imaginada por los economistas liberales del siglo XVIII. Está en otra parte. Lo esencial del mercado está en la competencia. En esto, por lo demás, los neoliberales no hacen sino seguir toda una evolución del pensamiento, de la doctrina y de la teoría liberales en el transcurso del siglo XIX, que lo esencial del mercado es competencia: entonces ya no es la equivalencia, sino, al contrario, la desigualdad. (Foucault, 2007, p. 151)

La investigación de Foucault sobre el neoliberalismo fue hecha antes de que este se desarrollara por completo, antes de que lograra la hegemonía global que empezó a conseguir

desde la década de 1980. Por eso, Wendy Brown señala algunos cambios que la gubernamentalidad neoliberal ha tenido en los años recientes, estos están especialmente marcados por la *financiarización* y la *gobernanza*. La primera de estas nuevas características expuestas por Brown (2016) es “la financiarización de todo y la importancia que la deuda y los derivados tienen en dar forma a la economía y la razón política” (p. 90). Esto ha implicado transformaciones en la racionalidad neoliberal misma y sus sujetos, un ejemplo de esto es como se ha transformado “la figura del capital humano de un ensamble de empresas a un portafolio de inversiones” (p. 90), un capital que requiere de autoinversión constante para mantenerse competitivo. La otra característica fundamental es la *gobernanza*, la cual no es propia de los planteamientos originarios del neoliberalismo ni es exclusivo de este modelo, pero, “se ha convertido en la forma administrativa primaria del neoliberalismo, la modalidad política a través de la cual crea ambientes, estructura restricciones y los incentivos y, por consiguiente, conduce al sujeto” (p. 162).

Brown (2016) argumenta que gobernanza neoliberal disemina una forma de poder (aún más) disperso, que implica una “disminución en el ejercicio centralizado y jerárquico del poder público” (p. 167), con lo que se “reemplaza la oposición entre la tensión entre el gobierno y el sector privado (relaciones soberanas y de mercado) con la colaboración y la complementariedad” (p. 169). La eficiencia es un valor central de esta gobernanza, por tanto, los organismo privados que se consideren más eficientes pueden reemplazar a los públicos o “colaborar” con ellos. Esto implica en última instancia que se “cambia la concepción de lo político a la de un campo gerencial o administrativo” (p. 169). Así, y esto es muy clave en el argumento de Brown (2016), la gobernanza, al “promulgar un énfasis mercantil en «lo que funciona», elimina de la discusión dimensiones con inflexiones políticas, éticas o normativas de otros tipos, buscando sustituir la política con enfoques prácticos y técnicos de los problemas”(p. 173). De tal manera, la gobernanza —en cuanto a monitorización y conducción descentrada de los agentes que la producen— reemplaza a la política, lo que conlleva a un vaciamiento de la democracia, en la que esta queda reformulada como “la integración de los participantes en el proceso de *benchmarking* (comparadores), construcción de consenso, creación de políticas e implementación. La participación ciudadana queda reducida a «compromiso» (*buy-in*)” (p. 171).

En la intensificación de la dispersión del poder que genera la gobernanza neoliberal, y para su eficiencia en la conducción de los individuos, produce una suerte de *herramientas* discursivas

que se construyen en un vocabulario empresarial con las que se delega la autoridad. Justamente «delegación» y «responsabilización» (*responsibility* o *accountability*), son dos de estas herramientas. Pero, como deja claro Brown (2016), “el poder delegado y la responsabilidad no equivalen a la descentralización minuciosa y el empoderamiento local” (p.175). Al contrario, los perjuicios ocasionados por el mismo neoliberalismo, como las crisis financieras, el desempleo o los daños ambientales, etc., “se envían hacia abajo en la cadena de pequeñas unidades débiles que no tienen la capacidad técnica, política o financiera de enfrentarse a ellos” (p. 175). La delegación implica entonces que organismos pequeños tengan que gestionar estos problemas, sin tener la capacidad y los recursos necesarios para hacerlo, lo que suele resultar en externalización de servicios y una consecuente precarización de las condiciones laborales. Pero tal externalización, aunque hace parte de las políticas neoliberales, no tiene que ser ordenada por ninguna agente o institución. La delegación es una de las formas que toma ese modo difuso de poder. Por otra parte, la responsabilización se enfoca más en los individuos y en las políticas sociales; de esta forma:

La responsabilización asigna al trabajador, al estudiante, al consumidor o al indigente la tarea de discernir o tomar las estrategias correctas de autoinversión y espíritu emprendedor para prosperar y sobrevivir; en este sentido, se trata de una manifestación de la capitalización humana. Conforme denigra discursivamente la dependencia y niega políticamente el aprovisionamiento colectivo para la existencia, la responsabilización presenta al individuo como el único agente relevante y completamente responsable. (Brown, 2016, p. 177)

El *benchmarking* y las mejores prácticas (*best practices*) son otras de estas herramientas de la racionalidad neoliberal producidas desde el vocabulario y la lógica empresarial, diseminadas ampliamente entre distintos campos e instituciones. Estas son también ejemplos del despliegue del poder difuso y sin agentes, que considero que son significativas para entender el fenómeno del paramilitarismo colombiano porque han sido aplicadas a esa empresa. Ambos son conceptos cercanos, su sentido general es llevar prácticas eficientes y exitosas de un lugar a otro. El *benchmarking*, “se refiere a la práctica de una empresa o agencia que emprende reformas internas tomando como base el estudio y la importación de prácticas de otras empresas o agencias más exitosas” (Brown, 2016, p. 183). Las prácticas de las empresas más exitosas son tomadas como paradigma desde el cual comparan las de cualquier otra empresa o institución, de alguna forma se entienden como universalizables porque se aplican a cualquier ámbito. La mejores prácticas, que es como señala Brown (2016), un concepto más

reciente, tienen un uso incluso más amplio, desde la investigación académica (en donde Brown señala que sirven para despolitizar las metodologías de las ciencias humanas) hasta prácticas militares, y se pasan de una campo a otro:

Su disimulación del trabajo normativo se logra en parte gracias a la aplicabilidad aparentemente genérica, a su surgimiento a partir de la combinación de consenso e investigación objetiva y a su estatus formalmente neutro como prácticas, más que propósitos o misiones. (Brown, 2016, p. 180)

De esta forma, las mejores prácticas y sus efectos normativos pasan fácilmente de las empresa privadas a las públicas, lo que “permite, por ejemplo, que las instituciones educativas o de salud se transformen a través de prácticas desarrolladas en aerolíneas o en la industria computacional” (p. 184). Las mejores prácticas tienen una suerte de efecto de auto naturalización o de producción de sentido común por lo que se presentan como la forma en la que *simplemente se tiene que hacer las cosas*. Como argumenta Brown (2016):

Las mejores prácticas connotan tanto experiencia como neutralidad, surgen de la investigación y la citan, a la vez que la enmarcan. Su autoridad y su legitimidad se corroboran mediante el reemplazo de normas rígidas y órdenes verticales con procedimientos gestados orgánicamente y validados por la experiencia y el éxito. En todas estas formas, no sólo *aseveran ser apolíticas* sino que *constituyen una antipolítica* y, por consiguiente, *construyen una imagen particular de lo político*. Desde el punto de vista epistemológico de las mejores prácticas, la política se presenta como una combinación de máximas u órdenes donde debería haber experiencia; como intereses particulares o debate en torno a los fines donde debería haber trabajo en equipo hacia una meta; como partidismo donde debería haber neutralidad y objetividad en el conocimiento y la práctica; como provincialismo donde deberían estar las puertas abiertas y hablarse la lengua franca del mercado. (Brown, 2016, p. 187, las cursivas son mías)

La preocupación central de Brown (2016) en su trabajo sobre el neoliberalismo es que el sujeto neoliberal, el *homo economicus*, ha ido suplantando al *homo politicus*, cuya “naturaleza”, en su historia, como sabemos, ha sido el de ser un “animal social”. Para Brown, la posibilidad de la política y sus sujetos que está por extinguirse con la racionalidad neoliberal (desplazada por fines e intereses individuales), es fundamental para que exista un gobierno del *demos*, es requisito para la existencia de la soberanía popular, es decir, que lo que está en riesgo de extinguirse es la condición de posibilidad de la democracia misma. Creo que esto es cierto y creo que la gravedad de las implicaciones de la extinción de la política son cada vez más

evidentes en todo el mundo. Pero, como nos recuerda Achille Mbembe —cuya perspectiva epistémica está atravesada y situada desde África y por tanto está atenta a la historia colonial y al control poscolonial bajo el que se rigen esos territorios—:

En el fondo, desde sus orígenes, la democracia moderna necesita, para disimular la contingencia de sus fundamentos y la violencia que constituye sus entresijos, involucrarse en una estructura casi mitológica. Acabamos de recordarlo, el orden democrático, el orden de la plantación y el orden colonial mantuvieron durante largo tiempo relaciones de hermanos gemelos. Esas relaciones distaron mucho de ser accidentales. Democracia, plantación e imperio colonial objetivamente forman parte de una misma matriz histórica. Este hecho originario y estructurante está en el corazón de toda comprensión histórica de la violencia del orden mundial contemporáneo. (Mbembe, 2018, p. 41)

Brown reconoce que el neoliberalismo ha sido implantado por medio de la violencia y el autoritarismo en el sur⁵⁵, he incluso destaca que también en el norte y sobre todo después de los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos, *la securización*, es decir la militarización y la vigilancia policial, “sin duda son el sujeto y el objeto de transformaciones neoliberales” (Brown, 2016, p. 58); pero también señala que en el norte, “el principal instrumento de implementación [del neoliberalismo] ha sido el poder blando, no el duro” (Brown, 2016). Entonces, pensando desde Colombia, en donde la guerra y la violencia ha sido la forma *natural* de la democracia, pero también del control poscolonial que permite mantener a la república como territorio de extracción para las naciones imperiales (ahora con empresas privadas) y continuar con la explotadora violencia colonial ensañada contra los pueblos colonizados, es decir contra los pueblos originarios y afrodescendientes, así como también contra lxs campesinxs, las mujeres y las disidencias sexuales, ¿cómo ha funcionado acá ese poder blando? ¿Ha sido blando? Y si la forma principal de la instauración del neoliberalismo ha sido la violencia y el exterminio, ¿cómo se ha dado la forma intensificada del poder difuso neoliberal? Achille Mbembe, pensando en el continente africano, ha mostrado como la exacerbación del poder difuso, que descentra el monopolio de la violencia de los Estados ha resultado en modos de “gobiernos privados indirectos”, que con brutales prácticas de

⁵⁵ Brown (2016) lo expone de la siguiente manera: “Mientras que el neoliberalismo en el sur se impuso —y se sigue imponiendo— de modo violento a través de golpes de Estado y juntas, ocupaciones y ajustes estructurales (que ahora saltan hacia el norte a través del estrecho de Gibraltar), así como mediante la disciplina militarizada de poblaciones, su diseminación en el mundo euroatlántico se dio de modo más sutil, mediante transformaciones del discurso, de la ley y del sujeto que se comportan de modo más cercano a la noción foucaultiana de gubernamentalidad” (p.58).

violencia privada, controlan territorios, delimitándolos con el mismo ejercicio de violencia y la masificación de la muerte. Mbembe (2011) advierte en lo que pueden resultar esas formas de violencia descentradas del Estado:

La privatización de la violencia pública y su despliegue para fines privados con ánimo de lucro tiene como corolario el enriquecimiento acelerado de una economía en la sombra en la que entes como la policía, el ejército, la aduana y Hacienda intentan asegurar su influencia (tráfico de droga, moneda falsa, armamento y residuos tóxicos, fraudes aduaneros...). Si llegara a hacerse efectiva, esta influencia podría acelerar la marginación, en gran parte de la sociedad, de este sector que, debido a las políticas de austeridad, ve asegurada por esta economía de subsistencia diaria excluyendo todo trabajo asalariado y todo patronato directo de poder. Por tanto, lo que está en juego es la posible aparición de nuevas modalidades de dependencia y de control de la ciudadanía. No obstante, no hemos insistido suficientemente sobre el carácter decisivo de los apoyos internacionales de los cuales se beneficia este proceso de enquistamiento del autoritarismo. La extraordinaria influencia de las «redes» y de los lobbies privados, el peso del elemento militar y la manipulación de las lógicas burocráticas han permitido la consolidación, en numerosos países, de niveles de renta a lo que se adscriben no solo los potentados autóctonos, sino también toda una gama de intermediarios, negociantes y mercenarios que mantienen relaciones con los servicios de información, el ejército y, en algunas ocasiones, el crimen (Mbembe, 2011, p. 99).

La ubicuidad de la economía neoliberal ha permitido que emerjan nuevas formas de control colonial, ya no por medio del control de los Estados imperiales, sino de empresas provenientes de esas naciones. Esto ha conllevado a una economía de la muerte, que da continuidad a las prácticas de crueldad y muerte del poder colonial, en la que el imperativo de crecimiento y eficiencia se mantienen y toman la forma de la masacre y el exterminio. Como demuestran los aportes a la Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas (CHCV) del padre Javier Giraldo S.J. con su investigación de los manuales de contrainsurgencia del Ejército Nacional, el proyecto paramilitar colombiano, se origina en una política de contrainsurgencia paramilitar adoptada por el Estado colombiano “a raíz de la visita practicada a Colombia por la Misión Yarbrough del ejército estadounidense (febrero/62) y de las directrices secretas que dejó consignadas dicha Misión” (Giraldo, 2015, p. 1). La estrategia contrainsurgente paramilitar inicia entonces desde principio de la década del 60, incluso antes de la formación de la guerrilla más antigua del actual conflicto armado (que era la ahora desmovilizada guerrilla de las FARC-EP). Los paramilitares tienen antecedentes en La Violencia, la guerra

civil que precedió a la actual, con las guerrillas conservadoras, los Chulavitas y los Pájaros, que se unían al Estado para enfrentar a las guerrillas liberales y a las autodefensas campesinas (que defendían los territorios ocupados por campesinxs desplazadxs de otros territorios por las mismas guerrillas conservadoras y el Ejército). Pero, no será sino hasta el final de la década del 70, cuando el paramilitarismo se empresarializa —y recibe capital de empresas multinacionales, de empresas ganaderas, de empresa narcotraficantes, el apoyo de instituciones del Estado y del Ejército— que se logra diseminar ampliamente por el territorio nacional como una forma cercana a lo que Mbembe (2011) ha llamado “gobierno privado indirecto”.

Las mejores prácticas y el *benchmarking* fueron aplicadas a esta empresa asesina. Además de recibir formación militar del Ejército colombiano, los paramilitares importaron las prácticas más exitosas de muerte de los ejércitos más despiadados del mundo, como Israel o Gran Bretaña, contratando a *expertos* mercenarios y creando escuelas, donde entrenaron a sus filas en estas eficientes y crueles prácticas de muerte masiva, administrada a través de masacres, asesinatos selectivos, torturas, violencia sexual, y la implantación de un imaginario de terror y de éxito, que les ha permitido controlar territorios rurales y urbanos desde su poder centrado en dar muerte. Así, “los conocimientos sobre violencia se convierten en una mercancía que se rige por las lógicas mercantiles de la oferta y la demanda” (Valencia, 2010, p. 17). Pero el funcionamiento y la publicidad del paramilitarismo como paradigma de éxito empresarial también les ha concedido —y en esto los medios masivos de comunicación, que les han brindado un apoyo incondicional en su historia, han tenido un rol importante— apoyo popular, por entenderse como una forma de deshacerse de obstáculos del progreso y del crecimiento económico, y por convertirse en un modelo de necroempoderamiento (Valencia, 2010).

Ya que se les inscribe como triunfadores dentro de las lógicas del capitalismo, al mismo tiempo que se crea, por medio de sus figuras, un imaginario en el cual la interpretación popular los legitima y justifica dentro de la lógica capitalista por acceder al modelo de *progreso* y enriquecimiento dictado por el hiperconsumo social y el mercado global; aún cuando este acceso al modelo de progreso se esté haciendo por vías alternas, fundadas en un categórico maquiavelismo que nos dice *el fin justifica los medios*. (Valencia, 2010, p. 7)

En el año 1994, el gobierno de Gaviria, con el Decreto Ley 356, produjo el marco legal para que civiles pudieran organizarse en grupos armados como “servicios comunitarios de

seguridad privada”, a lo que se le dio el nombre de las Convivir, que permitió la expansión nacional del paramilitarismo, ya que la ley concedía a esos ejércitos privados la compra de armas de guerra de forma legal, e incluso, de forma oficial, autorizaba el apoyo de las fuerzas militares del Estado. Este decreto ley se podría llamar, siguiendo las palabras y el mandato del expresidente Gaviria, *apertura necroliberal*. El paramilitarismo, como ejército-empresa de franquicias, que se diseminará por todo el territorio nacional sirve como la posibilidad de desarrollar la racionalidad del neoliberalismo en el país, convirtiéndose en sí mismo en parte de la eficiencia de las empresas que lo financian.

Esta apertura necroliberal se corresponde en cierta medida con lo que Sayak Valencia ha llamado “capitalismo gore”. Valencia (2010) toma la palabra *gore* del nombre del género cinematográfico en el que se espectaculariza y se teatraliza la muerte, se exagera la sangre, el desmembramiento, etc., para pensar en el prominente fenómeno de la economía ilegal, principalmente la del narcotráfico, que integra sus utilidades al mercado financiero internacional, y cuya lógica empresarial se centra en la capacidad de dar muerte, en cuanto a número de víctimas (parte de sus indicadores económicos), pero también en cuanto a la competitividad de la crueldad asesina y la destreza para mediatizarla. Esta forma de capitalismo viene a ser el lado b del neoliberalismo, “la *otra economía*, la economía del crimen organizado, entendida ya no como proceso económico local sino como una empresa transnacional más, que se organiza en base a las exigencias y demandas de la estructura capitalista y sus mercados financieros” (Valencia, 2010, p. 67). Aunque las empresas del crimen son multinacionales, el capitalismo gore, en cuanto a su economía de muerte, se concentra geográficamente, y no casualmente, en los territorios que históricamente han tenido que experimentar las formas más brutales de la colonial/modernidad (Quijano, 2019). La violencia extrema reiterada, sistemática, cotidiana, ha sido la forma que ha tomado en la historia el capitalismo en los territorios y para los pueblos colonizados, el capitalismo gore da así continuidad al proyecto colonial capitalista. Valencia (2010), argumenta que:

Esta variación del capitalismo parte del neoliberalismo feroz y reescribe sus consecuencias, las vuelve palpables socialmente, hace que la población civil esté cerca y avizore las consecuencias del neoliberalismo encarnizado. El capitalismo gore parte del neoliberalismo pero, al mismo tiempo, no se circunscribe ni se agota en él sino que traza un camino que, por un lado, es controlable porque participa de los presupuestos capitalistas; pues aún siendo ilegal es aclamado y patrocinado por los gobiernos y las multinacionales, ya que resulta un inversor potente en el

mercado, que se clarifica a través del lavado de dinero en los paraísos fiscales. Por otro lado, conlleva otra raíz: la de un camino que se separa de las instrucciones dadas por los actores del capitalismo hegemónico o colonialista pero no se aleja del hiperconsumo. (Valencia, 2010, p. 68)

Quizás el capitalismo gore del paramilitarismo colombiano esté más circunscrito, más atado, al neoliberalismo y al capitalismo colonialista. Es innegable que la espectacularización de la violencia ha definido al paramilitarismo, dejando en el imaginario nacional sus brutales masacres con motosierras y sus juegos con las partes desmembradas de los cadáveres como una forma de diseminar el terror y de construir su reputación de violencia (CNMH, 2013). Pero, una de las características centrales del proyecto paramilitar colombiano es que su justificación, la forma de mostrarse y mediatizarse, ha sido como una fuerza contra insurgente. Es decir, que se ha legitimado como un ejército que lucha contra las guerrillas. De hecho, el nombre que se le ha dado, *autodefensas*, quiere mostrar justamente eso, que se trata de un grupo de civiles que se organizan para enfrentar un mal que el Estado no logra contener. Así mismo, los *carteles* del narcotráfico colombiano, financiando y convirtiéndose ellos mismos en ejércitos paramilitares que están en guerra contra las guerrillas comunistas, incluso financiando el paramilitarismo de los contras nicaragüenses (como mostraré más adelante), han logrado que Estados Unidos, la DEA, y el mismo Estado colombiano pase por alto o incluso financie sus actividades económicas ilícitas contra las que supuestamente están en guerra. Las guerrillas han servido como el enemigo que se ficcionaliza y con el que se justifica el estado de excepción (Mbembe, 2011) y que da lugar a la necropolítica que encarna el paramilitarismo. La ficcionalización de la amenaza guerrillera ha permitido crear marcos jurídicos que legalizan a los paramilitares, pero también ha legitimado la complicidad ilegal del ejército, de políticos y funcionarios públicos con estos grupos armados, así como también ha sido usada para legitimar la violencia extrema que han practicado. Es decir, que el paramilitarismo se construye como una fuerza que reconstituye el orden del neoliberalismo y del capitalismo colonialista. Implica de hecho una forma de gobierno colonialista necroliberal.

El paramilitarismo colombiano, por su particular relación con el Estado, por las formas que toma, por su capacidad de centralizarse y nuevamente hacerse difuso, tiene las características de lo que Achille Mbembe (2011), siguiendo a Deleuze y Guattari, ha llamado *máquinas de guerra*:

Estas máquinas se componen de facciones de hombres armados que se escinden o se fusionan según su tarea y circunstancias. Organizaciones difusas y polimorfos, las máquinas de guerra se caracterizan por su capacidad para la metamorfosis. Su relación con el espacio es móvil. Algunas veces mantienen relaciones complejas con las formas estatales (que pueden ir de la autonomía a la incorporación). El Estado puede, por sí mismo, transformarse en una máquina de guerra. Puede, por otra parte, apropiarse para sí de una máquina de guerra ya existente, o ayudar a crear una. Las máquinas de guerra funcionan tomando prestado de los ejércitos habituales, aunque incorporan nuevos elementos bien adaptados al principio de segmentación y de desterritorialización. Los ejércitos habituales, por su parte, pueden apropiarse fácilmente de ciertas características de las máquinas de guerra.

Una máquina de guerra combina una pluralidad de funciones. Tiene los rasgos de una organización política y de una sociedad mercantil. Actúa mediante capturas y depredaciones y puede alcanzar enormes beneficios. Para permitir la extracción de carburante y la exportación de recursos naturales localizados en el territorio que controlan, las máquinas de guerra forjan conexiones directas con redes transnacionales. Estas han emergido en África durante el último cuarto del siglo XX en relación directa con la erosión de la capacidad del Estado poscolonial para construir los fundamentos económicos de la autoridad y el orden público. Esta capacidad suponía el aumento de los ingresos y el mando y la regulación del acceso a los recursos naturales dentro de un territorio definido. (Mbembe, 2011, p.60)⁵⁶

Aunque la forma en la que la empresa paramilitar se ha publicitado ha sido como fuerza contrainsurgente, es decir como un ejército privado contraguerrilla, y aunque verdaderamente ha estado en guerra con las guerrillas (aunque en algunos casos, como buena empresa, ha sabido aliarse con algunas guerrillas como el EPL), lo cierto es que su foco de gobierno necropolítico ha sido la población civil. El objetivo del paramilitarismo, desde su concepción ha sido integrar a la población civil en la guerra, esto quiere decir hacer de la guerra el gobierno total de la población. En los manuales de contrainsurgencia de la década

⁵⁶ En Colombia el proyecto paramilitar ha permitido pasar por encima (por medio del exterminio, la masacre, la tortura y la violencia sexual) de pueblos originarios, campesinos, sindicatos, organizaciones de defensa de los territorios, para que tengan lugar la explotación extractivista minera y los monocultivos, en particular los de palma aceitera y caña. El paramilitarismo no solo ha tenido nexos con el Estado y con empresas colombianas, también, como mostraré más adelante, con multinacionales y ejércitos extranjeros. Me interesa pensar el paramilitarismo con el concepto de Mbembe, no solo porque creo que el concepto máquina de guerra es potente para pensar el proyecto paramilitar, también porque el Ministro de Defensa del gobierno uribista de Iván Duque, tras denuncias que expusieron que había niños reclutados a la fuerza en un campamento de disidencias de la desmovilizada guerrilla de las FARC bombardeado por el Ejército Nacional, dijo que esos niños eran convertidos en máquinas de guerra (ver El País, 2021). Justificar el asesinato de esos niños nombrándolos de esa manera fue uno de los motores para las movilizaciones del Paro Nacional de 2021, que dieron continuidad al estallido social iniciado en el 2019.

de los 70 revisados por Giraldo (2015) ya se encuentra la “población civil como blanco fundamental de la estrategia contrainsurgente” (p. 2). Esto se hace explícito en los manuales del Ejército citados por el Padre Giraldo que ponen el foco en “*el significado de la población civil como uno de los principales objetivos en la guerra irregular*” (Manual de 1979 en Giraldo, 2015, p. 2). Por una parte integran en sus filas parte de lo que eran civiles, ofreciéndoles, a personas empobrecidas y con posibilidades de ascenso social negadas (en un contexto en el que el valor social se da desde el consumo y el éxito), la posibilidad de necroempoderamiento (Valencia, 2010); también exigen desde la amenaza de la masacre el respaldo de la población (apoyo económico o en especie). Pero por otra parte, todas las organizaciones sociales, cualquier forma de organización popular o de politización de izquierda es tildada de guerrillera y por tanto se hace objetivo de su política de muerte. Un trágico ejemplo de esto fue la masacre de Segovia en 1988, en donde masacraron al pueblo como castigo por haber elegido a una alcaldesa de la Unión Patriótica (UP). En estos hechos, el Batallón Bomboná del Ejército colaboró en la planeación de la masacre (Giraldo, 2015). La UP fue un partido político que surgió como parte de los diálogos de paz entre el gobierno del presidente Belisario Betancur y la guerrilla de las FARC. Este partido era la posibilidad de hacer política desde la vida civil para las FARC, aunque sus militantes no solo eran miembros de esa guerrilla, se integraban allí también distintas fuerzas sociales civiles. La mayoría de militantes del partido fueron asesinados, en un genocidio planeado y desarrollado por los paramilitares en colaboración con organismos del Estado. Mientras el gobierno de Betancur negociaba la paz con las guerrillas se produjo el laboratorio del paramilitarismo en Puerto Boyacá con el que se extendería después al resto del país. Creo que la razón principal de que el paramilitarismo siempre haya torpedeado los acuerdos de paz, como ha hecho con estos últimos acuerdos entre el Estado y las FARC asesinando sistemáticamente a los excombatientes, es porque necesitan que las guerrillas se mantengan militarmente activas, porque es la forma en la que se mantiene la efectividad de la ficcionalización del enemigo con la que justifican su política de muerte. Ha sido evidente que, con el proceso de paz, con los diálogos sociales que estos han permitido, con el hecho de que las FARC sean ahora un partido político, ha eclosionado una diversidad de movimientos sociales con una potencia política y creativa, con una politización claramente antineoliberal y anticolonial. Aunque el paramilitarismo se ha ensañado en aniquilar a los movimientos sociales, asesinando líderes y cometiendo masacres a diario, incluso masacrando junto con la policía a manifestantes en las calles de las ciudades; sin las FARC como enemigo ficcionalizado con el que se justificaba el estado de excepción, la

potencia de esos movimientos sociales no se ha podido parar. La legitimidad y las emociones positivas construidas alrededor de la economía de muerte han entrado en crisis por el proceso de paz.

El paramilitarismo, como empresa de terror y muerte estrechamente anclada en la gobernabilidad necroliberal, soluciona los problemas que entorpecen el crecimiento económico y la competitividad; problemas que son particularmente entendidos por estas franquicias de exterminio como liderazgos y organizaciones sociales, sindicatos, grupos étnicos y raciales, campesinxs (a los que se desplaza sistemáticamente a la fuerza para formar latifundios ganaderos y de monocultivos), disidencias sexuales y otros cuerpos cuyas muertes resultan una mejor inversión que su explotación, o seres que de hecho *no son capitalizables mientras están vivos*.

Brown, en su reflexión sobre el sujeto económico del neoliberalismo nos recuerda que los sujetos se producen a partir de un exterior constitutivo que se compone de seres abyectos que son lo que no es el sujeto, y se pregunta cuál es el exterior constitutivo del sujeto neoliberal. Como señalo al principio de este capítulo con Butler (2016), el exterior constitutivo del sujeto cisheterosexual(nacional), —es decir el sujeto del régimen cisheterosexual(nacional)—, son lxs abyectxs sexuales, lx raritx, la travesti, la marica, la arepera, lx cuir. Pero acá, pensando sobre el sujeto neoliberal, el *homo aeconomicus*, Brown (2016) argumenta que:

La idea del hombre como alguien fundamentalmente económico se plantea contra la idea del mismo como alguien fundamentalmente político, amoroso, religioso, ético, social, moral, tribal o algo más. Incluso cuando una imagen se vuelve hegemónica, se forja contra una gama de posibilidades alternativas: discute tácticamente contra ellas, las mantiene a distancia o las subordina, por lo que no basta con saber que los impulsos y motivaciones de los seres humanos son económicos; debemos saber lo que esto dice que no somos y, especialmente, lo que se ha descartado: lo que rotundamente no somos. (Brown, 2016, p. 107)

Entonces, en un régimen en el que se han aunado la totalización de las lógicas económicas neoliberales con una forma de gobierno basado en la masificación del poder de dar muerte, ¿cómo se hacen rentables, capitalizables a los seres abyectos que conforman el exterior constitutivo del sujeto económico? Si el sujeto del neoliberalismo es planteado de por sí como sacrificable en pro del crecimiento económico, ya sea de la empresa, o de la nación-empresa, a lxs abyectxs de ese sujeto económico se les hace rentables sólo por medio de su aniquilación:

Vida superflua, pues, aquella cuyo precio es tan bajo que esa vida no tiene ninguna equivalencia mercantil —y mucho menos humana— propia; esa especie de vida cuyo valor está fuera de la economía, *y que no tiene otro equivalente más que el tipo de muerte que se puede infligir.* (Mbembe, 2018, p. 61, las cursivas son mías)

En Colombia, hay muchos hechos macabros en lo que la economía de la muerte capitaliza ciertas vidas aniquilándolas. Uno de estos es el exterminio social, conocido como la limpieza social con el que trabajo más adelante en este capítulo. Otro nefasto ejemplo, es el genocidio conocido como “falsos positivos”, en este se termina de estatizar la práctica del exterminio y la economía de la muerte que habían sido desarrolladas en el sector privado —con apoyos del Estado— por la empresa paramilitar. Este genocidio se produjo como resultado de incentivos y presiones al ejército para mejorar las estadísticas de las “bajas” del enemigo dentro de la política de “seguridad democrática”, la explícita política de muerte del gobierno de Álvaro Uribe Vélez. Así, según las investigaciones adelantadas por la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) el Ejército nacional asesinó a por lo menos 6402 civiles (JEP, 2021). El modus más común se trataba de ofrecer trabajo a jóvenes empobrecidos en regiones distintas a las que habitaban, una vez trasladados eran asesinados a sangre fría y posteriormente los militares construían un montaje del combate: los civiles eran vestidos y armados como guerrilleros. Luego los asesinatos eran presentados como “positivos”, como victorias de guerra que eran recompensados a los militares económicamente, con condecoraciones, días libres, etc. La JEP ha concluido “que los crímenes no hubieran ocurrido sin la política institucional del Ejército de conteo de cuerpos, sin la política de incentivos y la constante presión que ejercieron los comandantes sobre sus subordinados para obtener muertos «en combate»” (2018). Este genocidio desarrollado por el Estado colombiano tiene una de las características que para Mbembe (2011) definen a la necropolítica, se trata de que la violencia no es un medio, es un fin en sí misma. Las cifras de “bajas” tienen equivalencia con las del crecimiento económico. La estructuración de esta política de muerte desde *delegación* y la *responsabilización* de la gobernanza neoliberal hace que la responsabilidad de los asesinatos sistemáticos recaiga principalmente sobre los soldados que ejecutaban las muertes, es decir el escalafón más bajo de la cadena de poder. Aunque responsables de más alto nivel están siendo señalados, debido al trabajo de lxs familiares de las víctimas, (principalmente a las organizaciones de madres de lxs jóvenes asesinadxs), que a pesar de amenazas constantes, no han parado en su búsqueda de verdad y justicia, y también gracias a las investigaciones de la JEP, y a las masivas manifestaciones populares que gritan la pregunta: ¡¿QUIÉN DIO LA ORDEN?!

2.2. Abyección y exterminio social

Desde mi infancia escuché sobre una figura pesadillesca y normativizante de *exterminio*, que podía parecer una leyenda para *asustar* y moralizar. Como el coco, una narración amenazante para que lxs niñxs se asusten, obedezcan y se acuesten temprano: “duérmete niño, duérmete ya, que viene el coco y te llevará”. La “limpieza social”, la figura a la que me refiero, se produce discursivamente como una forma de hacer coincidir el exterminio, la brutalidad y el terror de la violencia del proyecto paramilitar, con una moral conservadora imperante en la sociedad colombiana, para lograr así aprobación popular de sus métodos genocidas de organización (y disgregación) social y de gobierno. La práctica de la “*limpieza*” bien renombrada por el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH, 2015b) como *exterminio social*⁵⁷ se trata del asesinato sistemático y selectivo por parte de organizaciones paramilitares, que en ocasiones se reconocen como parte de los ejércitos de paramilitares de alcance regional y nacional —como las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), o más recientemente, después de la supuesta desmovilización de las AUC, las Autodefensas Gaitanistas y las Aguilas Negras—, y en otros momentos se presentan con una identidad *difusa*, a veces incluso quieren pasar como agrupaciones vecinales organizadas espontáneamente contra la “criminalidad”, con lo que buscan legitimidad, a pesar de que esa misma narrativa de “organización civil espontánea” es usada por el paramilitarismo. En ocasiones los asesinatos son perpetrados directamente por la policía y por el Ejército (CNMH, 2015b) o en complicidad con paramilitares, aunque a estas instituciones del Estado es más difícil investigarlas y tener registro de los crímenes cometidos por ellas. Estas organizaciones asesinas se corresponden con el concepto de *máquinas de guerra* de Mbembe (2011), difusas, polimorfos y cambiantes, son difíciles de definir y de entender, y esa es parte de su estrategia política y militar. Una amenaza común, distribuida en volantes en los barrios y veredas de Colombia antes de las campañas de exterminio de las “limpiezas sociales”, decreta toque de queda con el siguiente mensaje que resuena macabramente con la leyenda del coco: “Los

⁵⁷ Creo que es importante nombrar el fenómeno en términos distintos a los que los han legitimado socialmente. Pero además en particular nombrarlo como exterminio social, no sólo da cuenta de lo que se trata verdaderamente, un exterminio generalizado y expandido en el tiempo, además permite entenderlo como una tecnología del poder y no como un fenómeno “irracional” o “espontáneo”. Al contrario, como ha hecho el trabajo de Daniel Feirstein (2007) al pensar los fenómenos del genocidio de la nazismo y de la dictadura cívico militar Argentina (1974-1983) como práctica social permite entender, esa violencia sistemática como una modo de gobierno que responde a una racionalidad específica. Como muestro en este capítulo, el exterminio social llamado “limpieza social” responde al particular régimen heterosexual colombiano y a los estándares de eficacia y eficiencia productiva de la razón necroliberal en Colombia producidos en parte a través del paramilitarismo.

niños buenos se acuestan temprano, a los demás los acostamos nosotros” (Amenazas paramilitares en Comisión Colombiana de Juristas, 2009).

El procedimiento usual de estas campañas de exterminio inicia con panfletos amenazantes, que pegan en postes y paredes de las calles, y que meten en las puertas de las casas, en algunos casos con una lista de las poblaciones a las que aniquilarán, por ejemplo, a los marihuaneros, a las putas, y a los maricas. En otros casos, en los panfletos, están escritos los nombres, señalando también la categoría por la que entran en la lista del exterminio, por ejemplo, nombre, maricón; nombre, líder estudiantil; nombre, “hijueputa guerrillero”. En muchos casos, las amenazas tienen acusaciones infundadas de pertenencia a alguna guerrilla por desarrollar liderazgos sociales o actividades políticas críticas del status quo. Este último modus fue acogido por el gobierno de Uribe, con señalamientos hechos por él mismo, que en ocasiones terminan en asesinatos desarrollados por paramilitares. Después de su mandato Uribe ha persistido en este tipo de señalamientos-amenazas, a veces desde su twitter personal. Incluso en el marco del Estallido Social de 2019 escribió que hay masacres con carácter social, para justificar que son necesarias.



Tweet de Álvaro Uribe.(2019). Twitter

“Hijueputas guerrilleros” es una frase común de estas amenazas a la población civil. El CNMH, muestra que en el acrecentamiento de la “limpieza social” en Ciudad Bolívar a principios de la década de los 2000 —la cual fue consecuencia del surgimiento del Bloque Capital de las AUC⁵⁸ que tuvo como foco esa localidad de Bogotá— la estigmatización de las víctimas como guerrilleras o con comunistas tuvo una función importante (como lo ha tenido en las demás campañas de exterminio y en el resto del país):

⁵⁸ El exvicepresidente del primer gobierno de Uribe, Francisco Santos, ha sido investigado por acusación del exjefe paramilitar Salvatore Mancuso, de estar vinculado en la creación del Bloque Capital de las AUC (El Espectador, 2016)

Las etiquetas de “guerrillero” y “desplazados comunistas”, aplicadas sin más, clarifican sin asomo de duda la potencia del estigma que desde su inicio se colgó a la localidad. Los asesinatos y las amenazas se esparcieron de manera incontrolada, alcanzando incluso hasta la sede Tecnológica de la Universidad Distrital localizada en el barrio la Candelaria: “Hubo todo un proceso de amenaza, de terror, de circulación de panfletos, en donde varias gentes de las organizaciones sociales y de los pobladores que no estaban en medio del conflicto pues fueron víctimas del actuar de estos grupos” (CNMH-IEPRI, 2012, Entrevista a integrante de ONG). Los jóvenes —no podían faltar— fueron señalados de ser “auxiliadores de las milicias de las FARC” (Defensoría del Pueblo, 2004): “Algunos trabajadores comunitarios han sido amenazados y han tenido problemas con los paramilitares, pues estos no distinguen entre comunismo y acción comunitaria asimilando todo a subversión e izquierdismo (...) los consideran fichas de la guerrilla”. (El Tiempo, 2004 en CNMH 2015b, p. 202)

La elección de las víctimas del exterminio social es también parte de la estrategia con la que se despliega esa práctica. Se aniquila a quienes ya han sido marcados socialmente como *sucixs* o *descartables*, sus vidas han sido previamente entendidas dentro de marcos en los que no cuentan como vidas y no son dignas de ser lloradas (Butler, 2010)⁵⁹, así aprovechan la vigencia de esos marcos para lograr validación social de los asesinatos. Como buena política necroliberal, la “limpieza social” ha buscado presentarse como “no política”, se entremezcla con la economización total del campo social y de la vida (Foucault, 2007; Brown, 2016), es decir se presenta como necesaria para el crecimiento económico y el desarrollo por medio de la eliminación de cuerpos improductivos. Wendy Brown (2016) afirma que:

En lugar de la promesa liberal de asegurar al sujeto políticamente autónomo y soberano, el sujeto neoliberal no recibe garantía alguna de vida (por el contrario, en los mercados, algunos deben morir para que otros vivan) y, por consiguiente, está tan atado a fines económicos que es potencialmente sacrificable a ellos. (Brown, 2016, p. 149)

Pero, en ciertos casos, las víctimas de la “limpieza”, en cuanto descartables y abyectas, ni siquiera llegan al estatuto de sujeto, mucho menos al del sujeto económico, el *homo economicus* de la razón del Estado neoliberal (Foucault, 2007, Brown, 2016). Sus vidas ni siquiera se entienden como *sacrificables* para fines económicos en el sentido en que podrían conservarse de seguir siendo rentables. En cambio, solo su muerte se llega entender como un beneficio económico, y por lo tanto como un bien necesario.

⁵⁹ En el apartado *La emergencia de la ideología de género® en Colombia: preferir un hijo muerto que marica*, del capítulo 4, trabajo con el concepto *marcos de guerra* de Butler (2010).

Aunque la estigmatización como “comunistas” y “guerrilleras” de las víctimas ha sido fundamental para el desarrollo de la “limpieza” como figura (es decir en cuanto a la forma de mostrarse, mediatizarse, producir discurso alrededor de ella y diseminarse públicamente como un ejercicio de poder y terror), antes de evidenciarse como una persecución a las organizaciones y liderazgos sociales por medio de esa estigmatización, el exterminio social se produjo discursivamente como asesinato de delincuentes, drogadictos, prostitutas, maricas⁶⁰ entre otros cuerpos descartables. Es decir, poblaciones que en principio no estarían organizadas políticamente, pero que, por una valoración moral negativa de ellas, se entienden como obstáculos, cargas o amenazas para el crecimiento económico, y por tanto, dentro de la lógica necroliberal, para el bienestar de la nación, finalmente la moral también se economiza en la razón neoliberal (Shamir, 2008). Es importante, en este punto, recordar como Brown (2018) evidencia que desde los fundamentos neoliberales desarrollados por Hayek (quien asesoró el gobierno de Thatcher, recordemos su gestión necropolítica del Sida) producen un marco en el que la moral conservadora se puede entender como parte de lo que se protege en la esfera privada del individuo, por tanto, se convierte en valor fundamental del neoliberalismo, y se hace parte de las razones de la privatización de las instituciones públicas:

Esta forma particular de privatización hace más que desafiar los principios y prácticas de igualdad y antidiscriminación al expandir los derechos individuales de las personas y extenderlos a las corporaciones. Ampliar la “esfera personal y protegida” es también un medio para llevar los valores, las ordenanzas y los reclamos familiares a los espacios públicos hasta ahora organizados por leyes y normas democráticas. De esta manera, lo social y lo público no solo son economizados sino *familiarizados* por el neoliberalismo: juntos estos desafían los principios de igualdad, laicismo, pluralismo e inclusión en el corazón de la sociedad democrática moderna, permitiéndoles ser reemplazados por lo que Hayek denominó los “valores morales tradicionales” de la “esfera personal y protegida”. Consideremos, en este sentido, la campaña, que ya tiene tres décadas, para reemplazar el financiamiento público de la educación por sistemas de bonos individuales que permitan a las familias elegir las escuelas para sus hijos que concuerden estrechamente con sus valores morales y escapar de las escuelas que no lo hacen. O consideremos los fallos judiciales que permiten a las empresas eludir los mandatos federales de igualdad sobre la base de “creencias” religiosas, para que retiren de la

⁶⁰ Como han mostrado los informes del Centro Nacional de Memoria Histórica (CNHM, 2015a, 2015b, 2018a, 2018b, 2019) sobre la violencia enseñada contra lesbianas, bisexuales, gays y trans, se suele reducir (el espectro de las disidencias sexuales que se suele recoger en la sigla LGBTIQ) en el discurso de los actores armados a *los maricas*.

cobertura de seguro médico de las empleadas formas de anticoncepción consideradas abortivas o rechacen, por la costumbre, el derecho de las personas LGBT que buscan casarse. (Brown, 2016, p. 66, traducción propia, las cursivas son mías).

Es así, como se produce el exterminio como una “*limpieza*” de cuerpos que se entendían anteriormente como contaminantes del cuerpo social y entorpecedores de la competitividad de la economía nacional. Al unir en las mismas listas de amenazas, dentro del mismo exterminio, a los cuerpos que eran ya entendidos como descartables, con otros como los de lxs líderes sociales, se hace un trabajo discursivo y afectivo importante que ha sido esencial para el desarrollo de un optimismo diseminado en la sociedad colombiana vinculado al proyecto económico, afectivo y necropolítico del uribismo e intrínsecamente al proyecto paramilitar. Una forma de optimismo que acá he llamado necro-optimismo.

Para comprender el trabajo que se hace al unir figuras como *el hampón, el marihuanero, el marica, la puta, la lideresa social o el guerrillero*, utilizo la conceptualización de economía afectiva elaborada por Ahmed (2015), con la cual se puede entender que “los sentimientos no residen en los sujetos ni en los objetos, sino que son producidos como efectos de la circulación” (p. 31). Es decir, las emociones producen valor afectivo por medio de su circulación entre objetos y signos⁶¹. Pero, “de manera más específica, la circulación del odio entre figuras es lo que funciona para materializar justo «la superficie» de los cuerpos colectivos” (p. 83), esta circulación del odio entre figuras es importante en el trabajo afectivo del exterminio social. Por su circulación, ciertos afectos y signos se pegan a las figuras, y ciertas figuras se pegan entre sí. La *pegajosidad* es otro concepto de Ahmed, vinculado a las economías afectivas, que es central para la comprensión de la necro-afectividad de la “limpieza social” a la que apunto aquí. Esta pegajosidad se puede pensar “*como un efecto de las historias de contacto entre cuerpos, objetos y signos*” (Ahmed, 2015, p. 145, cursivas de la autora), según Ahmed (2015):

Podríamos argumentar que los signos se vuelven pegajosos mediante la repetición; si una palabra se usa de cierta manera, una y otra vez, entonces ese “uso” *se vuelve* intrínseco; se vuelve una forma de comunicarse entre signos. Es difícil entonces escuchar palabras como “paki”

⁶¹ Ahmed (2015) produce esta comprensión de la economía afectiva desde la forma en la que Marx entiende la acumulación de valor: “Es decir, las emociones funcionan como una forma de capital: el afecto no reside positivamente en el signo o la mercancía, sino que se produce como efecto de su circulación. Estoy utilizando “lo económico” para sugerir que los objetos de las emociones circulan o se distribuyen a través de un campo social así como psíquico, tomando prestado de la crítica marxista del capital” (p.81). Ver la nota 10 del capítulo 2, en la que también cito un fragmento de Ahmed sobre la economía afectiva y sobre cómo se pegan las figuras en los discursos de odio.

[forma despectiva de llamar a la gente de Pakistán, la autora nos comparte que es un insulto que han usado contra ella], sin escucharlas como insultantes. La resistencia de la palabra a adquirir nuevo significado no tiene que ver con el referente; más bien la resistencia es un efecto de estas historias de repetición de la palabra “paki”. Esta repetición tiene un efecto de atadura; la palabra funciona para crear a otros como “pakis”; tiene efectos sobre otros que se reconocen como el objeto de alusión. El efecto de atadura de la palabra es también un “bloqueo”: hace que la palabra detenga su movimiento o adquiera nuevo valor. El signo es un “signo pegajoso”, como efecto de una historia de articulación que permite que acumule valor [...]. Usar un signo pegajoso es evocar otras palabras, que se han vuelto intrínsecas al signo a través de formas previas de asociación. La palabra “paki” tal vez se pegue entonces a otras palabras que no se hablan: inmigrante, intruso, sucio y así sucesivamente. La asociación entre palabras, que genera significados, se oculta: *es el ocultamiento de estas asociaciones lo que permite que dichos signos acumulen valor*. Estoy describiendo esta acumulación de valor afectivo como una forma de pegajosidad, o como “signos pegajosos” (Ahmed 2015, p. 148, las cursivas son de la autora).

De esta forma, por ejemplo, al unir la figura de *guerrillera* con la de *lideresa social*, ambas figuras quedan pegadas, pero además se pegan a ellas los afectos que por su circulación cada una ha ido adquiriendo. La politización de izquierda, “comunista”, se hace equivalente para ambas. En el caso de *la guerrillera* se le han pegado unos afectos negativos por los discursos que circulan junto a ella que llegan incluso a entender su vida únicamente positiva cuando muere. Tanto así, que en el lenguaje de la guerra nacional, la muerte por asesinato de una persona perteneciente a una guerrilla nunca se presenta como tal, no se entiende como la muerte de un persona corriente, o de unx soldadx del Ejército. La muerte de un “guerrillero” o “guerrillera” por medios del Estado se llama positivamente como “dadx de baja”, o incluso entendida más directamente como algo favorable nombrándose como un “positivo”, siempre reducido a una victoria de guerra, que se convierte como he ido mostrando, en algo equivalente a una cifra económica. No importa la muerte, el asunto no es que haya habido “bajas” o “positivos”, importa es *cuántos*, como ámbito económico del Estado, importan en cuanto a crecimiento. Al pegarse la figura de “guerrillero” con la figura de “líder social” (o con cualquier otra figura, como “estudiante”, “maestra”, o “sindicalista”, pero también, otras más ligadas a lo moral, como “marica” o “puta”); los afectos y signos particulares de la muerte entendida positivamente que han sido pegados al “guerrillero” o al “terrorista”, quedan así mismo pegados a la figura de la “lideresa” (o las otras figuras), por lo que su asesinato se entiende de forma similar que la de la “guerrillera”, como “positivo”. Así los términos macabros que validan la muerte en la guerra se traspasan a la población civil. Lo

mismo pasa al unir las otras categorías sociales de la víctimas del exterminio social cuyas vida previamente han perdido valor, como “hampones”, “indigentes”, “marihuaneros” o “maricas”, cuyo valor en los parámetros de razón necroliberal sólo se logra quitándoles la vida, para producir crecimiento de la economía de muerte. Por supuesto esto requiere que con anterioridad hayan ciertas vidas que han perdido el valor como vida⁶², por lo que el trabajo afectivo de la “limpieza social”, en cuanto a su validación popular, está anclado en un previo despliegue de lo que, con Suely Rolnik (2019), podríamos llamar una «micropolítica reactiva», que hace posible percibir ciertos seres como desechables al comprenderlos como improductivos (mientras están vivos) y por tanto sin valor.

Uno de los focos de ese exterminio social han sido lxs indigentes, o habitantes de calle (eufemismo que se usa ahora desde las políticas públicas para nombrar el empobrecimiento extremo y la falta de acceso a la vivienda), que durante mucho tiempo han sido llamadx en Colombia como *desechables*. El hecho de que se entienda a una población como desechable, es decir que la palabra cuyo significado es según el diccionario de la RAE “que *puede* o *debe* ser desechado”, quede tan pegada a unos cuerpos como para nombrarlos, es la condición previa para que una maquinaria de muerte como la de la “limpieza” pueda ser desplegada y sirva para lograr acogida popular hacia el proyecto necropolítico del paramilitarismo a nivel nacional, como lo explica el CNMH (2015b):

El salto a la ejecución demanda una estructura simbólica sencilla, pero potente y eficaz. Su matriz de sentido abreva su sentido de un término reconocido socialmente con facilidad: “limpieza social”, “operación de limpieza”, simplemente “limpieza” o en los términos coloquiales del barrio “la limpia”. Desde esos términos se nombra un evento al parecer por todos reconocido, declarando la existencia de un sustrato de sentido “compartido”. Su eficacia simbólica pasa por la transparencia de un vocablo arrancado a la vida cotidiana, que evoca de inmediato la intención “purificadora” del acto de matar. Los calificativos que la acompañan en el lenguaje corriente la actualizan: sacar las manchas y la impureza; suprimir la falta de uniformidad y transparencia; eliminar lo feo, lo sobrante y lo estorboso; erradicar el desperdicio y la suciedad (Moliner, 1992). Una vez inscrito el conflicto en la palabra “limpieza”, la atribución de sentido funciona por asociación: las víctimas son degradadas a impureza y desperdicio que es preciso “limpiar”. (CNMH, 2015b, p. 73)

⁶² Los marcos de guerra (Butler, 2010), con los que se entienden las vidas en la guerra, facilitan esta pérdida de valor de ciertas vidas, sin embargo, en Colombia.

A pesar de que la “limpieza social” se ha tratado poco, tanto en las políticas públicas como en la academia (CNMH, 2015b), ha tenido una presencia importante en la cultura popular y forma parte del imaginario cultural nacional. Los medios de comunicación han tenido un rol notable en la legitimación de esa práctica brutal de exterminio, colaborando en diseminar la “matriz de sentido” (CNMH, 2015b) desde la que los perpetradores entienden su práctica de “limpieza social”, como evidencia el informe sobre ese fenómeno del Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH, 2015b), que además muestra como los parámetros con los que se elige a que cuerpos asesinar, que suelen estar ligados a la delincuencia, la prostitución, la indigencia y la disidencia sexual, se entretajan con el racismo:

En efecto, la matriz simbólica del exterminio aparece mediáticamente desde los años en que el fenómeno hace su irrupción pública, permaneciendo intocada hasta el día de hoy. Apenas comenzando la década de los ochenta el periódico *El Tiempo* publicó una nota presidida por un resonante titular: “Dos hampones los muertos de la vía a circunvalación”. En el cuerpo de la noticia se comentaba que “los dos hombres de raza negra (...) presentaban las mismas características de otros individuos que, tras ser eliminados, han sido arrojados a la carretera (...) tenían antecedentes penales y se dedicaban al robo, el atraco, el hurto y demás delitos afines” (*El Tiempo*, 1981, agosto 14). El hecho se comenta con impasibilidad, como si nada significara la comprobación de la ocurrencia de multitud de homicidios de características similares. Ni una sola palabra en torno a *quién comete* una serie de asesinatos conectados entre sí por las víctimas y la manera de asesinarlas; todo indica que no pareciera necesario *mencionar responsables*, basta con presentar desde el titular la “calaña” de las víctimas: “dos hampones” que para completar son “de raza negra”, una condición que en caso de ser blancos no hubiera traído a colación la mención del color de la piel. La noticia revela la fuerza de la matriz de sentido del exterminio. Las víctimas no fueron degradadas solo por quienes les balearon, las palabras que les ponen en escena las mancillan también, exonerando de culpa a unos victimarios sobre quienes ni siquiera se enuncia una palabra. (CNMH, 2015b, p. 76)

Además de la legitimadora (aunque igual escasa para la gravedad y magnitud del fenómeno) presencia en los medios, la “limpieza social” es algo de lo que se habla y se rumorea, lo que le da aspecto de leyenda. Pero, también está presente en la literatura y en canciones populares. La canción *Señor matanza* de Mano Negra (1994), cuyo *video clip* muestra niños sin techo en la Bogotá de los 90, versa sobre el fenómeno. “A mi ñero llevan pal monte”, es el coro de la canción. Ñero es una forma de llamar despectivamente lo que pertenece a las clases populares, pero también a las personas empobrecidas que viven en las calles. *Mi ñero*, además,

es también mi amigo, mi compañero, *mi parcerero*. Lxs ñerxs son uno de los grupos poblacionales con los que más se ha ensañado la “limpieza social”. Una noticia del año en que nací muestra que cerca de “20 *gamines* [otra forma de llamar a lxs ñerxs] han sido asesinados en las últimas semanas en la capital colombiana” (El País, 1989). El periódico añade que “Los primeros cadáveres aparecieron a comienzos de Mayo, casi todos en el Parque Nacional. Según las autoridades judiciales, los niños son víctimas de armas de diferente calibre, disparadas por hombres que huyen en coche o motocicleta” (El País, 1989). Esa noticia narra que los asesinatos han sido firmados por un grupo llamado Muerte a los Gamines (que hace eco a uno de los primeros grupos paramilitares de Colombia, *Muerte a los secuestradores*, MAS) y por otro llamado Mano Negra. Este último grupo, habría asesinado también a homosexuales y prostitutas en la ciudad de Bucaramanga. La canción Señor Matanza liga la práctica de la “limpieza social”, “a mi ñero llevan pal monte”, con el paramilitarismo, “Esa olla, esa mina, y esa finca y ese mar / Ese paramilitar, son propiedad del Señor Matanza”⁶³. Otra canción que trata sobre el fenómeno de la “limpieza social” hace parte de un álbum de Aterciopelados (un grupo de rock colombiano) muy popular en los años 90 (El dorado, 1995). La canción *Pilas gritan los ñeros* dice:

En las sombras de la noche en un negro coche
Todos saben a qué vienen qué intenciones tienen
Vienen los que hacen justicia vienen con las manos sucias
¡Pilas!, ¡pilas!, gritan los ñeros
No so le haga raro que mañana no amanezcan
¡Pilas!, ¡pilas!, gritan los ñeros
No so le haga raro que mañana no amanezcan
El paisa y la Karen ya nunca se vieron
El paisa y la Karen ya nunca se vieron
Dicen que por Guadalupe votan cuerpos eso supe
Ellos hacen la limpieza espero no me dejen tiesa
Vienen no tienen clemencia vienen con negra conciencia
¡Pilas!, ¡pilas!, gritan los ñeros

⁶³ Mencionar el proyecto Señor Matanza referido a Uribe. ACABAR CITA

No se le haga raro que mañana no amanezcan

¡Pilas!, ¡pilas!, gritan los ñeros

No so le haga raro que mañana no amanezcan

(Aterciopelados, 1995)

Este fenómeno es muestra del uso espectacularizado de la violencia (Valencia, 2010) en el conflicto armado colombiano, que ha tenido la función de producir la *normalidad* desde un proceso de abyección en el que los cuerpos abyectos se producen como cuerpos para la muerte. Esos cuerpos deyectados del nosotros nacional son los de lxs ñerxs, los de las putas, los de lxs drogadictxs, los de lxs “delincuentes”, y, también los cuerpos disidentes de la heteronorma. El informe del CNMH (2015b) muestra como los perpetradores entienden esa práctica de exterminio como una forma expulsar, abyectar lo impuro o contaminante de la sociedad:

Es una “limpieza” —dicen quienes perpetran esos crímenes—, queriendo significar que se ocupan del acto de remover la inmundicia y la suciedad. Los cuerpos que yacen portan consigo una marca de identidad: habitar la calle, un oficio sexual, delinquir, ser joven popular... Esa identidad —dicen de nuevo los perpetradores— condena y despoja de toda dignidad a las víctimas, reduciéndolas a la condición de mal que es necesario extirpar. El veredicto es implacable, la muerte, porque “árbol que no da fruto hay que cortarlo”, dictaminan sin aspaviento biblia en mano. (CNMH, 2015b, p. 15)

La “limpieza social”, enfocada en la disidencia sexual, es una forma de sacar ciertos cuerpos que incomodan al cuerpo cisheterosexual de la nación, una forma de deyectar los cuerpos que no se integran al cuerpo cisheterosexual nacional, por ser improductivos o no capitalizables mientras están vivos, seleccionandolos para darles muerte. Vomitar es una imagen que usa Julia Kristeva (1989) al pensar sobre la abyección. Ahmed (2017) escribe sobre la relación de la performatividad de la repugnancia y abyección pensándolo también con el acto de vomitar: “El acto de habla, «¡Eso es repugnante!», puede funcionar como una especie de vómito, como un intento de expulsar algo cuya proximidad se siente como amenazante y contaminadora. Es decir, designar algo como repugnante es también crea una distancia con la cosa, que paradójicamente se convierte en cosa solo en el acto de distanciamiento” (p. 151). Ahora, para pensar sobre esa particular y horrorosa forma de abyección que produce la “limpieza social”, recordemos que para Butler (2018) los seres

abyectos hacen parte de la constitución del sujeto que los abyecta, para esta autora lxs abyectxs son el exterior constitutivo del sujeto heterosexual:

La formación de un sujeto exige una identificación con el fantasma normativo del “sexo” y esta identificación se da a través de un repudio que produce un campo de abyección, un repudio sin el cual el sujeto no puede emerger. Éste es un repudio que crea la valencia de la “abyección” y su condición de *espectro amenazador*. (Butler, 2018, p. 20)

Quiero pensar este proceso de deyección social del acto de dar muerte sistemáticamente —a aquellos cuerpos producidos como repugnantes, o con las palabras de la anterior cita del CNMH, cuerpos marcados como «*inmundos*» y «*sucios*», que han de ser *vomitados* del cuerpo de la nación—, con la relación que hace Ahmed (2017) entre lo abyección y la repugnancia:

La repugnancia depende claramente del contacto: involucra una relación de tacto y proximidad entre las superficies de los cuerpos y los objetos. Ese contacto se siente como una intensidad desagradable: no es que el objeto, separado del cuerpo, tenga la cualidad de “ser ofensivo”, sino que la proximidad del objeto al cuerpo se siente como ofensiva. El objeto tiene que haberse acercado bastante para que nos sintamos repugnadas. Como resultado, mientras que la repugnancia impregna el cuerpo, también impregna al objeto que aparentemente la hizo surgir. El cuerpo queda impregnado justo en tanto impregna al objeto, al aferrarse temporalmente a los detalles de la superficie del objeto: su textura; sus contornos y forma; cómo se adhiere y se mueve. Solo a través de una proximidad así de sensual se siente al objeto como algo tan “ofensivo” que asquea e impregna al cuerpo. (Ahmed, 2018, p. 138)

El objeto de la repugnancia que acá —entre esos otros cuerpos repugnantes que son objeto del exterminio social—, es el cuerpo de las personas *disidentes sexuales*, como expone el CNMH (2019):

Las amenazas que han recibido las víctimas de los sectores sociales lgbt, sean verbales, a través de panfletos o por medios virtuales, coinciden en los mensajes de desprecio y afirman pretender “limpiar” los territorios de presencias “contaminantes”, incluyendo allí a quienes se apartan de la heterosexualidad obligatoria. (CNMH, 2019, p. 129)

Los cuerpos sexodisidentes llegan a ser ofensivos para los asesinos en tanto que los sienten próximos a su cuerpo, en tanto que, en últimas, desde la misma prohibición de hacerlo, los desean. De hecho, parte de los castigos a las disidencias sexuales por parte de los actores armados ha sido la violencia sexual y la violación (ver CNMH, 2015, pp. 245-278), “si bien

los paramilitares ejercieron múltiples violencias en defensa de una «moralidad» que desprecia a los *maricas*, al mismo tiempo, en muchas ocasiones fueron buscados para sostener relaciones sexuales e incluso sentimentales” (CNMH, 2019, p. 18). Aunque estas relaciones sexuales-afectivas no necesariamente producen una identificación distinta a la heterosexualidad por los “arreglos de género” (CNMH, 2015) específicos de cada región⁶⁴. Pero aún así, la deyección de los cuerpos repugnantes producida por medio del exterminio requiere que los asesinos, o el conjunto de la sociedad que aprueba esta práctica asesina, sienta una *proximidad muy cercana*, casi “sensual”, con los cuerpos que creen que se deben asesinar. Tal proximidad, en el sujeto heterosexual, se produce desde la negación, desde la posibilidad perdida del deseo por otro del mismo género. En este sentido, Butler (2001), desde una lectura cuirizada de Freud, muestra cómo la identificación de género de la heterosexualidad se construye “gracias a las prohibiciones que *exigen la pérdida* de ciertos vínculos sexuales y exigen, asimismo, que esas pérdidas *no sean reconocidas y no sean lloradas*” (p.150). Esto quiere decir que la identificación heterosexual como hombre o como mujer requiere de la pérdida de los *propios vínculos homosexuales*. Entonces, la identidad de género cisheteronormativa se produce como una identificación melancólica, entendiendo que “en el sentido freudiano, la melancolía es el efecto de una pérdida no llorada” (Butler, 2001, p.160). Una pérdida con la que se mantiene apego en la medida en la que no se le puede hacer duelo. “Por consiguiente, la identificación lleva dentro de sí tanto la prohibición como el deseo, de tal manera que encarna la pérdida no llorada de la carga homosexual” (p. 151). Así, por ejemplo, “el hombre que insiste en la coherencia de su heterosexualidad afirmará que nunca ha amado a otro hombre y, por tanto, nunca ha perdido a otro hombre” (p. 154). De esta forma, la posibilidad de los vínculos distintos a los heterosexuales se producen como ya perdidos, y no aptos de ser llorados, como argumenta como Butler (2001):

Al estar negados dentro de la heterosexualidad normativa, los vínculos homosexuales no se constituyen como simples deseos que emergen y son luego reprimidos, sino que, por el contrario, son deseos que están proscritos desde el principio. Y cuando emergen en la faz oculta al censor, es muy posible que lleven una marca de imposibilidad, actuando, por así decir, como

⁶⁴ Como muestra en CNMH (2015): “Por ejemplo, en la costa Caribe o en algunas zonas del Pacífico colombiano, existen arreglos de género y de la sexualidad donde la heterosexualidad de un hombre no se pone en duda necesariamente por tener relaciones sexuales con otro hombre o con una mujer trans, a menos que él sea penetrado en la relación sexual. Por esta razón, solo se entiende en estos contextos como «gay» o como «marica», el hombre que es penetrado en una relación sexual y que manifiesta un deseo sexual exclusivo hacia otros hombres. El lugar del hombre penetrador se reconoce de otras maneras, entre las que sobresale el nombre de «cacorro». El «cacorro», no solo no es un «gay» (lo que se lee como una pérdida de masculinidad) sino que además obtiene un rédito de masculinidad: «Soy tan macho que penetro todo lo que se me atraviese»” (p. 210).

lo imposible dentro de lo posible. Por ese motivo, no son vínculos que puedan ser llorados abiertamente. Se trata, pues, no tanto de una *negativa* a llorar [...] cuanto de una prevención del duelo provocada por la ausencia de convenciones culturales para reconocer la pérdida del amor homosexual. (Butler, 2001, p. 162)

La imposibilidad de que los vínculos maricas o areperos sean llorados, como condición de la identificación normativa de género de la heterosexualidad, produce también la imposibilidad de que las vidas de las personas no cisheterosexuales sean vidas que puedan ser lloradas⁶⁵. Como escribe Ahmed (2015) al respecto del anterior argumento de Butler: “al haber renunciado a su capacidad para llorar la pérdida de su propia calidad de *queer*, no puede lamentar la pérdida de vidas *queer*, no puede admitir que las vidas *queer* son vidas que podrían perderse” (p.239). En *Marcos de guerra, vidas lloradas*, un trabajo posterior, Butler (2010), muestra cómo la percepción de ciertas vidas, como vidas que no son dignas de duelo y de ser lloradas, es la condición previa para esas vidas sean objeto de la precarización, la violencia y la muerte. Esto, nos recuerda Butler (2010), “no significa que toda materialidad sea reducible a percepción, sino sólo que toda percepción implica unos efectos materiales” (p. 46). Ahmed (2015) ahonda el argumento y sugiere que en “cierto sentido, no es que las vidas *queer* existan como «pérdida que no se llora», sino que las pérdidas *queer* no pueden «admitirse» como formas de pérdida, en primer lugar, que las vidas *queer* no son reconocidas como vidas «que se pierden»” (p. 240). Esto implica, en últimas, que las vidas sexodisidentes no cuentan como vidas, una imposibilidad de reconocer “que las vidas *queer* son vidas que vale la pena vivir o que las personas *queer* son más que personas heterosexuales fallidas, heterosexuales que no lograron «ser»” (p. 240).

Como he argumentado antes, percibir ciertas vidas como *desechables* es la condición previa para que el exterminio social pueda producirse y pueda ser legitimado, para que logre respaldo popular y llegué incluso a elegirse “democráticamente” como el modo de gobernar la nación. La unión del régimen cisheterosexual con un régimen de muerte, hace que la deyección de lxs sexodisidentes se produzca a través de la muerte. Es decir, que el exterior

⁶⁵ Creo la identificación melancólica se puede extenderse también a las personas travestis y trans, en el sentido en que, para las personas cis implican la pérdida de la posibilidad de *ser* el género que no nos fue asignado, de cualquier forma sabemos que las personas trans y travestis implican una máxima transgresión al régimen cishetero, por lo que son convertidas en el objeto predilecto de su violencia. El argumento de Butler (2001) tiene en cuenta las prácticas *drag*, pero estas son muy distintas, claro, a las experiencias con las vidas trans y travestis y su relación con el género. Para Butler (2001): “el *drag* desenmascara o alegoriza las prácticas psíquicas y performativas rutinarias mediante las cuales los géneros heterosexualizados se forman renunciando a la *posibilidad* de la homosexualidad, a través de un repudio que produce un campo de objetos heterosexuales y el campo de aquellos otros a los que sería imposible amar” (p. 161).

constitutivo del sujeto cisheterosexual colombiano es un exterior que se construye y reproduce constantemente con los cadáveres de los cuerpos asesinados de las travestis, de las maricas, de las areperas, de lxs bis, de lxs trans. Esto quiere decir, que régimen heterosexual colombiano produce el disciplinamiento heterosexualizante desde el castigo de muerte. Nombrarnos como desechables por disidir de la cishetosexualidad, así como nombrarnos como guerrillerxs o como terroristas por disidir del colonialismo necroliberal con el que nos gobierna el Estado, nos produce performativamente, a través de la necropolítica Estatal y la privatizada en el paramilitarismo, como cuerpos para la muerte.

2.3. Régimen necrocisheterosexual

Ochy Curiel, ha mostrado como la heterosexualidad hace parte del régimen que rige a la nación, su trabajo es particularmente pertinente para este proyecto porque su investigación se enfocó en la Constitución Política colombiana de 1991. La teorización la *nación heterosexual* de Curiel (2013), ha sido elaborada siguiendo la comprensión de la heterosexualidad producida por el pensamiento feminista lesbiano, principalmente el de Adrienne Rich (1980), quien mostró que la heterosexualidad tiene un carácter político a través de su concepto “heterosexualidad obligatoria”; y de Monique Wittig (2006), cuyos argumentos demuestran que la heterosexualidad no es una opción sino que es un régimen político. Ambas teorizaciones exponen la heterosexualidad como un entramado patriarcal y capitalista que somete y explota a las mujeres. En ese sentido, Wittig (2006) defiende la posición de las lesbianas como “desertoras” de ese régimen, fugitivas de la “clase” que ese régimen les impone (que es equivalente para Wittig la posición de mujer⁶⁶), y a la desertión o a lo que aquí llamo disidencia sexual (en buena medida siguiendo a Wittig), como necesaria para romper el contrato social “en cuanto a heterosexual” (p. 61). Curiel (2013) enfatiza en el análisis de Wittig con el que se evidencia que el contrato social de Rousseau implica un contrato heterosexual:

⁶⁶ En ese sentido, Wittig (2006) escribe en una forma provocadora pero también muy inspiradora: “los conceptos heterosexual van siendo minados. ¿Qué es la mujer? Pánico, zafarrancho general de la defensa activa. Francamente es un problema que no tienen las lesbianas, por un cambio de perspectiva, y sería impropio decir que las lesbianas viven, se asocian, hacen el amor con mujeres porque «la-mujer» no tiene sentido más que en los sistemas heterosexuales de pensamiento y en los sistemas económicos heterosexuales. Las lesbianas no son mujeres” (p. 57). Wittig (2006) propone abolir las categorías opresivas de la heterosexualidad, escribe al respecto: “Si nosotros, las lesbianas y gays, continuamos diciéndonos, concibiéndonos como mujeres, como hombres, contribuimos al mantenimiento de la heterosexualidad. Estoy segura de que una transformación económica y política no desdramatizará estas categorías de lenguaje” (p. 54).



Una futura sodomita (2021). Diego Posada

El contrato social, para Wittig, es el conjunto de reglas y convenciones que nunca han sido formuladas y enunciadas explícitamente, que se dan por supuestas al estar unidos por un vínculo social, por el hecho de vivir juntos. Pero como muestra Wittig, ese “vivir juntos” supone vivir en heterosexualidad, por tanto, desde este punto de vista, contrato social y heterosexualidad son dos nociones que se superponen. (Curiel, 2013, p. 103)

La Constitución de 1991 ha proporcionado un marco con el que proteger los derechos de las “minorías étnicas y sexuales” y de las mujeres (particularmente en comparación con la anterior Constitución de 1886⁶⁷), porque en algunos artículos se promulga la no discriminación por raza, sexo o género⁶⁸. Pero, a pesar de ello, como muestra Curiel (2013), esa constitución:

⁶⁷ Por ejemplo: “La Constitución Política de 1886, por ejemplo, definía como nacionales ciudadanos a los varones mayores de veintiún años” (Curiel, 2013, p. 147).

⁶⁸ Sin embargo, como señala Curiel (2013), el texto constitucional produce unas limitaciones explícitas en el reconocimiento de la “diversidad étnica”: “En relación a las comunidades negras, la Constitución solo reconoce derechos a la propiedad colectiva, pero en el artículo transitorio AT55. Es importante notar que la denominación “comunidades negras” en la Constitución refiere a los pobladores rurales, cuyo referente fundamental es el Pacífico colombiano, luego se extiende abusivamente al resto de la población negra en el país, y así niega las que se encuentran en territorios no rurales (Agudelo, 2005), además de negar la presencia de personas afrodescendientes en diferentes lugares de Colombia” (p. 160).

Como ley suprema de la nación, fue producto de un pacto entre las diferentes fuerzas políticas partidarias, fundamentalmente constituidas por hombres con privilegios de clase y raza, quienes, más allá de sus diferencias políticas, coincidieron en garantizar un carácter heterosexual de la nación, lo que aquí llamaré “un contrato heterosexual”. (Curiel, 2013, p.43)

Por una parte, en cuanto a la hegemonía de la blanquitud en la Constitución, esto se hizo evidente en la baja participación en la Asamblea Nacional Constituyente, de representantes de las comunidades indígenas (sólo dos), y la nula presencia de representantes afrodescendientes, “excepto en una subcomisión preparatoria, sin asidero legal para la Asamblea” (Curiel, 2013, p. 66). También, porque el reconocimiento de la multiculturalidad de la nación se hizo desde el ideal del mestizaje, que en Latinoamérica y el Caribe “más que un reconocimiento de mezclas raciales y culturales (europea, indígena y negra), se convirtió en una ideología basada en la homogeneización y muchas veces también vinculada a una idea de blanqueamiento y de «mejoramiento de la raza»” (Curiel, 2013, p. 145). Además, Curiel (2013), siguiendo los planteamientos de la teórica feminista hondureña Breny Mendoza, muestra que con esta forma de entender el mestizaje este “ha sido construido como una categoría heterosexual, pues implicó el producto híbrido de la relación entre el español y la mujer indígena, a través de la apropiación de sus cuerpos, de su sexualidad y su fuerza de trabajo” (p. 147).

Por otra parte, en cuanto al carácter heterosexual de la Constitución del 1991, en la revisión del proceso preconstituyente realizado por Curiel, encontró que no hubo si quiera discusiones sobre el reconocimiento de derechos para personas sexodisidentes. Adicionalmente, la diferencia sexual se hace presente en el texto, entendiendo a los sujetos como hombres y mujeres, especialmente en lo que respecta a la familia, que se concibe exclusivamente en términos heterosexuales, como se expresa en el Artículo 42: “La familia es el núcleo fundamental de la sociedad. Se constituye por vínculos naturales o jurídicos, por la decisión libre de un hombre y una mujer de contraer matrimonio o por la voluntad responsable de conformarla” (Constitución Política de Colombia, 1991)⁶⁹. También esta diferencia sexual se hace patente en el artículo 43, en el que se plantea la igualdad entre hombres y mujeres:

⁶⁹ Aunque la Corte Constitucional colombiana ha cambiado los términos en los que se entiende la familia, ampliándola a parejas homosexuales (cosa que ya nota el trabajo de Curiel) con la sentencia C-029-09, sigue siendo fundamental esta concepción en términos heterosexuales, de hecho es la principal herramienta de los sectores conservadores en contra de las sentencias de la Corte que lo han modificado y en general en la concepción de la familia entendida desde la naturalización del dimorfismo sexual.

Artículo 43. La mujer y el hombre tienen iguales derechos y oportunidades. La mujer no podrá ser sometida a ninguna clase de discriminación. Durante el embarazo y después del parto gozará de especial asistencia y protección del Estado, y recibirá de éste subsidio alimentario si entonces estuviere desempleada o desamparada. El Estado apoyará de manera especial a la mujer cabeza de familia. (Constitución Política de Colombia, 1991)

Asimismo, como bien señala Curiel (2013), el artículo 43 naturaliza el trabajo reproductivo de las mujeres, limitando además “a qué de las mujeres, el Estado protege: el embarazo y el posparto. Es decir, la reproducción en su sentido más fisiológico” (p. 115). Sumado a esto, la forma se describe el apoyo del Estado a la mujer cabeza de familia, implica, por una parte, que “se asume como relativamente normal la ausencia del hombre como cabeza de familia o miembro de la familia en igualdad de deberes hacia la familia” (p. 115), por otra, “se genera la categoría de mujer «cabeza de familia», cosa que no parece necesaria cuando «el hombre» es cabeza de familia, porque se entiende como normal que la mayoría de los hombres lo sean” (p. 115). Y encima, en el caso de las mujeres “cabeza de familia”, se plantea que “el Estado pasa a ser el proveedor paternal y el representante del hombre-padre cuando aquel no está” (p. 115). Como bien argumenta Curiel (2013):

El discurso hegemónico vertido en la legislación sobre la familia ha sido herencia de la relación entre Iglesia Católica y el Estado nacional desde épocas de la Colonia, una herencia que legitima la familia nuclear, monogámica y heterosexual, ubicada dentro del matrimonio formal (católico o civil). (Curiel, 2013, p. 133)

El poder de la Iglesia católica, se hizo presente en la constituyente, como evidencian las entrevistas hechas en la investigación de Curiel a mujeres que trabajaron alrededor del proceso preconstituyente, en su presión para no aprobar el aborto, nombrado en ese contexto como la libre opción a la maternidad. En la entrevista de Curiel (2013) a Norma Enríquez (líderesa del movimiento feminista colombiano), ella dice que “alguna gente del Partido Liberal nos dijo que la Iglesia Católica decía que si votaban la libre opción a la maternidad, no aprobaban el divorcio. La mayoría de ellos necesitaban el divorcio, casi todos” (p. 79). Lo que evidencia, además del poder de la Iglesia, que los hombres que participaron en la constituyente priorizaron sus intereses y su hegemonía de género. Enríquez dice también en esa entrevista:

Yo recuerdo que, en la votación, empezaba Abella [una de las pocas supervivientes del partido Unión Patriótica] porque era A, se pidió que el voto fuese secreto, entonces se llamaba: “Abella, Aida, y entonces ella se paró y dijo: “Voto sí, en voz alta” y bajó las gradas, fue muy emocionante. (Curiel, 2013, p. 79)

El aporte de Curiel es indispensable para entender cómo la nación colombiana es heterosexual desde el contrato social que rige al Estado que es su Constitución Política. Este contrato social nación, en cuanto a heterosexual, se hizo palpable cuando en los acuerdos de paz entre las FARC y el Estado, se reconoció a las víctimas sexodisidentes del conflicto armado. Estos acuerdos implicaban de alguna forma reformular el contrato social en términos sexuales, por lo que los sectores más conservadores del país hicieron creer que la homosexualidad y la transexualidad se impondrían en la Constitución (lo que llamaron imposición de la ideología de género), como de hecho se hace con la heterosexualidad. Esto por supuesto no era cierto, pero de cualquier forma era una reacción ante un nuevo contrato sexual nacional (trabajo sobre estos asuntos en el siguiente capítulo).

Partiendo de esto, creo que es importante evidenciar que además del constitucional, existe en Colombia un contrato social heterosexual en el que se pacta como castigo el destierro, formas brutales de violencia y la muerte a cualquier forma de disidencia del orden del régimen heterosexual nacional. Es decir que, particularmente, el régimen cisheterosexual colombiano es un *régimen necrocisheterosexual*. Dos conceptos utilizados por el CNMH para entender y exponer la violencia a la que las personas sexodisidentes son sometidas, son claves para comprender la existencia del contrato social necrocisheterosexual. Estos conceptos son *continuum* de violencia y *circularidad* de la violencia, con lo que el CNMH (2015) muestra, con los casos concretos estudiados en ese informe (*Aniquilar la diferencia, lesbianas, gays y transgeneristas en el marco del conflicto armado colombiano*), como la violencia cisheterosexual se concatena de una institución a otra a lo largo de la vida de las personas sexodisidentes:

Los diferentes escenarios en los que se producen y ejercen las violencias heteronormativas estructurales (familia, escuela, trabajo, instituciones estatales, iglesias, comunidades) no se encuentran aislados, ya que se crea un encadenamiento entre las distintas experiencias de violencia, que resulta continuado en el tiempo y termina conformando un *continuum* de violencia, que ha marcado las violencias vividas por las personas con orientaciones sexuales e identidades de género no normativas en contextos de guerra.

Además del *continuum*, que refiere a un largo plazo en la dimensión temporal, la situación de las víctimas del conflicto armado de los sectores sociales LGBT permite ver un encadenamiento de las violencias a través de la trayectoria de vida que se vive en los distintos escenarios (familiar, escolar, laboral, etc.) y que configura una *circularidad* de las violencias.(CNMH, 2015, p. 95)

Se produce así una complicidad y consenso, en cuanto a la aplicación de la violencia, que se da entre instituciones civiles, militares y organizaciones armadas ilegales. Como nos enseña Curiel (2013), con su lectura de Wittig, el contrato social reúne las reglas y convenciones que no requiere de ser enunciadas y se dan en el hecho de vivir en sociedad, en un “vivir en sociedad [que] es vivir en heterosexualidad” (Wittig, 2006, p. 66). El contrato social necrocisheterosexual no necesita que sus reglas sean explícitas se produce *de facto* en el modo en que vivimos como sociedad, en los acuerdos implícitos en la violencia de las instituciones cisheterosexuales, que son, como muestra el CNMH (2015), la familia, la escuela, el trabajo, la iglesia, pero también el Estado, sus fuerzas militares, así como las guerrillas y los paramilitares. Porque incluso, los actores armados que están en guerra entre sí firman implícitamente el contrato de la cisheterosexualidad practicando la violencia contra las disidencias sexuales. Como muestran los informes del CNHM (2015, 2018, 2019), las guerrillas, aunque en menor medida que el paramilitarismo, también han desplegado violencia cisheteronormativa, firmando el contrato social necrocisheterosexual con el paramilitarismo, el Ejército y demás organismo del Estado e instituciones civiles y religiosas. Una evidencia de ese contrato social necrocisheterosexual, es el hecho de que las violencias cisheteronormativas se hayan mantenido intactas, e incluso empeoran, una vez se despenaliza la homosexualidad en 1980 (CNMH, 2015, Correa, 2017). El CNMH muestra el funcionamiento de la circularidad de la violencia heteronormativa con el caso de una mujer trans llamada Feldor, este caso:

Comienzan con la violencia heteronormativa familiar que involucra condiciones de exclusión y aislamiento; luego, se consolidan con la burla, la injuria y otros maltratos por parte de sus comunidades; las violencias en el contexto escolar conducen al abandono temprano de los estudios, situación que aunada al rechazo social por apartarse de las normas de género y sexualidad, reduce las posibilidades de encontrar opciones laborales dignas. Expuesta a contextos marginales, la persona puede ser vinculada o violentada por los actores armados, como es el caso de Feldor, y terminar en la cárcel. Dentro de una cárcel de hombres, de nuevo aparecen las violencias por ser una mujer trans. Una vez libre, sin redes familiares, sin estudio,

sin posibilidades de empleo, llega a ser habitante de calle, y allí, encuentra de nuevo las violencias. (CNMH, 2015, p. 97)

El concepto *continuum*, que el CNMH (2015) toma de la literatura feminista, además de servir como herramienta con la que evidenciar la complicidades entre las distintas instituciones del régimen cisheterosexual, también es útil para comprender la *circularidad* histórica de la violencia contra las disidencias sexuales, que atraviesan toda la historia de Colombia desde la conquista española hasta el presente marcado por el colonialismo necroliberal.

Los estudios sobre la sodomía colonial en la Nueva Granada (Botero, 2002, Bustamante, 2004, Bedoya, 2020) que hoy son Panamá, Colombia, Venezuela y Ecuador, muestran que como en el resto de la América colonizada por Europa, en la pena por pecado nefando el “castigo se caracterizó por el sufrimiento del cuerpo barroco, o en otra palabras por el cuerpo en sufrimiento que define lo barroco” (Botero, 2002, p. 56), así “el cuerpo no domesticado fue el receptor del castigo: el goce corporal se castigó de manera física” (Botero, 2002, p. 57). Hacia el final de la colonia, ya en el siglo XIX, se produjeron cambios en la forma de entender el castigo que aplicaron para “nefandos y sistema penal neogranadino” y el “cuerpo Ilustrado dejó de ser un cuerpo religioso, que sufría hasta morir. Se convirtió en un cuerpo más castigado en cantidad (no hay absoluciones) pero en menor magnitud” (Botero, 2002, p. 59), Con las Reformas borbónicas, con las que se buscaba centralizar de España sobre las colonias y llevar las transformaciones de la Ilustración.

El cuerpo se hizo legible desde el paradigma de la medicina positivista, cuyo saber se manifestó en la invención de patologías. También se volvió un cuerpo cuyos castigos se privatizaron. Finalmente, el objetivo del castigo se tornó en reformar el cuerpo, no en eliminarlo. (Botero, 2002, p. 59)

Pero, a pesar de esos cambios, “es posible pensar que existieron prácticas sociales extendidas para procurar el castigo y la represión de la sodomía que no pasaron por la oficialidad de las causas criminales” (Bedoya, 2020, p. 122). Como he escrito antes, la comprensión colonial de las sexualidades de los pueblos del Abya Yala como sodomíticas, así como su exterminio, hacen parte de la historia de la conformación de lo que Lugones (2008) ha llamado el “sistema moderno/colonial de género”, y este, por medio de la “colonialidad del poder” (Quijano, 2019), se mantiene en los tiempos de la república, en los que el orden colonial explícito es superado. De este modo, las transformaciones que se dieron al final de la colonia

sobre la sodomía, tuvieron continuidad en la república. La unión entre ciencias y las leyes produjeron distintas figuras con las que se empezó a nombrar a lxs antiguxs nefandxs (Bustamante, 2004, Correa, 2017, Pierce, 2018), como el pederasta, el corruptor, el desviado o el homosexual. Se produjeron técnicas para comprobar la desviación, escudriñando en el interior del cuerpo del corruptor⁷⁰, como señala Bustamante (2004), sobre el caso del médico Naranjo de 1865:

El acusado se somete a dos peritajes durante el proceso. El cuerpo se hurga para encontrar la verdad del delito, se buscan huellas, se unen las ideas para construir un cuerpo delincuente que atenta contra la moral y revela lo que sucede; el peritaje se hace para “ver su se encuentran en su cuerpo señales que contribuyan a demostrar la existencia del delito materia de investigación”. Con el peritaje se busca conocer el uso que se ha hecho del cuerpo, ajustar el cuerpo del inculcado a los modelos establecidos por las autoridades de medicina legal para estos casos y determinar —mediante la fisonomía y la fisiología— el grado de moralidad o corrupción del sujeto. Se supone que el cuerpo de los inculcados debe corresponder a un alma podrida. (Bustamante, 2004, p. 45)

Como argumenta Pierce (2018) en relación a la analidad de los desviados en la formación de la repúblicas latinoamericanas a finales de siglo XIX:

El ano pederasta descubre la preocupación constante por contener la proliferación de sexualidades disidentes. Es a la vez lugar de enunciación del poder estatal y símbolo de la resistencia perversa a contención erótico-médica finisecular. *Locus terribilis*. El ano contiene y propaga. Devora. Dilara. Deleita. Delata. (Pierce, 2018, p. 28)

De esta forma, como escribe Correa (2017), en *Raros, Historia cultural de la homosexualidad en Medellín, 1890-1980*: “El pederasta ha sido producido, desde el saber médico-legal, como un individuo infame, sucio y criminal, a modo de objeto de experimentación médica que descarta en él todo indicio de humanidad civilizada” (p. 91). Correa (2017) argumenta que, el pederasta, que “fue interpretado como un individuo que realizaba prácticas sucias y que, entregado al vicio de la sodomía, exteriorizaba sus manchas como pruebas irrefutables sobre

⁷⁰ Al respecto escribe Correa (2017): “La fisiología orientó parte de las miradas médicas hacia la búsqueda de señales para identificar a los homosexuales. Con esta intención, algunos médicos construyeron signos diagnósticos como infecciones, esfínteres relajados, deformidades fisiológicas y los combinaron con la creencia de que estos individuos poseían cierta tendencia femenina y, en consecuencia, era necesario identificar estos rasgos como parte del análisis. La voz chillona, alguna malformación en los órganos genitales, la imposibilidad de silbar, un caminar inclinado, esta multiplicidad de señales se articuló con la de idea de un determinado estado mental, en apariencia, una imagen integral de la lectura homosexual” (p.109).

las cuales ratificaba el saber médico”, será la figura sobre la que “se construirá el sujeto homosexual” (p. 107). De esta forma, la comprensión científica que produce la clasificación patológica de la homosexualidad seculariza las concepciones morales del sodomita. Correa (2017) enseña que la palabra *homosexual* aparece por primera vez en la prensa de Medellín en 1936, a raíz de la noticia sobre la penalización de la homosexualidad en el Código Penal de ese año. En la década siguiente, acercándose al inicio de la guerra civil de La Violencia (1948-1958), aparece en la prensa la figura de la falsa mujer:

Si bien la imagen del hombre-mujer artificioso aparece reseñada a lo largo del siglo, la reinención del personaje, por parte de la prensa en el 40, lo sitúa en un escenario de delincuencia, apartado de los rasgos anteriores de humor y bufonería, delineando como un artificio peligroso, articulado en una triple ficción: engaño, delincuencia y anormalidad. Junto a este personaje, adquiere importancia el policía y el médico para descifrar parte de su secreto. De la década del 40 hasta los años 70, los sujetos irán adquiriendo espesor en sus habilidades para el crimen y el engaño y, en consecuencia, en sus formas de tratamiento y corrección. (Correa, 2017, p. 207)

Correa (2017) muestra que la construcción en la prensa de las falsas mujeres esta ligada a cuestiones de clase: “Sobre la representación de las falsas mujeres y los afeminados dañados se fabrica la noción de una homosexualidad negativa en oposición al vicio del hombre adinerado” (p. 218). Hacia la década del 60, esta particular construcción de la representación de la disidencia sexual se irá uniendo a una exigencia de orden y normalidad a través de la violencia:

Las cruzadas sociales demandas por la prensa, la religión y parte de la ciudadanía obligan a la Policía sus medidas de vigilancia: arrestos permanentes en la modalidad de batidas o arrestos por sospecha de engaños, campañas de moralización y limpieza de homosexuales y antros de prostitución. Estas exigencias obligan a la Policía, a la prensa y a la ciudadanía en general a entrenar su olfato para capturar pervertidos y tener afinada la percepción para captar sus señales interpretativas; en adelante no solo la falsa mujer es objeto de los controles, aparecen en esta estrategia preocupaciones por los peludos, por los coca colos y todo tipo de personajes que exhiban alguna señal física que represente degeneración. (Correa, 2017, p. 121)

Como expone el trabajo de Correa (2017), la representación de la prensa de la falsa mujer, exige constantemente a la policía instaurar el orden y generalmente incita a la violencia

contra esas personas. Hacia la década del 70 esta violencia instigada directamente por la prensa se transformará en la práctica de la “limpieza social”:

En una nota periodística de 1975 se revelan otros sitios a donde se desplazaron las falsas mujeres. La crónica reseña el asesinato, por parte de detectives, de una falsa mujer acusada de engañar y robar a unos borrachos. La noticia pone en evidencia una práctica que tomará fuerza en la década del 70 y en años posteriores. En la ciudad empiezan a aparecer una serie de asesinatos contra estas mujeres, bajo un esquema de limpieza social que no acude al arresto y encerramiento temporal (como en las décadas anteriores), sino al exterminio físico. (Correa, 2017, p. 231)

La aniquilación de lo *pervertido* y *pecaminoso* —en este caso de las mujeres trans y travestis, representadas entonces como *falsas mujeres*—, del exterminio social como necesario para el progreso de la nación, resuena sin duda con la textualización de las justas causas del colonialismo español en América por medio de “la codificación de la Sodomía tanto como crimen contra la monarquía como un pecado contra Dios” (Garza, 2002, p. 25)⁷¹. Con este breve repaso —de la cada vez más proliferante— literatura sobre historia de las disidencias sexuales en Colombia, podemos ver como el *continuum* de violencia no solo existe en el contexto del actual conflicto armado de una institución del régimen necroheterosexual a otra, sino que hace parte de la de la historia de la nación, empezando en la conquista española hasta el colonialismo necroliberal de estos días. Ese *continuum* de violencia ha condicionado la aparición y la representación del cuerpo sodomita, a su destrucción, su fragmentación. Atravesada por el horrendo imaginario de la masacre de motosierras que el paramilitarismo le ha clavado a todxs los colombianxs a la fuerza, desde las víctimas que han sido obligadas a *ver* esas atrocidades hasta el resto de la gente a las que hemos tenido que convivir con fantasma de terror gore, la aparición del cuerpo sexodisidente esta condicionada por esas terrorosas formas de destrucción del cuerpo. De esta forma, en las imágenes que representan el cuerpo nefando —que parece también innumerable por las téticas formas a

⁷¹ El libro de Federico Garza descripciones coloniales de la pecaminosidad de los indios con las que textualizaban las justas causas, y justificaban la brutalidad del exterminio colonial como una forma de civilizar; que se asemejan mucho a las categorías de las víctimas del exterminio social, como maricas y drogadictxs y la justificación de su violencia asesina, como podemos leer en el siguiente fragmento: “En 1525, el Consejo de la Indias comisionó a Fray Tomás Ortiz, un obispo dominico que residía en Tierra Firme, que escribiera sobre los caribes, un grupo de indios predominante alrededor de la costa norte de Sudamérica. Ortiz respondió escribiendo una crítica muy severa de los caribes y sus atributos culturales. En su informe fechado en ese mismo año, Ortiz enfatizaba tres particularidades culturales de los caribes: comían carne humana; practicaban acto sexuales antinaturales y consumían drogas que les embriagaban. También «andaban desvergonzadamente desnudos» y «más que ninguna otra nación» conocida por Ortiz, los caribes se entregaban al «vicio bestial de la sodomía»” (Garza, 2002, p.200).

las que está condicionada su aparición—, es, en ocasiones, difícil distinguir la orgía de la masacre. O el horror de la masacre como castigo de la orgía. A continuación cierro con una serie de imágenes (textuales y visuales) que han estado revoloteando como mariposas a lo largo de la escritura de este capítulo.

La primera de estas la leí (y la imaginé al hacerlo) en un libro de Federico Garza que investiga el papel de la sodomía en el proceso colonial español (entre Andalucía y Nueva España en los siglos XVI y XVII) y que, al revisar archivos coloniales, encuentra que la sodomía se textualizó como parte de las justas causa del colonialismo español en América. La imagen es la siguiente:

Los sodomitas «que no se enmiendan, llevados por el pecado, como mariposas que vienen y van, cada vez más cerca del fuego, eventualmente acabarán quemados», profesaba el fraile. «Una mariposa» aletea cerca de las llamas de un fuego tentada por la luz, explicaba De León. «Al principio», la mariposa «se quema sólo un ala». La tentación del fuego es tal que después «se quema otra pequeña porción hasta que arde completamente». Los sodomitas, pronosticaba De León, que «comercian con este tipo de mercancía embotan su honor y como las mariposas eventualmente acabarán en el fuego». (Fray Pedro de León en Garza, 2002, p. 90)

Las siguientes dos imágenes son un poco más difíciles de traer a este texto, ya que se construyen discontinuamente entre las páginas de *Un mundo huérfano*, novela del colombiano Giuseppe Caputo (2016), por lo que en parte tengo que reconstruirlas yo mismo del recuerdo de mi lectura, corriendo el riesgo de dañar la potencia y la belleza que estas tienen. La primera imagen —que en realidad son varias— que quiero compartir aquí de esta novela, sucede en un espacio que parece una especie de laberinto mezclado con un cuarto oscuro y una sauna en el que hombres se tocan, se acarician y tienen sexo. El protagonista de la novela llega disfrazado de mariposa, se quita las alas, pero le queda el maquillaje blanco que se le escurre por la humedad y que por momentos los demás confunden con semen; los otros hombres, que recuerdan su disfraz, le gritan “¡vuela, vuela!”, “¡mariposa, mariposa!”. La luz, que viene y que va, recorta los cuerpos. Torsos, brazos, nalgas, piernas, vergas. Un cúmulo de partes de cuerpos de hombres que se intuyen y se palpan mutuamente en la penumbra. Un «frasquito» del que el protagonista huele hace que la percepción sea aún más intermitente, discontinua como la misma novela.

De nuevo, el frasquito. Aspiré, cerré los ojos. Un ruido: metal sobre el piso. Y los hombres, mientras: “Eso, eso”. Entonces, algo —*algo*— en la boca. Abrí los ojos y...“Aj”. Estaba chupando una verga. Los chicos no estaban ya. Cerré los ojos. “Aj, aj”. Y los gritos: “Dale, dale. Duro”. Entonces, un vacío: dejé de sentir las vergas, todas mil. Abrí los ojos: el hombre de barba se había salido. Le daba paso a otro, ahora, un muchacho, que apenas entró me hizo gritar. “Te gustan gruesas, ¿verdad?”, me preguntó, y de nuevo, en mi nariz, el frasquito. Aspire, me solté —más—. Mil vergas, todas gruesas, entraban ahora: entraban, entraban...No dejaban de entrar. (Caputo, 2016, p. 88)

Empecé a moverme más. Seguía, en cada mano, con una verga, pero al cabo las solté. Y escupí —y al hacerlo, me salió una verga de la boca—. “Quietico”, dijo uno, “¿qué pasa?”. Y dije: “Mm, mm”, pero por fin: “Él no, él no”. ¡La saliva! Y alguno me preguntó: “¿Quién?”, y yo: “Él, él”.

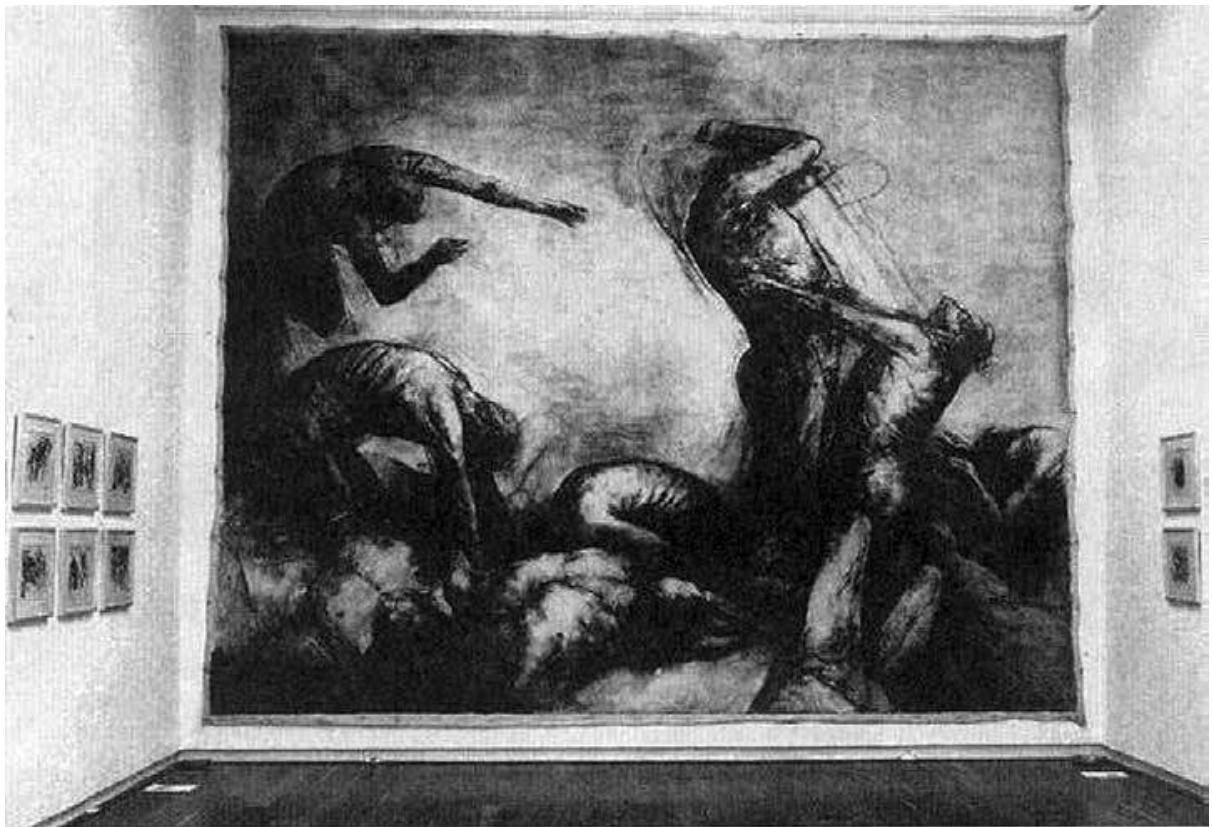
Me sacudí, bajé del columpio. Tambaleé. Todos se apartaron. Le grité al hombre, al que vi afuera, en la calle: “No me toques. Tú te estabas riendo de mí”. (Caputo, 2016, p. 90)

En la otra imagen que compartiré aquí de *Un mundo huérfano*, están también muchos de esos hombres que el protagonista recuerda de ese espacio oscuro. También sus cuerpos cortados, esta vez no sólo por la poca luz o la percepción alterada. Esta vez descuartizados. Despedazados como en una de esas masacres paramilitares cometidas a punta de motosierras. Esas imágenes macabras que lxs colombianxs tenemos en la memoria, aunque no hayamos tenido la desgracia de verlas. En la novela, policías recogen los cuerpos, estos, con sus linternas:

A veces alumbran los vivos y a veces, los cuerpos. Por momentos, todo; a veces, nada —cuando la luz, directa, me enceguece—. En medio de esta intermitencia, alcanzo a ver que dos policías se acercan al camión cargando algo —*algo*— envuelto en bolsas negras: lo sostienen de un extremo cada uno. Después lo columpian y arrojan a la chaza.

—Pero con cuidado —dice alguien—, que ellos sienten. (Caputo, 2016, p.110)

Los masacradores dejan escrito en un muro: “Sigan bailando, mariposas”. Los policías se preguntan entre ellos, como recuerda el protagonista, “cómo es que quienes mataron no me mataron a mí. Lo único que hay es su risa”. (Caputo, 2016, p.110)



Luis Caballero, *El gran telón*, 1990



Miguel Angel Rojas, *Porcelana*, 1979

Capítulo 3

***Preferir un hijo muerto
que uno marica***

3. PREFERIR UN HIJO MUERTO QUE UNO MARICA

3.1. Introducción

La ideología de género® arrastra con una larga genealogía de dispositivos de representación de las disidencias sexuales que pasan por la sodomía, el marica, los invertidos, el corruptor, los homosexuales, las locas, las areperas, los marimachos, las falsas mujeres, etc., que provienen de la religión, las ciencias, las leyes o la cultura popular. Representaciones que han sido usadas para marginalizar y circunscribir las existencias raras a la abyección. Y, en particular, en el contexto colombiano y en su régimen necrocisheterosexual nacional, para marcar los cuerpos de lxs disidentes sexuales como cuerpos para la muerte. Ideología de género® es un dispositivo discursivo que recupera todos los afectos negativos, todas las formas de odio, que han estado pegadas a las representaciones de las disidencias sexuales, para impulsar emociones que alertan, que despiertan pánico y que sirven para producir políticas reaccionarias con una acogida importante en el público heterosexual, al que se pone en una posición de amenaza. En Colombia, el uso masivo de la ideología de género® inicia, por una parte, a fin de rechazar políticas públicas para prevenir la discriminación homofóbica, desarrolladas específicamente por el suicidio de un niño marica, Sergio Urrego, tras el acoso homofóbico del colegio en el que estudiaba; y por otra, como campaña para no aprobar el plebiscito de paz y continuar con la guerra, recobrando el uso colonial de la sodomía como justificante de la guerra civilizatoria española en América. En este capítulo revisaré, por una parte, el caso de la muerte de Sergio Urrego, y por otra, la emergencia la ideología de género® desplegada como arma contra los acuerdos de paz. El capítulo finaliza presentando re-pública rara, una propuesta de práctica artística-investigativa, planteado como un modo de producción de conocimiento en colectivo, sobre los asuntos tratados en este capítulo. La re-pública rara se desarrollo en encuentros en formatos de onces⁷²-constituyentes, en las que en colectivo preparamos arepas, tomamos onces, analizamos los discursos de la ideología de género divulgados en Colombia y en otros contextos, escribimos una constitución, realizamos acciones e imaginamos y construimos *la rara*.

Ideología de género es un término suficientemente inconcreto, por lo que sirve para nombrar

⁷² Las onces son una merienda popular típica de algunas regiones de Colombia.

con él una buena cantidad de teorías y movimientos (feministas, LGBTI, *queer*, sexodisidentes, etc.), y a la vez para generar rechazo de un amplio espectro de la sociedad. Quienes inventan y usan la expresión aseguran batallar contra esa supuesta ideología. La ambigüedad que rodea el término parece borrar la historia de su invención, que es muy concreta y que debe ser evidenciada para entender el carácter político de su funcionamiento. Miskolci y Campana (2017) hacen un rastreo de la aparición del término en distintos contextos latinoamericanos, y —muy oportunamente— llaman a los que usan y afirman enfrentarse a la ideología de género emprendedores morales. Siguiendo a estos autores, propongo, no solo que se ponga en duda el término, usándolo siempre entre comillas, en cursiva, con interrogante, sino también que se use con el símbolo de marca registrada, para recordar constantemente que se trata, como escribimos en la constitución de la *Re-pública rarita*, de un “invento particular con fines políticos-morales-mercantiles neoliberales-fascistoides, que se ha ido difundiendo por el mundo como una multinacional de franquicias: su *copyright*, sus marcas de autoría, políticas y mercantiles deben estar expuestas” (constitución re-pública rarita, 2018).

Ideología de género® es un artefacto retórico con el que se representa a los feminismos y los movimientos de disidencia sexual, a sus luchas y sus saberes, de una forma uniforme, simplificada y caricaturesca, con el fin de incitar un rechazo social masivo y reconstituir la naturalización de los privilegios y de las violencias heteropatriarcales. Inicialmente, el término surge en los sectores más conservadores de la Iglesia católica como respuesta a la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer Beijing, 4 a 15 de septiembre de 1995, en la que se amplió el sujeto político de mujer para empezar a utilizar los conceptos de *género* y *perspectiva de género*, con lo que se plantearon políticas públicas contra la desigualdad y la violencia por razones de género y sexo. El movimiento antigénero, que es como se ha llamado a los sectores que inventan la ideología de género® (y que por tanto debe tener la marca registrada de su invento) y quienes se aglutinan en una supuesta oposición a esta, se centra en el rechazo a las concepciones del género y de la sexualidad como asuntos que pueden ser socialmente determinados. Lo que desde sus argumentos implica que existe solo una forma de sexualidad estrictamente reproductiva y heterosexual, y dos únicas expresiones de género que se corresponden a los roles tradicionales patriarcales. Según ellos, se trata del *diseño original*, el cual sería natural y divino, y que por tanto no debería ni siquiera cuestionarse.

Aunque es importante ver las particularidades de cada contexto en las que ha emergido el uso político de la ideología de género®, es también necesario rastrear las similitudes con las que

este dispositivo ha sido usado a nivel internacional. Así, encontrando la continuidad en sus usos, se hace evidente la forma en la que ese artefacto ha sido un impulsor de las políticas de ultraderecha fascistoide neoliberal en Europa⁷³, en los Estados Unidos y en Latinoamérica⁷⁴. El movimiento antigénero, junto con políticas racistas, xenofóbicas y antimigración, han conseguido que buena parte del descontento por el espolio del estado de bienestar, de lo público y de lo comunitario causado por las políticas neoliberales se encauce en movimientos políticos que se mueven desde el odio a ciertas minorías que se acusan de causar el malestar social⁷⁵. La masificación del uso del término *ideología de género*® ha emergido en distintos países europeos y latinoamericanos como reacción a la implementación de políticas públicas contra la discriminación a personas sexualmente diversas, consecución de derechos civiles como matrimonio homosexual, reconocimiento jurídico de identidad de género de personas trans y travestis, inclusión de educación sexual en las escuelas, o avances en derecho de la autodeterminación de los cuerpos, la reproducción y la sexualidad de las mujeres.

En el caso colombiano, se pueden encontrar dos hechos principales contra los que se reacciona y por los que se produce la masificación del uso político de la ideología de género®. Uno es la Sentencia T-478/2015, de 3 de agosto que respondía a la acción de tutela interpuesta por Alba Reyes Arenas, la madre de Sergio Urrego Reyes, adolescente que se suicidó tras un fuerte asedio homofóbico por parte del colegio en el que estudiaba. Esa institución se amparaba en su manual de convivencia para ejercer la violencia homofóbica. Esta sentencia, además de reconocer derechos y actos de desagravio para Sergio, ordenó una revisión de todos los manuales de convivencia de los colegios del país para que estos no fueran un marco normativo que legitimara la discriminación por motivos sexuales, de género, ni de ningún tipo. Como consecuencia de este caso y de esa sentencia constitucional, el Ministerio de Educación Nacional (MinEducación) produjo una cartilla con el propósito de formar a

⁷³ Kováts y Põim (2015) llevan a cabo una revisión cronológica de los movimientos antigénero que hacen uso del término *ideología de género* en el contexto europeo.

⁷⁴ Miskolci y Campana (2017) efectúan una revisión detallada de la llegada y del uso del término en relación con nuevas políticas públicas a favor de las disidencias sexuales en el contexto latinoamericano, centrándose, principalmente, en los países con gobiernos de izquierda (por lo que el caso colombiano no se estudia con detalle).

⁷⁵ Sin embargo, hay que resaltar que, en ciertos momentos y en algunos contextos, los derechos del colectivo LGBTI+ se han usado como argumento xenofóbico contra la migración, argumentando que pueden verse afectados, principalmente, a causa de migrantes de origen islámico. Al respecto, es interesante revisar el concepto *homonacionalismo* acuñado por Jasbir Puar (2017), con el que explica cómo los Estados Unidos capitalizan la protección de la diversidad sexual para justificar las guerras “antiterroristas” en una forma de nacionalismo que invisibiliza las violencias sufridas por la diversidad sexual en ese país. Trabajo sobre estos asuntos en el capítulo 2.

docentes escolares para prevenir la discriminación y la homotransfobia en los entornos escolares (aunque esta no sería la primera de estas cartillas en ser producida y puesta en circulación por un gobierno colombiano). Los sectores de ultraderecha del país difundieron imágenes del cómic pornográfico *In Bed with David and Jonathan* y las hicieron pasar como la cartilla del Ministerio de Educación. A partir de la difusión de esas ilustraciones pornográficas, con las que, según los antigénero colombianos, el Gobierno quería homosexualizar a los niños, se convocó a las primeras marchas contra la ideología de género®. Poco después se haría evidente el segundo hecho contra el que emerge el uso del término en Colombia. Se trató de *la perspectiva de género* de los Acuerdos de Paz de La Habana, que, según ellos, implicaría una modificación constitucional que impondría la ideología de género® al país si se aprobaban los Acuerdos en el plebiscito que los refrendaría. La convocatoria de las marchas contra la ideología de género® se dio casi al tiempo de que el expresidente Álvaro Uribe anunciara su campaña por el no al plebiscito⁷⁶.

3.2. La muerte de Sergio Urrego Reyes

No es fácil para mí escribir y pensar sobre el suicidio de Sergio. Releer las crónicas, los artículos sobre su muerte y sus propias cartas suicidas me llenan de rabia y de dolor. Las ideas y las reflexiones que estas lecturas me producen son contradictorias e inevitablemente llenas de mis afectos. Escribir se convierte en una acumulación reverberante de relatos, de la voz de su madre y de sus amigas hablando sobre él, sobre la presión a la que fue sometido en sus últimos días, de sus palabras y de muchas ideas que se murmuran en mi cabeza (no sé cuáles son mías), cada vez que pienso en él y en el acto con el que se quitó la vida. La historia de su muerte, la suma de hechos que hicieron que su vida se hiciera invivible. Su voluntad de saltar de la altísima terraza llena de restaurantes, fuentes y bancos, hechos para que la gente se siente y tome un respiro (y pague por hacerlo), de las sofocantes tiendas (sin ni una pequeña ventana abierta), de los pisos inferiores de ese enorme edificio.

De decidir hacerlo en un centro comercial, que son de los pocos lugares de encuentro “seguros” (que no llegan a serlo), en una Bogotá donde se vive entre la extrema miseria contrastada por la (también extrema) opulencia, donde se apuñalan las entrañas por robar

⁷⁶ Las marchas se realizaron el miércoles 10 de agosto de 2016 y el “principal opositor del acuerdo, el senador Álvaro Uribe, anunció su llamado al voto negativo el 3 de agosto en la Misión Carismática Internacional”⁷⁶. (Serrano, 2017, p. 154)



Imagen de la propaganda “Los héroes en Colombia sí existen” del Ejército Nacional. Fuente: Ejército de Colombia (2014)

celulares, donde se masacra a la gente que vive en las calles y donde los asesinos llaman a esos crímenes hacer “limpieza social” (y no es extraño cuando a la gente que vive en la indigencia se le llama comúnmente “desechables”) y donde en la periferia de la misma ciudad el Ejército del Estado asesina a miles de jóvenes civiles y los viste de militares para presentarlos como guerrilleros “dados de baja” y hacer parecer que van ganando la guerra. Saltar de la terraza de uno de esos centros comerciales que se llaman plazas, que toman el lugar del ágora, y de ese que específicamente se llama Titán Plaza (no les basta con tomar el lugar de la plaza pública, también quieren tomar el lugar de los dioses), en una ciudad de Colombia es irrumpir, INTERRUMPIR, quebrar a la fuerza la falsa calma que en esos lugares simula vivirse. Entonces, siguiendo también los acontecimientos que precedieron a su muerte, pienso que esa interrupción, hecha de la forma y en el lugar particulares en los que Sergio decidió hacerlo, es sin duda un acto político.

Pero aun sin dudarlo es una afirmación llena de tensiones. Declarándolo como acto político, ¿estoy enunciando el suicidio de Sergio como un acto heroico y haciéndolo a él un héroe-

mártir de la lucha contra la discriminación, el acoso y la persecución a la disidencia al régimen cisheterosexual? A diferencia de otros movimientos revolucionarios, los movimientos de disidencia sexual y de género se separan de las narrativas heroicas en que las personas tienen que dar su vida por la lucha y por el pueblo, narrativa anclada en la mitología cristiana, centrada en uno de sus mitos fundacionales: la muerte de Cristo, quien, siendo el hijo de Dios enviado a la Tierra, da su vida para salvar la vida de los hombres.

Esa narrativa del héroe y del mártir se extiende a la construcción de nación, particularmente a la colombiana, cuya historia y aglutinante identitario es la guerra: desde la Colonia, a la revolución de la Independencia, pasando por distintas guerras civiles como la Violencia y la guerra entre las guerrillas y el Estado (que completa ahora más de medio siglo). Quien haya dado (o arriesgado como poco) su vida por la patria (o el pueblo o la revolución) es apto de entrar en la categoría de héroe y a pasar a la historia (siempre que no se sea un soldado raso). Así, esa narrativa está presente en los movimientos de izquierda tradicionales y es visible,



Pancarta del Paro Nacional Universitario en Colombia de 2011, que se reapropia del eslogan de la propaganda del Ejército Nacional. Fuente: Monroy (2011)

entre otras formas, en la idea de los guerrilleros que dan la vida por la causa. Pero también la heroicidad hace parte de las narrativas políticas de la derecha y ultraderecha, y de esto ha habido notorios ejemplos en Colombia. Durante los años de Gobierno de Álvaro Uribe (2002-2010), la propaganda belicista, anticomunista y antiguerrillera fue parte fundamental de su gobierno que se centraba en ganar la guerra a costa de lo que fuera, por lo que se buscaba que la gente se identificara con el Ejército Nacional y con las políticas bélicas. En ese contexto, se creó la campaña con el eslogan “Los héroes en Colombia sí existen” con el que se hacía referencia al Ejército Nacional. Esta campaña ha sido reapropiada por movimientos sociales en momentos de protestas, por lo que, si bien la figura del héroe sigue estando presente en estos movimientos, esta ha sido cuestionada y se le han dado usos críticos.



Imagen del Paro Nacional Agrario de Colombia de 2013, que se reapropia de la campaña del Ejército Nacional. Fuente: Indignados Colombia (2013)

Sin embargo, los movimientos de disidencia sexual y de género se alejan en este sentido de otros movimientos de lucha popular, porque no buscan construir, ni necesitan héroes ni

mártires, puesto que, sus formas de acción política no se centran en la confrontación bélica⁷⁷ y sus reivindicaciones no abarcan generalidades y abstracciones como la nación o el pueblo, sino una práctica crítica que hace demandas concretas sobre los cuerpos propios, las vidas propias y las formas de discursos y políticas que restringen la autodeterminación sobre sí mismxs. Las políticas de estos movimientos son performativas⁷⁸, de modo que las reivindicaciones, al mismo tiempo que se demandan, se producen en la acción política. Es decir, que, cuando se reclama una ampliación de las concepciones y de los discursos (legales, médicos, culturales, etc.) que gobiernan limitando los usos sexuales, afectivos, identitarios, o de la misma construcción de los cuerpos, estas reclamaciones se dan individual y colectivamente en formas de acción y experimentación con los cuerpos propios que desbordan los límites que imponen los discursos y las concepciones que se buscan transformar. De esta forma, para las luchas de la disidencia al régimen heterosexual, el cuerpo y la vida pasan de ser el medio con el que se lucha, y que servirá para la consecución de objetivos superiores, a ser el conjunto de la lucha: el medio y el objetivo. Por esto, las experiencias vitales del cuerpo, como el placer y el sexo, y los cuidados que implican la conservación de la vida, son ejes vitales que articulan las políticas de la disidencia sexual. Así es como:

El feminismo y los movimientos de lucha por la emancipación de las minorías sexuales activan la primera revolución hecha con lenguaje, drogas, música y sexo. Separándose de las armas tanatopolíticas que caracterizan las luchas históricas del siglo XX (desde la metralla pasando por el gas de las cámaras de Auschwitz hasta la bomba H), el movimiento gay, lesbiano y trans coloca la vulnerabilidad del cuerpo y su supervivencia en el centro del discurso político y hace de la cultura, como foro de creación e intercambio de ideas en el que se definen los límites de lo socialmente posible, el centro de lucha. (Preciado 2009, p. 148)

⁷⁷ Preciado señala cómo esas “micropolíticas de maricas, bolleras, travestis y transexuales se oponen al modelo tradicional de la política como guerra (tanto biopolítica como tanatopolítica hallan sus referencias en la guerra como último modelo de control), y proponen un nuevo modelo de la política como relación, fiesta, comunicación, autoexperimentación y placer”. (Preciado, 2009, p. 148)

⁷⁸ Butler (2017) plantea una forma de acción política performativa que no solo se da por parte de los movimientos de disidencia sexual (porque de hecho plantea posibles formas de alianzas dentro de diferentes movimientos de lucha social, que dentro de la resistencia a la precarización general de la vida pueden aliarse por la precariedad que los une), sino en los modos de protesta assemblearia. Butler escribe al respecto que “a veces lo más importante no es el poder que uno tiene y que le faculta para actuar; a veces, lo que hay que hacer es actuar, y a partir de esa actuación reclamar el poder que uno necesita. Así es como yo entiendo la performatividad, y esta es también una de las formas de actuar contra y desde la precariedad” (p. 63). Es importante señalar que no solo las luchas de disidencia sexual y de género son performativas. Butler da varios ejemplos de ello.

Desde la perspectiva de las disidencias sexuales, que es desde la que estoy recordando y pensando en el suicidio de Sergio, me parece importante alejarse de la idea (fácilmente tentadora) de convertirlo en un héroe de estas luchas, no solo porque sería contradictorio con las formas de acción política con las que estas suelen operar, sino y, sobre todo, porque iría en contravía de la ética de los cuidados y de la preservación de la vida que practican estos movimientos, ya que sería una forma de sacar provecho de su muerte.

Aunque lloro el suicidio de Sergio, no lo juzgo. Hacerlo sería ponerme en el lugar de las autoridades disciplinares del colegio que se empeñaron en hacerle la vida invivible porque descubrieron una foto de él besándose con su novio, un compañero del mismo colegio. Esas autoridades escolares que decidieron castigarlo, hostigarlo y acosarlo porque el hecho de que un niño amara y besara a otro niño, era una forma de placer que cuestionaba e iba en contra de la moral y la disciplina de esa institución cristiana, un placer que podría diseminarse como un virus y hacer que la comunidad estudiantil se hiciera sexualmente desviada e ingobernable. Lo que el colegio juzgó y no pudo soportar fue una forma particular de placer. Quiero entender el suicidio de Sergio como una forma de placer que no voy juzgar.

En un pequeño texto publicado en 1979, en la primera edición la revista *Le Gai Pied* de la comunidad homosexual francesa, su autor, Michel Foucault, escribió sobre el suicidio, y en particular sobre el suicidio de homosexuales como una forma de placer. El texto menciona con ironía un tratado de psiquiatría que señala que “los homosexuales se suicidan a menudo”, y desvía esta afirmación que patologiza y representa con horror la vida homosexual, pensando en la muerte propia como un placer tan sencillo del que cada quien debería tener la oportunidad de ocuparse:

Gentes a las que no conocíamos y que no nos conocían hicieron que un día empezásemos a existir. Fingieron creer y se imaginaron sin duda sinceramente que nos esperaban. En cualquier caso, prepararon, con mucho cuidado y a menudo con una solemnidad un poco artificiosa, nuestra entrada en el “mundo”. Es inadmisibile que no se nos permita a nosotros mismos preparar con todo el cuidado, la intensidad y el ardor que deseamos y con todas las complicidades que se nos antojen, aquello en lo que pensamos desde hace mucho tiempo, cuyo proyecto hemos forjado desde nuestra infancia, quizás una tarde de verano. Parece que en la especie humana la vida es frágil y la muerte cierta. *¿Por qué es necesario que nos hagan de esta certeza un azar, que toma por su carácter repentino o inevitable el aspecto de un castigo?* (Foucault 1999, p. 200, las cursivas son mías)

Respondiendo la pregunta “Si sabes tanto, ¿cómo es que vas a morir?”, Sergio escribió en Ask.fm, una de las redes sociales que solía usar, “El suicidio siempre es una opción. Quiero morir sabiendo, aunque todo se pierda” (Molina 2014). En esa pequeña frase, el deseo de saber le quita a la certeza de la muerte “el aspecto de un castigo”, para convertirlo en un placer de radical autodeterminación.

Sin duda hemos carecido de muchos placeres, los hemos tenido mediocres, los hemos dejado escapar por distracción o pereza, por falta de imaginación y también por falta de empeño, o hemos disfrutado de tantos, que ya resultaban monótonos del todo. Tenemos la oportunidad de disponer de ese momento absolutamente singular. Merece la pena ocuparse más de él que de cualquier otro: no para preocuparse o intranquilizarse sino para transformarlo en un placer desmesurado, cuya preparación paciente, sin descanso y también sin fatalidad, iluminará toda la vida. El suicidio fiesta, el suicidio orgía no son más que algunas fórmulas entre otras, hay formas más cultivadas y más reflexivas (Foucault 1999, p. 201).

De esta forma, pensando con el texto de Foucault el suicidio de Sergio como un acto de placer, y entendiendo el placer desde los movimientos de disidencia sexual como una forma de acción política, me alejo de un camino que lo heroíce y que lo juzgue, pero también que le quite el carácter político al acto con el que se quitó la vida. Se trata, entonces, de un placer soberano sobre sí mismo. Pero, aunque quiera entender aquí su suicidio como una forma de placer, no le resta responsabilidad a la institución que lo persiguió y hostigó, y no contradice el proceso legal que ha señalado como culpable de la muerte de Sergio a la rectora y a otros funcionarios del colegio. ¿Por qué el único placer que esa institución escolar le pudo permitir a un niño —cuya forma escogida de existir no fue la dada por la heteronorma— fue el placer de acabar con su vida? ¿El acoso disciplinar hubiera sido el mismo si Sergio no hubiera defendido su forma de erotismo y amor definiéndose públicamente como pansexual⁷⁹, afín a la teoría *queer* (Molina 2014) y colectivizando su politización al unirse a la organización anarquista Unión Libertaria Estudiantil? ¿Hubiera cesado la persecución si hubiera admitido humillarse, bajar la cabeza y aceptar su deseo como una patología, aberración moral o ser ciertamente “un muerto que siempre estuvo muerto”, como escribió Sergio en una sus cartas suicidas? ¿Hay también un placer ligado en anular los placeres del otro cuando estos no coinciden con las delimitaciones normativas? ¿Anular el placer, el deseo, la manera de

⁷⁹ La pansexualidad es la atracción sexual, romántica o emocional hacia otras personas independientemente de su sexo o identidad de género. La pansexualidad es considerada por algunos como una orientación sexual independiente y por otros como un tipo de bisexualidad

performar un género, la forma de implicarse con la sexualidad y los afectos de una persona no es una manera de anular lo que es esa persona, una forma de volverlo “un muerto que siempre estuvo muerto” (Sergio Urrego), de acabar con su vida?

El acoso escolar empezó en mayo de 2014 en el colegio católico Gimnasio Castillo Campestre cuando el profesor de Educación Física, Mauricio Ospina, decomisó el celular de una amiga de Sergio, accedió abusivamente a la información del teléfono y encontró en él una foto de él besándose con su novio, un compañero de su curso (Sentencia T-478/2015, de 3 de agosto)⁸⁰, como se puede leer en un fragmento de texto escrito por el mismo Sergio para el proceso disciplinar que abriría el colegio:

Entre los días 5 y 17 de mayo de 2014 (no me acuerdo de la fecha exacta) [sic] se presentaron unos inconvenientes en el Colegio Gimnasio Castillo Campestre debido a que tomaron una foto besándome con mi compañero Horacio; esta foto fue vista posteriormente por un docente de la institución puesto que se encontraba en un celular que decomisó. (Sentencia T-478/2015, de 3 de agosto)

Este profesor denunció su hallazgo ante las directivas de la institución, y la pareja de estudiantes fue remitida al día siguiente a psico-orientación con la psicóloga del colegio Ivón Andrea Cheque Acosta (Sentencia T-478/2015, de 3 de agosto), donde se les dijo “que cometían una falta grave” porque el manual de convivencia de la institución proscribía el acto registrado en la foto, bajo el siguiente enunciado:

Artículo 6.2.1.2.13. Faltas Graves. Las manifestaciones de amor obscenas, grotescas o vulgares en las relaciones de pareja (de forma exagerada) y reiterativa [sic] dentro y fuera de nuestra institución o portando el uniforme del mismo, estas relaciones [sic] de pareja deben ser autorizadas y de pleno conocimiento de los padres, en este caso, nuestro colegio se exime de toda responsabilidad a ese respecto. (Sentencia T-478/2015, de 3 de agosto)

La psicóloga les advirtió que no debían seguir cometiendo dicha falta y, para “tal fin, los jóvenes suscribieron un documento en el que se comprometieron a ‘mantener la distancia’ entre ellos” (Sentencia T-478/2015, de 3 de agosto).

⁸⁰ La Sentencia T-478/2015, de 3 de agosto reconstruye la historia del acoso escolar al que fue sometido el adolescente. La historia también fue narrada por Natalia Herrera Durán para el periódico *El Espectador*, el cual fue el primer medio autorizado por los padres de Sergio Urrego para publicar la historia de su hijo. La historia que recompongo brevemente aquí está basada tanto en la crónica de Herrera (2014) como en la sección “Hechos relevantes” presentada en dicha sentencia.

Después de varios encuentros con la psicóloga, esta los citó junto con la coordinadora académica y cuatro docentes, donde se les dijo que “sus padres serían llamados a una reunión el día 20 de junio del 2014 para ponerlos al tanto de la situación” (Sentencia T-478/2015, de 3 de agosto). De esta forma, se les forzó a confesar su relación y su *orientación sexual* a sus familias. Sergio recibió el respaldo de sus padres, pero su novio no corrió con la misma suerte. A él, al contrario, “lo aislaron y lo retiraron de clases” (Herrera, 2014). Cuando Sergio y su madre, Alba Reyes, acudieron a la cita anunciada por la psicóloga, la rectora del colegio, Amanda Azucena Castillo, les dijo que, por la ausencia del padre en esa reunión, Sergio no podría asistir a clases hasta el regreso de vacaciones, solo después de haberse reunido con el padre. Frente a esa situación, Sergio le preguntó a la rectora: “«¿Está violando mi derecho a la educación?»», [...] y ella respondió desafiante que sí” (Herrera, 2014).

El 1 de julio de 2014, en reacción a lo sucedido, la mamá de Sergio “presentó una queja ante la Secretaría de Educación de Cundinamarca, donde manifestó que su hijo estaba siendo discriminado por su orientación sexual” (Sentencia T-478/2015, de 3 de agosto). Posteriormente, el 12 de julio, los dos padres se presentaron a la reunión que les exigía el colegio. En esa ocasión, las directivas de la institución afirmaron que no se estaba discriminando a Sergio por su orientación sexual y que el proceso disciplinario se debía primordialmente a que desafiaba de manera constante a la autoridad, pero también porque “«presuntamente existía acoso sexual por parte de Sergio hacia uno de sus compañeros» de curso, lo que exigía una toma de determinaciones por parte de la institución” (Sentencia T-478/2015, de 3 de agosto). El padre de Sergio, Robert Urrego, pidió pruebas de tal acusación y la rectora respondió que aún no las tenía, pero que las presentaría luego, y “que en todo caso, «los padres de familia de un compañero», habían manifestado «que Sergio se encuentra acosándolo con mensajes, llamadas y por redes sociales»” (Sentencia T-478/2015, de 3 de agosto). Sergio alegó en ese momento que se sentía discriminado por el constante llamado a ver a la psicóloga en horario de clases y por el trato diferencial en relación con las parejas heterosexuales. Aun así, la institución le exigió someterse a un proceso de acompañamiento psicológico externo que debía certificar para poder volver a clase. Días después, cuando presentó el certificado, la psicóloga del colegio les dijo que “los documentos no cumplían con los «parámetros requeridos» y que no podía ir a la institución” (Herrera 2014). El 22 de julio, los padres del novio de Sergio lo denunciaron penalmente por el supuesto acoso. En la denuncia, afirmaban que Sergio:

Desde hace varios meses se ha dedicado a intimidar y presuntamente a acosar sexualmente a nuestro hijo por medio de llamadas telefónicas y fotografías vulgares, obscenas, salidas de todo contexto para su edad [...] el joven en mención pretende con su actuar manipular, dominar a nuestro hijo [...] para que acceda a mantener una relación de noviazgo con él por medio de manifestaciones afectivas en público. (Sentencia T-478/2015, de 3 de agosto).

Posteriormente, investigadores de la Fiscalía General de la Nación “lograron que los denunciados confesaran que la rectora los presionó a presentar tal denuncia para enredar la situación escolar de Sergio” (Orozco, 2015).

Tres días después, el 25 de julio de 2014, a Alba Reyes, la madre de Sergio, se le notificó que el colegio había iniciado un proceso legal en su contra “ante la Comisaría Décima de Familia de Engativá y el Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, por aparente abandono de hogar” (Sentencia T-478/2015, de 3 de agosto). La institución la denunció para que se revisara la custodia de Sergio, argumentando que la madre vivía en Cali y su hijo en Bogotá con su abuela y “aduciendo que era víctima de «abandono afectivo y físico» [...], circunstancia que conllevó a que acosara sexualmente a un compañero” (Herrera, 2014). Frente al violento hostigamiento, Alba Reyes decidió retirar a Sergio del colegio y matricularlo en un colegio de su barrio donde había estudiado la primaria (Herrera, 2014).

La denuncia por acoso, sumado a la deliberada e incesante persecución del colegio y al repentino aislamiento de su pareja sentimental, devastó a Sergio⁸¹. El 4 de agosto, Sergio acabó con su vida. Justo antes de saltar del último piso del centro comercial dejó algunas cartas y pruebas que demostraban su inocencia frente a la denuncia de acoso sexual.

Esta carta se ha escrito con el fin de esclarecer ciertos datos acerca de la denuncia de acoso sexual que han puesto los padres de mi expareja. Lo hago de manera escrita debido al suicidio que he cometido y porque no quiero que los 16 años de vida que tuve se hallen con una oscura mancha llena de mentiras. (*Las2orillas*, 2016)

⁸¹ La Sentencia T-478/2015, de 3 de agosto señala al respecto: “La señora Reyes Arenas, señaló que su hijo, a partir de la denuncia penal por el supuesto acoso sexual, entró en un estado grave de afectación emocional. Indicó que el 4 de agosto de 2014, tuvo que viajar a la ciudad de Cali para solucionar unos asuntos laborales. Y a su regreso, no encontró al menor en el apartamento. Después de tratar de localizarlo en distintos lugares, recibió esa noche una llamada de la Clínica Shaio en donde le informaron que su hijo se encontraba en estado crítico, pues se había arrojado de la terraza del Centro Comercial Titán en la ciudad de Bogotá. El joven Sergio David Urrego Reyes, no se recuperó del impacto de su caída. Al día siguiente, falleció en la institución de salud en mención”.

En ningún momento se presentó acoso y esto lo pueden corroborar en los mensajes que están en la bandeja de entrada de mi Facebook [...]. En la memoria de mi celular y en el escritorio de la PC quedan dos pantallazos de nuestras conversaciones en WhatsApp que demuestran que [él] no se sintió acosado en ningún momento, pues respondía con naturalidad a los mensajes que le enviaba. (Sentencia T-478/2015, de 3 de agosto)

Siguiendo la voluntad de su hijo, Alba Reyes inició un proceso legal para defender la memoria de Sergio, su derecho al “buen nombre” y sentar un precedente contra la discriminación que pueda ampararse en la autonomía educativa en contextos escolares (*El Espectador* 2015). Para esto, interpuso una acción de tutela en la que exigía que el colegio dejara de dar versiones que tergiversaran los hechos, que realizara un acto público de desagravio y un grado póstumo, y además que el MinEducación revisara los manuales de convivencia para evitar que estos acojan formas de discriminación. En septiembre de 2014, el Tribunal Administrativo de Cundinamarca reconoció que el colegio sí había cometido discriminación por motivos de orientación sexual. El fallo de este tribunal se basó en la carta que envió el colegio para pedir que se estudiara la custodia del menor, en la que se afirmaba que:

Nuestro estudiante SERGIO DAVID URREGO REYES como ustedes Doctoras lo pudieron evidenciar no ha recibido una adecuada orientación sexual por parte de sus padres evidentemente tiene plena libertad de consultar internet, libros, videos, películas, todo tipo de material pornográfico, perjudicial, no apto para su edad, desviando su orientación sexual, declarándose bisexual públicamente. (Sentencia T-478/2015, de 3 de agosto)

Sin embargo, en noviembre de 2014, el Consejo de Estado revocó el fallo con el que el Tribunal Administrativo de Cundinamarca reconocía dicha discriminación, arguyendo que ya que Sergio estaba muerto no se le podían defender derechos. Posteriormente, se logró que la Corte Constitucional revisara la tutela. Su fallo, con la Sentencia T-478/2015, de 3 de agosto, reconoció el derecho al buen nombre de Sergio Urrego (con lo que se reconoció que la relación con su compañero era consentida), decidió que se permitieran los actos para honrar su memoria y, además, ordenó la revisión de todos los manuales de convivencia de los colegios del país, para que estos no discriminen por razones de sexo y género.

La batalla legal continuó, ya que el entonces procurador general Alejandro Ordoñez solicitó que se tumbara el fallo de la Corte, alegando que este no respetaba la libertad de culto y el carácter confesional del colegio, y además “eliminó el derecho a fundar instituciones de

educación que promuevan posturas diversas a aquellas según la cual un colegio no debe inmiscuirse en los asuntos afectivos de la vida de los estudiantes” (Jiménez, 2015). Finalmente, la magistrada Gloria Stella Ortiz, ponente del fallo, negó la petición del procurador.



Colombia: Colegios deben promover el respeto por la diversidad sexual. Fuente: Bazo (2015).

Los hechos posteriores a la muerte de Sergio serían pruebas de la necesidad de proteger su derecho al buen nombre, pero también de que la institución escolar realizó un acoso sistemático en un intento de anular una forma de existir que desencajaba con la heteronormatividad cuya defensa ponía en cuestión la autoridad y las estructuras de poder de esa institución disciplinaria que es la escuela. Tan amenazante resultaba la posición defensiva de su disidencia sexual y afectiva que aún después de la muerte de Sergio la institución continuó mostrando su rechazo y resaltando la relación de poder de sus directivas con las estudiantes en relación con el caso de Urrego. Una semana después del funeral de Sergio, al que asistieron la mayoría de sus compañerxs de curso, en el colegio se les pidió discreción acerca de lo sucedido y se “les dijo que como no habían pedido permiso para ir al velorio, tenían que reponer el día el próximo sábado. En la reunión nunca escucharon que la rectora lamentara la muerte de Sergio, pero sí que se refirió a él como ‘anarco’, ateo y homosexual” (Herrera, 2014).

En un correo enviado a la Unión Libertaria Estudiantil por una de las compañeras de clase de Sergio (que fue utilizado como prueba en el proceso legal), denunció que la rectora:

Sigue afirmando [que Sergio] era un manipulador y que su inclinación política de izquierda, exactamente sobre su anarco-comunismo, fue lo que hizo que tomara esa decisión, que lo único [sic] que hacía eran actos de narcisismo, que al publicar imágenes anarquistas, feministas, desnudos, etc., [sic] lo que hace era daar [sic] pensamiento de los dems [sic], prácticamente hicieron entender a los estudiantes de grado Décimo [sic] que la muerte de Sergio fue un beneficio para la sociedad y que ellos para NADA [sic] tienen la culpa, porque cuando sucedió el hecho Sergio ya estaba retirado de la institución. (Sentencia T-478/2015, de 3 de agosto)

3.3. Marcos heterosexuales

Judith Butler reflexiona sobre la distinción entre vidas que son entendidas como dignas de ser lloradas y vidas que no lo son. Butler (2010) argumenta que existen marcos de reconocimiento que se construyen desde el discurso y que delimitan —los marcos enmarcan y conducen las interpretaciones— lo que se aprehende como lo que es la vida y lo que cuenta como tal:⁸² “Una vida tiene que ser inteligible como vida, tiene que conformarse a ciertas concepciones de lo que es la vida, para poder resultar reconocible. Por eso, así como las normas de la reconocibilidad preparan el camino al reconocimiento, los esquemas de la inteligibilidad condicionan y producen normas de reconocibilidad” (Butler, 2010, p. 21).

Butler aclara que esto “no implica que la vida y la muerte sean consecuencias directas del discurso”, sino que “no existe la vida ni la muerte sin que exista también una relación a un marco determinado” (Butler, 2010, p. 22). Los marcos buscan circunscribir y definir la percepción de las cosas. Estos marcos “dependen de las condiciones de su reproductibilidad” (Butler, 2010, p. 22), necesitan circular para mantener su hegemonía, pero su circulación, de un contexto a otro, genera rupturas en sí mismos⁸³ que abren la posibilidad de que funcionen de manera distinta de la esperada. Butler (2010) ejemplifica la circulación y la ruptura de los

⁸² En un texto anterior en el que Butler (2007) empieza a pensar sobre el duelo y la precariedad, escribe: “La cuestión que me preocupa a la luz de los recientes acontecimientos es lo que cuenta como humano, las vidas que cuentan como vidas y, finalmente, *lo que hace que una vida valga la pena* [las cursivas son mías]” (p. 46).

⁸³ “Como el marco rompe constantemente con su contexto, este autorromperse se convierte en parte de su propia definición, lo cual nos lleva a una manera diferente de entender tanto la eficacia del marco como su vulnerabilidad a la inversión, la subversión e, incluso, a su instrumentalización crítica. Lo que se da por supuesto en un caso se tematiza críticamente, o incluso incrédulamente, en otro” (Butler 2010, 26).

marcos, y también su potencial crítico, con filtraciones de información producida en contextos militares de los Estados Unidos:

Así, la imagen digital circula fuera de los confines de Abu Ghraib, y la poesía de Guantánamo es recuperada por abogados constitucionales que organizan su publicación en todo el mundo. Y de este modo se dan las condiciones apropiadas para el asombro, el escándalo, la repulsión, la admiración o el descubrimiento, según la manera como el contenido queda enmarcado por un tiempo y un lugar cambiantes. El movimiento de la imagen o del texto fuera del confinamiento es una especie de “evasión”, de manera que, aunque ni la imagen ni la poesía puedan liberar a nadie de la cárcel, detener una bomba ni, por supuesto, invertir el curso de una guerra, sí ofrecen las condiciones necesarias para evadirse de la aceptación cotidiana de la guerra y para un horror y un escándalo más generalizados que apoyen y fomenten llamamientos a la justicia y al fin de la violencia. (Butler, 2010, p. 27)

Puede parecer un salto demasiado largo traer el concepto de *marcos* elaborado por Butler para pensar sobre contextos de violencia extrema —como las recientes guerras norteamericanas y los ejemplos de tortura citados— para pensar la discriminación y la violencia en un entorno escolar. No hay que olvidar también que Colombia vive una guerra que genera marcos en que la vida, en general, no tiene mucho valor y en que unas vidas no son dignas de ser lloradas. Estamos habituados a que algunas personas, pertenecientes a ciertos sectores de la sociedad, de algunas etnias, razas o identidades, mueran. Además, está claro que la violencia homofóbica y transfóbica de las escuelas pone en riesgo la vida de lxs niñxs. Sumado a esto, como expuse en el capítulo anterior, en la obra de Butler el origen de su preocupación por las vidas que no se pueden llorar empieza cuestionando la identificación de género heterosexual y su imposibilidad de llorar los vínculos homosexuales, y por tanto las vidas no heterosexuales (Butler, 2001).

Los marcos que plantea Butler sirven para entender cómo el contexto del colegio en el que estudiaba Sergio producía un marco en el que la anulación de ciertas formas de ser estaba naturalizada. Los colegios son instituciones, no solo de disciplinamiento general, también de cisheterosexualización, por lo que permiten y producen violencia sistemática contra estudiantes no heterosexuales y no cisgénero. Esa violencia busca anular las formas de ser no género conformes y no heterosexuales. La cuestión ontológica que plantea la anulación de una forma de ser está estrechamente ligada a la pregunta “¿qué es una vida?”. La ontología, como Butler la entiende, no se trata de una esencia particular de un individuo separable de

un contexto social.

Antes al contrario, ninguno de estos términos existe fuera de su organización e interpretación políticas. El “ser” del cuerpo al que se refiere esta ontología es un ser que siempre está entregado a otros: a normas, a organizaciones sociales y políticas que se han desarrollado históricamente con el fin de maximizar la precariedad para unos y de minimizarla para otros. No es posible definir primero la ontología del cuerpo y referirnos después a las significaciones sociales que asume el cuerpo. (Butler 2010, p. 15)

La forma en la que una persona se relaciona sexual y afectivamente, al igual que el género que esa persona elige y con el que vincula sus prácticas de generización, hace parte de lo que constituye su ser, es decir, es parte de lo que socialmente construye su inteligibilidad ontológica, por lo que entender una forma de afectividad y sexualidad o la elección de un género⁸⁴ como algo inaceptable, una desviación o una patología constituye un marco en el que el ser y la vida de esa persona no tienen el mismo valor al de una cuya sexualidad y género se conciben como los correctos. Esto no solo legitima la violencia contra esa persona, sino que, como en el caso de Sergio Urrego, puede crear un contexto en el que se busque anular su ser, su forma de existir en el mundo, que haga que para sí mismo su vida no valga la pena de ser vivida, que lo haga sentir como un muerto aun estando vivo, como muestran los textos de Sergio:

Hoy espero lean las palabras de un muerto que siempre estuvo muerto, que caminando al lado de hombres y mujeres imbéciles que aparentaban vitalidad, deseaba suicidarse, me lamento de no haber leído tantos libros como hubiese deseado, de no haber escuchado tanta música como otros y otras, de no haber observado tantas pinturas, fotografías, dibujos, ilustraciones y trazos como hubiese querido, pero supongo que ya puedo observar a la infinita nada. (Sentencia T-478/2015, de 3 de agosto)

El contexto escolar no solo permite la violencia contra la infancia no cisheteronormativa, sino que además produce un marco en el que lxs niñxs no heterosexuales son merecedorxs de dicha violencia. Cuando un colegio discrimina a unx estudiante por pertenecer a una

⁸⁴ Butler (2017) indica sobre el género como cuestión ontológica: “Aunque el individuo elija ser el que es y considere esa condición suya como algo que no puede elegirse, lo que ha hecho al escoger su género es convertir la libertad en parte de su mismo proyecto social. Una persona no empieza siendo un género para más tarde decidir cómo y cuándo ponerlo en escena. Esa actuación, que es anterior a cualquier acto del ‘yo’, forma parte del mismo modo ontológico del género, y por eso tiene importancia cómo, cuándo y con qué consecuencias tiene lugar esa práctica, pues todo ello cambia el propio género que uno es. Por lo tanto no se puede separar el género que somos y la sexualidad en la que nos implicamos del derecho que cada uno de nosotros tiene a afirmar estas realidades en público, con plena libertad, y protegidos frente a actos violentos” (p.62).

categoría social y argumenta que esa discriminación está amparada en el manual de convivencia que rige las normas de su comunidad educativa, y que la legitimidad de dicho manual se ampara en el marco legal del país que da autonomía a las instituciones educativas, entonces la discriminación que ejecuta el colegio no es solo contra ese estudiante en particular, sino que es la categoría social a la que pertenece el estudiante a la que se está discriminando y, al mismo tiempo, la ley que ampara ese manual de convivencia está permitiendo la discriminación contra esa categoría social. En suma, se produce un marco en el que la vida de los niños no heterosexuales y no cisgénero no cuenta como vida. “Prefiero un hijo muerto que un hijo marica” es una frase muy repetida que ejemplifica y resume este marco. Sin embargo, por la forma particular en que Sergio decidió suicidarse, sumado a lo que escribió en sus cartas suicidas y toda la batalla legal que ha dado su madre, generó una ruptura de ese marco, que hizo que el país se preguntara por formas de violencia naturalizadas en el ámbito escolar y familiar. Butler (2010) argumenta que:

Lo que ocurre cuando un marco rompe consigo mismo es que una realidad dada por descontada es puesta en tela de juicio, dejando al descubierto los planes instrumentalizadores de la autoridad que intentaba controlar dicho marco. Esto sugiere que no solo se trata de encontrar un nuevo contenido, sino también de trabajar con plasmaciones recibidas de la realidad a fin de mostrar cómo estas pueden romper consigo mismas, y cómo de hecho lo consiguen. Como consecuencia, los marcos que deciden realmente qué vidas serán reconocibles como vidas y qué otras no lo serán deben circular a fin de establecer su hegemonía. Esta circulación ha sacado a relucir, por no decir incluso que es, la estructura reiterable del marco. A medida que los marcos rompen consigo mismos para poder instalarse, surgen otras posibilidades de aprehensión. Cuando se vienen abajo estos marcos que gobiernan la reconocibilidad relativa y diferencial de las vidas —como parte del mecanismo mismo de su circulación—, resulta posible aprehender algo sobre lo que —o sobre quien— está viviendo, aunque por regla general no sea “reconocido” como una vida. (Butler, 2010, p. 28)

Finalmente, lo que intentaba la Asociación de Padres de Familia del Centro Santa María, cuando junto al procurador general Alejandro Ordoñez solicitaron tumbar la sentencia de la Corte Constitucional que falló a favor de la tutela interpuesta por la madre de Sergio, era recomponer este marco de reconocimiento en el que la vida de un hijo marica no cuenta como vida. Esta asociación alegó que con el fallo “«se les impuso el respeto por la identidad sexual diversa a pesar de que esta contraría los proyectos educativos institucionales de

inspiración cristiana» y que les impedía a los padres de familia «transmitir una visión cristiana del hombre, la sexualidad y la familia a sus hijos»” (Jiménez, 2015).

Tanto el fallo de la Corte Constitucional como sus detractores entendieron que el suicidio de Sergio Urrego no se trató solo de un caso personal o implícitamente comprendieron lo personal como político. La sentencia de la Corte entendió que existe violencia institucional ejercida sistemáticamente por los colegios contra lxs niñxs que no encajan en los márgenes de la heterosexualidad, que se atenta contra sus vidas y que estas vidas deben ser defendidas. Por el contrario, los detractores de este fallo defendieron abiertamente el supuesto derecho que tienen los colegios cristianos a seguir comprendiendo las existencias de lxs niñxs no heterosexuales como algo que no se aprehende como vida, aun con las evidencias de letalidad que ello implica. El suicidio de niñxs lesbianas, maricas, trans, y en general de niñxs raritxs, por asedio heterosexual es cotidiano, es un secreto a voces, es “un prefiero a un hijo muerto que marica”, que no deja de repetirse. La heterosexualidad, y esto lo sabemos las que hemos sobrevivido a ella, no es una opción sexual, es un régimen (Wittig, 2006) de terror que regula los afectos, el deseo, la sexualidad, la forma de relacionarnos, que vigila hasta los más mínimos movimientos, la forma de caminar, de sentarse y de mover las manos al hablar, y que, en últimas, obliga a sus subordinadxs a ser policías de su gobierno y a castigar a sus detractorxs.

Las masivas marchas en todo el país en contra la ideología de género® de agosto de 2016 se organizan después de que se difundiera, por parte de los mismos sectores organizadores de esas manifestaciones, un cómic pornográfico gay haciéndolo pasar por las cartillas realizadas por el Ministerio de Educación para prevenir discriminación en entornos escolares. Las verdaderas cartillas fueron hechas como consecuencia del caso de la muerte de Sergio Urrego para intentar evitar que se repitieran historias como la suya. Sin embargo, las marchas se convocaron en defensa de los niños. Los niños: dicho, escrito y gritado como una abstracción. ¿Qué niños? Frente a la muerte concreta de un niño, con nombre, con historia, con afectos, con amor y con deseos, se pronuncia en abstracto los niños como fórmula para defender la violencia de la heterosexualidad obligatoria (Rich, 1980). Las marchas contra la ideología de género® intentaban reconstruir o dejar intacto un marco en el que la vida de lxs niñxs no heterosexuales no cuenta como vida, en la que unx niñx marica, lesbiana, trans o raritx no cuenta dentro de lo que nombran como *los niños* y por tanto no deben ser defendidos.

Después de esas marchas, la ideología de género® se usó para purgar la perspectiva de género de los acuerdos de paz de La Habana. Los asuntos de género fueron parte de los problemas fundamentales negociados entre el Gobierno, las FARC y los representantes de la sociedad civil en la Subcomisión de Género, que fue una instancia novedosa y necesaria para el proceso de paz. La perspectiva de género de los acuerdos recogía tanto las historias concretas sufridas durante la guerra como las reclamaciones de protección y participación política para el posconflicto de organizaciones de mujeres y de las personas LGBTI. La perspectiva de género de los acuerdos intentaba romper con un marco en el que la vida de los hombres cisheterosexuales tiene más valor que toda otra vida, lo que implica que esa categoría social, la de hombre cis y heterosexual, puede pasar por encima de las demás. Esto es, replantear el pacto social en cuanto a su heterosexualidad (Wittig, 2006; Curiel, 2013).

Un acuerdo de paz requiere la negociación de un pacto social que permita terminar con la violencia del conflicto, que subsane los problemas que lo originan y lo mantienen. Ese pacto debe ser también un pacto sexual y de género (Serrano, 2017), en el que la existencia, la vida, el deseo, los afectos, la sexualidad de las personas disidentes de la cisheterosexualidad tengan cabida. Un contrato social que produzca un marco en el que las vidas travestis, trans, maricas y areperas cuenten como vidas dignas de ser lloradas. Como hemos visto en el tiempo posterior a los acuerdos, hay grandes intereses en mantener las condiciones que han tenido a Colombia en guerra durante toda su historia, porque el modelo capitalista colonial colombiano se ha desarrollado por medio de la guerra. Esos intereses se han expresado acabando con la vida de cientos de líderes sociales que defienden sus territorios del extractivismo para proteger los recursos naturales, que reclaman por la restitución de tierras, que luchan por reconstruir la verdad de los crímenes de la guerra, pero también de líderes que se manifiestan porque las vidas no cisheterosexuales sean vivibles. El pacto social que requiere la paz es un pacto que producirá marcos dentro de los que toda vida cuente como vida, en el que cada vida perdida sea digna de duelo.

3.4. La emergencia de la ideología de género

Cuando en agosto de 2016 miles de personas salieron a marchar por la calles de las principales ciudades colombianas en *defensa* de La Familia y de Los Niños, gritando enfurecidas, sosteniendo con ímpetu carteles y pancartas escritos a mano y otros impresos en litografías (muy similares a los de otras manifestaciones de este tipo en otros lugares del

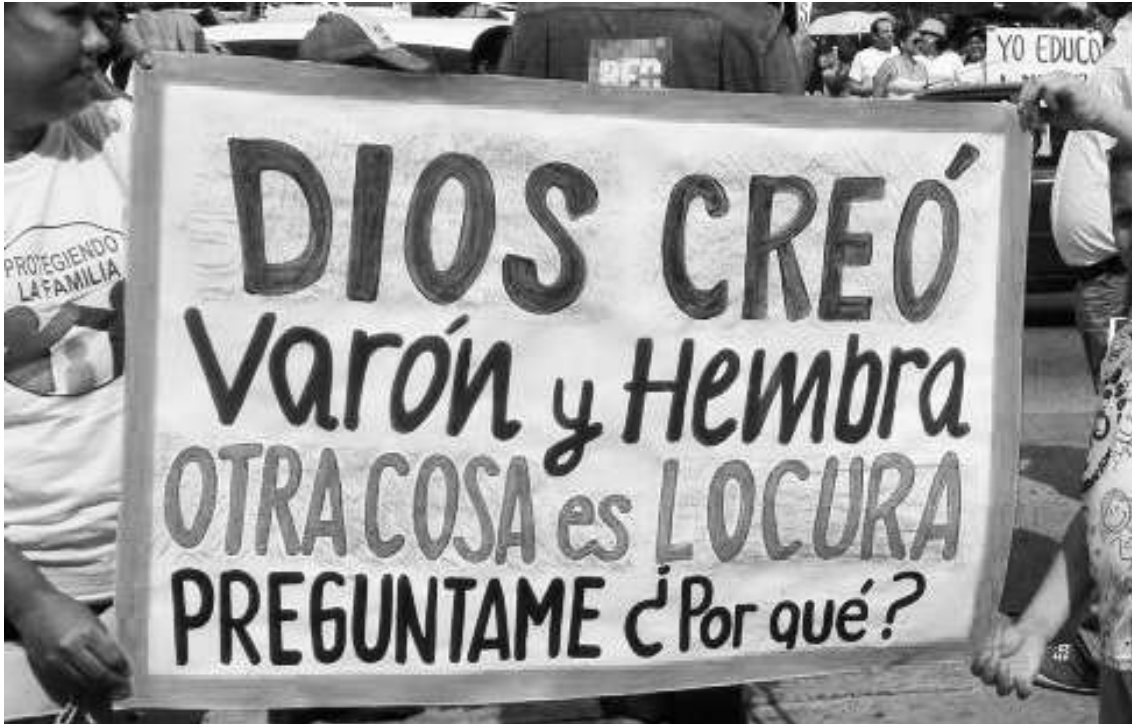


Imagen de un cartel en las manifestaciones contra el Ministerio de Educación y contra la ideología de género (El Heraldo, 2016).



Imagen de un cartel en las manifestaciones contra el Ministerio de Educación y contra la ideología de género (El Heraldo, 2016).

mundo), con mensajes que decían, “Dios creo varón y hembra, otra cosa es locura”, “La postura de que somos hombre y mujer no lo define ninguna cultura, compartimos el respeto más no la imposición”, “A mis hijos los educo yo, no el Estado”, “No a la colonización homosexual de las aulas”, “¡Familia con Cristo jamás será vencida!”, “¡No a la ideología de género!”; no se trataba sólo de una reacción rabiosa y sin fundamento por el engaño que los líderes que convocaron a esas marchas habían realizado al hacer pasar un cómic gay pornográfico por un material producido por el Ministerio de Educación Nacional para prevenir la violencia contra niñas lesbianas, maricas y trans, no. Estos líderes supieron encender la chispa. Pero las manifestaciones, eran, de hecho, una defensa premeditada a un sistema de regulación social. Una defensa del sistema que contiene y reproduce una sociedad colonial y patriarcal. La defensa de la sociedad que «*se baña en sangre de héroes*» y que se llama así misma, cantando en su himno, sin vergüenza, indolente frente a los pueblos indígenas y afrodescendientes, cuyo exterminio aún hoy sigue en marcha, «*la tierra de Colón*». Se trataba de la defensa del sistema de regulación social que se funda en la guerra y que no puede funcionar por fuera de la guerra; y cuya reproducción vital, material, cultural depende de la familia heterosexual: una fábrica imparable de cuerpos para la guerra, “el sistema moderno/colonial de género” (Lugones, 2008). Las manifestaciones defendían, ante todo, el derecho a seguir educando a sus hijos en un régimen de necroheterosexualidad, con escuelas que disciplinen las desordenadas sexualidades y erotismos infantiles; y que castiguen, señalen y excluyan, hasta empujarlos a la muerte a los infantes cuyos indomesticables deseos no les permitan identificarse con el género que se les diagnosticó al ver su imagen en una ecografía antes de nacer, o a aquellas que se enamoraron y erotizaron con otras infantes de las que ese régimen no tenía, en su *diseño original*, prescritas para ellas. Cuando veía las imágenes de las multitudinarias manifestaciones, imaginaba con tristeza cuántos niños maricas, afeminados, muriendo por dentro, estarían ahí con sus familias sosteniendo los carteles escritos contra ellos.

Las políticas reaccionarias desde las que (re)producen el término *ideología de género*®, para luego impulsar movimientos que se oponen a esa supuesta ideología, centran su discurso en la defensa de La Familia como núcleo desde el que se cohesiona la sociedad y la nación. No es difícil que un discurso como ese tenga hoy muchos seguidores, por una parte, porque logra representar a aquellos cuya posición de privilegio se ve cuestionada por el feminismo, los movimientos de disidencia sexual y los movimientos antirracistas, que han logrado avances en sus luchas y han conseguido espacios importantes desde los cuales realizar sus políticas. Por

otra parte, porque con el expolio neoliberal de lo común y la consecuente erosión del tejido social, la familia⁸⁵ queda como uno de los pocos ámbitos de socialización y cuidado a los que aferrarse. Sin embargo tanto La Familia como Los Niños a los que apelan estas políticas de ultraderecha son ficciones que aunque se construyen y cristalizan por la hegemonía como verdades inalterables en el sentido común, difícilmente llegan a corresponderse completamente con la realidad. Aunque si bien es cierto que la familia ejerce como institución disciplinar y de gobierno cisheterosexista de la vida, si se revisa con cuidado y en detalle, es posible encontrar en ella relaciones de afecto y cuidado, prácticas e historias particulares y disidentes con las que enfrentan los discursos reaccionarios que se justifican en la defensa de la familia.

La violencia que ha hecho parte de toda la historia del Estado nación colombiano está siempre entrelazada con modelos de sexualidad limitados e imperativos, que no solo implican violencia en sí mismos, sino que también han sido construidos como justificantes para la guerra, ya que se construye la disidencia al régimen heterosexual como una amenaza contra el modelo de familia que se concibe como una unidad básica desde el que se organiza la sociedad. Por esto, cuando emerge el uso del término *ideología de género*[®], aunque estrenándose en nuestro contexto⁸⁶, puede rápidamente usarse con *naturalidad*, como si la supuesta ideología fuera un hecho que hubiera estado siempre amenazante para “nuestra sociedad”. Porque la amenaza a la normalidad sexual siempre se ha mantenido latente, como una especie de frontera interior que regula la nación. El sexo, como modo de producción y re-producción de la vida y la cultura, ha estado presente en nuestro territorio como campo de disputa política y bélica desde la Colonia. El pecado nefando (innombrable), pecado contra natura o sodomía,

⁸⁵ Sin embargo la familia no ha estado exenta de la racionalidad neoliberal que ha economizado la totalidad de la realidad y la vida. Wendy Brown (2016) señala que: “Es importante destacar que esta economización no siempre involucra monetización, es decir, podemos pensar y actuar (y el neoliberalismo nos interpela como sujetos que lo hacen) como sujetos contemporáneos del mercado en el que la generación de riqueza no es la preocupación inmediata, por ejemplo al abordar nuestra educación, nuestra salud, nuestra buena forma, nuestra vida familiar y nuestro vecindario. Hablar de la implacable y ubicua economización de todas las características de la vida a cargo del neoliberalismo, por lo tanto, no implica afirmar que el neoliberalismo mercantiliza todas las esferas, incluso cuando esta mercantilización sin duda es un efecto importante del neoliberalismo. Por el contrario, el objetivo es que la racionalidad neoliberal disemina el modelo de mercado a todas las esferas y actividades –incluso aquellas que no involucran el dinero– y configuran a los seres humanos de modo exhaustivo como actores del mercado, siempre, solamente y en todos los lados como *homo oeconomicus*” (p. 36).

⁸⁶ Aunque el término no aparece por primera vez en el contexto colombiano, en 2014 ya circulaba en artículos académicos de la revista *Dikaion* de la Universidad de La Sabana y en libros como el del exprocurador Ordoñez, *Ideología de género: utopía trágica o subversión cultural*.

aparece desde los primeros relatos coloniales de América⁸⁷, representado como parte de las incivilizadas prácticas de los indios, con las que se textualizarán las causas justas para el colonialismo español (Garza 2002).

La sodomía será el dispositivo colonial con el que se construirá la naturaleza tanto del sexo como del *hombre* en sí mismo, ya que se elabora como su exterior constitutivo, la frontera de lo natural, el pecado *contra natura*, una afrenta directa contra dios. Los dispositivos de regulación de la sexualidad se transformarán de forma importante: de la sodomía cristiana con su capacidad de abstracción (Jordán, 2002) y de nombrar el pecado como una borradura discursiva, haciéndolo innombrable, *nefando*, la ciencia médica producirá un gran espectro catalogador de las *desviaciones* sexuales, produciendo nombres y especificaciones para cada una (Foucault, 2011). La sodomía y su capacidad productiva de *natura* ha sido secularizada en esas especificaciones nosológicas⁸⁸ de las que la homosexualidad hace parte. Además, el pecado contra natura, está presente aún en el sentido común hetero en el modo en que la heterosexualidad y el conformismo de género son entendidos como lo natural y otras formas de afectividades, de prácticas sexuales y de expresiones y vivencias de género son comprendidas como antinaturales. Es por esto que, aunque *ideología de género*® se produzca como una novedad, esta cimentada profundamente en la historia del pensamiento colonial cisheterosexual, es decir en “el sistema moderno/colonial de género” (Lugones, 2008). Lo que tiene de verdaderamente novedoso es la capacidad de adaptar y reciclar el sentido común misógino y de odio a lo sexo-disidente contra los discursos producidos por y desde las mujeres y las disidencias sexuales.

3.5. Género, ideología y aparatos ideológicos del estado

Asumir con poco cuidado, dar poca atención y reducir a simples o tontos los discursos que afirman oponerse y hacen uso de la ideología de género®, ya sea por temor a dar mayor visibilidad a los movimientos que utilizan el término, ya sea porque realmente así se les considere, implica correr el riesgo de pasar por alto el programa político de esos discursos y de ese movimiento, de la forma en la que se articulan como una guerra cultural (con implicaciones necropolíticas), para mantener el régimen necrocisheteropatriarcal nacional. Si

⁸⁷ Sobre la relación entre la Colonia y la sodomía, véase Garza (2002), Horswell (2005) y, específicamente sobre el contexto colombiano, Giraldo (2002).

⁸⁸ La nosología es la disciplina médica que clasifica las enfermedades, y en parte las inventa.

se tiene en cuenta el “dispositivo de sexualidad”, el concepto elaborado por Foucault (2011) para señalar el conjunto de técnicas y condiciones históricas que producen la sexualidad en Occidente, se encuentran relaciones estrechas entre esos que parecen solo discursos para movilizar y legitimar las políticas de movimientos ultraconservadores, con el proyecto político, económico y cultural, y por tanto sexual y de género, que de hecho tienen esos movimientos. Es importante resaltar que el dispositivo de sexualidad se constituirá en el marco, y como parte misma, de una forma de gobierno que será la condición de posibilidad del desarrollo del capitalismo. Esta forma de gobierno, que Foucault llamará la biopolítica,⁸⁹ consiste en una forma de “poder destinado a producir fuerzas, a hacerlas crecer y ordenarlas más que a obstaculizarlas, doblegarlas o destruirlas” (Foucault, 2011, p. 126). Para Foucault, la incitación a hablar del sexo —incluso cuando este parecería prohibirse y censurarse— y la proliferación de discursos sobre el sexo hacen parte fundamental del dispositivo productor de la sexualidad.⁹⁰ Los discursos de la ideología de género® sobre la sexualidad coinciden con lo que para Foucault implicaba esa proliferación discursiva del sexo:

¿Acaso la puesta en discurso del sexo no está dirigida a la tarea de expulsar de la realidad las formas de sexualidad no sometidas a la economía estricta de la reproducción: decir no a las actividades infecundas, proscribir los placeres periféricos, reducir o excluir las prácticas que no tienen la generación como fin? A través de tantos discurso se multiplicaron las condenas judiciales por pequeñas perversiones; se anexó la irregularidad sexual a la enfermedad mental; se definió una norma de desarrollo de la sexualidad desde la infancia hasta la vejez y se caracterizó con cuidado todos los posibles desvíos; se organizaron controles pedagógicos y curas médicas; los moralistas pero también (y sobre todo) los médicos reunieron alrededor de las menores fantasías todo el enfático vocabulario de la abominación: ¿no constituyen otros tantos medios puestos en acción para reabsorber, en provecho de una sexualidad genitualmente centrada, tantos placeres sin fruto? Toda esa atención charlatana con la que hacemos ruido en torno de la sexualidad desde hace dos o tres siglos, ¿no está dirigida a una preocupación elemental: asegurar la población, reproducir la fuerza de trabajo, mantener la forma de las relaciones sociales, en síntesis: montar una sexualidad económicamente útil y políticamente

⁸⁹ “De una manera general, en la unión del ‘cuerpo’ y la ‘población’, el sexo se convirtió en blanco central para un poder organizado alrededor de la gestión de la vida más que de la amenaza de muerte” (Foucault 2011, 137).

⁹⁰ Foucault escribe al respecto: “Desde el siglo XVIII el sexo no ha dejado de provocar una especie de eretismo discursivo generalizado. Y tales discursos sobre el sexo no se han multiplicado fuera del poder o contra él, sino en el lugar mismo y como medio de su ejercicio; en todas partes fueron preparadas incitaciones a hablar, en todas partes dispositivos para escuchar y registrar, en todas partes procedimientos para observar, interrogar y formular. Se lo saca a la luz y se lo constriñe a una existencia discursiva” (2011, 33).

conservadora? (Foucault, 2011, p. 37).

Los discursos de la ideología de género® tienen una capacidad productiva y de gobierno que son fundamentales para los procesos de acrecentamiento de autoritarismo y violencia que están teniendo las políticas neoliberales en el mundo. La ideología de género® es de hecho un dispositivo discursivo y político usado como arma contrarrevolucionaria contra los derechos y las transformaciones culturales conseguidos por los feminismos y movimientos de disidencia sexual, para reconvertir la sexualidad únicamente en una forma de reproducción de las fuerzas de trabajo y de consumo, para recriminalizar la autodeterminación de los cuerpos de las mujeres y repatologizar las sexualidades e identidades no cisheterosexuales.

La ideología de género®, ese fantasma que ha recorrido el mundo en los últimos años, es una invención retórica con una historia propia que se empieza a desarrollar a final de la década de 1990. Se produce como reacción contra las transformaciones culturales y políticas que han supuesto logros para las mujeres y los colectivos de la diversidad sexual. Estos logros han implicado el reconocimiento de derechos y la condena de las violencias misóginas y homotransfóbicas. El rechazo de esas violencias, que abarcan desde la inequidad, el acoso y otras formas cotidianas y normalizadas de maltrato, hasta los feminicidios y los crímenes de personas del colectivo LGBTI+, ha implicado el cuestionamiento a la hegemonía masculina heterosexual que se constituye y se sostiene sobre esas formas de violencia. Las luchas feministas y de disidencia sexual plantean una desnaturalización de los privilegios de los hombres heterosexuales y, en los casos más transversales, también de los privilegios raciales y de clase, lo cual supone poner en riesgo la supremacía heteropatriarcal, de la blanquitud y de la clase social. Es importante resaltar que tanto las categorías de género como de raza han sido instrumentos coloniales de clasificación y organización de la población (Quijano, 2019). También es necesario recordar que simultáneamente a las transformaciones en relación al género y la sexualidad impulsadas por los movimientos feministas y de disidencia sexual, se han producido importantes cuestionamientos a supremacía de la blanquitud, gracias a las luchas antirracistas (en las que los feminismos y los movimientos de disidencia sexual negros e indígenas han tenido un rol prominente).

Por lo tanto, los movimientos sociales de disidencia sexual y las teorías de género y sexualidad, han cuestionado la hegemonía cultural del pensamiento cisheteropatriarcal, —en lo religioso y en lo secular, evidenciando el carácter ideológico de género de las ciencias y de la teología

—, y han conseguido producir contra-hegemonías. Cómo respuesta a esa disputa por la hegemonía, la iglesia católica ha desarrollado una serie de estrategias entre las que se encuentra la invención de la ideología de género® y la lucha que emprenden contra esa ideología que inventan. La estrategia de la ideología de género® se trata de una guerra cultural (Gramsci, 2017), un concepto gramsciano que estos sectores de ultraderecha usan para explicar a las teorías de género y a los movimientos de disidencia sexual. En ocasiones, arguyendo que estos movimientos se han enfocado en la sexualidad y el género como forma de implantar el comunismo por medio de transformaciones culturales, en este sentido la ultraderecha globalizada ha inventado el *marxismo cultural* (Rego y Sánchez, 2019), otro dispositivo retórico cercano a la ideología de género®. Pero, además de explicar el pensamiento de Gramsci (siempre de forma simplista y caricaturesca) como un modo de difundir el miedo y el rechazo sobre las disidencias sexuales y otros movimientos sociales, la ideología de género® ha hecho uso de las ideas gramscianas para desplegar, desde los movimientos antigénero, una guerra cultural, con la que mantener su hegemonía y el sentido común binario y esencialista de la sexualidad y el género. Para la iglesia católica la comprensión de la sexualidad y el género como un asunto construido social y culturalmente implica una pérdida de su hegemonía cultural, ya que, en Latinoamérica, desde la colonia, la sodomía era la contraparte de la naturaleza sexual creada por dios, *la contra natura*. La fuerte estrategia de la iglesia católica contra los movimientos feministas y de disidencia sexual, sobre todo en cuanto a derechos sexuales y reproductivos, evidencia la importancia que tiene el dominio ideológico sobre la sexualidad para esta iglesia.

Para Gramsci la hegemonía es una forma en que las clases dominantes ejercen la dominación desde la persuasión, con la que logra que las clases dominadas acepten sus ideologías. Además de las herramientas coercitivas, este consenso entre lxs dominadxs y lxs dominadorxs que implica la hegemonía es necesario para lograr la base social y la legitimidad de un régimen político (Rendueles, 2017). Sin embargo, para Gramsci ni la hegemonía ni la ideología son inmóviles o monolíticas, al contrario, para “lograr o afectar la unidad intelectual y ética esencial para formar la hegemonía requiere una lucha cultural e ideológica larga” (Hall, 2010, p.276). Esto implica que la hegemonía es un constante campo de disputa, en que la cultura popular y sus prácticas cotidianas tienen un rol central. Como señala Stuart Hall, en su ensayo *La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad*, sobre la concepción gramsciana de la ideología: “Gramsci nunca se preocupa sólo por el núcleo filosófico de una ideología; siempre trata con ideologías orgánicas, orgánicas puesto que se dirigen al sentido

común, práctico y cotidiano” (Hall, 2010, p. 276). El sentido común es muy importante para Gramsci,

Porque sobre este terreno de concepciones y categorías se forma la consciencia práctica de las masas del pueblo. Es el terreno ya formado y que se toma “como algo dado” en el que ideologías y filosofías más coherentes deben luchar por el dominio; el terreno que deben tomar en cuenta, disputar y transformar nuevas concepciones sobre el mundo si han de dar forma a las concepciones de las masas y de esa manera ser efectivas históricamente (Hall, 2010, p. 276).

Parece ser, justamente, que la transformación del sentido común en el que el sexo y el género y sus múltiples implicaciones sociales dejan de ser entendidas como naturales o divinas y por tanto inamovibles, es la preocupación del movimiento antigénero; y es la razón de su guerra cultural que enmarcan dentro de su lucha contra la ideología de género. Hall (2010) muestra que al entender “que las cuestiones de ideología son siempre colectivas y sociales, y no individuales, Gramsci reconoce de manera explícita el carácter complejo e interdiscursivo del campo ideológico. Nunca hay una «ideología dominante», única, unificada y coherente, que arrase con todo” (p.278). Para Hall (2010), esto implica que:

Se desafían o derrocan los énfasis tradicionales en los que tipos diferenciados de lucha —por ejemplo alrededor de la educación, las políticas culturales o sexuales, instituciones de la sociedad civil como la familia, organizaciones sociales tradicionales, instituciones étnicas y culturales y otras entidades similares— se subordinaban y reducían todos a una lucha industrial que se condensaba alrededor del lugar de trabajo y a la elección simple entre hacer política sindical e insurreccional o parlamentaria. El impacto sobre la mismísima concepción de lo que es la política es casi electrizante (Hall, 2010, p. 275).

Como argumenta Hall, los planteamientos sobre la ideología y la hegemonía de Gramsci transforman la concepción de la política, descentrándola de las cuestiones económicas y de clase a los que los movimientos sociales de izquierda solían limitarse, además produce herramientas epistémicas y políticas para pensar cuestiones de raza, género y sexualidad. No deja de ser curioso entonces, el uso y la captación del pensamiento gramsciano y marxista por parte de los sectores más reaccionarios de la iglesia católica, de iglesias evangelistas y sectores políticos que amalgaman el neoliberalismo y el fascismo, y que se unen en el movimiento antigénero como quienes luchan contra la ideología de género®. Se trata de un doble uso del pensamiento marxista. Por una parte, se produce alarma y se recogen los frutos de la histórica propaganda antimarxista y anticomunista, y la unen ahora a las disidencias sexuales (a pesar

de que los movimientos sociales ligados al pensamiento marxista han sido homotransfóbicos en su historia); y, por otra parte, hacen uso de sus estrategias de lucha.

Nombrar a los movimientos y teorías sexo-disidentes como una ideología es parte de ese doble uso que el movimiento antigénero del pensamiento marxista. Exploraré brevemente algunas ideas marxistas sobre la ideología desarrolladas por Althusser (que están ampliamente inspiradas en el pensamiento de Gramsci) y algunas teorizaciones del género elaboradas por teóricas feminista a partir del pensamiento althusseriano. Estos planteamientos sobre la ideología y el género han sido tomadas por la iglesia católicas y los demás sectores de ultra derecha que conforman el movimiento antigénero para elaborar su invención de la ideología de género®, pero, al mismo tiempo sirven para comprender el carácter ideológico de esta invención, y el carácter ideológico del género en sí mismo.

La ideología es un concepto desarrollado en el pensamiento marxista con el que se busca pensar las relaciones de sujeción que no dependen principalmente de la represión o coerción entre individuos y una estructura social que los domina. Una de las teorizaciones marxistas más significativas de la ideología es la elaborada por Althusser, para él el papel fundamental de la ideología es el de reproducir las relaciones de producción del capitalismo, es decir, las relaciones de explotación. Según Althusser (1974), “una ideología existe siempre en un aparato y su práctica, o sus prácticas. Esta existencia es material” (p. 56). Los aparatos ideológicos del Estado se diferencian de los aparatos represivos porque sus mecanismos no se centran en la violencia sino en el comportamiento propio del “individuo” que “participa de ciertas prácticas reguladas, que son las del aparato ideológico del que «dependen» las ideas que él, en plena conciencia ha escogido libremente como sujeto” (p. 58). Entre los aparatos ideológicos mencionados por Althusser se encuentran los religiosos, los familiares, los políticos, los culturales, etc. Pero, identifica dos aparatos principales emparejados para el Estado feudal, iglesia-familia y para el Estado capitalista, escuela-familia. Claramente el contexto francés —en el que hay que ubicar a Althusser, aunque sus intenciones filosóficas sean universalistas— es muy diferente al colombiano. En Colombia el acceso a la educación es restringido y elitista, la escuela es un lugar de acceso limitado, de clara disputa política e ideológica, y en ultimas, se podría pensar, que otros aparatos ideológicos tienen roles más importantes, como la misma iglesia católica y las proliferantes iglesias evangélicas; e incluso los aparatos represivos como el ejército y el paramilitarismo tienen un papel ideológico insustituible, ya que, la guerra es una de las principales ideologías de este estado-nación. Sin

embargo, la triéja escuela-familia-iglesia serán aparatos fundamentales para el despliegue ideológico de la ideología de género® tanto en el contexto global como en el caso particular colombiano.

Me interesa señalar dos mecanismos, que presenta la teoría de Althusser, fundamentales para el funcionamiento de las ideologías, estos son la representación y la interpelación. La función de la representación será la de construir una versión falseada o ficticia (por no usar el término imaginaria, que utiliza el autor y que para este trabajo tiene otro valor y otras funciones) de las relaciones sociales, en palabras de Althusser (1974):

Toda ideología representa, en su deformación necesariamente imaginaria, no las relaciones de producción existentes (y las demás relaciones que se derivan de ellas), sino ante todo la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción y con las que estas se derivan. Así pues, la ideología no se representa en el sistema de relaciones reales que rigen la existencia de los individuos sino la relación imaginaria de estos individuos con las relaciones reales que vive⁹¹. (Althusser, 1974, p. 55)

El otro mecanismo, la interpelación, que es, según el mismo Althusser (1974), la tesis central de su teoría, se trata del funcionamiento subjetivo de las ideologías, las cuales no sólo necesitan del sujeto para su articulación (porque actúan sobre el sujeto), sino que también producen a los sujetos:

Sugerimos, pues, que la ideología “obra” o “funciona” de tal manera que “recluta” a los sujetos entre los individuos (y los recluta a todos), o “transforma” a los individuos en sujetos (y los transforma a todos) por medio de una operación muy precisa a la que llamamos *interpelación*, que

⁹¹ Sobre este extracto de Althusser, de Lauretis (1987) escribe el siguiente comentario: “Cuando Althusser escribió eso [...], él estaba también describiendo, a mi entender exactamente, el funcionamiento del género” (p. 6).

puede incluso representarse por la *trivial interpelación policial* (o no) de la vida diaria: “eh, usted”⁹². (Althusser, 1974, p. 65)

De este modo la interpelación produce al sujeto que se reconoce en el acto con el que es interpelado, como el “eh, usted” de la policía, del ejemplo alegórico de Althusser. La práctica de la interpelación y el reconocimiento propio como sujeto de la interpelación, que es condición de la existencia de la ideología (Althusser, 1974, p. 66), funciona en conjunto con la representación. La interpelación es, como apunta la teórica feminista-*queer* Teresa de Lauretis (1987), “el proceso por el cual una representación social es aceptada y absorbida por un individuo como su propia representación, y así se vuelve, para ese individuo, real, aunque hecho sea imaginario” (p. 12, traducción propia). No sobra recordar que para Althusser (1974) tal práctica de interpelación produce una relación de sometimiento:

El individuo es interpelado como sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto⁹³ por lo tanto para que acepte (libremente) su sometimiento, por lo tanto para que “realice solo” los gestos y actos de su sometimiento. No hay sujeto sino por su sometimiento y para su sometimiento. Por eso “marchan solos”. (Althusser, 1974, p. 74)

Pensar el género como ideología no es una novedad de la ideología de género®. En la década de 1980 teóricas feministas y marxistas dialogan con la teoría de Althusser para conceptualizar el género como ideología. Tales aproximaciones fueron un aporte para la comprensión de la construcción histórica del sistema de género en el capitalismo, y para producir un marco con el que teorizar la relación entre el género tanto con la reproducción de las condiciones de producción, así como con la reproducción de las fuerzas de trabajo y el

⁹² Es interesante la inversión que nota Butler sobre el llamado de policial con el que Althusser ejemplifica el funcionamiento de la ideología, en el momento en el que Althusser es quien llama a la policía después de asesinar a su esposa: “Althusser aborda explícitamente el tema de la culpa en su narración, más o menos fiable, del asesinato de su mujer Héléne, donde, en una reveladora inversión de la escena policial de «Ideología», cuenta cómo salió corriendo a la calle, llamando a la policía para entregarse a la ley. El llamamiento a la policía es una peculiar inversión de la interpelación que «Ideología» presupone pero no tematiza explícitamente. Aunque no me interesa explotar lo biográfico, quiero, sin embargo, analizar la importancia teórica de esta inversión de la escena policial, por la cual el transeúnte llama al policía en lugar de responder a la llamada de éste. En la descripción de la formación del sujeto en «Ideología», la culpa y la conciencia funcionan implícitamente en conexión con una exigencia ideológica, con una amonestación vivificadora” (Butler, 2001, p. 127). Además de los aportes que da Butler en relación a la culpa y la ideología, y aunque esta autora “no quiere explotar lo biográfico”, me parece importan el hecho biográfico de que Althusser cometiera un feminicidio, entre otras cosas, porque que deja claro la forma en la que es sujeto ciego de la ideología de género, como mostraré también más adelante con de Lauretis.

⁹³ Este argumento Althusser lo viene desarrollando con el ejemplo de la religión como ideología, en este contexto el Sujeto con s mayúscula es Dios, o, por fuera del ejemplo, el Sujeto producido por la ideología al cual el sujeto ha de someterse o sujetarse.

rol fundamental para el capitalismo de lo que se consideraba “la esfera privada”. Es este el origen particular del género entendido como ideología. Michèle Barrett (1980), una de las autoras feministas marxistas que hicieron parte de esta producción teórica alrededor del género y la ideología, afirma que *la ideología del género* (literalmente, “the ideology of gender”):

Ha jugado un papel importante en la construcción histórica de la división capitalista del trabajo y en la reproducción de la fuerza de trabajo. La división sexual del trabajo, e ideologías que la acompañan y que le asignan un significado del trabajo para hombres y mujeres, se han incrustado en la división capitalista del trabajo desde sus inicios. Es imposible exagerar aquí la importancia de un análisis histórico. No hago ninguna afirmación sobre la inevitabilidad de esta ideología particular como un requisito funcional para la producción capitalista; es una de varias opciones posibles. Sin embargo, hay motivos para aceptar un punto planteado por Colin Sumner [...]: que una vez que tal ideología está arraigada históricamente, puede volverse esencial para el mantenimiento del sistema”. (Barrett, 1980, p. 99, traducción propia)

Teresa de Lauretis, siguiendo las discusiones que se venían desarrollando dentro de los feminismos —particularmente el trabajo de Michèle Barret (1980) y de Joan Kelly (1986)—, hace uso de la teoría althusseriana de la ideología para pensar el funcionamiento del género. De Lauretis (1987) escribe:

Leyendo en Althusser, uno encuentra la afirmación enfática “Toda ideología tiene la función (que la define) de ‘constituir’ individuos concretos como sujetos” [Althusser]. Si sustituyo la ideología por el género, la afirmación todavía funciona, pero con un ligero cambio de términos: el género tiene la función (que lo define) de constituir individuos concretos como hombres y mujeres. Ese cambio es precisamente donde la relación del género con la ideología puede ser vista, y es vista como un efecto de la ideología del género.(De Lauretis, 1987, p. 6, traducción propia, las cursivas son mías)

Para de Lauretis (1987) el aporte “de las tesis de Althusser radicaba en su percepción de que la ideología opera no sólo de forma semiautónoma del nivel económico sino también, fundamentalmente, por medio de su compromiso con la subjetividad” (p. 7, traducción propia). A pesar de esto, señala de Lauretis (1987), Althusser es incapaz comprender el género como una instancia ideológica, “la teoría de la ideología de Althusser está atrapada y ciega a su propia complicidad en la ideología del género” (p. 6, traducción propia).

Las conceptualizaciones del género como ideología han sido importantes para entender la

histórica división capitalista del trabajo y de la reproducción de la fuerza de trabajo y del funcionamiento del género en sí mismo. La reapropiación católica y reaccionaria del concepto ideología de género para nombrar a las teorías del género, los feminismos etc., tiene como fin retornar al funcionamiento del género como ideología, desde la comprensión de Althusser, según la cual la ideología no tiene exterior, borra sus huellas para que nadie que esté en la ideología pueda reconocer que está atrapado allí y crea es libre de la misma (como le pasa al feminicida Althusser, atrapado en la ideología de género). Tal efecto, más allá de cómo se comprenda el género y la sexualidad, se trata de la renaturalización de la división sexual, tanta para la producción capitalista como para los roles sociales y culturales que esta división binaria implica. Para cerrar este acercamiento a la teorización ideología y su relación con el género, quiero traer un fragmento del José Esteban Muñoz en el que propone la práctica cuir como un rechazo a la interpelación de la ideología en los términos althusserianos que he mostrado:

Una posible definición de la práctica de cuir⁹⁴ que podríamos considerar es la siguiente: cuirs son las personas que no se han dado la vuelta ante el “oiga, usted” del llamado de interpelación de la heteronormatividad. Una lectura demasiado literal de la fábula policial de la ideología de Althusser sugiere un momento clave de llamado. Tal lectura también ubicaría una fuente primaria o mecanismo de llamado. Pero el hecho simple es que continuamente somos llamados por varios aparatos ideológicos que componen los aparatos ideológicos de poder del Estado. Nadie sabe esto mejor que los cuirs que constantemente son interpelados como “heteros” por las instituciones, incluidos los medios de comunicación hegemónicos. (Muñoz, 1999, p. 33, traducción propia)

Aunque se le suele atribuir, desde perspectivas críticas, cierta innovación a la iglesia católica por el término ideología de género®, como he mostrado lo que es novedoso no es el término en sí, aunque sí lo es la estrategia que posibilita volver a darle vida y circulación a violentas tradiciones y dispositivos de la historia de la teología cristiana en modos seculares, que no tendrían cabida en el actual contexto histórico de otra forma. Pero, la conceptualización del género como ideología no es una construcción del catolicismo ni de los sectores ultraconservadores que hacen uso del término. Tal uso del género como ideología o la ideología del género se trata —siguiendo una tradición católica colonial— de una maniobra

⁹⁴ Usualmente no traduciría *queer* como cuir en un texto de inglés a español. Sin embargo, me siento muy afín y erotizado por el pensamiento de José Esteban Muñoz y quiero acercar sus textos a mi lengua, en los dos sentidos que tiene esta palabra.

muy similar a la de la apropiación cultural: se subtrae el concepto desarrollado por teóricas feministas para usarse en contra de los feminismos. Por tanto, si lo pensamos en términos coloniales, más que una *invención* se trata de un *descubrimiento*.

3.6. Ideología de género® en los textos latinoamericanos

Aunque en Latinoamérica el uso masivo de *la ideología de género* es más reciente, en Europa viene usándose hace más de una década como discurso aglutinante de distintos sectores conservadores, para enfrentar políticas que abarcan educación sexual, teorías de género o avances en derechos como el matrimonio igualitario⁹⁵. En el contexto latinoamericano la aparición del uso del término también está relacionado con el surgimiento de políticas públicas de educación sexual y de género, con la consecución de derechos sexuales y reproductivos, de identidad de género y de matrimonio homosexual, como una forma cohesionar una oposición a los mismos⁹⁶. Richard Miskolci y Maximiliano Campana (2017) señalan dos documentos claves para la masificación del uso del término en Latinoamérica. Uno es el documento conclusivo de la *V Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe* (CELAM, 2007), llamado Documento de Aparecida. Con este la iglesia católica “declara la batalla en contra de la “ideología de género” en toda América Latina” (Miskolci & Campana, 2017, p. 728, traducción propia). En el Documento de Aparecida se define *la ideología de género* como un peligro para la sociedad, cuyo núcleo es la familia heterosexual:

Entre los presupuestos que debilitan y menoscaban la vida familiar, encontramos la ideología de género, según la cual cada uno puede escoger su orientación sexual, sin tomar en cuenta las diferencias dadas por la naturaleza humana. Esto ha provocado modificaciones legales que hieren gravemente la dignidad del matrimonio, el respeto al derecho a la vida y la identidad de la familia. (CELAM, 2007, p. 56)

El otro documento importante que señalan Miskolci y Campana (2017) es el libro *La ideología de género*, publicado en el 2010, del argentino Jorge Scala, que según estos autores ha tenido una distribución y alcance importantes, llegándose a traducir al portugués. En el inicio de su

⁹⁵ *Gender as a symbolic glue*, editado por Kováts & Pöim, hace una revisión cronológica de los movimientos anti-género que hacen uso del término *ideología de género* en el contexto europeo. Ver Kováts & Pöim (2015).

⁹⁶ Richard Miskolci y Maximiliano Campana hacen una revisión detallada de la llegada y el uso del término en relación a nuevas políticas públicas a favor de las disidencias sexuales en el contexto latinoamericano, centrándose principalmente en los países con gobiernos de izquierda (por lo que el caso colombiano no se estudia con detalle). Ver “*Ideología de género*”: *notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo* (Miskolci & Campana, 2017).

libro, Scala muestra la relación que para él tiene la teoría de género, el concepto género y la *perspectiva de género* con su definición de lo que sería *la ideología de género*:

La mal llamada “teoría” —“enfoque”, “mirada”, etc.— de “género” es, en realidad una ideología. Probablemente la ideología más radical de la historia, puesto que —de imponerse—, destruiría al ser humano en su núcleo más íntimo y, simultáneamente acabaría con la sociedad. Además de ello, es la más sutil, porque no busca imponerse por la fuerza de las armas —como por ejemplo el marxismo y el nazismo—, sino utilizando la propaganda para cambiar las mentes y los corazones de los hombres, sin aparente derramamiento de sangre. (Scala, 2010, p. 9)

Cabe destacar que para causar el «pánico moral» (Miskolci & Campana, 2017) que busca conseguir con en *el fantasma* de la *ideología de género*, Scala escribe en una nota al pie al del texto arriba citado:

Los 6 millones de muertos en los campos de concentración nazi, y los 100 millones de muertos provocados por la aplicación del marxismo en todas sus vertientes, son cifras pequeñas si se las compara con los muertos que está provocando la ideología de *género*. La diferencia fundamental es que estas últimas son víctimas poco visibles. (Scala, 2010, p. 10)

Lo que trasluce que la intención de nombrar al género⁹⁷ —y con ello incluir a las luchas feministas y de disidencia sexual—, como una ideología, busca no perder todo el trabajo propagandístico que se lleva haciendo durante más de medio siglo en América Latina contra los movimientos sociales críticos con el capitalismo y con la iglesia católica (aunque dentro de estos movimientos estaría también la católica teología de la liberación), que señalan a *las ideologías* como peligros que ponen en riesgo un supuesto orden natural de las cosas. Esa tradición “anti-ideológica” muestra al capitalismo y al mismo catolicismo como libre de

⁹⁷ Resulta curiosa la férrea batalla contra *el género* como una identidad construida independiente a la de un sexo “natural” por parte de quienes usan el término *ideología de género*, como si el concepto de género hubiera sido una invención del feminismo o de las disidencias sexuales, cuando este fue un invento de un proyecto médico regido por ideales binarios de la sexualidad y de los cuerpos. Paul Preciado escribe al respecto que “a la rigidez del sexo del siglo XIX, John Money, el psicólogo infantil encargado del tratamiento de los bebés intersexuales, va a oponer la plasticidad tecnológica del género. Utiliza por primera vez la noción de *gender* en 1947 y la desarrolla clínicamente más tarde con Anke Ehrhardt y Joan y John Hampson para hablar de las posibilidades de modificar hormonal y quirúrgicamente el sexo de los bebés nacidos con órganos genitales y/o cromosomas que la medicina, con sus criterios visuales y discursivos, no puede clasificar como femeninos o masculinos. Cuando Money utiliza la noción de «género» para nombrar «el sexo psicológico», piensa sobre todo en la posibilidad de utilizar la tecnología para modificar el cuerpo según un ideal regulador preexistente que prescribe cómo debe ser un cuerpo humano femenino o masculino” (Preciado, 2015, p.84). Muchos movimientos de disidencia sexual —incluyendo la perspectiva desde la que se escribe este trabajo— no conciben el género como una herramienta de liberación, sino como un sistema de opresión.

ideología, poniendo el *statu quo* como una cuestión natural que no debe ser alterada. Como he mostrado, también la racionalidad neoliberal continua con esa lógica con su “antipolítica”.

Scala explica las ideologías desde lo que llama “las actitudes del ser humano frente al cosmos”, que según él en “la historia de la humanidad se han dado sólo dos” (Scala, 2010, p. 25), la primera, el realismo, “que consiste en observar que ese mundo exterior guarda un orden. Por ende, necesariamente tiene que haber un criterio de orden y una inteligencia ordenadora” (Scala, 2010, p. 26). Y la segunda, el «inmanentismo» “que, si bien admite la existencia de un mundo exterior al sujeto, niega la realidad de cualquier orden natural y objetivo del cosmos” (Scala, 2010, p. 27). Para el autor dicha negación del orden natural implica que «el mundo exterior» es una masa informe y así mismo:

Toda persona humana sería una “masa informe”, sin significado propio. Y que para darle algún sentido, debería ser manipulado por quien detente, en ese momento, una situación de mayor poder o fuerza sobre él. Además, como esa manipulación no tendría límites –en tanto y cuanto esté dentro de las posibilidades del más fuerte-, sería realizada de modo ciertamente violento: es decir ahogando la legítima libertad del otro. Y esto es exactamente lo que piensa y ejecuta todo ideólogo. (Scala, 2010, p. 27)

De esta forma, Scala argumenta que desde esa perspectiva del *hombre* frente al cosmos, que sería el inmanentismo, además de la manipulación de individuos, se manipularían sociedades enteras.

Utilizando para ello los medios de propaganda, la escuela, etc. Esto mismo es lo que han hecho las ideologías caducas del siglo XX —fascismo, nazismo y marxismo—, y las vigentes en el siglo XXI, como el relativismo cultural y la ideología de *género*. (Scala, 2010, p. 28)

Scala (2010) afirma que la ideología de género es una “pseudo-antropología, con pretensiones de «reingeniería social» planetaria” (p.41), y que se trata de una ideología feminista. Para este autor el feminismo, tras el sufragismo (del que no expone su opinión), sufrió una especie de desvío por culpa de la revolución sexual de los años 60 ocasionada por la píldora anticonceptiva, que:

Se tradujo en una grave crisis de identidad en la mujer. Frente a dicha crisis, las mujeres no se quedaron de brazos cruzados. Intentaron darle una respuesta, aunque equivocaron camino. No reafirmaron su dignidad y feminidad, rechazando la píldora y demás contraceptivos, que las convertían en objeto de placer de los varones. (Scala, 2010, p. 42)

Aunque este texto tiene un oponente político claro que es el feminismo, no lo plantea como tal. El autor se pone a sí mismo, y a su perspectiva sobre los asuntos tratados, en una pretendida posición de neutralidad que para él le otorga la defensa de lo que entiende como la naturaleza del *hombre*⁹⁸. Así, construyendo una explicación venenosa, pero *light*, muestra al feminismo como una amenaza general para la especie humana, que se opone a su naturaleza y que engaña a la sociedad haciéndola creer por verdad el concepto *género*, que sería, como explica someramente, una forma de sexo construido culturalmente, y que por tanto las diferencias entre hombres y mujeres podrían abolirse. Según Scala (2010), la ideología de género sería una invención del feminismo:

Para lograr la igualdad de sexos no habría bastado con otorgarle derechos políticos y civiles a las mujeres —primer y segundo feminismo—, sería necesario algo más radical: disputar en paridad de condiciones con los varones el poder político, para lo cual la mujer necesitaría incorporarse al mundo laboral y a la vida pública en paridad absoluta con el varón. Ahora bien, este objetivo no se puede lograr mágica ni instantáneamente. Implica una lucha contra el varón; y, por lo tanto, necesita elaborar una estrategia para aplicar adecuadamente, un instrumento de lucha eficaz. Ese instrumento es la ideología de *género*. (Scala, 2010, p. 54)

Con la simplificación de las ideas que pretende explicar, concluye que “la de *género* es la actual ideología del mal, que se ha propuesto la destrucción del hombre y de la familia; no masacrándolos, sino intentando sustituirlos. Por eso es más insidiosa y sibilina” (Scala, 2010, p. 27). Esta simplificación del oponente, que llega a caricaturizarlo, será la clave el

⁹⁸ Esa naturaleza Scala la comprende estrechamente ligada a la reproducción dentro de la pareja heterosexual: “Esta primera percepción innata, que vincula de modo indisoluble la feminidad con la maternidad, y también la masculinidad con la paternidad, no es casual. En definitiva, ese vínculo es el que define lo propio de ser mujer, y de ser varón. De más está decir que esta relación, se da al margen del hecho biológico de concebir o en engendrar hijos. Lo que deseo subrayar es qué sentido final y último de la sexualidad humana: es decir, la causa de existencia en el plan de la naturaleza es, precisamente la paternidad y la maternidad” (Scala, 2010, p.96). En su postura defensiva frente a lo que llama natural, afirma que la homosexualidad es una patología: “Debo confesar al lector que no soy “heterosexual”. En realidad, los “heterosexuales” no existen. Me explico: soy varón a secas, sin ningún aditamento porque cualquiera de ellos es innecesario. Todos los seres humanos con respecto a la sexualidad, podemos ser solo varones o mujeres. No existe ningún “tercer sexo”. Es cierto que hay personas con anomalías sexuales de muchos tipos. Esto es verdad. Entre tales anomalías hay algunas de origen biológico como el hermafroditismo; y otras de origen psíquico como la homosexualidad, el lesbianismo, el travestismo, etc. Ahora bien, quien utiliza el termino “heterosexual” para contraponerlo a “homosexual”, implícitamente está afirmando que ambas categorías son igualmente válidas y opcionales; por eso unos elegirían ser “heterosexuales” y otros “homosexuales”. La realidad es la contraria: la normalidad física y psíquica en materia de sexualidad tiene dos versiones únicamente: mujer y varón. Entonces, la “heterosexualidad” no existe. Del mismo modo que a nadie se le ocurre llamar a una persona “no leproso” o “no diabético”, por contraposición a un “leproso” o un “diabético”. Es tan absurdo como incorrecto hablar de “heterosexuales”. Ese vocablo no es inocente, aun cuando la mayoría de la gente utiliza el término, sin percibir que está siendo manipulada semánticamente” (P.14). Aunque posteriormente Scala pretende explicar las posturas de Foucault frente al sexo, obvia lo que este autor escribe sobre la heterosexualidad y homosexualidad creadas como categorías nosológicas de normalidad-anormalidad en el siglo XIX.

funcionamiento de la ideología de género® como dispositivo retórico con potencial de movilización social. Por eso el autor expone lo que para él son los antecedentes históricos y culturales de la ideología de género®, que son «los ideólogos de la revolución sexual» que Scala ubica en la escuela de Frankfurt, los «constructivistas sociales», «existencialistas ateos», «feminismo de género», el «origen científico del termino género» (que sería el elaborado por el medico John Money, y que ha sido fuertemente criticado por autoras como Butler y Preciado). Así, con esa caricaturización, llega a escribir que “Foucault [quien sería uno de los constructivistas sociales] es “pansexualista”, de modo que el modelo que propone, implica que la sexualidad *debería* configurar todos los aspectos de la cultura” (Scala, 2010, p. 18, las cursivas son mías). Y añade a esto una nota al pie, en la que dice: “No es un dato menor que Foucault muriera enfermo de sida en 1984, y que siguiera manteniendo relaciones sexuales con efebos, luego de conocer el carácter mortal e incurable de dicha dolencia” (Scala, 2010, p. 18). De la misma forma, cuando expone “las consecuencias antropológicas de la ideología de género”, afirma que “todos los modos de relaciones sexuales tendrían igual valor antropológico y social”, para lo que hace un “listado de lo que se considera lícito y bueno, de modo exactamente idéntico. Es decir que da igual cualquiera de estos modos de relaciones sexuales” (Scala, 2010, p. 59). En esta lista incluye:

Matrimonio indisoluble entre un varón y una mujer, matrimonio disoluble entre un varón y una mujer, concubinato, intercambio de parejas sexuales a plazo fijo, intercambio de múltiples parejas que coinciden en tiempo y lugar, poligamia, poliandria, prostitución femenina o masculina, relaciones esporádicas entre un varón y una mujer, relaciones esporádicas con personas del mismo sexo, las uniones homosexuales, promiscuidad sexual con personas del otro sexo, promiscuidad sexual con personas del mismo sexo, promiscuidad sexual con personas de ambos sexos, relaciones sexuales entre adulto y un menor del otro sexo, relaciones sexuales entre adulto y un menor del mismo sexo, orgías, onanismo, masturbación, masturbación en pareja o en grupo, bailes eróticos, pornografía, exhibicionismo, zoofilia, necrofilia. (Scala, 2010, p. 60)

Me surgen varias preguntas sobre esta lista, ¿qué diferencia de «valor antropológico y social» debería tener para el autor el matrimonio disoluble o indisoluble, o las otras formas de relaciones que plantea? ¿Qué diferencia habría para Scala entre masturbación y onanismo, o es que para él sólo son lo mismo bajo el marco de las consecuencias antropológicas de la ideología de género? Y por supuesto, en relación a la intención simplificadora, caricaturizante y en últimas monstrificadora del adversario que se da en su texto, ¿qué intención tienen en poner al mismo nivel el sexo entre adultos y menores, zoofilia y necrofilia, es decir con el

mismo «valor social», que las otras prácticas sexuales y formas de relaciones afectivas? ¿Cuál de las corrientes de pensamiento que según él son antecedentes de la ideología de género®, plantea que sean iguales estas prácticas sexuales a las otras? ¿Además de la católica, de la que Scala es militante, que otra de las corrientes de pensamiento que aparecen en su libro, está relacionada con la práctica de la pedofilia?

En el libro de Scala es evidente una constante intención de entremezclar y hacer parecer una misma cosa nazismo, fascismo, marxismo, y en últimas el feminismo y lo que sería su peligrosa arma la ideología de género®. Lo que trasluce que la intención de nombrar al género, e incluir con ello a las luchas feministas y de disidencia sexual, como *una* ideología, busca no perder todo el arduo trabajo propagandístico y cultural (además del aniquilamiento militar, como el genocidio de los integrantes del partido Unión Patriótica en Colombia, bajo la estrategia militar llamada el Baile Rojo, o el Plan Cóndor en todo el cono sur) que se lleva haciendo durante más de medio siglo en América Latina, tras la Revolución Cubana, contra las ideologías y movimientos sociales críticos con el capitalismo y la iglesia católica, con el que señalan a *las ideologías* como peligros que ponen en riesgo un supuesto orden natural de las cosas.

La intención de señalar lo que se nombra como ideología de género®, como el mismo *peligro* que para ellos sería el marxismo, se hace aún más evidente en el libro *Ideología de género, utopía trágica o subversión cultural*, del político de ultra derecha colombiano Alejandro Ordoñez. Aún que en su libro Ordoñez, al igual que Scala, busca asemejar lo que para él sería la ideología de género con expresiones ideológicas totalitarias como el nazismo⁹⁹, es sabido que él mismo Ordoñez tiene una práctica política radicalmente sectaria, que como Procurador General de la Nación persiguió y destituyó a sus adversarios políticos (elegidos en cargos públicos por votación democrática como al entonces alcalde de Bogotá, Gustavo Petro), que llegó a invitar a un acto público a Eduardo Romano “el excomandante de la organización neonazi «Tercera Fuerza»” (Rugeles, 2014), y que en su juventud lideró, una quema de libros de una biblioteca pública el 13 de mayo de 1974, entre los que quemaría pornografía y ejemplares de García

⁹⁹ Ordoñez (2012), escribe: “Hoy, ya no se hacen necesarios los campos de concentración contra los adversarios lucidos del marxismo, bastará con su marginación moral. Del terrorismo político pasamos sin darnos cuenta al terrorismo moral” (p. 18).

Márquez, Rousseau y Marx (Semana, 2013), e incluso en una entrevista reciente dijo que lo volvería a hacer, porque según él, “simplemente es un acto pedagógico” (RCN Radio, 2017).



La quema de libros de Ordoñez, publicada por Revista Semana, 2013

Ordoñez (2012) explica lo que para él es la ideología de género remitiéndose a Gramsci, al que presenta de este modo:

Tal vez el nombre Antonio Gramsci resulte desconocido para la mayoría de la opinión pública occidental. Salvo los italianos, muchos podrán confundirlo con algún intérprete de música Rock o con un prestigioso diseñador piemontés, pero lo cierto es que sin conocerlo todos hemos sido testigos de los frutos que su legado ideológico ha producido en la cultura occidental a partir de los años 70. (Ordoñez, 2012, p. 9)

Ordoñez no enunciará al marxismo como una de “las ideologías del mal caducas”, como hace Scala, sino como la ideología imperante en el mundo, que se habría disfrazado de liberalismo. De una forma reduccionista Ordoñez explica los conceptos de hegemonía y revolución cultural gramscianos, con lo que argumenta que hay una revolución en curso que

está cambiando la cosmovisión occidental, esta sería una revolución marxista gramsciana que habría infiltrado las democracias liberales y cuyo fin sería la imposición de una nueva hegemonía, que conllevaría a la:

Instauración del espíritu de la inmanencia, la instauración de la modernidad, trasladar a este hombre arcaico, que no vive el espíritu del mundo moderno, del mundo idealista, al ámbito de la modernidad, de la inmanencia. Estas dos palabras, modernidad e inmanencia entendidas como exclusión absoluta de la trascendencia religiosa, valen para Gramsci más que las ideas tradicionalmente marxistas de «clase» o de «proletariado». Lo importante es el concepto moderno de la vida. (Ordoñez, 2012, p. 16)

Para Ordoñez, en aras de lograr esa revolución cultural socialista, sus ideólogos habrían de camuflarse con las clases dominantes, empleando su lenguaje, haciéndose defensores de las “libertades burguesas” de las democracias, para así “penetrar en la sociedad civil” haciéndose pasar “maquiavélicamente como defensores de esas libertades democráticas, pero sabiendo muy bien que se los considera tan sólo como un instrumento para la marxistización general del sentido común del pueblo” (Ordoñez, 2012, p. 17). Sin necesidad de enunciarlo claramente, tras *explicar* cómo funcionaría la revolución cultural, el texto salta a nuevas argumentaciones, en las que se muestra que esa revolución está de hecho ya en marcha y en un proceso avanzado de la misma, porque detentaría importantes instituciones internacionales y además sería la responsable del *diseño* del mundo globalizado:

El gran reto de la revolución cultural hoy, es disolver los principios y valores sobre los que se funda la familia cristiana, su carácter heterosexual, monógamo, indisoluble y fecundo; son obstáculos que quieren remover a toda costa mediante la aprobación, en principio, del divorcio, la anticoncepción, el aborto y el matrimonio homosexual, *primera fase que está por concluir*. Después, vendrá la eutanasia y la eugenesia, es una verdadera guerra con una auténtica planificación estratégica, táctica y operativa, desde luego en el esquema gramsciano adaptado a la realidad presente no será el partido quien forje la opinión, el sentido común y el pensamiento hegemónico, esa función magistral le corresponde a los organismos multilaterales –ONU, UNESCO, UNICEF, OMS, PNUD- y a una constelación de organizaciones no gubernamentales que son exclusivos dispensadores de la nueva ortodoxia pública conocida como el *«pensamiento políticamente correcto»*. Ellos disolverán y los Tribunales Constitucionales aplicando directamente los tratados internacionales mediante los bloques de constitucionalidad coagularán, rediseñando todas las instituciones con un contenido radicalmente inmanentista, será la consolidación definitiva de «La aldea global», que es en lo económico radicalmente

liberal, y en lo cultural, sectariamente marxista. (Ordoñez, 2012, p. 23, el resaltado de la primera frase en cursivas es mío)

Al momento de aclarar lo que sería particularmente la ideología de género, Ordoñez (2012) hace mención nuevamente a políticas antidiscriminación de “diversos Estados”, pero se centra principalmente en la palabra género (de manera similar al argumento de Scala), que sería para él una forma engañosa “para referirse aparentemente al sexo; incluso hoy, para promover la ley del aborto o del matrimonio homosexual se mencionan los derechos de género” (p.33). Bajo ese argumento, el *género*, es decir, cualquier forma de construcción social alrededor del sexo o cualquier forma de desarrollo no natural o divino, o no “trascendente” (Ordoñez) o no “realista” (Scala) del sexo humano, sería la base de lo que ellos construyen y nombran como ideología de género®. Tanto Scala como Ordoñez citan el siguiente fragmento de *Gender trouble* de Judith Butler, con una traducción y recortes particulares, que circula —copiada exactamente igual que en estos dos libros—, en internet en distintas páginas que hablan de la ideología de género®:

El género es una construcción cultural; por consiguiente no es ni resultado causal del sexo ni tan aparentemente fijo como el sexo... Al teorizar que el género es una construcción radicalmente independiente del sexo, el género mismo viene a ser un artificio libre de ataduras; en consecuencia hombre y masculino podrían significar tanto un cuerpo femenino como uno masculino; mujer y femenino, tanto un cuerpo masculino como uno femenino. (Butler en Ordoñez, 2012, p. 34; Scala, 2010, p. 90)

Ordoñez (2012) describe ese fragmento como una suerte de prueba “reveladora, no dejando la menor duda sobre lo que es y pretende el referido movimiento” y añade que es:

Indiscutible que para sus promotores decir género, no equivale a decir sexo, como ingenuamente algunos creen [...]: por el contrario, se trata de una verdadera revolución cultural en la que el hombre y la mujer no son expresión genética de la naturaleza, sino que son un producto elaborado por la cultura. (Ordoñez, 2012, p. 34)

Consecuencia de eso, sería para Ordoñez, que el matrimonio homosexual se entendiera como natural y como un derecho fundamental. Por su parte, Scala concluye del citado fragmento, que el género “no tiene ninguna relación con el sexo”, “que es una construcción cultural —social—, y de la razón humana” (Ordoñez, 2012, p. 90). Ambos autores obvian el verdadero argumento de Butler en esta parte de su libro, que no se trata de una simple defensa del *género*

como una construcción independiente del sexo. De hecho, lo que hace Butler es una crítica al concepto de género, particularmente consolidado en las *mujeres*, como sujeto del feminismo, y ampliamente aceptado en ámbitos médicos, políticas de estado e incluso en las instituciones internacionales mencionadas por Ordoñez, el cual consistiría en una construcción social, una identidad o un rol que interpreta los cuerpos sexuados.

En los años 1970, teóricas feministas usaron “la noción de género (elaborada por la medicina) para hacer de ella un instrumento de análisis crítico de la opresión de las mujeres, esta dimensión de producción técnica se perderá en beneficio de un constructivismo cultural *light*”¹⁰⁰ (Preciado, 2015, p. 84). Por una parte pensar el género como construcción, parecía permitir comprender la diferencia sexual como un asunto social apto de ser transformado, lo que podría ser usado como herramienta para desnaturalizar la opresión de las mujeres. Pero en efecto, esa noción del género siguió manteniendo el determinismo biológico al oponer naturaleza (sexo)/ construcción (género), por lo que además de no ser efectivo como herramienta para la desnaturalización de las estructuras creadas a partir de la distinción de los sexos, sirve para producir formas violentas de discriminación contra quienes no se circunscriben en los modelos hegemónicos del género, como la patologización de personas intersexuales, trans y travestis. La propuesta de Butler cuestiona y problematiza la supuesta correlación entre sexo determinista y género constructivista, evidenciando que además de construido, el género es un dispositivo constructor, cuyos efectos deberán ser cuestionados¹⁰¹ (Posada, 2016). Ya que el fragmento en cuestión ha sido ampliamente distribuido de la manera particular en la que estos autores lo citan, me tomo la libertad de transcribir el texto en su contexto original de la traducción editada en español:

Aunque la unidad no problemática de las «mujeres» suele usarse para construir una solidaridad de identidad la diferenciación entre sexo y género plantea una fragmentación en el sujeto feminista. Originalmente con el propósito de dar respuesta a la afirmación de que «biología es destino», esa diferenciación sirve al argumento de que, con independencia de la

¹⁰⁰ Preciado (2015) añade: “El género aparecerá de forma progresiva, en los textos iniciáticos de Margaret Mead, Mary MacIntosh o Ann Oakle, como la «construcción social y cultural de la diferencia sexual», generando dos escollos residuales cuyos desastrosos efectos siguen presentes en las actuales «políticas de género» de carácter estatal o europeo: el sexo, entendido biológicamente, no está sujeto a construcción cultural, mientras que el género enuncia, especialmente, la diferencia social, cultural y política de las mujeres en una sociedad y un momento histórico determinado” (p.84).

¹⁰¹ Este último párrafo parte de mi trabajo de fin de máster, en el que propongo al concepto médico de género como heredero de la histeria, entendida como patología reguladora de las feminidades disidentes: tanto de las mujeres rebeldes y críticas con el patriarcado, como de los hombres afeminados. Ver el texto completo en Posada (2016).

inmanejabilidad biológica que tenga aparentemente el sexo, el género se construye culturalmente: por esa razón, el género no es el resultado causal del sexo ni tampoco es tan aparentemente rígido como el sexo. Por tanto, la unidad del sujeto ya está potencialmente refutada por la diferenciación que posibilita que el género sea una interpretación múltiple del sexo.

Si el género es los significados culturales que acepta el cuerpo sexuado, entonces no puede afirmarse que un género únicamente sea producto de un sexo. Llevada hasta su límite lógico, la distinción sexo/género muestra una discontinuidad radical entre cuerpos sexuados y géneros culturalmente contruidos. Si por el momento presuponemos la estabilidad del sexo binario, no está claro que la construcción de «hombres» dará como resultado únicamente cuerpos masculinos o que las «mujeres» interpreten sólo cuerpos femeninos. Además, aunque los sexos parezcan ser claramente binarios en su morfología y constitución (lo que tendrá que ponerse en duda), no hay ningún motivo para creer que también los géneros seguirán siendo sólo dos. La hipótesis de un sistema binario de géneros sostiene de manera implícita la idea de una relación mimética entre género y sexo, en la cual el género refleja al sexo o, de lo contrario, está limitado por él. Cuando la condición construida del género se teoriza como algo completamente independiente del sexo, el género mismo pasa a ser un artificio ambiguo, con el resultado de que *hombre* y *masculino* pueden significar tanto un cuerpo de mujer como uno de hombre, y *mujer* y *femenino* tanto uno de hombre como uno de mujer.

Esta separación radical del sujeto con género plantea otros problemas. ¿Podemos hacer referencia a un sexo «dado» o a un género «dado» sin aclarar primero cómo se dan uno y otro y a través de qué medios? ¿Y al fin y al cabo qué es el «sexo»? ¿Es natural, anatómico, cromosómico u hormonal, y cómo puede una crítica feminista apreciar los discursos científicos que intentan establecer tales «hechos»? ¿Tiene el sexo una historia? ¿Tiene cada sexo una historia distinta, o varias historias? ¿Existe una historia de cómo se determinó la dualidad del sexo, una genealogía que presente las opciones binarias como una construcción variable? ¿Acaso los hechos aparentemente naturales del sexo tienen lugar discursivamente mediante diferentes discursos científicos supeditados a otros intereses políticos y sociales? Si se refuta el carácter invariable del sexo, quizás esta construcción denominada «sexo» esté tan culturalmente construida como el género; de hecho, quizá siempre fue género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal.

En ese caso no tendría sentido definir el género como la interpretación cultural del sexo, si éste es ya de por sí una categoría dotada de género. No debe ser visto únicamente como la inscripción cultural del significado en un sexo predeterminado (concepto jurídico), sino que

también debe indicar el aparato mismo de producción mediante el cual se determinan los sexos en sí. Como consecuencia, el género no es a la cultura lo que el sexo es a la naturaleza; el género también es el medio discursivo/cultural a través del cual la «naturaleza sexuada» o «un sexo natural» se forma y establece como «prediscursivo», anterior a la cultura, una superficie políticamente neutral *sobre la cual* actúa la cultura. Trataremos de nuevo esta construcción del «sexo» como lo radicalmente no construido al recordar en el capítulo 2 10 que afirman Lévi-Strauss y el estructuralismo. En esta coyuntura ya queda patente que una de las formas de asegurar de manera efectiva la estabilidad interna y el marco binario del sexo es situar la dualidad del sexo en un campo prediscursivo. Esta producción del sexo como lo prediscursivo debe entenderse como el resultado del aparato de construcción cultural nombrado por el *género*. Entonces, ¿cómo debe reformularse el género para incluir las relaciones de poder que provocan el efecto de un sexo prediscursivo y esconden de esta manera ese mismo procedimiento de producción discursiva? (Butler, 2007, pp. 54-56)

La forma en la que estos dos autores, “empresarios morales” (Miskolci & Campana), citan y comentan el texto de Butler es nuevamente una forma de reducir y vaciar sus ideas, de mostrarlas como peligrosas, pero al mismo tiempo, de desactivar su potencial como herramientas para una práctica crítica, cuestionadora, sobre el género. Exponen las ideas para producir miedo, pero al mismo tiempo, las entregan desactivadas. Su estrategia es producir una suerte de reacción de inmunitaria-terrorífica en sus lectores, explican conceptos e ideas vaciados de la complejidad que estos contienen, para evitar que se pueda desencadenar formas de pensamiento que rebasen sus explicaciones ligeras. Al mismo tiempo, al entregar estas ideas ya vaciadas, construyen un lenguaje común que sirve para cohesionar su lucha¹⁰². Parecería que esta es una nueva forma, quizás más sofisticada, de la antigua quema de libros de Ordoñez. Lo que no quiere decir, como ha dicho él mismo, que no esté dispuesto a volver a quemarlos.

¹⁰² En *Gender as symbolic glue* (Kováts & Põim) se concluye que en los casos europeos se construye una retórica que se usa luego de la misma forma en todos los países. Particularmente en este sentido el uso de la ideología de género® en Latinoamérica funciona de manera similar que en Europa.



Fotos de la marcha contra Judith Butler, el 7 de noviembre de 2017. Para los manifestantes Butler sería la gurú de la ideología de género. Está es una representación de la filósofa quemada como una bruja durante la manifestación.



Fotos de la marcha contra Judith Butler, el 7 de noviembre de 2017. Para los manifestantes Butler sería la gurú de la ideología de género. Está es una representación de la filósofa quemada como una bruja durante la manifestación.



Fotos de la marcha contra Judith Butler, el 7 de noviembre de 2017. Para los manifestantes Butler sería la gurú de la ideología de género. Está es una representación de la filósofa quemada como una bruja durante la manifestación.

Tanto Ordoñez como Scala, elaboran una argumentación en que la ideología de género® tendría ya una posición cultural hegemónica en el mundo, y en la que ellos, como líderes de la lucha en contra de esa ideología, estarían en una posición de inferioridad, de subordinación. Esa posición, que invierte los lugares reales de la hegemonía en cuanto a la sexualidad y el género, que hace parecer las expresiones patriarcales más conservadoras y de hecho hegemónicas (como el machismo, la heterosexualidad, la homofobia y la transfobia) como disidentes a una cultura imperante, los pone a ellos y a esas expresiones, en el lugar de una supuesta resistencia, de defensores de una sociedad que estaría en peligro ante una amenaza que la querría destruir. Así, se ponen del lado lastimado para justificar su política de odio (Ahmed, 2015). Esta forma de posicionarse como disidentes, cuando en efecto, su perspectiva es culturalmente preponderante¹⁰³, ha tenido importantes efectos para la movilización social y ha logrado tener repercusiones políticas contra las minorías sexuales. De hecho, en el epílogo de *Gender as symbolic glue* (Kováts & Pöim) —documento que revisa la cronología de los

¹⁰³ Serrano (2017) escribe respecto al asunto de la ideología de género en el contexto colombiano: “Ya Ernesto Laclau y Chantal Mouffe habían señalado que la lucha por la hegemonía inicia con la definición de antagonismos (Laclau y Mouffe, 1985). Tal antagonismo no es absoluto ni unificado en ninguno de sus lugares” (p. 158).

movimientos contra la ideología de género en distintos países de Europa—, se concluye que todos los ensayos contenidos en ese documento (uno por cada país) “argumentan convincentemente que las movilizaciones contra el género son luchas por la hegemonía en el sentido gramsciano del control” (Petó, 2015, traducción propia). Al parecer, aunque Ordoñez muestra las ideas de Gramsci como responsables de la ideología de género, él mismo y los demás líderes de los movimientos contra la ideología de género® usarían las ideas gramscianas sobre la disputa de la hegemonía cultura.

3.7. Emergencia de la ideología de género® contra el proceso de paz

En el caso colombiano, en el que se masificó el uso de la ideología de género® y esta logró movilizaciones populares precisamente como manifestación en contra de los diálogos de paz y su refrendación en el plebiscito, el movimiento antigénero se desarrolló en relación y en contra de cambios en políticas estructurales del país que requería el proceso de paz para llevarse a cabo. Como afirma Fernando Serrano (2017), el enfoque de género del “acuerdo original incluía acciones concretas para incidir en la situación socioeconómica de las mujeres en temas como el derecho a la tierra y respecto a su participación política” (p. 165). Los cambios exigidos por los líderes del no (en el plebiscito) al acuerdo, que limitaban el reconocimiento de las mujeres a víctimas, y que además solicitaban cambios en la Reforma Rural Integral (RRI), que para los miembros de las FARC subsanaba uno de los orígenes centrales del conflicto (Santrich, 2018), son parte de la relación del movimiento antigénero colombiano con las estructuras políticas y económicas. Esta relación, en el caso colombiano, como señala Serrano —quien insiste en la importancia de entender y tomar en serio las políticas de género de estos movimientos reaccionarios—.

Se puede afirmar, porque el acuerdo afecta directamente temas socioeconómicos y políticos de relevancia nacional, como la necesidad de una reforma rural (punto 1 del acuerdo) o la ampliación de la participación política (punto 2 del acuerdo). Visto así, el acuerdo responde a la necesidad de *un nuevo pacto social* que permita resolver el conflicto, de raíces políticas y económicas, que se ha prolongado por décadas. Más *este pacto social es también un pacto sexual y de género*. (Serrano, 2017, p. 162, las cursivas son mías)

Si bien es cierto que entender la ideología de género® y el movimiento antigénero solo como una manipulación retórica es reducir y simplificar la complejidad que ese movimiento tiene y que no permitiría terminar de comprenderlo y generar propuestas para enfrentarlo, también

es un hecho que la ideología de género® es un dispositivo discursivo que reduce una variedad amplia de teorías y luchas políticas a una simplificación caricaturesca, a la cual resulta fácil promover un rechazo masivo. Los líderes antigénero, claramente así en el caso colombiano, han desarrollado estrategias de obvia manipulación y engaño. Un ejemplo notorio de esto fue la forma en la que convocaron a las primeras manifestaciones contra la ideología de género®, con lo que posteriormente iniciaron la campaña por la no refrendación de los acuerdos. De hecho, toda la campaña del no en plebiscito en el que se refrendarían los acuerdos, como dijo el gerente de la misma campaña Juan Carlos Vélez Uribe, en entrevista con el diario *La República* (2016), se centró en que la gente “saliera a votar emberracada”, no explicaron los acuerdos, sino que difundieron relatos de gente que estaba furiosa porque los exguerrilleros tuvieran participación política; o en la publicidad enfocada en los sectores más populares, que los exguerrilleros recibieran subsidios del Estado.

El uso de la ideología de género® dentro de la campaña del no logró la renuncia de la ministra de Educación (por el escándalo de las cartillas relacionadas falsamente con el cómic pornográfico gay) y posteriormente sirvió para que —junto con una campaña política más amplia— en el plebiscito de refrendación de los acuerdos ganara el no. Esto implicó una revisión de los acuerdos en los que se modificó la perspectiva de género que inicialmente tenían, siguiendo las peticiones de los líderes cristianos y otros líderes del no. En reuniones posteriores al plebiscito entre los negociadores de las FARC y los líderes cristianos, estos últimos propusieron como modificaciones a los acuerdos “considerar a ‘la familia como víctima central del conflicto’, tener un enfoque ‘en igualdad de derechos para hombres y mujeres, reivindicando a la mujer como víctima del conflicto, sin necesidad de usar el término enfoque de género’ y defender ‘la dignidad de la vida desde la concepción’” (*El Tiempo*, 2016b).

Posteriormente, la senadora Vivian Morales (promotora del referendo para prohibir la adopción de parejas homosexuales y solteros) y su esposo, el líder cristiano Carlos Alonso Lucio, solicitaron a los negociadores de la guerrilla que en la redacción de los acuerdos quedara claro y se especificara que “el enfoque de género” “«se refiere a la reivindicación y protección especial de los derechos de la mujer como víctima principal del conflicto»” (*El Tiempo*, 2016b). La insistencia en el reconocimiento de *la mujer* únicamente como víctima del conflicto, como forma de sustituir el enfoque de género en los acuerdos, implicaba obviar las causas de la violencia, en particular de la guerra contra las mujeres (Serrano, 2017). Además,

como argumenta Serrano, los procesos de paz tienen implicaciones en las relaciones de género y en la forma en la que el género mismo es entendido, por lo que el enfoque de género de los acuerdos era parte fundamental de estos. Así mismo, la modificación de ese enfoque, que se logró con la participación de representantes de mujeres y de población LGBTI, sería una disputa por mantener la hegemonía sobre el género por parte de los sectores conservadores. Serrano afirma que:

Los estudios de caso demostraron que mujeres y hombres son impactados de forma diferencial por el conflicto armado. Más aún, [los] logros en participación política que las mujeres alcanzan en el marco de un conflicto armado se ven amenazados en el posconflicto, al imponérseles el retorno a roles tradicionales. *Conflicto y paz*, entonces, no solo involucran diferencias de género si se tiene en cuenta su impacto diferenciado, sino que *son en sí mismos procesos generizados*. (Serrano, 2017, p.163, las cursivas son mías)

El aporte de Serrano, al evidenciar conflicto y paz como procesos generizados, ayuda a entender la importancia de haber tenido una perspectiva de género explícita (y no implícita, como en otros casos) dentro del proceso de paz. En relación con esto, en una conversación que tuve en enero de 2018 con Victoria Sandino, ex-comandante de las FARC, y representante de esa guerrilla en la Subcomisión de Género en las negociaciones de La Habana, me contó sobre las preocupaciones que las mujeres de esta organización tenían respecto de la autonomía e igualdad logradas en el contexto de guerra de esa guerrilla, la cuales podrían perder en el proceso de transición a la vida civil. Para ellas el proyecto productivo del posconflicto tendría que tener en cuenta la economía de los cuidados, para no relegar estas labores a las mujeres, lo que las confinaría a la esfera privada o a realizar mucho más trabajo en comparación con los hombres. Esto es muestra de que los asuntos de género en el proceso de paz fueron parte de los problemas allí negociados. A continuación, transcribo parte de la conversación Sandino en la que ella habla al respecto¹⁰⁴:

Nos empezábamos a preguntar [...] si nosotras vamos para la vida civil, ¿cómo va a ser esa

¹⁰⁴ Aunque en la entrevista Sandino me dijo que en las FARC había cierta igualdad entre hombres y mujeres, me comentó también que había tensiones en las relaciones género y que era un asunto que se discutía constantemente. El siguiente fragmento ayuda a dar contexto al respecto: “Cumplimos las mismas tareas, cargamos el mismo peso. Había niveles de respeto bien importantes, eso sí, en principio está muy claro y era muy bonito. Pero, ya por ejemplo, frente al mando, ahí la mujer: ella no puede, ella no es capaz, ella no sé qué, y las mujeres también como en la misma posición. Si te lo han repetido históricamente, pues te pones, te lo interiorizas. Yo cargo, yo cargo, yo trabajo, yo hago, pero yo no manejo, yo no dirijo, yo no soy, yo no tal. Así esté allí, en la trinchera, con el hombre, disparando igual y tenga mayores ideas y todo, pero ellas no dan el paso de decir: Puedo hacerlo”.

vaina? Ya habíamos escuchado muchas experiencias de otros procesos. Habíamos escuchado a las mujeres de El Salvador, habíamos escuchado a las mujeres de Guatemala, a las mujeres de muchos países, de Sudáfrica, a las mujeres de Asia. Ellas nos decían, cuando damos el tránsito, eso es muy duro para las mujeres. Porque a las mujeres son las primeras que clavan a tener a los hijos, al cuidado de los niños, al cuidado de la casa, al cuidado de viejos, porque además tienen que venir a cuidar a los padres [...].

Entonces nosotras empezábamos a decir, bueno, cómo hacemos para no perder esto. Y hablábamos de lavadoras públicas, de restaurantes comunitarios, hablamos de espacios de cuidados, de la formación, o sea, del cuidado de los niños y todo este tipo de cosas. Ya cuando vimos que esto iba de verdad, verdad, para la civilidad, pues entonces con mayor veras. En las tesis que hemos presentado al Congreso y la estrategia de reincorporación que tenemos, nosotros tenemos una estrategia de reincorporación para las mujeres. Así la hemos llamado: Estrategia integral de reincorporación para las mujeres de las FARC. Pues tenemos unas líneas de acción [...]. Una línea de acción es la reincorporación social [...], [que] incluye varios aspectos como ese. O sea, la parte económica, y tiene que ver con las labores de cuidado.

Para eso proponemos unos espacios de cuidado, que serían de formación de los niños y niñas, desde su nacimiento hasta que van a la escuela, que eso tiene que ser colectivo, mixto, donde haya hombres y mujeres. Porque el cuidado de los niños no puede ser solo una labor de las mujeres. Y proponíamos también el tema de las lavanderías públicas. Pero si en las ciudades existen lavanderías donde cada quien lleva su ropa, pues por qué no. Nosotras no estamos proponiendo que a cada mujer, o a cada casa o a cada espacio le den una lavadora. Porque esa es la misma vaina. E igual, ¿quién va a lavar en la casa? Pues la mujer. Entonces no, que sea una lavandería pública donde todo el mundo lleve su ropa y bueno, y allí hay un personal trabajando, hombres y mujeres, trabajando, pues que sea parte del proyecto, ¿no? Del proyecto productivo. Eso lo estamos tratando de presentar. Y lo otro son los restaurantes comunitarios, también. Porque si nosotros decimos, un proyecto productivo, para cultivar maíz, arroz, fríjol, cualquier cosa de estas. Y nos vamos a ir a cultivar todos, hombres y mujeres, ¿quién se queda en la casa cocinando para que los otros estén trabajando? Pues seguramente van a dejar a la mujer y el hombre va a ir a trabajar, y después es el hombre el que va a asumir y va a recoger los recursos y la mujer se quedará siempre allí, cocinando, porque va a depender de los recursos que traiga el hombre.

Entonces por eso decimos no, aquí todo el mundo, como estamos acostumbrados a trabajar, si algo aprendimos en la insurgencia fue a trabajar, pues porque todo el mundo iba a trabajar de manera colectiva, entonces, pues sigamos haciendo esa vida colectiva. La rancha, que es la que

conocemos todo el mundo, o sea, un casino, un restaurante comunitario, donde, ya sabemos, tenemos planillas de alimentación, tenemos una base de dieta y todo esto, todo el mundo lo sabe. Y eso hace parte del proyecto productivo. Pero que todo el mundo se vaya a trabajar al proyecto. Y que todo el mundo venga, almuerce, coma, salga, bueno, y que también pueda dejar la ropa lavando, porque, si no, vuelve y juega. A la mujer le tocaría doble jornada, se va a trabajar al proyecto, tiene que preparar a los hijos, tendría que lavar, tendría que preparar la comida y seguir trabajando en el proyecto. No, eso no hay derecho. (Victoria Sandino, 2018).

Así como los asuntos de género negociados en la Subcomisión de Género de los acuerdos de La Habana eran aspectos fundamentales para las negociadoras, tanto de la guerrilla como de la sociedad civil, encaminados en la consecución de la paz, su rechazo por parte de sus detractores, nombrándolos como ideología de género®, no era —o no solo era— una forma de manipulación para no aceptar la totalidad, o la parte sustancial o verdaderamente importante, de los acuerdos. El rechazo a la perspectiva de género acordada era una forma de conservar intacto un régimen sexual y de género, inequitativo, homotransfóbico y violento, que hace parte de los orígenes de esa guerra.

Acertadamente, siguiendo a Kováts y Põim (2015), Serrano (2017) señala que reducir las críticas sobre los movimientos antigénero a la manipulación retórica implica perder de vista las lógicas políticas y las condiciones materiales en las que este movimiento se está desarrollando: “La ideología de género no sería, entonces, solo consecuencia directa del crecimiento del fundamentalismo religioso o el extremismo político, sino parte de ajustes estructurales de mayor alcance, originados en las fallas del sistema actual” (Serrano, 2017, p. 162). Aunque los líderes ultraconservadores que se movilizan contra la ideología de género® parezcan criticar el actual momento del capitalismo, las alianzas entre estos y las políticas neoliberales de privatización, recortes públicos y libre mercado son evidentes. En el caso colombiano, el uribismo, el movimiento político de ultraderecha liderado por el expresidente Uribe, y que acoge en mayor medida el movimiento antigénero en el país, es también defensor y ejecutor de políticas neoliberales. El mismo Donald Trump es ejemplo de gobierno neoliberal, conservador y autoritario, que coincide ideológicamente con los movimientos que se agrupan contra la llamada ideología de género®. De hecho, como afirma Petó, “el movimiento antigénero es justamente una forma renovada de gobernabilidad neoliberal basada en el consumo y el control masivo. Pero no solo eso. Esta es una lucha para redefinir la democracia representativa neoliberal, este proceso está creando nuevos abismos políticos y la

política progresista debería estar activa en este proceso” (Petó, 2015, p. 130, traducción propia).

Si bien es importante comprender el papel del uso del término *ideología de género*® y del movimiento antigénero ante el proceso de paz, sus estrategias y sus apuestas políticas; tener en cuenta y dar importancia al enfoque de género pactado en los diálogos de paz se hace necesario para lograr la implementación de los acuerdos. Se hace urgente preguntarnos como sociedad, siguiendo las peticiones de los representantes LGBTI en la Subcomisión de Género de los diálogos de La Habana y los aportes de autores como Serrano (2017), ¿qué pacto sexual y de género requiere la paz?, ¿es posible construir la paz bajo un pacto sexual que ha legitimado la inequidad de género y la violencia misógina?, ¿es posible lograr la paz manteniendo un marco en el que se comprende como correcto preferir un hijo muerto que marica?, ¿se puede, incluso, llegar a pensar en la paz si se mantiene un régimen necrocisheterosexual que castiga dando muerte a la disidencia sexual?

3.8. La distopía heterosexual y la ideología de género

Después de la divulgación de las imágenes pornográficas que se hicieron pasar por el material del Ministerio, se convocaron marchas en todo el país en contra de *la ideología de género*, que supuestamente se impondría en los manuales de convivencia escolares. El uso del término *ideología de género* se activó en el debate nacional y circuló masivamente en los medios de comunicación, aunque, como señala Serrano (2017, p. 156), ya venía siendo usado en artículos académicos publicados en la revista *Dikaion* de la Universidad de la Sabana desde el 2011 (esta Universidad pertenece abiertamente al Opus Dei).

La convocatoria de las marchas contra la *ideología de género*®, que supuestamente quería imponer el Ministerio de Educación Nacional, a cargo de la primera Ministra de Educación abiertamente lesbiana, tuvo una gran acogida. Cientos de personas marcharon por las principales ciudades del país con mensajes homofóbicos, en defensa de la familia heterosexual y en contra de la Ministra. Uno de los lemas principales de estas marchas fue “respetamos el diseño original” haciendo referencia a la familia heterosexual y al modelo cisheteronormativo de vida. Paradójicamente, y para la risa de nosotras¹⁰⁵, utilizaron la idea de *un diseño* para

¹⁰⁵ Cuando hablo aquí de nosotrxs no pretendo hacer uso del plural mayestático, sino que me anticipo al nosotrxs que dio en la reuniones de la re-publica rarita, en las que por cierto, nos réimos mucho de los discursos y sermones que hablan de la ideología de género®, como parte de una táctica de resistencia y goce.



Portada de las cartillas realizada por el Ministerio de Educación Nacional

Concejal de la Familia
 4 de agosto a las 15:36 · Bogotá ·

⚠️ SANTOS y PARODY, quieren q nuestros niños hagan ésto? quieren DEPRAVACIÓN?
<http://costanoticias.com/indignacion-por-las-cartillas-de-.../> #Colombia ⚠️

Pasa la voz! No te quedes callado. Nuestros niños en el Gobierno de Santos y la Ministra Gina Parody están en PELIGRO.

Te esperamos en el PLANTÓN en Bogotá frente al Ministerio de Educación el 10 de agosto a las 2:30pm con pancartas que expresen la defensa de la Familia y nuestra oposición a la IDEOLOGÍA DE GÉNERO.



Publicación de Facebook del autodenominado Concejal de la familia

atacar una supuesta ideología cuyo mayor problema sería afirmar que el género es una *construcción*. Casi al mismo tiempo al que se convocaron las marchas, empezó la campaña por la no refrendación de los Acuerdos de Paz entre el gobierno y las FARC. Las marchas se realizaron el miércoles 10 de agosto de 2016 y el “principal opositor del acuerdo, el senador Álvaro Uribe, anunció su llamado al voto negativo el 3 de agosto en la Misión Carismática Internacional¹⁰⁶” (Serrano, 2017, p. 154). Más tarde se hizo evidente que la *ideología de género* se usaría como instrumento para hacer la campaña para votar no al plebiscito que refrendaría los acuerdos de paz. Los opositores a los acuerdos de paz alegaban que con estos se impondría la ideología de género® en la Constitución Política colombiana y que el país se homotranssexualizaría (se trataba en total de una ideología homotranscastrochavista). La campaña del no, logró la renuncia de la Ministra de Educación, que las cartillas reales del Ministerio no circularan y posteriormente, junto con una campaña política más amplia, que en el plebiscito de refrendación de los acuerdos ganara el no, lo que implicó una revisión de los acuerdos, en donde se modificó la *perspectiva de género* que inicialmente se había acordado, siguiendo las peticiones de los líderes cristianos.

La campaña del No creo una suerte de distopía en la que Colombia se haría un país regido por la ideología de género® y el castrochavismo, en el que se obligaría a los niños y a las niñas a abandonar el camino recto de la cisheterosexualidad. Pero, para quienes no somos cisheterosexuales y tenemos conciencia de la violencia sistemática que es ejercida contra nosotras (y para quienes hemos leído a Monique Wittig, 2006 y Curiel, 2013), la heterosexualidad se evidencia no solo como una identidad y una forma particular de practicar la sexualidad, sino como un régimen regulador de las relaciones sociales, afectivas y eróticas que se impone a la fuerza como modelo de verdad. La heterosexualidad es obligatoria, lo sabemos quienes hemos objetado de ella. Las luchas de la disidencia sexual no buscan imponer un modelo de sexualidad —esto sería reproducir el *funcionamiento de la heterosexualidad*—, sino cuestionar un régimen que afirma que una forma de sexualidad es la sana y correcta, y las demás incorrectas, patológicas y por tanto socialmente castigables. Por esto, lo que se intentaba producir como *la distopía de la ideología de género®*, desde la perspectiva de las disidencias sexuales, era fácilmente imaginable como una utopía en la que se abrirían las

¹⁰⁶ Iglesia cristiana que se opuso a los acuerdo de paz y que respaldó y convocó las marchas contra la *ideología de género*.

fronteras que delimitan el campo de posibilidad de la sexualidad y del género¹⁰⁷. Desde esta perspectiva y desde el deseo de desviar la distopía inventada para prolongar una guerra de más de cincuenta años, surge la re-pública rarita.

3.9. Colonialismos y sodomía, necropolítica e ideología de género

La diputada Ángela Hernández, quien fue una de las líderes de la convocatoria de las marchas que se organizaron contra las cartillas y la supuesta imposición de la ideología de género®, argumentó que el Ministerio de Educación Nacional estaba emprendiendo una “colonización homosexual al querer imponer criterios de una comunidad minoritaria a la mayoría” (El Tiempo, 2016a). Para mí resulta muy significativo que la diputada Hernández hable de *colonización* homosexual, ya que encuentro una gran similitud en la forma en la que ha emergido el uso del término ideología de género® en el contexto colombiano, con el uso de *la sodomía* como dispositivo discursivo para justificar la guerra de la *colonización* española en América. Contrario a lo que se suele pensar, la sodomía no es un pecado bíblico, se trata de una invención de la teología cristiana que inicia en el siglo XI¹⁰⁸. Esa categoría se crea como un:

Proceso que refinó la lectura de la historia del Antiguo Testamento del Castigo de Sodoma. Esa complicada e inquietante historia fue simplificada hasta que se convirtió en la historia del castigo de un solo pecado, un pecado que podía ser llamado epónimamente el pecado de los sodomitas. (Jordan, 2002, p. 51)

Como afirma Mark D. Jordan en su libro *La invención de la sodomía en la teología cristiana*, en el que rastrea la genealogía de la construcción de la categoría *sodomía*, la enseñanza de la historia de Sodoma, si es que “se desea cualquier lección de esa historia, ésta podría parecer que es

¹⁰⁷ Sobre el sexo como forma de gobierno en el sentido foucaultiano, como un delimitador de un campo de acción, Butler escribe que la “categoría «sexo» es, desde el comienzo, normativa; es lo que Foucault llamó un «ideal regulatorio». En este sentido pues, el «sexo» no solo funciona como norma, sino que además produce los cuerpos que gobierna, es decir, cuya fuerza reguladora se manifiesta como una especie de poder productivo, el poder de producir —demarcar, circunscribir, diferenciar— los cuerpos que controla” (Butler, 2002, p.18).

¹⁰⁸ Según Jordan “El crédito (o, más bien la culpa) de la invención de la palabra *sodomía*, «Sodomía», debe otorgarse, creo, al teólogo del siglo XI Pedro Damían. Lo acuño muy deliberadamente como una analogía con el pecado más explícito de la negación de Dios. En efecto y desde su origen, Sodomía es una categoría teológica, tanto como trinidad, encarnación, sacramento o infalibilidad papal. Como categoría se halla profusamente investida de nociones específicas de pecado y castigo, responsabilidad y culpa. La categoría nunca pretendió ser neutralmente descriptiva, es dudoso que cualquier operación pueda purificarla de sus orígenes teológicos. No hay forma de convertir «Sodomía» en objetiva” (Jordan, 2002, p.51).

acerca de la hospitalidad” (Jordan, 2002, p. 52) y no de un pecado que implique un acto sexual entre personas del mismo sexo. La “mala lectura” y la simplificación de esa historia en la invención de la *sodomía* conlleva a un proceso de abstracción y las abstracciones “permiten a un escritor reducir a un oponente a una caricatura esquemática” (Jordan, 2002, p. 70). Este fin reductor del oponente de la *sodomía* es compartido —y no coincidentalmente, ya que ambos comparten su origen en la teología cristiana— con el término *ideología de género*¹⁰⁹.

Federico Garza (2002), muestra como la *sodomía* contrapuesta a la construcción del perfecto *vir español*, fueron usados para «textualizar las causas justas» de la colonia española en América. “Tras el contacto inicial entre españoles e indios, los oficiales y cronistas coloniales empezaron a describir a todo ese pueblo como sodomítico, una noción a menudo asociada con la antropografía, los sacrificios humanos y cualquier cosa diabólica” (Garza, 2002, p. 26). De esta forma, esencializando a los pueblos indígenas como sodomitas los “teólogos, historiógrafos y escritores literarios de principios de la edad moderna, conocidos en la lengua vernácula como «los moralistas», utilizaron con destreza las descripciones de la sodomía como aspecto central en los discursos colonizadores de la España imperial” (Garza, 2002, p. 24)¹¹⁰. No sobra recordar que la sodomía se castigaba con las peores torturas y con el fuego, por lo que usarla como causa general del colonialismo implicaba inventar un argumento para un enorme despliegue de violencia. La sodomía, como abstracción de las diversas prácticas sexuales de las culturas indígenas americanas sirvió como justificante de la violencia del expolio colonial¹¹¹. Y ese uso que justifica la violencia y la guerra, es lo que hace tan similar la emergencia del término *ideología de género* en el contexto colombiano con el uso de la *sodomía* en el contexto colonial. Ambas señalan un tipo de prácticas sexuales y de identidad de género disidentes, como potenciales destructores de la sociedad, para finalmente justificar la necesidad de la guerra.

¹⁰⁹ Jordan escribe acerca de la abstracción que implicó la invención de la categoría en cuestión que “*Sodomía* no hace su aparición como una descripción neutral de unos actos. Es una marca que imprime la condenación a ciertos actos. Le imprime también la presunción de una esencia estable, una igualdad encontrada allá donde los actos sean realizados. La igualdad enlaza a aquellos que los comenten con los criminales que sufrieron el más severo castigo divino” (Jordan, 2002, p. 71).

¹¹⁰ Aunque el trabajo de Garza se centra en la sodomía en su rol imperial en casos particulares de Andalucía y Nueva España, la sodomía se usó para justificar la colonia en todo el territorio americano, incluyendo la Nueva Granada, hoy Colombia.

¹¹¹ Sobre diversidad de la sexualidad de culturas prehispánicas andinas ver *Decolonizing de Sodomite* de Michael J. Horswell (2005)

No es extraño pensar en colonialismo en un país que se llama en honor a Colón, y aún menos cuando se gobierna con la «necropolítica», que Achile Mmembe define como un tipo de gobierno en el que la “soberanía consiste en ejercer un control sobre la mortalidad y definir la vida como un despliegue de manifestaciones de poder” (Mmembe, 2011, p. 20). Con la necropolítica la violencia y la guerra pasan a ser un estado permanente, una forma de gobierno en la que se mantiene un estado de sitio continuo en el que:

[Las] modalidades de crimen que este implica no hace distinciones entre enemigo interno y externo. Poblaciones enteras son blanco del soberano. Los pueblos y ciudades sitiados se ven cercados y amputados del mundo. Se militariza la vida cotidiana. Se otorga a los comandantes militares locales libertad de matar. Los desplazamientos entre distintas células requieren permisos oficiales. Las instituciones civiles locales son constantemente destruidas. La población sitiada se ve privada de sus fuentes de ingresos. A las ejecuciones a cielo abierto se añaden matanzas invisibles. (Mmembe, 2011, p. 52)

La necropolítica es un modo de gobierno que sirve forma de mantener el control sobre las antiguas colonias que permite conservarlas como territorios para la extracción de minerales y como poblaciones subalternas en relación a los países desarrollados. En Colombia las características del conflicto armado —como he mostrado en el capítulo anterior, particularmente con el fenómeno de paramilitarismo—, coinciden con las de la necropolítica señaladas por Mbembe. Estas características se han hecho más evidentes después de la dejación de armas del principal enemigo militar del Estado, la guerrilla de las FARC, ya que el asesinato de líderes sociales en todo el país se ha hecho algo que sucede a diario. Cuando el enemigo militar deja de existir, la población civil que defiende sus territorios y sus recursos naturales se convierte en el objetivo (para)militar, revelando la violencia no como un medio, sino como un fin en sí misma. Después de las elecciones de junio de 2018, en las que se eligió como presidente al candidato del partido de ultraderecha del expresidente Álvaro Uribe, el asesinato de líderes sociales se ha incrementado y se han producido varias masacres. Viviendo en Europa extraña que, aunque en los medios de comunicación presenten noticias del contexto latinoamericano, rara vez se ponga el foco en genocidio que se está viviendo en Colombia. En cambio, si se solía hablar del “milagro económico” del gobierno uribista. También es cuestionable que uno de los primeros actos del presidente Iván Duque haya sido encontrarse con el rey de España. El proyecto paramilitar y la necropolítica son una continuación del colonialismo, están matando a las líderes de las comunidades indígenas,

negras y campesinas, porque estas suponen y representan una forma de organización y resistencia que se opone al extractivismo que el primer mundo no para de ejercer en nuestras tierras. El paramilitarismo y la necropolítica son las formas del colonialismo contemporáneo en nuestro territorio. A pesar de la crudeza de la realidad, persistir en imaginar otras realidades posibles, como insisten y en lo que trabajan lxs líderes sociales en Colombia, es una forma radical de crítica al presente que abre la posibilidad de transformarlo.

3.10. Las onces, un espacio para la imaginación utópica

Con el apoyo una de las Becas de Investigación y Experimentación Artística la Escocesa 2018, entre junio y julio se realizaron seis encuentros-onces en el espacio de La Escocesa en Barcelona. Además de agradecer, debo reconocer la participación y el importante aporte de todas las participantes del proyecto, Julieta Obiols, Laura Aurensburg, Benzo, Juan David Galindo, Lior Zalis, Lina Sánchez Calderón, Emil Becerra, Nicolás Koralsky, Silvestre Barragan, Alba Rihe, Lizette Nin, y otras que pasaron por algunas de las sesiones, gracias a todas ha sido posible este proyecto y este texto. Después del verano se realizaron dos últimos encuentros y en la actualidad, y posteriormente, escribimos, a partir de las conversaciones, la constitución de la re-pública rarita, que incluye una receta de un lubricante natural enseñado a todas las participantes por Lina Sánchez Calderón (artista colombiana experta en ginecología natural) y una narración de las derivas anales que hemos realizado colectivamente. Así mismo, desarrollé un dispositivo expositivo que se llamó museo de la república rarita, que contó con una beca de producción de Art Jove y se expuso en la Sala d'Art Jove de Junio a Septiembre de 2019. Los encuentros se convocaron con el cartel que se muestra abajo y con el siguiente texto:

A finales de los año 90's, aterrorizada de las imparables revoluciones en curso de los movimientos feministas y de disidencia sexual y de género, los sectores más conservadores de la iglesia católica inventa un arma retórica para hacer la contra revolución. Este dispositivo bélico-discursivo es la famosa "*Ideología de Género*[®]". Sin embargo, esta no es una invención del todo nueva, se construye en las bases de un viejo y poderoso dispositivo de la teología cristiana inventado por primera vez en el siglo XII: *la sodomía*, un arma que fue usada (entre otros muchos de sus fines) para fabricar las causas justas del colonialismo español en América, arguyendo que había que acabar con el *nefando* pecado sodomítico de los incivilizados indios.

El uso de la “*ideología de género*” ha tomado mucha fuerza en los últimos años en América Latina y en España, y ha logrado detener políticas públicas contra la discriminación, censurar y diseminar pánico colectivo sobre el contagio de una especie de virus que pone en riesgo la frágil heterosexualidad. En el caso de Colombia (en el que inicialmente se centra este proyecto), se creó una suerte de distopía que hizo creer a la gente que de aprobar con sus votos los acuerdos de paz entre el gobierno y la guerrilla de las FARC (que reconocían a la población LGBTI y a las mujeres como víctimas particulares de la guerra y actores políticos del postconflicto), el país acogería la tal “*ideología de género*” en la constitución, obligando al pueblo y en particular a la infancia a trans-homosexualizarse. Así la sexualidad pecaminosa o desviada, en un contexto enraizado en el colonialismo, vuelve a ser justificante para preservar la guerra.

Este proyecto surge del *deseo desviado* de imaginar esa distopía de nación desde el punto de vista de la disidencia sexual y de género, para construir una utopía molecular, una ficción de ~~república~~ *rarita*, donde se agujereen y desplacen las fronteras del régimen heterosexual, donde se cuestione su verdad, y sobre todo, donde crear una plataforma para resistir a la contrarrevolución de la “*ideología de género*”. Para esto convocamos una serie de encuentros en formato de onces, una merienda colombiana, en las que *arepearemos*, comeremos nuestras arepas, beberemos, hablaremos e imaginaremos colectivamente la ~~república~~ *rarita*. Se invita a participar de estos encuentros a personas inmigrantes y a todas aquellas quienes se sientan en peligro por la amenaza bélica de la “*ideología de género*” y que quieran pensar colectivamente en formas de subvertir sus discursos.

Seis encuentros-*onces* (meriendas colombianas) en las que desviaremos los discursos de odio contenidos bajo “*la ideología de género*” hacia la imaginación de una ~~república~~ *rarita*, un territorio utópico de la disidencia sexual y de género (Convocatoria Encuentro Re-pública Rarita, La Escocesa, 2018).

Preparamos juntas las arepas que comemos en las onces. En Colombia se usa *areperas* para llamar despectivamente a las lesbianas (como en España boyeras) y arepear, que es hacer las arepas, amasarlas, se les dice a los actos sexuales lésbicos. Por lo que las arepas, hechas siempre de harina de distintos tipos de maíz, se traían como símbolo de la cultura gastronómica andina colombiana y venezolana, pero también de las disidencias sexuales de nuestros contextos. La preparación de la comida, una labor que suele estar feminizada, se colectiviza y se desgeneriza. Iniciar los encuentros en la cocina, preparando juntas las arepas, genera una disposición particular para estar con otras.



Cartel de la convocatoria de la re-pública rarita.

Compartir esos *modos de hacer* incita a compartir la palabra. Quienes resultan ser las más expertas en las recetas son varias compañeras y no yo, quien en principio convocó las onces. Esto hace que la palabra circule, que sean ellas quienes guíen el encuentro. En el momento en que estamos todas amasando, surgen varias conversaciones espontáneas. Hablamos desde lo que nos pasó en el día, hasta de la forma en la que nos vienen expropiando los saberes ancestrales sobre el cuerpo en los últimos cinco siglos, todo con la misma cercanía.

Mientras tomamos las onces, vemos videos, escuchamos sermones y leemos fragmentos de libros: estudiamos los discursos que hablan sobre ideología de género®. Compartimos la rabia y la risa que nos producen. También contamos los efectos que nos desencadenan, relacionados con nuestras propias experiencias, historias de vida y nuestros saberes sobre esos asuntos. Nuestro análisis surge de la implicación personal, de la forma particular en la que cada una se siente interpelada por esos discursos de odio. Se establecen conexiones entre

violencias vividas singularmente y sobre la violencia general de esos discursos públicos. Así, se hace explícito que se trata de violencias estructurales que se ejercen contra las personas disidentes de género y sexo, y de forma amplia contra las mujeres, para mantener el orden cisheteropatriarcal.

La necesidad de estudiar la ideología de género®, se centra en el hecho de que ese término es un dispositivo discursivo que hace uso de saberes que fueron elaborados por las disidencias sexuales sobre sí mismas, como parte fundamental de sus luchas: una forma de dislocar el poder que se ejerce circunscribiendo a ciertos sujetos en identidades abyectas, anormales y patológicas, y produciendo saber y verdad desde las ciencias médicas, sociales y jurídicas, sobre ellas. Los discursos de los movimientos antigénero difunden las teorías generadas por los feminismos y los movimientos *queer*, para entregarlos vaciados, sin su complejidad, ni su potencial crítico y subversivo. Presentando sólo simplificaciones caricaturescas a las cuales es fácil generar rechazo y estigma. Por esto, se plantean las onces de la re-pública rarita y las conversaciones cercanas que se dan en ellas como como un modo de producir y compartir conocimiento sobre las políticas reaccionarias de la ideología de género®. Desde una plataforma subterránea o paralela a la academia, en la que saberes no legitimados por sus instituciones puedan cobrar valor y ser conjugados, por estar en el mismo nivel, con herramientas y saberes académicos. En nuestras onces, somos nosotrxs mismxs, nuestros cuerpos, nuestras experiencias y nuestras prácticas, las fuentes principales para nuestra práctica epistemológica. El diálogo pasa a ser una forma particular de escritura, por lo que los encuentros se registraron en audio con la ayuda de micrófonos que se distribuyeron alrededor de la mesa en la que comíamos, pegados a dildos de mazorcas, de lenguas y de manos en posición de *fisting*¹¹². Aunque parte del texto que se construye en las conversaciones se presentará en la constitución de la rarita, el registro de las voces, sus sonidos, se piensan como la materialidad específica de este tipo de construcción textual.

Parte del análisis colectivo nos lleva a indagar el porqué del surgimiento y crecimiento de las iglesias evangélicas en América Latina —que son en buena medida las que lideran y promueven la supuesta lucha contra la ideología de género®—. Pensamos que la desarticulación de lo social que han provocado las políticas neoliberales, facilita que un lugar

¹¹² El *fisting* o 'fist-fucking' designa una práctica que consiste en la introducción del puño en la vagina o el ano ('fist' significa puño en inglés). Los fragmentos de los audios podrán ser escuchados en mi página web, <https://diegoposadagomez.com/>.



Foto de los encuentros de la re-pública rarita. (2018). Diego Posada



Foto de los encuentros de la re-pública rarita. (2018). Diego Posada

de encuentro y reunión como son las iglesias puedan tener tal éxito. Además, la ideología de ese tipo de iglesias concuerda con la ideología neoliberal diseminada ampliamente en diversas esferas de nuestros contextos. Por esto, consideramos que es necesario construir espacios para el encuentro y la socialización que no sean cooptados por la economización neoliberal, que puedan hacer frente al adoctrinamiento político que se da en esas iglesias, que se hace pasar como políticamente neutro, apolítico o no ideológico. Así mismo, encontramos que los discursos *contra* la ideología de género® apelan a lo pasional y no a lo racional. Pero, aun así, consideramos que es importante que nuestros discursos y nuestras políticas no apelen *sólo* a lo racional, aunque parece contradictorio, encontramos en que en la genealogía ilustrada de la razón (que la purifica y separa del cuerpo), se encuentra parte del origen del actual discurso antigénero. Por esto, lo emocional y lo afectivo, como fuerzas que cuestionan, agujerean y atraviesan la razón (para romper la dicotomía con la que es separada del cuerpo), deben ser consideradas como imprescindibles en nuestras prácticas. El análisis de los discursos de los movimientos antigénero que llevamos a cabo nos sirve para imaginar nuestra utopía de república y para plantear las bases para enfrentar esos discursos que ganan cada vez más fuerza en el mundo. Las bases principales que planteamos son: la desheterosexualización (como una desnaturalización de la heterosexualidad que ayude desarticular ese régimen), la defensa de la infancia no cis-heterosexual (que se ve directamente anulada y violentada por el movimiento antigénero), desgenitalización de la sexualidad y la vida (ya que toda las relaciones sociales se organizan desde la genitalidad, particularmente de los genitales que se han nombrado como masculinos), desfamiliarizar las formas de relacionarnos (horizontalizar los cuidados, los afectos y el erotismo) y trasladar las lógicas familiares a otros contextos (amigxs, familias escogidas)¹¹³.

Desde un principio, la idea de las onces es producir una plataforma en la que se genere un ambiente cotidiano, familiar, en el que se potencie la imaginación utópica colectiva. Se piensa la utopía, con la propuesta de *Cruising Utopía*, de José Esteban Muñoz (2009), que hace una lectura *queer* del utopismo blochiano.

La utopía, de acuerdo con Bloch, es un tiempo y un espacio que todavía no está aquí. Bloch, junto con otros pensadores de la Escuela de Frankfurt, como Theodoro Adorno y Herbert Marcuse, sostuvieron que la utopía es principalmente una crítica al aquí y al ahora, lo que es una insistencia en, como dicen ellos, “algo que falta en el aquí y en el ahora”. El capitalismo,

¹¹³ Estas bases fueron construidas colectivamente en las onces y se presentaron en la constitución de la rarita.

por ejemplo, nos hará pensar que es un orden natural, inevitable, la forma en como las cosas serán. El “debería ser” de la utopía, en su indeterminación y en su despliegue de esperanza, toma una postura contra la siempre constante y extenuante expansión del campo de la fuerza capitalista que demarca cómo “son y cómo serán” las cosas. La performatividad utópica sugiere otra modalidad de hacer, de ser y de estar, que está en proceso, inacabada. (Muñoz, 2009, p. 99, traducción propia)

Muñoz piensa en el *cruising* desde la lectura de relatos que retratan esta práctica de sexo público en los años del inicio de la pandemia del sida. Los entiende como textos que no sólo registran esas prácticas sexuales disidentes, sino que “también producen una imagen de pasaje utópico y de re-configuración de lo social, re-imaginando nuestras condiciones de posibilidad actuales, todo esto de cara a una epidemia global” (Muñoz, 2009, p. 38, traducción propia). Así, Muñoz plantea con el *cruising* una forma de utopía que funciona como una crítica al *ahora* del orden heterosexual, pero que también realiza en sí la utopía, produciendo (performando) una forma de relacionalidad sexual alternativa a la del “tiempo heterosexual” (Muñoz, 2009). De esta forma, se toma la utopía no sólo como una herramienta que abre la posibilidad de imaginar un *futuro* distinto al capitalismo y la heteronormatividad que abarcan la totalidad de nuestro presente. Sino también, como una crítica al presente que permite construir alternativas de comunidad, en las que la imaginación colectiva produce una forma de relacionarse diferente a la de ese presente, por lo que mientras se imagina la utopía, la utopía se produce.

La ~~república~~ *república rarita* se pensó en principio como una ficción utópica que se imaginaría en colectivo. Después del primer encuentro Lina (participante de las onces mencionada anteriormente) dijo que la tachadura de república no era suficiente para poner en cuestión la ideal patriarcal de *república* y dio la idea de llamarla re-pública, haciendo alusión al *re* usado para intensificar una palabra en Argentina y Colombia, para que fuera *my* pública, pero también para re-pensar y cuestionar constantemente lo que es una república y una nación. La idea fue aceptada por todxs. Desde el primer encuentro el proyecto se hizo colectivo. Una de mis preocupaciones mientras se desarrollaban las primera onces fue que aunque la imaginación de esa re-pública fuera un ejercicio constante, nos centramos más en el presente, en la trágica situación de la violencia actual de Colombia, en los discursos de *la* ideología de género® y su relación con las resientes olas de violencia contra las disidencias sexuales en Latinoamérica (particularmente en Colombia y Brasil), y parecía que descuidábamos en parte



Foto de los encuentros de la re-pública rarita. (2018). Diego Posada

la imaginación de nuestra utopía. Sin embargo, en las acciones que se dieron, como la escritura del manifiesto-constitución de nuestra re-pública, en el que nos centramos en la defensa de la infancia no cisheterosexual y la desgenitalización de las relaciones sociales; la deriva anal, en la que hacemos una deriva colectiva por la ciudad caminando con un *plug*¹¹⁴ anal puesto —lo que erotiza e incómoda y obliga a inventar una nueva forma de andar—; y en la misma realización de las onces, se produjeron alternativas comunitarias a las normativas heterosexuales que rigen nuestro presente. La re-pública rarita se performa mientras se imagina.¹¹⁵

Las onces raras dejan una serie de preguntas que atraviesan cuestiones sobre la sexualidad y el género y los modos académicos de producción de conocimiento. ¿Cómo pensar en coro? ¿Cómo hacer de la escuela y la universidad espacios incompetentes, donde las competencias

¹¹⁴ Un *plug* anal es un juguete sexual que puede descubrir nuevas formas de estimulación y por supuesto que también facilita el sexo anal.

¹¹⁵ Agradezco a las participantes del proyecto, Julieta Obiols, Laura Aurenburg, Benzo Canelo, Juan David Galindo, Lior Zalis, Lina Sánchez Calderón, Emil Becerra, Nicolás Koralsky, Andrea Barragan, Alba Rihe, Lizette Nin, y otras que pasaron por algunas de las sesiones, gracias a todas ha sido posible este proyecto

neoliberales se remplacen por la solidaridad y el erotismo? ¿Las particularidades que habilitan el hacer, la práctica de cocinar juntas, y luego las que producen comer juntas, puede dislocar el pensamiento “de la cabeza”, y generarlo en otros lugares del cuerpo, en la boca, en el estómago, en el culo? ¿Cómo pensar con el cuerpo, con los cuerpos y no con la cabeza deslindada del resto? ¿Cómo desgenitalizar el pensamiento y la academia, para descishetersexualizarlos, y cómo, erotizarlos? ¿Qué particularidades conllevan a generar un espacio de producción de conocimiento y de imaginación colectiva partiendo de un tipo de encuentro popular y de cuidado como las onces? ¿Qué rupturas genera frente a los modos académicos? ¿Cómo puede afectar un tipo de producción de conocimiento como este a la academia? ¿Qué metodologías se pueden utilizar o inventar para hincar la academia con prácticas disidentes, populares y raras? ¿Son las onces de la re-pública rara una práctica fidelinista, en un sentido de utilización de prácticas tradicionales y familiares, para generar rupturas con las tradiciones familiares opresivas? ¿Qué posibilidades de desfamiliarización, desheterosexualización, desaprendizaje puede habilitar una plataforma de encuentro y de imaginación colectiva como la re-pública rara?

Ver Anexo 2. *Entrevistas sobre la perspectiva de género en los Acuerdos de Paz.*

Ver Anexo 3. Fanzine *Constitución Re-pública Rara.*

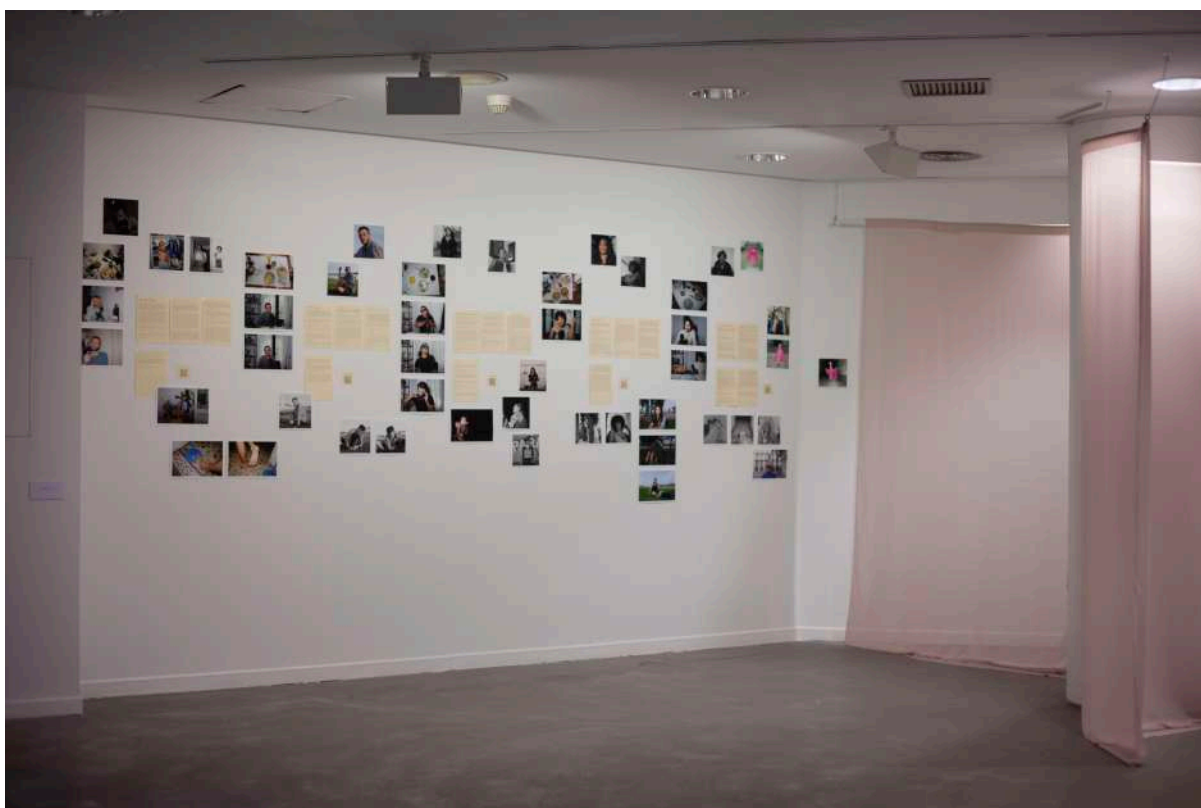
Capítulo 4

***Re-tratos partidos,
diásporas nefandas***

4. RE-TRATOS PARTIDOS / DIÁSPORAS NEFANDAS

Me he permitido hacer de este capítulo una memoria afectiva y política del año en que he desarrollado esta práctica (que se expone en este capítulo) que es parte de esta tesis. Así, lxs lectorxs de este capítulo no solo encontrarán un registro del proceso, del desarrollo y de los resultados del trabajo, también se encontrarán con sentimientos, acontecimientos, y reflexiones que han afectado o han sido producidas por las prácticas aquí desarrolladas. He propuesto la realización de unos retratos singulares, en los que este género de las artes visuales se produciría como una metodología de investigación artística, contaminada y producida desde los saberes y las prácticas populares, la cercanía, el cuidado y los afectos.

En principio planteé producir cuatro de estos re-tratos, que inician con unas onces (una merienda), en la que después de comer grabamos una conversación enfocada hacia la historia de la migración de la persona retratada, y en los que en varios encuentros posteriores realizaríamos retratos fotográficos. Tanto los registros sonoros de las conversaciones y las transcripciones, así como las onces, y las fotografías son partes que componen estos re-tratos.



*Imágenes de los re-tratos en la exposición Tots els organismes, en la Sala d'Art Jove, noviembre de 2020.
Fotos de la Sala d'Art Jove. (2020). Diego Posada*

Además de los resultados concretos conseguidos durante esta práctica —que son de alguna forma un archivo de re-tratos dialógicos y diaspóricos, que son memoria singular y concreta de la migración sexo-disidente en Barcelona y España— que he podido desarrollar gracias al apoyo de la Beca de Creación Artística Guasch Coranty, considero que las prácticas estéticas, epistémicas y de cuidado que se han puesto en marcha son tan interesantes y potentes que tendrán una continuación más allá de los resultados que ahora presento. Tengo invitaciones a onces para dar inicio a re-tratos de por lo menos tres personas. Creo que los encuentros y los re-tratos, han resultado en una práctica vital que produce una ralentización del tiempo, necesaria para encontrarnos, escucharnos, vernos y sentirnos.

4.1. Partir

partir, partirse, abrirse, rajarse. partir-se. partir-nos

Ay, se partió. Pártete galleta. Párte-te. Partirse. El que parte y reparte se queda con la mejor parte. Re-párte-te. Partir. Re-partir. Com-partir.

En Colombia uno de los insultos que se usa para nombrar a las locas es *pártete galleta*, acompañado, muchas veces, de un gesto en el que se pone uno de los brazos en alto y se deja caer la mano, como representando un falo erecto y rígido, o el asta de una bandera, que se rompe de repente. Quebrar la muñeca. Romper la masculinidad. Llenarse de agujeros. Hacerse penetrable. Las maricas somos las partidas, las rotas. Pero, partir-se es también irse. Decimos, también en Colombia, me abro, para decir irnos. Me abro de aquí. A las maricas, los que abrimos el culo, nos toca abrirnos de la familia, del pueblo, del territorio, de la región, de la nación. Pártete galleta. Ábrete marica. También de quienes se espera apertura y deciden no abrirse las abren. Las parten. Nos parten a golpes.

Los significados de la palabra *partir* están ligados con empezar, irse, romper-se, com-partir-se. Así como también, estrechamente relacionados con la división del mundo en fronteras y la *repartición* de los territorios colonizados entre las naciones colonizadoras, el expolio de siglos y las *partidas* que son las migraciones. En términos muy generales, los fenómenos migratorios son partidas masivas en búsqueda de los recursos saqueados del planeta y repartidos entre pocas naciones, y, aún entre más pocas personas. *Partidas* como intentos de acceder a condiciones materiales elementales para sostener la vida. Condiciones arrebatadas para los pueblos colonizados. Las disidencias sexuales están implicadas con los múltiples significados



Ilustración 1 Meme encontrado en internet

de *partir*, y no solo en el lenguaje (si es que el lenguaje es alguna vez “solo el lenguaje”), sino también con la relación que este tiene con la materialidad del mundo. El régimen heterosexual es un camino recto y rígido diseñado por el colonial capitalismo, como la máquina re-productora de la fuerza de trabajo, y de consumo del capitalismo per se, así como una ortopedia del deseo. Sara Ahmed (2019) escribe:

La normalización de la heterosexualidad como una orientación hacia «el otro sexo» puede ser redefinida en términos de un requerimiento de seguir una línea recta, donde la rectitud está vinculada a otros valores que incluyen la decencia, lo convencional, lo directo y lo sincero. La naturalización de la heterosexualidad implica la presunción de que existe una línea recta que lleva a cada sexo hacia el otro sexo, *y que «esta línea de deseo» esta «alineada» con el sexo de cada persona.* (Ahmed, 2019, p. 109)

El desvío de la rectitud impuesta por la heterosexualidad obligatoria es una forma de *abrirse* de ese camino recto. *De partirse como una wafer*. La desviación sexual es por sí misma una partida del camino recto a otras sendas ya marcadas por huellas de otrxs desviadxs (como en el cruising), y a caminos todavía por venir, por ser inventados. Partir, en el sentido de tomar el camino migrante, es también una forma de desvío, de desviarse de la nación, del territorio, de la región, del pueblo, del barrio, de la familia como caminos establecidos para la vida de quien parte. La imposibilidad del arraigo, la resistencia a la integración, son desvíos de la

rectitud de las naciones de llegada. Las migraciones sexodisidentes son desvíos por *partida* doble o triple, o... Son modos de desandar las rutas coloniales, de quebrar las monolíticas narrativas nacionales, tanto las de partida como las de llegada, tanto de los nacionalismos hetero como de los homonacionalismos (Puar, 2017). Son también una forma de rajarse uno mismo, las vidas quedan partidas, nos queda —quiero decir, me queda, porque hablo, como Lemebel (2013), por mi diferencia—; una rajadura en el pecho: un despecho perpetuo. Devenir diáspora, colectivizar la partida es una práctica comunitaria de cos(c)er¹¹⁶ esa rajadura.

Pero este cos(c)er no se trata de se cerrar la partida. Lxs partidxs, partidxs nos quedamos. Como canta Willi Colón, “palo que nace doblado jamás su tronco endereza” por más ortopedia, disciplinamiento heterosexualizante y requerimientos de integración social que se exijan a lxs migrantes. Esta partida doble, la de migrar y la de disidir de la cisheterosexualidad obligatoria es una rajadura que no necesita ser curada, al menos no en términos médicos¹¹⁷ porque no debe ser entendida como patología. Ann Cvetkovich (2018) ha producido una lectura de la migración desde los estudios del trauma y de la teoría *queer*, con la que propone despatologizar el trauma siguiendo el trabajo despatogizador de las prácticas sexoafectivas y de género no normativas de los activismos y teorías sexodisidentes. Tal despatologización del trauma migratorio permite, justamente, colectivizarlo, cuidarlo, devenir raritxs de múltiples formas que no requieren de la negación de las rarezas propias. De eso se trata para mí y para la perspectiva de esta práctica ese cos(c)er la partida, aprehender la rareza de la existencia propia, devenir migra, devenir diáspora y hacer del trauma de la migración un potencial político descolonizador. Para Cvetkovich (2018) “las diásporas *queer* contribuyen a la formación de culturas públicas que rechazan la pertenencia nacional y los nacionalismos virulentos como condición de posibilidad para la comunidad” (p. 173). Así, desde esta forma de comprender la migración, se abre la potencialidad política y utópica de las diásporas y de las prácticas diaspóricas sexodisidentes:

La inmigración puede traumatizar la identidad nacional al producir dislocaciones o la pérdida de un hogar o de una nación originaria. Pero si adoptamos un enfoque del trauma queer y

¹¹⁶ Introduzco cos(c)er elaborar un neologismo con sentido polisémico que se refiere coser como una forma de tratar la herida producida por el proceso migratorio, una forma de suturar la rajadura diaspórica; y también a cocinar, como un modo de cuidado y resistencia migrante.

¹¹⁷ Quizás sí en términos de cura como cuidado comunitario, afectivo, erótico, desmedicalizado y por tanto despatologizante.

despatologizante, y rechazamos lo normal como un estado ideal o real, el trauma de la inmigración no necesita ser «curado» por un regreso a la nación de origen o «natural» o la asimilación de una nueva. De hecho, los conceptos *transnacional* y *diaspórico* contribuyen a esta perspectiva como términos para revalorizar el concepto de exilio, por ejemplo, que con frecuencia supone un lugar de origen natural y enfatiza la pérdida de la nación propia como un trauma en un sentido negativo. Tanto la fantasía del regreso a un origen como el deseo de asimilación pueden ser estrategias para olvidar el trauma de la separación. El énfasis aquí, en cambio, está en la posibilidad que reconocer que la pérdida traumática puede ser un recurso para crear nuevas culturas. (Cvetkovich, 2018, p. 174)



*Imágenes de los re-tratos en la exposición Tots els organismes, en la Sala d'Art Jove, noviembre de 2020.
Fotos de la Sala d'Art Jove. (2020). Diego Posada*

Despatologizar el trauma de la migración, entenderlo como algo que no debe ser curado, en el sentido médico que significa someterse a un poder normalizador que exige la asimilación cultural a la nación de llegada o el regreso a la de partida, es una práctica clave para el proceso de estos re-tratos. Aunque se comparten sentimientos e historias singulares sobre los procesos migratorios de cada participante y se da particular atención y cuidado a esas singularidades, se entienden en relación a estructuras sociales, políticas y económicas, a la historia y al presente de un orden mundial colonial politizando así el trauma. El cos(c)er que

propongo aquí se trata más de cocinar y compartir espacios de alimentación y cuidados como ensayos de desheterosexualizar instancias familiares, que nos son muy necesarias en la migración. Cos(c)er no se trata de suturar la rajadura diaspórica, más bien de cuidarla, de erotizarla, de producir placeres comunitarios al rededor de ella, de producir tejido común entre lxs migras, entre lxs sexi-liados, entre lxs pos-sodomitas diaporicxs.

4.2. Sexilio / diásporas nefandas

Este proyecto se originó con el concepto de sexilio de Manuel Guzmán (1997), quien lo elabora para referirse a aquellxs “quienes tienen que dejar sus naciones de origen por razón de su orientación sexual” (p.227, traducción propia). Guzmán explica su neologismo con la nota al pie que acabo de citar, se trata de una idea simple que al unir dos palabras logra dar cuenta de una realidad compleja cuya historia y presente esta enraizada en el orden colonial. Desde el inicio del colonialismo español en el Abya Yala, los conquistadores describieron las prácticas sexuales de los pueblos originarios que no concordaban con las europeas con el marco del pecado de la sodomía. Este, que era uno de los peores pecados de la teología cristiana, que atentaba directamente contra Dios, fue utilizado para elaborar las causas justas del exterminio colonial. Enmarcar a los indígenas dentro de tan *horrible* pecado que solo podía ser eliminado quemando en la hoguera a quienes lo practicaran, permitió producir la narrativa en la que la brutalidad de la violencia colonial se entendiera como un proyecto civilizatorio necesario. La sodomía y la antropofagia se ligaron como pecados propios de los pueblos de las indias occidentales desde las primeras crónicas coloniales (Garza, 2002). A la sodomía también se le llamaba pecado *contra natura*, lo que permite pensar que en la historia de la construcción de *la naturaleza* en el pensamiento europeo se ligó tempranamente *la natura* con la limitación de la sexualidad a lo reproductivo; y que la sodomía cristiana sería la base para la construcción médica y científica de la naturaleza sexual desde la que en el siglo XIX se producirían la categoría patológica de la homosexualidad y la *natural* y *sana* categoría de la heterosexualidad. La sodomía colonial funcionará como una protoheterosexualidad, un modo de gobierno violento sobre la sexualidad que, como el colonialismo, no termina con las independencias de las colonias, sino que se secularizará, se transformará y adaptará sin dejar de producir formas de violencia específicas contra las personas sexodisidentes que las obligan a migrar desde sus lugares de origen.

Cuando escribí y planeé lo que sería esta práctica lo llamé *retratos del sexilio*. Sexilio es un concepto potente que me sirvió para pensar en las migraciones de personas sexodisidentes proveniente de contextos históricamente colonizados y gobernados en la actualidad bajo la necropolítica (Mbembe, 2011), en los que la guerra no es un fin porque es el fin en sí misma, como en Colombia, o en los que existen políticas de muerte destinadas específicamente contra personas sexodisidentes, que en este proyecto llamo necropolítica cisheterosexual. Sin embargo, durante el proceso de desarrollo de esta práctica he abandonado el título *sexilio*, por una parte, porque para algunas de las personas que he retratado el peso victimizante de la idea del exilio no enmarca la totalidad o ni siquiera alguna parte de sus historias como migrantes, como muestra el siguiente fragmente de la conversación con Frau Diamanda (ver Anexo 1. Conversación con Frau Diamanda / Héctor Acuña).



Imágenes de la conversación con Frau Diamanda / Héctor Acuña (2020). Diego Posada

F: Yo lo del sexilio lo veo un poco, como muy extraño y complicado y medio truculento también, porque, no sé. Hay una condición de política de muerte, que te hace realmente irte por miedo, a que vas a morir, pero también vas a morirte si no trabajas. Yo creo que hay una cuestión, como un hilito que es bien extraño.

D: El problema sería entender a Europa como muy civilizada y nuestros pueblos como incivilizados y que nos toca irnos por eso.

F: Oye cari, acá también matan maricas, o travestis. ¡Por favor! El asunto tiene que ver con la cuestión capitalista centrada aquí. Que vienes a hacer pasta aquí para mandar, para hacer tu vida o para, obviamente, mantener a tu familia. Esto del sexilio realmente tienes que tomarlo con pinzas porque realmente es una figura que se ha creado recién. Me parece, que siempre ha existido, pero que políticamente y a nivel ONG, que me da asco, como que recién se esta visibilizando de esa manera, se está tomando como sexilio. Ah, el nuevo hito ongeista donde vamos a sacar plata, ¿sabes? Esa mierda de las putas ONG que no las soporto. Es complejo. Pero igual, tío, al final todo es sexilio.

El reconocimiento como víctima es muy importante, sobre todo proviniendo de un país que ha estado los últimos sesenta años en la misma guerra, con genocidios producidos por el Estado; y en la última década en un intento de acuerdo de paz entre la guerrilla de las FARC y el gobierno, que requiere del reconocimiento y de la reparación a las víctimas. De hecho, algunas personas que han sido re-tratadas en esta práctica se reconocen como víctimas y se reivindicán como tal, con las implicaciones políticas que esto conlleva, particularmente en la apuesta por la construcción de la paz, de los activismos anticoloniales, antirracistas y sexodisidentes y las exigencias de reparación que estos procesos requieren (ver conversación con Gilberson). Aún así, el marco del sexilio no ha sido suficiente para abarcar este proceso investigativo y creativo.

Lo diaspórico sexodisidente, en cambio, ha ido conformándose durante la realización del práctica como una idea de mayor amplitud y potencialidad, que permite entender los fenómenos de las migraciones cuir en relación con la historia y el presente colonial de nuestras naciones de partida y de llegada y con las apuestas políticas utópicas de nuestros colectivos. Lo diaspórico nos permite entender nuestra diseminación en el mundo como consecuencia del proyecto civilizatorio y colonial europeo, pero también como un devenir

pueblo, comunidad y parte de un proyecto descolonizador transnacional¹¹⁸. Además, los estudios de las *diásporas cuir (queer)* —desarrollados principalmente por personas diaspóricas disidentes—, es un campo de estudios del que esta investigación se nutre y con el que dialoga¹¹⁹.



*Imágenes de los re-tratos en la exposición Tots els organismes, en la Sala d'Art Jove, noviembre de 2020.
Fotos de la Sala d'Art Jove. (2020). Diego Posada*

¹¹⁸ Es interesante para esta investigación la tensión y la relación que Gayatri Gopinath (2020) presenta entre los estudios indígenas y los estudios de la diáspora, para que estos últimos puedan tener un enfoque anticolonial. Gayatri escribe: “si bien los conceptos de diáspora e indigeneidad inicialmente pueden parecer inherentemente opuestos, desde la academia se han descrito con ricos detalles históricos y etnográficos experiencias vividas de indigeneidad que evidencian los intercambios fluidos entre lo indígena y lo diaspórico. Sin embargo, aunque los estudios indígenas han identificado muy bien cómo estos intercambios replantean los límites de la «indigeneidad» misma, los estudios de la diáspora han sido menos proclives a profundizar en estas ideas para explorar como podrían a su vez transformar la concepción de la diáspora. [...] Si tomamos la diáspora para nombrar el movimiento de las poblaciones indígenas no solo a través de las fronteras de los Estados nacionales sino también a través de diferentes naciones indígenas soberanas o bases terrestre tribales, espacios rurales y urbanos, islas y continentes, surgen nuevas cartografías de la diáspora que desplazan por completo la primacía de los planteamientos dominantes del Estado como los lugares inevitables del movimiento diaspórico (p. 141).

¹¹⁹ Han sido particularmente importantes para esta investigación los libros *Queer diásporas* (Patton y Sánchez-Eppler, 2000), editado por Cindy Patton y Benigno Sánchez-Eppler, *Visiones Rebeldes* de Gayatri Gopinath (2020); *Puerto Rican Jam*, editado por Frances Negrón-Muntaner y Ramon Grosfoguel (1997) en el que se encuentra el texto con el que Manuel Guzmán introduce el concepto de sexiliados; y *Un archivo de sentimientos*, de Ann Cvetkovich (2018).

Particularmente, la manera en la que Gayatri Gopinath ha teorizado sobre las prácticas estéticas de las diásporas cuir (*queer*) ha sido importante para entender y posicionar las prácticas que componen esta investigación. Para Gopinath (2020) estas prácticas producen modos de visualidad que permiten ver las sexualidades y los deseos disidentes que quedan ocultos en las teorizaciones y estudios más hegemónicos sobre la nación y la diáspora que arrastran con la herencia de regímenes de visualidad de la modernidad colonial. La comprensión de esta autora sobre estas prácticas estéticas como modos particulares de producción y de acceso al saber le da importancia al hecho de entenderlas como prácticas, que tienen efectos y relaciones particulares con los archivos dominantes y con la capacidad de producir contra archivos: “las prácticas estéticas de las diásporas *queer* constituyen un archivo alternativo de lo que permanece oculto en las epistemologías dominantes, y también demandan y promulgan una práctica de archivos dominantes que haga visibles sus brechas, fisuras e inconsistencias” (Gopinath, 2020, p. 139). Gopinath (2020) subraya que:

Estas son *prácticas* estéticas, no solo formas estéticas, porque hacen cosas en sí mismas en el mundo: desplazan nuestro campo de visión para que las posibilidades, los paisajes y las geografías alternativas sean visibles. Primero, como he planteado, establecen una práctica de lectura, que produce y hace visibles nuevos modos de afiliación, relación, y conexión entre cuerpos, tiempos espacios, objetos de estudio y campos de pensamiento que hasta ahora se han mantenido como distintos y separados. Esta práctica nos enseña cómo leer los archivos dominantes por medios de los minoritarios, y por sus huecos, desplazamientos y borrados; hacer esto supone una práctica de implicarnos a nosotros mismos y a los demás en aquellas narraciones del pasado que están ocultas dentro de las ideologías dominantes nacionalistas o incluso diaspóricas. En segundo lugar, las prácticas estéticas de la diáspora queer producen archivos alternativos al demandar que prestemos mucha atención a lo regional, lo cotidiano, lo personal y lo que ha sido desechado que, por lo general, queda fuera del alcance de los archivos oficiales. De este modo, reorganizan las jerarquías de valor tan centrales para las nociones canónicas tanto del archivo como de la estética. En tercer lugar, estas prácticas estéticas nos desorientan y nos reorientan; desestabilizan las temporalidades normativas al señalar caminos y rutas alternativas a través del pasado y el futuro que evitan los hitos familiares de las historias de vida hetero y homonormativas. Al hacer esto, nos colocan en un estado de suspensión productiva [...]. (Gopinath, 2020, p. 38)

Esta relación crítica que evidencia Gopinath de las prácticas diaspóricas sexodisidentes con los archivos y la posibilidad que tienen de componer contra archivos me ha llevado a recordar

Información sobre el estado del expediente de extranjería

DATOS PERSONALES

Apellidos, Nombre: POSADA GOMEZ, DIEGO BERNARDO
N.I.E.: Y1291307D
Fecha de Nacimiento: 15/05/1989
Nacionalidad: COLOMBIA

DATOS EXPEDIENTE

Número de Expediente: 089920200028892
Tipo de Autorización: ESTANCIA POR ESTUDIOS,
INVESTIGACIÓN, FORMACIÓN,
INTERCAMBIO DE ALUMNOS, PRÁCTICAS
NO LABORALES O SERVICIOS DE
VOLUNTARIADO PRORROGADA
Estado de resolución: EN TRAMITE
Fecha de Entrada: 25/11/2020
Fecha de resolución:

La comunicación de la resolución se remite por correo a la dirección postal que, a efectos de comunicaciones, consta en el expediente.

Los datos proporcionados en esta consulta tienen mero carácter informativo y no sustituyen a la resolución correspondiente en ninguno de sus efectos administrativos o de cualquier otro tipo.

◀ Volver

🖨 Imprimir

Captura de pantalla de mi trámite de renovación de estancia por estudios iniciado el 11 de noviembre de 2020, tomada el 24 de febrero. Posterior a este trámite hay que tramitar la tarjeta, que puede tardar alrededor de dos meses.

que cuando a finales de 2017 y principios de 2018 trabajé en la exposición *Arxiu Desencaixat*¹²⁰ del MACBA, en la que con el equipo de trabajo visitamos archivos de colectivos y organizaciones sexodisidentes de Barcelona, la búsqueda de rastros de activistas LGTBI migrantes nos llevó a encontrarnos con un vacío. No había memoria de personas migrantes en los inicios de los movimientos de liberación sexual de la ciudad. El equipo de trabajo de la exposición estaba compuesto en su mayoría por migrantes latinoamericanos, deseábamos encontrarnos con documentos que nos permitieran rastrear historias de migrantes maricas, lesbianas, travestis y trans que nos ligaran con la historia de la ciudad que nos acoge. Cuando preguntamos por migrantes no dijeron que hubo unx que otrx activista de Francia u otro país europeo. Aunque *Arxiu Desencaixat* abarcaba principalmente documentos desde final de la década de 1970 hasta principios de los 1990 (con excepciones), aunque justo esta última fue la década en la que empezó haber migración masiva en España, el vacío con el que nos

¹²⁰ Exposición y trabajo coordinado por Lucía Egaña y llevado a cabo junto compañerxs del Programa de Estudios Independientes del MACBA <https://www.macba.cat/es/exposiciones-actividades/actividades/presentacion-bibliografia-sobre-diasporas-queer-colonialismo>

encontramos fue significativo y representante de la fragilidad y exposición a la desaparición de las historias de las diásporas sexo-disidentes.

Si pensamos en los archivos estatales en los que se guardan los documentos y los registros de las existencias migrantes en el Reino de España, estos son principalmente archivos policiales, donde se conservan nuestras fotos de carné y los papeles que dan cuenta de nuestras vidas. Es decir que nuestra memoria, nuestras historias y nuestras imágenes quedan reducidas a los trámites burocráticos a los que estamos constantemente sometidos para que se nos reconozca como humanos, con derechos, como a las personas nacionales. En estos archivos nuestras historias se narran desde los procedimientos y las instituciones que precarizan y atentan contra nuestras vidas por medios de la postergación y negligencia deliberada para trámites migratorios, deportaciones, detenciones ilegítimas en los campos de concentración llamados Centros de Internamiento para Extranjeros, etc. Estos modos de archivos herederos de los archivos coloniales, que son donde principalmente se registran las vidas diaspóricas en esta nación, evidencian la importancia y la pertinencia de que las prácticas estéticas, así como las académicas y activistas de cuenta de nuestras vidas. Mientras desarrollo esta práctica, atravesada por lecturas de estudios de las diásporas cuir, la imagino como una forma de contra archivo policial.

Si algo ha marcado mi vida en España han sido los trámites migratorios. Buena parte de cada año que he pasado en este país ha estado marcado por el proceso de renovación de mi permiso de estancia por estudios (que no implica tener residencia ni permiso de trabajo), que se alarga por meses y cuando por fin me sale la tarjeta de identificación de extranjero esta a pocos meses (por mucho tres) de caducarse de nuevo. Estos trámites, que se prologan por la negligencia premeditada del Estado, nos marcan, determinan nuestras vidas, nuestros planes, nuestras expectativas y nuestras esperanzas. Para lxs migrantes que entran al país de forma irregular es aún más complicado, tienen que estar tres años empadronados para empezar a tramitar su arraigo, que es un procedimiento que en la mayoría de los casos deniegan. Lxs migrantes sin papeles están expuestxs a mayor explotación y parecería que la negligencia y la lentitud de los trámites migratorios para los extranjeros “no comunitarios” fuera para producir más trabajo precarizado, en ocasiones de semiesclavitud (ver conversación con Samu). A muchos de mis amigxs migras les ha llegado una carta que dice que sus trámites han sido denegados y que tienen quince días para abandonar el país en donde están haciendo su vida. Son estos procedimientos policiales con los que el Estado, registra y archiva nuestras

vidas; los mismos que producen violencia contra nostrxs. Por esto surge la necesidad vital de producir espacios de encuentro desde el cuidado, el afecto y el erotismo, que ha tomado esta forma particular en esta práctica. En este punto del desarrollo de esta práctica artística en que se mezcla la cocina, la conversación y el retrato fotográfico, creo que tendrá una continuación para ir conformando un contra-archivo migratorio centrado en prácticas de la amistad y el cuidado. “Las prácticas estéticas de la diáspora queer constituyen un archivo alternativo de lo que permanece oculto en las epistemologías dominantes, y también demandan y promulgan una práctica de archivos dominantes que haga visibles sus brechas, fisuras e inconsistencias” (Gopinath, 2020, p. 139). No solo para contribuir en la conformación de estos importantes



Samu Céspedes (2020). Diego Posada

archivos, sino también en formas de encuentro necesarias para mí y para las personas que se vinculan con en esta investigación, prácticas de resistencia que confronten los trámites migratorios que regulan y limitan nuestras vidas.

4.3. Onces, encuentros des-familiares y prácticas de riesgo en la segunda pandemia de nuestras vidas

Siendo marica me resulta muy hiriente escuchar constantemente en los medios de comunicación y por parte de los organismos estatales que la actual pandemia de la Covid-19 es la primera en cien años, después de la epidemia de gripe iniciada en 1919. Nací en 1989, y para ese momento la pandemia del SIDA ya llevaba casi una década. Toda mi vida, desde niño, ha estado marcada por la pandemia, por el estigma del SIDA sobre mi deseo erótico marica. La pandemia del SIDA, es un trauma colectivo especialmente para las personas y comunidades implicadas en prácticas sexuales disidentes¹²¹ y para los pueblos de sur global en donde la gente todavía sigue muriendo por la falta de acceso a tratamientos para el VIH, en un momento en que la enfermedad es completamente tratable y en la que los tratamientos producen que el virus deje de ser transmisible. Las gestiones del SIDA son inaugurales de las políticas sanitarias globalizadas del neoliberalismo y al mismo tiempo, están enraizadas en el colonialismo: la comprensión y la gestión de la enfermedad tiene un prisma de colonialidad de género (Lugones, 2008). El estigma de la pandemia sobre los maricas, llamada en sus inicios el cáncer gay, la liga a la lógica del pecado nefando, una forma de representación que excluye y elimina desde el mismo lenguaje, y que, me parece, se hace evidente en el famoso slogan de ACT UP¹²², SILENCE=DEAD (silencio=muerte). El silencio como muerte ha sido la forma de entender y condenar los deseos sexuales disidentes del proyecto civilizatorio occidental, desde la invención de la sodomía en la teología cristiana¹²³ hasta las negligencias genocidas de las gestiones del SIDA.

¹²¹ Para mí ha sido particularmente importante el libro *Archivo de sentimientos*, de Ann Cvetkovich (2018), su comprensión despatologizante del trauma, tanto de la migración como del SIDA, tanto como traumas singulares como nacionales. La metodología que propone la autora ha sido muy enriquecedora para el desarrollo de este proyecto. Un texto que me ha acompañado casi desde hace mucho tiempo y que *afecta* la comprensión de las pandemias para este proyecto es el ensayo *Duelo y militancia* de Douglas Crimp (2005).

¹²²ACT UP es el acrónimo de AIDS Coalition to Unleash Power (Coalición del SIDA para desatar el poder), un colectivo de activismo internacional de acción directa que utilizaba tácticas artísticas para producir sus formas de protestas.

¹²³ Ver *La invención de la sodomía* Jordan (2002).

Como expone Cindy Patton (2000) pensando en la pandemia del SIDA, la comprensión médica de la epidemia esta anclada en pensamiento colonial: “muchos de los conceptos de la medicina occidental tropical y de la epidemiología se desarrollaron en relación con la expansión colonial del siglo XIX y de principios del siglo XX” (p. 20, traducción propia). La medicina tropical define la enfermedad tropical como propia del territorio colonizado, pero solo empieza entenderse como enfermedad cuando afecta al cuerpo del colonizador (Patton, 2000), por su parte:

La epidemiología visualiza el lugar del cuerpo en la secuencia temporal llamada “epidemia”. El héroe de la historia ya no es el cuerpo que lucha contra la enfermedad, sino la epidemiología, el “detective de enfermedades”, “que es el único que tiene el poder de visualizar e interrumpir “la historia natural” del movimiento vectorial de los gérmenes. (Patton, 2020, p. 21).

Para epidemiología, en vez comprender el territorio colonizado como el contenedor de enfermedades, pasan a ser los cuerpos colonizados quienes asumen ese papel, de esta forma:

En lugar de ver a los habitantes tropicales como más o menos inmunes a las enfermedades que los rodean, los indígenas son ahora ellos mismos el lugar de la enfermedad: reservorios, portadores. La epidemiología define los límites de una enfermedad al constituir una categoría de sujeto (“grupo de riesgo”), una comunidad imaginada producida a través de vectores que la epidemiología simula como si fueran descubiertos. Los cuerpos son a la vez sujetos y perpetradores de la patología tanto “enfermos como reservorios o portadores en la red más amplia de enfermedades. (Patton, 2020, p. 21, traducción propia)

La colonialidad de la epidemiología produce a los cuerpos racializados, a la migración y a lxs migrantes como vectores epidémicos que diseminan la enfermedad por el mundo, y, sobre todo, como contaminantes de las naciones del primer mundo. Esta lógica que esta todavía presente en las narrativas sobre el SIDA, incluso en las que intentan “luchar contra la estigmatización” (como se ve en la captura de pantalla que pongo abajo), ha estado también desde el inicio de la actual epidemia de coronavirus. Así, se han estigmatizado a las personas racializadas como asiáticas como portadoras y culpables de la pandemia, los medios de comunicación irresponsablemente transmitieron como noticia que la causa de la epidemia era una sopa de murciélago preparada en Wuhan, sin esforzarse demasiado en desmentir cuando se confirmó, que lógicamente, no era cierto. En septiembre la presidenta de la comunidad de Madrid atribuía públicamente el aumento de contagios de Covid a “el modo de vida que

Inicio	Quiénes Somos	Documentos »	Noticias	Agencia de colocación N°110000026	Cont
Portal de Transparencia	Programas de Empleo »	Colaboración	Política de privacidad y aviso legal		

Historia del VIH

¿Cómo surge esta enfermedad?

Aparece en el Continente africano (África Subsahariana), se cree que a través de ritos de budú que estos habitantes realizaban con sangre de monos; éstos tenían VIS (virus de inmunodeficiencia de simios) este virus se mutó y pasó al hombre como el hoy conocido VIH.

Después los movimientos migratorios se encargaron de hacer el resto. Africanos Subsaharianos que emigraron al Caribe, fueron los primeros en esta línea de difusión, después llegó esta pandemia a todo el mundo, Norteamérica, Europa, Asia.... Hasta conseguir las cifras actuales de diciembre del 2000, que superan los 34.400.000 casos de Sida registrados. Históricamente, la evolución a grandes rasgos sería la siguiente:

- 1981- Aparecen los primeros casos en cinco jóvenes americanos homosexuales.
- 1982- Aparecen casos en personas hemofílicas.
- 1983- Lug Montagnier descubre el agente causal del Sida, el VIH.
- 1985- Se pone a punto el test para detectar la infección, test ELISA.
- 1986- Se comienza a aplicar el AZT, Zidovudina.
- A partir de 1986 ha habido muchos avances, no sólo en tratamientos y científicamente hablando sino en el plano psicológico y social; creándose una concienciación de las verdaderas consecuencias de esta enfermedad y de sus posibilidades preventivas.

Captura de pantalla de la web de Comité Ciudadano Antisida de la Comunidad Extremeña, primera página en la búsqueda de google por historia del SIDA

tiene nuestra inmigración en Madrid”. Así mismo, se ha intentado ligar constantemente a los rebrotes del virus con comunidades migrantes y con la inmigración en general, como pasó en el caso de rebrote de Lleida de julio, en el que culparon a los temporeros migrantes y no a las racistas, explotadoras y pobres condiciones laborales a los están sometidos. Este es un modo racista y colonial de entender la enfermedad desde la virología que ya estaba presente en las políticas migratorias. Por poner un ejemplo de la cotidianidad de estas políticas, a mi, como colombiano, proveniente de un territorio tropical, se me exigió un test serológico en una institución médica española para poder aplicar al visado de estudiante en España, esta es una política que se aplica solo para ciertos países y por supuesto, para ninguna colonizadora.

Esta investigación se ha desarrollado en el actual contexto pandémico que afecta de manera particular a las diásporas sexodisidentes. Solo el primero de los encuentros, que fue el que hicimos con Mentah (que lo pensamos como una prueba-experimento para dar inicio a la práctica investigativa aquí propuesta), se dio antes de la cuarentena que empezó en marzo. El

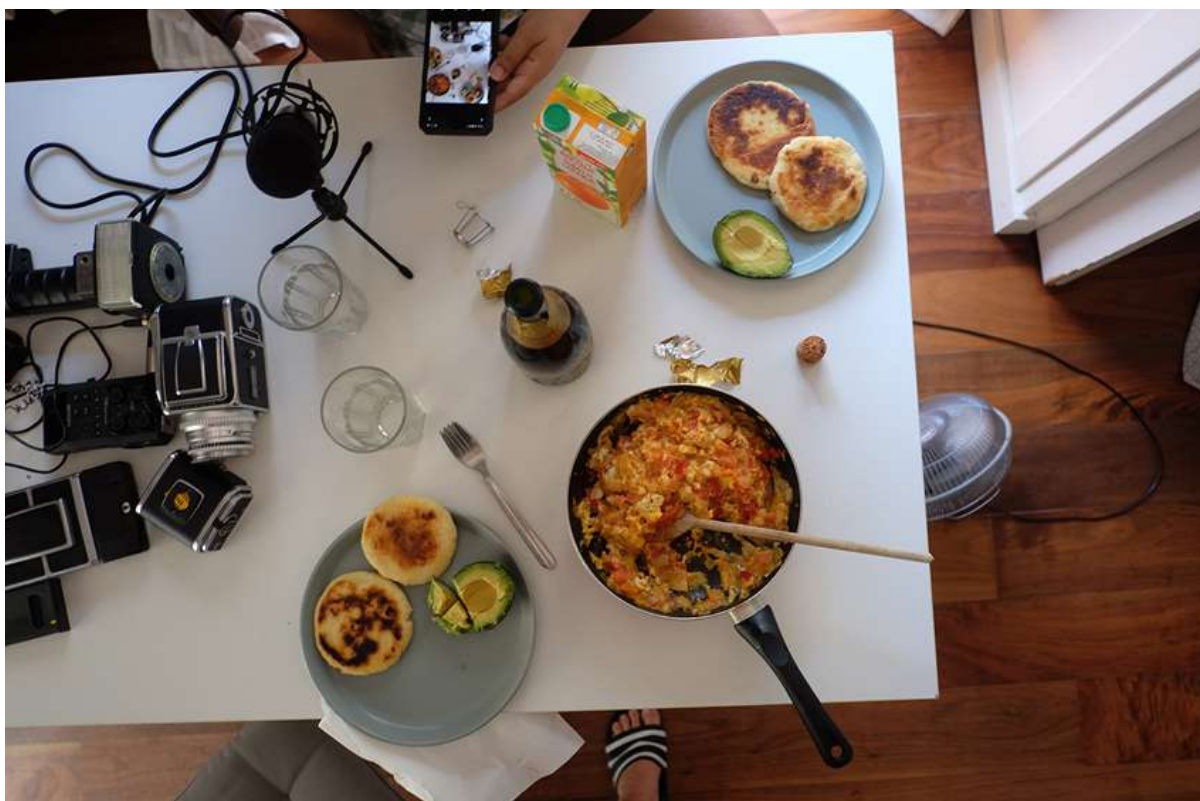


Imagen de Las onces (2020). Diego Posada

aislamiento social impuesto con el estado de alarma imposibilitaba el desarrollo de la investigación centrado en encuentros *físicos*, en compartir alimentos, en, resumidamente, producir un espacio de contaminación de saber afectivo, que es también, en medio de un estado de excepción virológico, una práctica de riesgo.

El ensayo *Duelo y militancia* de Douglas Crimp, ha sido un texto clave para pensar esta investigación desde el contexto de la pandemia y del trauma. En su ensayo, Crimp escribe sobre la politización del duelo por parte de los activismos contra el SIDA, y expone algo que, creo, es importante recordar: los duelos del SIDA, además de ser causados por el dolor de la pérdida de amigos y amantes, de la muerte constante en las comunidades sexo-disidentes, sumada a negligencia y el abandono de lo Estados, fue un duelo también por la pérdida de las prácticas sexo-afectivas maricas a las que la pandemia del SIDA expuso a la desaparición. Ese reconocimiento de prácticas sexo-afectivas, que desde la virología se denominan prácticas de riesgo (ligadas a los grupos de riesgo), como pérdida y como duelo, propone una despatologización del sexo marica muy importante en el contexto del SIDA, que también tiene efectos sobre la despatologización del trauma. Una escena narrada en el ensayo de Crimp (2005) me afectó de manera particular cuando lo leí ya hace muchos años, siendo aún

adolescente. Esta escena que cito a continuación me dejó preguntas, sensaciones, y diría, herramientas eróticas y afectivas, con las que despatologizar y liberar de culpa mi propio deseo marica:

En las reuniones semanales de ACT UP en Nueva York, a las que asisten regularmente unas cuatrocientas personas, me sorprende el hecho de que seamos tan pocos los de mi generación, la generación de Stonewall. La mayoría nacieron después de Stonewall y un poco antes del movimiento de liberación gay, y sus pérdidas se distinguen de las nuestras en un aspecto importante. El año pasado, uno de estos jóvenes me dijo algo que resume muy bien lo que quiero decir. Un grupo estuvimos viendo una película de principios de los setenta en el *Gay and Lesbian Experimental Film Festival* y fuimos luego a tomar algo. El chico estaba emocionado por una escena de sexo que a mí me parecía bastante normal. Dijo: «Daría lo que fuera por saber a qué sabe el semen, quiero decir el de otro». Me partió el corazón por dos motivos: por él, por no saberlo, y por mí, por saberlo. (Crimp, 2005, p. 106)

Ahora, cuatro décadas después del inicio de la pandemia del SIDA, sabemos que muchas prácticas sexuales contra normativas y desheterosexualizadas (como, por ejemplo, el *cruising*), y, en general, las culturas sexo-disidentes, son supervivientes de la pandemia gracias a la resistencia erótica y política, que nos las han dejado como legado. Creo que es necesario pensar hoy, en la actual pandemia, en que prácticas sociales están puestas en riesgo de desaparecer, de re-normativizarse, de higienizarse o de perder su potencialidad para mantener el tejido comunitario, de cuestionar que efectos tendrá sobre nosotros el distanciamiento físico y las limitaciones de la vida social al internet y a las redes sociales, que son empresas que diseñan y limitan los modos de relacionarnos (como ya lo hacía el urbanismo en las ciudades).

Durante la cuarentena de marzo a junio pensé en posibilidades diferentes al encuentro *físico* que había planteado como central para esta práctica, pero no llegué a intentarlo, estuve, como muchxs, afectado por el desbordé de imposibilidad, por el estado de excepción, por la violencia racial policial, por el boletín oficial del Estado que anunciaba que cuando faltaran unidades de cuidados intensivos, se escogería a quien salvar por su valor social (porque conocemos perfectamente la escala de valor social de la razón europea que no deja de producir genocidios alrededor del mundo). El desborde fascista y colonial de las “democracias” neoliberales durante la pandemia produjo malestares y traumas que condicionarían los encuentros de la investigación.

4.4. Las onces

Las onces son una merienda colombiana que tienen muchas variantes y posibilidades según las regiones de la diversidad geografía del país (las onces como tal no están todas las regiones). En mi historia las onces han sido un lugar de encuentro familiar, en las que en medio de chocolate caliente (al que se le mete un trozo de queso para que se derrita), distintos tipos de panes, arepas, y a veces tamales; el plato principal, por decirlo de alguna forma, ha sido la conversación y el encuentro. La comida y la mesa —recuerdo una mesa de comedor grande que era de mi abuelo y ahora esta en la casa de uno de mis tíos, con unas sillas torneadas de madera, que han estado pintadas de muchos colores, en la que nos hemos sentado siempre y que esta ligada en mi memoria afectiva al barrio Kennedy de Bogotá, de donde es mi familia materna— de las onces han sido un dispositivo de conversación y de afecto, que considero una forma de producción de saberes popular y comunitaria, y que tiene el potencial de afectar e indisciplinar los modos de producción de conocimiento de la academia.

En re-pública rarita, otra práctica artística que hace parte de este proyecto, convoqué a personas migrantes y sexodisidente (y a todxs quienes se sintieran afectadxs por las políticas fascistoides reunidas en la supuesta lucha contra ideología de género) una serie de encuentros pensados en formatos de onces para imaginar colectivamente una utopía sexodisidente de re-pública. La idea surgió de la propaganda de la ultraderecha colombiana contra el proceso de paz, para la que inventaron y diseminaron una suerte de distopía en la que de aprobar la paz en el plebiscito que refrendaría los acuerdos, el país se homosexualizaría. Se utilizaron las onces, deheterosexualizadas y desfamiliarizadas —es decir, desviadas de la rectitud de la familia heterosexual—, como un espacio para desviar, desde la imaginación colectiva, la propaganda homofóbica contra la paz. Cocinar en colectivo y compartir la comida generó un entorno cercano y propicio para hablar, para analizar los discursos conservadores contra la llamada ideología de género y para imaginar colectivamente la re-pública rarita.

En este proyecto las onces, que han sido en realidad desayunos, almuerzos y también meriendas, las he hecho en mi casa para cada persona que ha participado¹²⁴, como una forma de iniciar los re-tratos. La primera, con Mentah/Juan Gallo la hicimos en mi casa, luego hicimos unas segundas onces en la suya, ambas antes de la cuarentena. Las demás onces han ido haciéndose desde el verano hasta noviembre. En principio invitaría a personas

¹²⁴ Con la única persona que ha hecho parte del proyecto y que no hemos tenido oportunidad de encontrarnos y hacer las onces ha sido con Gilberson, como explico en el listado de obras, porque vive en Granada.

vinculadas a la asociación ACATHI ¹²⁵ que trabaja con personas LGBTI migrantes y solicitantes de asilo, una semana antes de la cuarentena hablé con el director de la organización y quedamos en que iría a la siguiente reunión abierta para invitar a mi investigación. Durante el aislamiento tomé la decisión de invitar a personas que he ido conociendo en colectivos antirracistas y sexo-disidentes, de activismos por la paz en Colombia y a amigxs migrantes¹²⁶. Con algunxs nos conocíamos antes, con otrxs nunca habías tenido un espacio de intimidad para conversar y conocernos. Las onces en mi casa fueron un espacio seguro de encuentro físico y de conversación necesario después de la cuarentena. Compartir la comida y la bebida, cocinar para otrxs, que otrxs cocinen para ti o cocinar en colectivo, produce una conexión y una cercanía entre los cuerpos y las palabras, que difícilmente se produce de otro modo. Después de comer, tuvimos conversaciones grabadas, sin preguntas preparadas, intentando que fueran lo más orgánicas posibles, pero procurando abarcar cuestiones del contexto de partida y el de llegada. Mi rol no se limitó al de entrevistador, porque no tenía intenciones de que fueran entrevistas, también yo compartí historias de mi vida, de mi contexto familiar y de mis experiencias como migra y no solo porque creo que el diálogo y la disposición a compartir eran necesarios para el tipo de metodología al que me buscaba acercar, sino también porque sentía deseo de hablar, de contar y de ser escuchado.

En verdad, creo que los encuentros generados en esta investigación han sido instancias de cuidado sobre el trauma diaspórico, sexodisidente y también pandémico. Son espacios que necesitamos y que constantemente construimos; este trabajo es uno de muchos esfuerzos de migrantes por producir espacios de encuentro que permitan construir comunidad y memoria. Un buen ejemplo es un taller que estoy tomando ahora llamado *Microhistorias migrantes*, de la organización *La quinta pata*¹²⁷, que por medio de prácticas plásticas, corporales, escriturales y de memoria afectiva, nos incitan a escribir y a narrar sobre nuestras experiencias diaspóricas. Menciono este taller, por una parte, porque ha sido un espacio de encuentro y de cuidado importante para mi en este momento que me ha incentivado a una práctica de escritura muy singular, y por otra parte para exponer que esta investigación se circunscribe a una amplia

¹²⁵:ACATHI es una asociación conformada por personas LGBTQI+ migradas, refugiadas y de diferentes orígenes, establecida en Barcelona.

¹²⁶ Tener prácticas y espacios en común ha facilitado el inicio de esta práctica re-tratos y creo que ahora, teniendo experiencia y material para mostrar será más fácil invitar a personas con las que no tengo ninguna conexión.

¹²⁷ La Quinta Pata es una asociación cultural enfocada en proyectos socioculturales desde una perspectiva de colonial, establecida en Barcelona.

serie de prácticas estéticas, políticas y de cuidado desde y sobre las diásporas que habitamos el reino de España.

Es importante tener en cuenta que los saberes compartidos con las personas participantes de esta investigación, son producidos desde las experiencias vitales de ellxs, desde sus vivencias comunitarias, desde sus reflexiones y sus lecturas/escrituras y por tanto el trabajo que yo hago aquí es el producir un archivo de esos saberes (que ligan sus narraciones a las imágenes que hago de ellxs), pero de los cuales no soy, de ninguna forma autor. Hago esta aclaración porque en las metodologías más clásicas de las ciencias humanas, como la etnografía, se producen bajo el paradigma colonial del descubrimiento, en el que el científico es quien produce la verdad de las comunidades o personas a las que estudia.



Imagen de Las onces (2020). Diego Posada

Las conversaciones, todas muy diferentes entre ellas, han tenido un hilo común, que ha sido una búsqueda de relacionar las historias de la vida de cada unx, de sus familias, con la historia colonial de sus países de origen, que siendo la mayoría latinxs, es también la historia del Estado español y su pasado y presente colonial. De alguna forma, creo, nuestras inquietudes y nuestros posicionamientos hacen de nuestras migraciones una forma de desandar las rutas

coloniales y esto ha estado presente en las conversaciones. No realizaré un trabajo de *síntesis* con las conversaciones, pero sí esta por hacer un trabajo de montaje escritural, que permita acceder a lxs posibles lectorxs fácilmente a estas conversaciones que han tomado entre una y dos horas, que han resultado en transcripciones de entre diez y quince páginas cada una. Desde el principio pensé que la edición de los textos se realizaría en conjunto con las participantes, pero este trabajo largo y pesado, ha sido difícil de realizar (por cuestiones de tiempo de las participantes) y finalmente, tras una lectura y aprobación de ellxs, los textos quedarán lo más cercano posible a las conversaciones.

4.5. Visibilidad-invisibilidad, fotografías nefandas

El pecado de la sodomía con el que el colonialismo inaugura las relaciones sexuales mundiales¹²⁸ era también nombrado como pecado nefando, innombrable. Nombrar como innombrable a las prácticas sexuales disidentes es una marca que, creo, ha quedado hasta ahora. La innombrabilidad como nombre que implica lo nefando no elimina del lenguaje a la sodomía, sino que le da el lugar específico de lo abyecto y de la desaparición: el exterminio. De hecho, si hoy sabemos de la historia del pecado innombrable, de la sodomía colonial, es porque era nombrada, particular e insistentemente nombrada, en las crónicas coloniales y en los juicios a lxs sodomitas, de los cuales quedan descriptivos testimonios de testigos de los actos sexuales que constituían los hechos del pecado y del delito, que para lxs sodomitas de hoy no son solo archivos con los cuales reconstruir la historia, sino también una potente fuente de erotismo y material con el que construir presentes y futuros descolonizadores¹²⁹.

La irrepresentabilidad como modo de representación de lo nefando, es decir, como forma de representar desde la negación de la representabilidad, se relaciona con la necesidad y la insistencia de modos propios o reapropiados de nombrar(nos) y de la visibilización de los activismos sexodisidentes, LGBTI y queer. Esta necesidad de la representación, en particular de la visibilización en relación a nuestra historia nefanda, puede ser entendida desde los dos sentidos de la *exposición*, a los que, para Didi-Huberman (2018), se somete a los pueblos:

¹²⁸ La sodomía también hizo parte de la Reconquista cristiana de la península ibérica, por lo que ya se había desarrollado previamente al exterminio colonial en el Abya Yala. Ver sobre la historia de la sodomía en la Reconquista y en la Colonia en *La invención de la sodomía en la teología cristiana* (Jordan, 2002) y *Decolonizing the sodomite* (Horswell, 2005).

¹²⁹ Para ver textos que recogen este tipo de testimonio del que hablo ver *Quemando mariposas, sodomía e imperio en Andalucía y México siglos XVI y XVII* (Garza, 2002).

exposición como forma de ser representados visualmente, y necesariamente como algo positivo, y exposición a desaparecer. Estas formas de exposición son, por una parte, el de la subexposición, la negación a ser vistos que expone a la desaparición, y por otra, el de la sobreexposición: “pero la sobreexposición no es mucho mejor: demasiada luz ciega. Los pueblos expuestos a la reiteración estereotipada de las imágenes son también pueblos expuestos a desaparecer” (Didi-Huberman, 2018, p. 14). La exposición puede implicar hacerse visible, acceder al derecho a la imagen, a la representación, pero también exponerse a la desaparición, a la muerte. La representación histórica de las disidencias sexuales ha estado relacionada con su exposición premeditada y sistemática a la violencia, a la muerte y al exterminio, por lo que no ser visibles, estar subexpuestos, escondidos, ha sido, y sigue siendo en muchos sentidos, la posibilidad de seguir existiendo y seguir implicadxs en las prácticas sexo-afectivas de nuestros deseos disidentes.

La visibilidad y la representación visual de las personas migrantes y sexo-disidentes es compleja y contradictoria, sobre todo si se quiere producir como una práctica ética, cuidadosa, placentera y que contrarreste los modos violentos de las representaciones hegemónicas que históricamente se han hecho y se siguen haciendo sobre nosotrxs. Para mí, siendo una migra marica, no ha sido posible no titubear al implicarme en esta práctica de representación de otrxs migras sexo-disidentes. Creo que, este modo de hacer titubeante y hasta nervioso, que ha producido muchos errores y la necesidad de repetir encuentros y fotos, me ha permitido no ocupar una posición de experto, que no quiero ocupar, y que habilita a tener una relación de cercanía con las personas retratadas (de las que yo mismo hago parte), a pesar de la frialdad aparatosa que puede producir el dispositivo fotográfico. La cercanía se ha producido desde el diálogo, posicionándome desde mi otredad y comprendiendo que la otredad de lxs otrxs es otra, y que el encuentro de nuestras rarezas produce un nosotrxs raro-diaspórico, que es desde donde esta investigación se sitúa.

En esta investigación no se ha buscado la novedad ni la innovación que las lógicas del capital imponen tanto a la academia como al arte. Se busca, al contrario, lo singular de la otredad y lo raro, y en ese sentido los referentes históricos de representaciones propias de las sexo-disidencias se reconocen como una genealogía (de la que se nutre y quiere hacer parte este trabajo), y como estilos visuales y prácticas estéticas a los que las prácticas que componen esta investigación buscan de alguna forma acercarse. Las representaciones hegemónicas de las sexo-disidencias, como escribí antes, se han relacionado desde la colonia con la violencia, la



Imagen de la conversación con Mentha (2020). Diego Posada

patologización y el exterminio, pero también han existido potentes representaciones visuales producidas desde la propia disidencia con las que podemos ver, tocar, sentir e imaginar nuestra historia.

Los referentes que han *afectado* esta práctica visual directamente han consistido en modos de representación desde lo afectivo, lo erótico y lo cercano. Las fotografías de finales del siglo XIX y principios del XX que Benjamín de la Calle tomaba a sus amigos maricas y travestis en su estudio en Medellín, han hecho parte de la memoria afectiva que afecta a mis retratos. Del mismo modo, han hecho parte del material afectivo de esta práctica investigativa imágenes disidentes al álbum familiar heterosexual, que han entrado a la historia del arte por

medio de fotografías como Nan Goldin, pero que también han estado afuera, en los álbumes fotográficos trans y travestis, con la misma fragilidad y exposición a la desaparición a la que particularmente se somete a estos colectivos. Las fotografías que en la última década han ido constituyendo archivos trans en Abya Yala, como el *Archivo de Memoria Trans Argentina*¹³⁰ (al que por fortuna puedo acceder a través de su cuenta de instagram), o el acervo Trans del *Archivo Queer* de la fundación Arkhé¹³¹ de Bogotá, son archivos de sentimientos (Cvetkovich, 2018) que se resisten a la desaparición y que son material para construir presentes y futuros de resistencia a la violencia del régimen heterosexual colonial.

Creo que, si de alguna forma esta investigación produce aportes, es en sumarse humildemente a los múltiples esfuerzos por construir memorias sexodisidentes, particularmente a las muchas y muy potentes prácticas estéticas, activistas, académicas y afectivas de resistencia y memoria de las diásporas sexodisidentes en el reino de España, una nación que produce sistemáticamente violentas representaciones racistas y estereotipadas de lxs migrantes, que componen un imaginario violento que hace parte del racismo estructural y cotidiano de este Estado y de esta sociedad. Para mí, ha sido particularmente importante poder encontrarme y producir espacios para (re)conocernos con las personas que ha participado de los re-tratos, más aún en tiempos de aislamiento social producido por la actual pandemia y la precarización de la sanidad pública que por la imposibilidad de dar atención médica, nos ha obligado a aislarnos.

Las fotografías de las personas que han participado de este proyecto se consideran una parte de sus re-tratos. Las primeras fotos fueron tomadas en las onces a las que invitaba a las participantes re-tratadas. El primer registro fotográfico es una captura rápida de la mesa y de la comida justo antes de que empezáramos a comer; las siguientes fotos, de las personas, fueron tomadas durante la conversación que fue grabada después de que comíamos. Tanto la conversación, su registro sonoro y los textos transcritos, así como las onces y los encuentros hacen parte del re-trato de cada persona y se plantea que la exposición de las fotos este siempre acompañada de los audios, los textos o el acceso a los mismo desde internet (mediante códigos QR). Esta forma de montaje que intenta complejizar el retrato fotográfico

¹³⁰ Archivo de la Memoria Trans Argentina es un colectivo conformado por mujeres trans dedicado a la construcción de la memoria trans de ese país ver <https://archivotrans.ar/> .

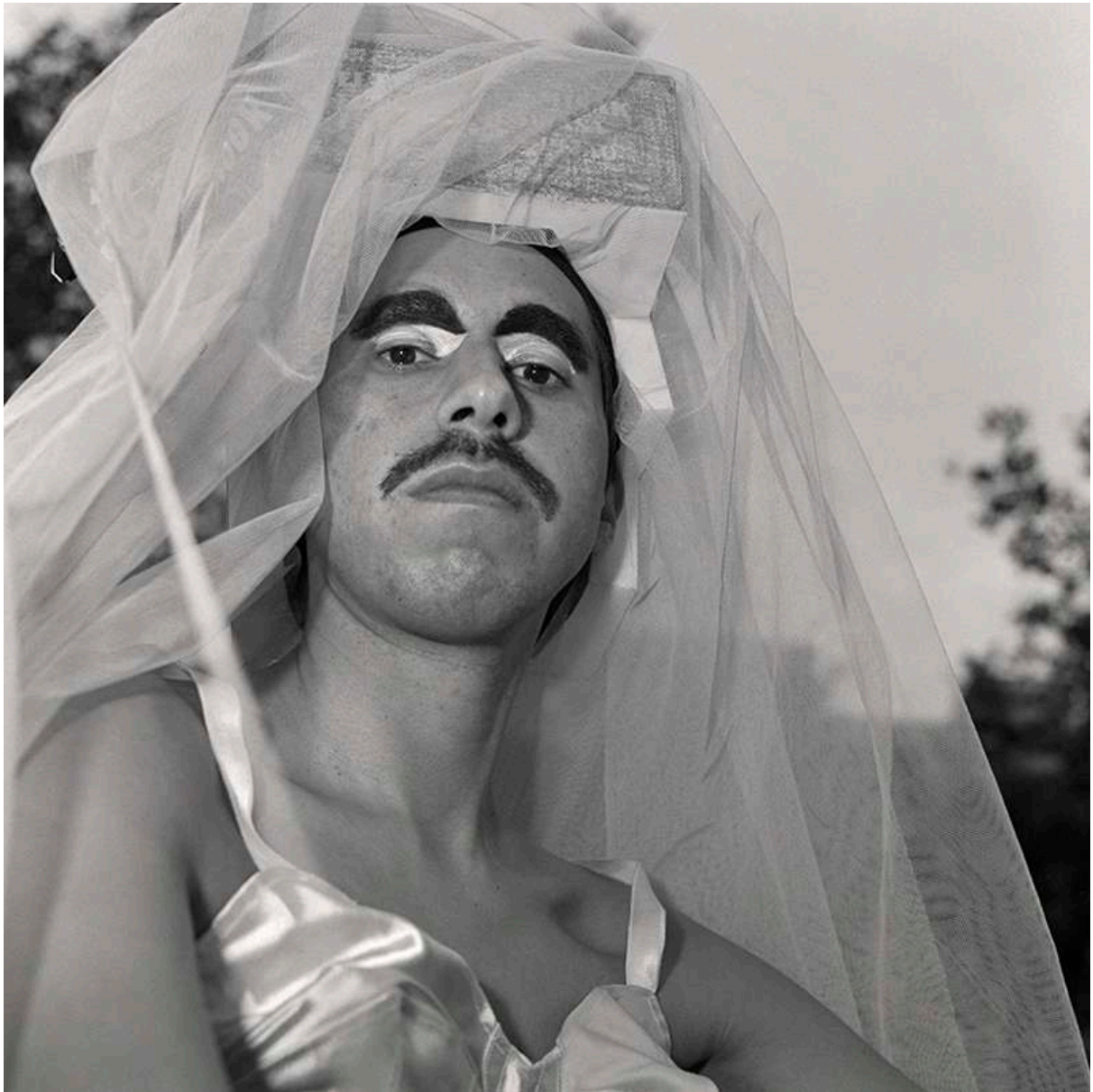
¹³¹ Fundación Archivo Arkhé dedicada a la preservación de fuentes primarias para la construcción de la historia del arte latinoamericano, tiene un acervo dedicado al Archivo Queer. Esta fundación tiene sede en Madrid y Bogotá.

hace parte de la singularidad de los re-tratos como metodología de producción de saberes y de memorias colectivas que se proponen en esta práctica.

Los encuentros posteriores a las primeras onces se hicieron en lugares de la ciudad escogidos por las personas retratadas o acordados entre ellxs y yo. Las fotografías fueron tomadas entre una pequeña cámara digital, una cámara de formato medio analógica de 6x6, y algunas instantáneas de Fuji Instax y de Polaroid SX-70 (estas últimas las he considerado un archivo más personal). Las digitales fueron todas tomadas en color con la gestión de color automática de la cámara, las análogas fueron tomadas tanto en película de color como en blanco y negro. Mi intención no era producir una fotografía como retrato, sino un conjunto de imágenes que dieran cuenta de distintos gestos las personas re-tratadas y distintos momentos de la relación entre *retratista*, *retratadx* y la cámara, que produce el dispositivo fotográfico, particularmente el del retrato. Creo que las fotografías que han resultado hasta ahora permiten *ver* la relación de afecto y cercanía que se ha producido entre nostrxs durante la investigación, y que, por suerte, excede, en todos los casos, los límites de la investigación a la amistad.

He decidido, por ahora, que la palabra y la idea de lo *nefando* haga parte del título de este trabajo y de la práctica a la que da inicio, por una parte, porque quiero historizar el contexto colonial y anticolonial en que se produce, por otra, porque la irrepresentabilidad como condición impuesta a las representaciones de las sexo-disidencias es una complejidad sobre esta práctica estética. Propongo un desvío, que no es nuevo, de lo innombrable, para nombrarnos desde nuestro erotismo, para vernos desde nuestra ternura, para *imaginarnos* desde nuestros afectos y para seguir siendo innombrables e invisibles cuando tácticamente decidimos y deseamos adentrarnos en las sombras para conspirar e inventarnos formas de vida *inimaginables*, *inintendibles*, *innombrables* desde la rectitud colonial de la heteronorma.

Ver Anexo 1. *Conversaciones re-tratos / Diásporas nefandas*.



Samu Céspedes (2020). Diego Posada



Samu Céspedes (2020). Diego Posada



Frau Diamanda (2020). Diego Posada



Mentha (2020). Diego Posada



Lizette Nin (2020). Diego Posada



Lizette Nin (2020). Diego Posada

Conclusiones

Conclusiones

Los planteamientos metodológicos elaborados en este proyecto me permitieron aproximarme a los asuntos investigados con la forma de andar de la deriva, un modo de proceder investigativo que me ha permitido tocar el cambiante e incierto presente desde una perspectiva situada en mi perspectiva de artista, investigador, marica y migrante colombiano en Barcelona. Los problemas a investigar que se plantearon inicialmente fueron la relación de ciertas formas de representación y de percepción de las disidencias sexuales con la guerra y la violencia de Colombia. El contexto histórico en el que surge este proyecto está marcado por los Acuerdos de Paz entre la guerrilla de las FARC y el Estado Colombiano, que tuvieron unos acuerdos explícitos sobre las cuestiones de género en la guerra, que incluían a las mujeres y a los sectores LGBTI. En esa coyuntura emerge el uso de la ideología de género® como una estrategia desplegada por la ultraderecha para atacar el Proceso de Paz, y particularmente la perspectiva de género lograda en los acuerdos con la participación de representantes LGBTI en la Sub Comisión de Género de los diálogos de paz. La inestable realidad política de Colombia ha hecho que la deriva, y el desplazamiento del rigor académico, a cambio de una forma de dilatación epistémica que asume la exploración desde el deseo, sean los modos más apropiados de abordar las cuestiones del presente que en este proyecto he investigado. El presente muta aceleradamente y el andar sin rumbo de la deriva permite ir recorriendo esas mutaciones. La realidad sobre la guerra y la paz en Colombia ha cambiado constante y bruscamente, pero así mismo mi realidad también se ha transformado, mi perspectiva, y por tanto la de esta tesis, se ha ido ubicado cada vez más desde la migración. Desde la perspectiva del conocimiento situado (Haraway, 1995) que este trabajo adopta, esto ha implicado un punto de vista migrante sobre Colombia, pero también abarcar en la investigación cuestiones que nos tocan a las sexodisidencias diaspóricas en el Estado Español y en particular en Barcelona.

Además, la dilatación y la particular forma de deriva que acá se acoge y que proviene del *cruising*, esa práctica de sexo callejero marica en la que ver y ser visto, en la que coquetear con la mirada, tiene un rol esencial, permitieron integrar otras tácticas metodológica que rompieron con la soledad cartesiana con la que se supone que se debe hacer una investigación. Así, las onces se elaboraron como un modo de producir saber en común, desde la conversación dada alrededor de compartir alimentos, una práctica de cuidado arrebatada a la familia heterosexual. Las onces se pusieron en práctica primero en la re-pública rarita,

colectivamente analizamos discursos que hacen uso de la ideología de género® en Colombia y en otros contextos latinoamericanos, luego, imaginamos como sería una nación de las disidencias sexuales, pensamos que sería una desnación, una antinación, una re-pública. Sobre los juguetes sexuales que había conseguido para fabricar los símbolos patrios se decidió mejor usarlos, así se acordó realizar una deriva anal (deambulando en colectivo con *plugs* anales puestos), como un acto de creación de la rarita. En la constitución de la re-pública nos centramos en defensa de las vidas de lxs niñxs sexodisidentes, el Artículo 1. Defensa de las vidas raras, dice: “no tenemos territorio, siempre estamos por aquí y por allá. Somos muchxs. Lxs raritxs nunca están solxs. Niños, niñas, niñxs un futuro y una vida no cisheterosexual y no patriarcal son posibles. En la re-pública rarita todxs son bienvenidxs” (Constitución re-pública rarita, ver anexo 3). Se desplegó así una perspectiva utópica sexodisiente planteada por José Estaban Muñoz (2008) pero que también se abría en Colombia con el proceso de paz, que quedó plasmado también en los otros tres artículos de constitución: Artículo 2. Desheterosexualización y desgenerización; Artículo 3. Desgenitalización de la vida; y, Artículo 4. Socialización de los medios de re-producción (Constitución re-pública rarita, ver anexo 3). Las personas que participaron en los encuentros de la rarita que se dieron en el verano de 2018, fueron mayoritariamente de distintos países de Latinoamérica, lo que le dio una particular perspectiva diaspórica y sudaka a la práctica artística.

Posteriormente, las onces se usaron en la práctica de investigación artística llamada re-tratos partidos, diásporas nefandas. Esta práctica iniciaba con extendida conversación en las onces sobre la experiencia migratoria desde la perspectiva sexodisidente de las personas retratas, al tratarse de conversaciones mis propias experiencias aparecieron también recurrentemente. En esas primeras onces inició el registro fotográfico, tanto de los alimentos que compartimos, como de las personas mientras hablamos. Luego nos encontramos varias veces para seguir con el proceso de los retratos fotográficos. La práctica de la representación de personas sexodisidentes migrantes conlleva a preguntas sobre la visibilidad y la invisibilidad, que suelen ser características de los activismos cuir. Se planteó, con Didi-Huberman (2018) que la exposición de la visibilidad puede implicar tanto el acceso a aparecer, a figurar, pero también a exponerse a la violencia y a la desaparición. Mientras que la subexposición, particularmente para lxs nefandxs (que era como se llamaba sin nombrar al pecado de la sodomía), implica la desaparición de nuestras historias, de nuestras existencias. Se planteo así la necesidad de producir formas de representación desde la cercanía, el cariño y el placer, en las que esta

práctica se implicó, para que la representación de lxs raritxs migrantes no esté limitada a los registros policiales de extranjería, y que hayan documentos con los que reconstruir nuestras historias y nuestra historia. Las conversaciones fueron muy diferentes entre sí, sin embargo, hubo hilos que las unieron, uno de ellos fue la relación entre las experiencias personales y familiares con la historia colonial de sus países, como todxs son de origen latinoamericano, de una forma u otra la historia del colonialismo de sus contextos es también la historia España, el territorio que habitamos, así de alguna manera nuestras experiencias migratorias se presentan en las conversaciones como formas de desandar las rutas coloniales.

Dentro de las metodologías raras elaboradas en este proyecto, traje a mi abuela Fidelina, para proponer con su figura modos populares y feministas de pensamiento, con ella planteé la figura de la colcha de retazos (usada en la academia colombiana como una burla y una forma de desprecio por lo popular) como un modo recursivo de producir pensamiento por montaje, cociendo materiales de diferente índole para producir sentidos y relaciones, que de otro modo no se podrían percibir. Con esta propuesta metodológica en el capítulo 1, aborde representaciones que construyen ciertas formas de diversidad sexual y afectividad como civilizadas, en contraposición a sexualidades y afectividades incivilizadas. Específicamente, trabajé con un video publicitario de la cadena hotelera gay Axel Hotels que re-presenta una nueva llegada de Colón a América en clave de amor gay. En principio, más que un montaje, produjo un desmontaje: una forma de descoser y cortar ese material audiovisual como modo de prepararlo para producir un nuevo montaje, junto a textos teóricos con una perspectiva descolonizadora del género y de la sexualidad, y con mis propias experiencias como migrante en relación con tipos de identidades gay civilizadas en el contexto español. Este procedimiento me permitió encontrar, por una parte, la persistencia de modos coloniales de representación de la otredad étnico racial que se entreteje con la otredad sexual: en el video se representa a los hombres indígenas como notoriamente femeninos (en relación a los colonos), que se corresponde con una forma colonial de entender la sodomía de los indios como particularmente femenina (Garza, 2002), asimismo, la representación de los colonos, se corresponde con un tipo de masculinidad que según Horswell (2005) se canoniza en El Cid, la figura del guerrero, fuerte, agresivo y barbudo, que será el modelo de masculinidad conquistador, que dará la guerra de exterminio colonial en América (Horswell, 2005), ese modelo de masculinidad se encuentra también en los personajes del arribo de Colón gay de Axel Hotels, y está también presente como una figura hegemónica de masculinidad en los hombres gays españoles. El video también persiste en una manera colonial al percibir al otrx

no blanx, no europeo como incivilizado, como perteneciente al pasado europeo, que requiere ser civilizado, y esto, relacionado a una manera de entender lo civilizado como intrínsecamente ligado al desarrollo del capitalismo, así tiene que ser, una cadena hotelera la que lleve el regalo de la civilización gay al mundo. Adicionalmente, en la propaganda de Axel se encontró una forma de colonialidad (Quijano, 2019) del amor y de los afectos gay, en la que se entrega el amor como parte del regalo civilizatorio, pero se exige a cambio una higienización de la memoria histórica que implica el olvido de la historia y del presente colonial, y la aceptación de la imposición de emociones positivas y civilizadas traídas de Europa. En este comercial del homoColón parte del que se ofrece a los posibles huéspedes europeos son los cuerpos de los hombres no blancos, y el acceso a ellos como una manera de sumarse al proyecto colonial y llevarles la civilización por medio de sus afectos, de su amor gay. Finalmente, se comprende esta forma de representación como un documento de la colón-ización gay (Falconí, 2018), del homonacionalismo (Puar, 2017) y del homofascismo, que tiene consecuencias materiales concretas para las vidas de las personas sexodisidentes, racializadas y no europeas, que las exponen a la violencia y a la muerte. Este capítulo sirve para evidenciar la posición migrante, marica y anticolonial de esta tesis, con la que se expone que el fenómeno de la violencia necrocisheterosexual en Colombia no es un asunto de un país incivilizado, sino que hace parte de una estructura global de colonialidad de poder (Quijano, 2019) y del sistema moderno/colonial de género (Lugones, 2008) que el colonialismo europeo ha impuesto al mundo.

El procedimiento de costura-montaje y deriva fue utilizado también en el desarrollo de los capítulos 2 y 3. En el capítulo 2, además se hizo particularmente presente la figura epistémica del «outsider within» (intrusx interior) de Collins (1991), con la que recurrí a mi memoria sobre la violencia en Colombia desde mi experiencia marica, para coserla con materiales y teorías que muestran la privatización neoliberal de la violencia del Estado, de la relación de la guerra con el régimen cisheterosexual nacional, y de una forma necropolítica de producir la abyección de las personas sexodisidentes. Primero, este capítulo, recoge características de la racionalidad neoliberal señaladas por Foucault (2007) y por Brown (2016), para luego revisar como esas características, como la economización de todo y el poder difuso, funcionan en un contexto de guerra y violencia generalizada como el colombiano. Con Mbembe (2011), se muestra como la privatización neoliberal del Estado resulta en la privatización de la violencia pública, lo que en Colombia ha resultado en el proyecto paramilitar, una forma difusa y cruel de poder, que permite la persistencia del control colonial sobre el territorio, ahora ejercido

desde el sector privado, con empresas multinacionales y nacionales que financian el paramilitarismo. La guerra se economiza, y se convierte en lo que Valencia (2010) llama economía gore, las cifras de muertes se hacen equivalentes a los indicadores económicos de crecimiento; en Colombia esto ha tenido consecuencias trágicas, una de ellas es el nefasto genocidio conocido con el cínico nombre de *falsos positivos*, en la que el Ejército asesinó a por lo menos 6,402 jóvenes civiles como consecuencia de una política de presión y recompensa por producir *bajas* en la guerra. Posteriormente, este capítulo expone como la comprensión de ciertos cuerpos como desechables, abyectos, no aptos para la rentabilidad económica, y por tanto ni siquiera sacrificables para fines económicos, hace que sólo su muerte se entienda como un beneficio económico para la sociedad, de esta forma se entiende la práctica del exterminio social (llamada limpieza social), del que las personas sexodisidentes han sido objeto. Así, esta ha sido una manera fundamental de desplegar el régimen cisheteroparamilitar. Finalmente, con Curiel (2013) se muestra como la nación colombiana es heterosexual desde su contrato social que es su Constitución, y esta comprensión se le suma la circularidad y continuum de la violencia contra las personas sexodisidentes (CNMH, 2015a) con la que la violencia de las instituciones civiles (la escuela, la iglesia, el trabajo, etc.) se continua con la de actores armados (ejército, paramilitarismo y guerrillas), produciendo una complicidad entre la violencia homotransfóbica civil y militar, que resulta en un particular régimen necrocisheterosexual.

El capítulo 3, presenta un análisis de la emergencia de la ideología de género en el contexto colombiano. Primero, con una mirada afectuosa y adolorida, se reconstruye el caso del suicidio de Sergio Urrego, un niño marica que fue objeto de asedio homofóbico del colegio en el que estudiaba, que tras una fuerte batalla legal de su madre Alba Reyes, se logró un fallo de la Corte Constitucional que ordenaba la prevención de la discriminación en entornos escolares y que se revisaran los manuales de convivencia de los colegios para que estos no acogieran formas de exclusión y violencia. En reacción a esto, sectores religiosos reaccionarios y la ultraderecha de país argumentaron que ese fallo implicaba la imposición de la ideología de género® a los niños y organizaron multitudinarias marchas contra unas cartillas para prevenir la violencia homotransfóbica escolar, producidas por el Ministerio de Educación a cargo de una mujer públicamente lesbiana. La problematización que realizó sobre este particular uso de la ideología de género®, encuentra que lo que defendían esas manifestaciones era la preservación de un marco de comprensión en el que las vidas raras no son dignas ser lloradas (Butler, 2010), un marco con el que se entiende que es preferible un

hijo muerto que marica, y que enmarca los cuerpos sexodisidentes como cuerpos para la muerte, se trataba en últimas de la defensa del régimen cisheteroparamilitar representado en el uribismo, que por cierto lideró esas manifestaciones. Pronto se hizo evidente que las movilizaciones de la ideología de género® serían parte de la campaña contra el plebiscito de paz, que refrendarían los acuerdos entre las FARC y el Estado Colombiano. En ese contexto, por su particular uso como justificante para preservar el conflicto armado, se señala a la ideología de género® como un dispositivo de representación de las disidencias sexuales, heredero del uso colonial de la sodomía de los indios como justificante para el exterminio de la conquista. Asimismo, se produce un análisis que señala la apropiación de conceptualizaciones feministas marxistas del género, como ideología para la construcción de la ideología de género®, que fue así fabricada como un arma reaccionaría ideal para dar una guerra cultura contra los feminismos y las disidencias sexuales. En el contexto de los Acuerdos de Paz, no solo se le dio un uso general contra esos acuerdos, además, se hizo un uso específico contra la perspectiva de género allí lograda, que daba reconocimiento político y acceso a la tierra a las mujeres, y reconocía como víctimas particulares de la guerra tanto a las mujeres como a los sectores LGBTI. En relación a estos asuntos, realice una serie de entrevistas en Bogotá, con personas que estuvieron en la Subcomisión de Género de los Diálogos de Paz, o que estuvieron trabajando alrededor de ellos. Estas conversaciones que se presentan en el Anexo 2, se consideran formas de conocimiento en sí mismas, son documentos que dan cuenta de un acontecimiento histórico —que ha marcado la realidad colombiana de los últimos años— desde la experiencia de personas que lo protagonizaron de manera directa.

Por último, desde la posición vital y epistémica del desertor de la nación y del régimen cisheteroparamilitar colombiano que he adoptado en esta tesis, se espera que los saberes y las herramientas que acá se han producido, puedan servir para las luchas de resistencias anticoloniales, populares y sexodisidentes contra el régimen de muerte que gobierna a Colombia. De esta forma, entrego este trabajo a las personas y colectivos que como yo, adoptan esta postura subversiva en la que se prefiere la vida que el crecimiento económico, lo común sobre la privatización de todo, la incompetencia que la despiadada y cruel competitividad, lo raro sobre la normalidad del exterminio, a todxs aquellxs que queremos vivir sabroso. ¡El pueblo no se rinde carajo!

***Fuentes
documentales***

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, (2015) *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2019) *La promesa de la felicidad*. Caja Negra
- (2019). *Fenomenología queer: orientaciones, objetos, otros*. Bellaterra.
- Aliaga, Juan & Cortes, Jose (2014). *Desobediencias. Cuerpos Disidentes y Espacios Subvertidos en el Arte en América Latina y España: 1960-2010*. Egales
- Althusser, Luis (1974). *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*. Oveja Negra
- Anzaldúa, Gloria, 1987, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. Aunt Lute Books.
- Benjamin, Walter (2016). *El narrador*. Metales Pesado.
- Berlant, Lauren (2020). *El optimismo cruel*. Caja Negra
- Brown, W. (2018) Authoritarian Freedom in Twenty-First Century “Democracies”. *Critical Times*, 1 (1), 60-79.
- Browne, Kath & Nash, Catherine J. (Ed.) (2010). *Queer Methods and Methodologies*. Ashgate
- Bustamante, Alonso (2006). *Invisibles en Antioquia 1886-1936. Una arqueología de los discursos sobre la homosexualidad*. La Carreta.
- Butler, Judith (2001). *Mecanismos psíquicos del poder, teorías sobre la sujeción*. Catedra
- (2002). *Cuerpos que importan*. Paidós
- (2006). *Deshacer el género*. Paidós
- (2007). *El género en disputa*. Paidós.
- (2010). *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. Paidós.
- (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós
- Caputo, Giuseppe (2016). *Un mundo huérfano*. Random House.
- Castro-Gómez, Santiago (2010). *La Hybris del Punto Cero: Ciencia, Raza e Ilustración en la Nueva Granada*. Universidad Javeriana.
- CNMH (2015a). *Aniquilar la diferencia. Lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en el marco del conflicto armado colombiano*. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- CNMH (2015b). *Limpieza social. Una violencia mal nombrada*. Centro Nacional de Memoria Histórica.

- CNMH (2018a). *Un carnaval de resistencia. Memorias del reinado trans del Tuloní*. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- CNMH (2018b). *Género y memoria histórica. Balance de la contribución del CNMH al esclarecimiento histórico*. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- CNMH (2019). *Ser marica en medio del conflicto armado. Memorias de sectores LGBT en el Magdalena Medio*. Centro Nacional de Memoria Histórica.
- Comisión Colombiana de Juristas. (2009). La expresión de violencia política y social a través de panfletos paramilitares. *Boletín N° 37: Serie sobre los derechos de las víctimas y la aplicación de la ley 975*.
- Correa, Guillermo (2017). *Raros. Historia cultural de la homosexualidad en Medellín, 1890 -1980*. Universidad de Antioquia.
- Cvetkovich, Ann (2018). *Un archivo de sentimientos. Traumas, sexualidad y culturas públicas lesbianas*. Bellaterra.
- De Certeau, Michel (1996). *La invención de lo cotidiano*. Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- De Lauretis, Teresa (1987). *Technologies of Gender*. Indiana University Press.
- (1992). *Alicia ya no. Feminismo, semiótica, cine*. Cátedra.
- Deleuze, Gilles (1996). *Crítica y clínica*. Anagrama.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1985). *El Anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*. Paidós.
- (2002). *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos.
- Didi-Huberman, George (2007). *La invención de la histeria*. Cátedra
- Douglas, Crimp (2005). *Posiciones críticas. Ensayos sobre las políticas de arte y la identidad*. Akal.
- Egaña, Lucia (2012). *Metodologías subnormales*. http://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2012/12/EGANA_Lucia_Metodologias-ubnormales.pdf
- Ejército de Colombia (2014). *Un inmenso compromiso por el país, cualidad que identifica a los reservistas de las Fuerzas Militares de Colombia*, 15 de agosto de 2014, https://twitter.com/COL_EJERCITO/status/500454178972385280
- El Espectador*. (1 de Agosto de 2015). Un año tras la lección de Sergio. *El espectador*. <https://www.elespectador.com/noticias/judicial/un-ano-tras-leccion-de-sergio-articulo-576547>
- (20 de Noviembre de 2012). Senador considera que sexo entre homosexuales es "sucio, asqueroso y excremental". *El espectador*. <http://www.elespectador.com/noticias/politica/senador-considera-sexo-entre-homosexuales-sucio-asquero-articulo-388137>

- (28 de Julio de 2016). Tribunal solicitó esclarecer relación de Francisco Santos con el Bloque Capital de las AUC. *El espectador*. <https://www.elespectador.com/judicial/tribunal-solicito-esclarecer-relacion-de-francisco-santos-con-el-bloque-capital-de-las-auc-article-645837/>
- (9 de diciembre de 2015). Sergio Urrego venció al Procurador General. *El espectador*. <https://www.elespectador.com/noticias/judicial/sergio-urrego-vencio-al-procurador-general-articulo-604451>
- El País*. (10 de Marzo de 2021). El Ejército de Colombia bombardea un campamento guerrillero con menores. *El País*. <https://elpais.com/internacional/2021-03-10/el-ejercito-de-colombia-bombardea-un-campamento-guerrillero-con-menores.html>
- (25 de Junio de 1985). Niños en peligro. *El País*. https://elpais.com/diario/1989/06/25/internacional/614728803_850215.html
- El Tiempo*. (2016a). Diputada santandereana propone marcha por educación sexual en colegio. *El tiempo*. 8 de Agosto. <https://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/proponen-marcha-para-defender-educacion-sexual-en-colegios-50047>
- (2016b). Cristianos también avanzaron en reuniones con Gobierno y Farc. *El tiempo*. 31 de octubre. <https://www.eltiempo.com/politica/proceso-de-paz/avances-entre-cristianos-y-farc-por-acuerdo-de-paz-45545>
- (2016c). Diputada santandereana propone marcha por educación sexual en colegios. 8 de agosto. *El tiempo*. <https://www.eltiempo.com/colombia/otras-ciudades/proponen-marcha-para-defender-educacion-sexual-en-colegios-50047>
- Falconí, Diego (2016). *De las cenizas al texto. Literaturas andinas de las disidencias sexuales del siglo XX*. Casa de la Américas.
- (2018). Desaprender a ser gay. De-colón-izaciones maricas para América Latina. En Falconí, Diego (Ed.), *Inflexión marica. Escrituras del descalabro gay en América Latina* (pp. 201-236). Egales.
- Federicci, Silvia (2011). *Calibán y la Bruja: Mujeres cuerpo y acumulación originaria*. Traficantes de Sueños.
- Foucault, Michel (1976). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo Veintiuno.
- (1988). *El sujeto y el poder*. Revista Mexicana de Sociología.
- (1999) *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós.
- (2000). *Defender la sociedad*. Fondo de Cultura Económica
- (2005). *Historia de la sexualidad 3. El cuidado de sí*. Siglo XXI

- (2008). *Tecnologías del yo*. Paidós
- (2011). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI
- Fundación Proa. (2018). Pop, realismo y política. *Fundación Proa*. <http://proa.org/esp/exhibition-pop-obras-1.php>
- Garza, Federico (2002). *Quemando Mariposas. Sodomía e Imperio en Andalucía y México siglos XVI-XVII*. Laertes
- Goldsmith, Kenneth (2015). *Escritura no-creativa. Gestionando el lenguaje en la era digital*. Caja negra
- Giraldo, Carolina (2006). Historias en construcción, hacia una genealogía de la homosexualidad en Colombia. Serrano, J. F. (Ed.), *Otros Cuerpos, Otras Sexualidades* (pp. 54-68). Universidad Javeriana.
- (2002). *Deseo y represión: homoeroticidad en la Nueva Granada (1559-1822)*. Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales CESO. Uniandes.
- Golubov, Nattie (2015). La literatura de autoayuda como tecnología del yo. *Revista de Filosofía Universidad Iberoamericana. Debate, hermenéutica, cultura*, 138, 203-216. http://revistas.iberomx.com/filosofia/articulo_detalle.php?id_volumen=9&id_articulo=228
- Gómez-Suárez, Andrei (2016). *El triunfo del no. La paradoja emocional detrás del plebiscito*. Icono.
- Gopinath, Gayatri (2018). *Unruly Visions*. Duke University Press.
- Gramsci, Antonio (2017). *Gramsci Escritos. Antología*. Alianza
- Guzmán, Manuel (1997). “Pa’ La Escuelita con Mucho Cuida’o y por la Orillita”: A Journey through the Contested Terrains of the Nation and Sexual Orientation (209-230). Negrón-Muntaner, Frances y Grosfoguel, Ramón (Eds.). *Puerto Rican Jam: Rethinking Colonialism and Nationalism*. University of Minnesota Press.
- Halberstam, Jack (2008). *Masculinidad femenina*. Egales
- (2011). *El arte queer del fracaso*. Egales.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, ciborg y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Catedra.
- (2004). *Téstitigo_modesto@segundo_milenio. Hombre_hembra© conoce_oncoratón®*. UOC.
- Harney, Stefano y Moten, Fred (2013). *The undercommons. Fugitive plannig and black study*. Minor Compositions.
- Herrera Durán, Natalia. (7 de septiembre de 2014). “Las pruebas de Sergio”. *El Espectador*. <https://www.elespectador.com/noticias/bogota/pruebas-de-sergio-articulo-515085>
- Hocquenghem, Guy (2009). *El deseo homosexual*. Melusina.

- Horswell, Michael (2005). *Decolonizing the sodomite*. University of Texas Press.
- Jordan, Mark (2002). *La invención de la sodomía en la teología cristiana*. Laertes.2
- Jurisdicción Especial Para la Paz (JEP)*. (2018a). La JEP hace pública la estrategia de priorización dentro del Caso 03, conocido como el de falsos positivos. *Jep.gov.co*. <https://www.jep.gov.co/Sala-de-Prensa/Paginas/La-JEP-hace-pública-la-estrategia-de-priorización-dentro-del-Caso-03,-conocido-como-el-de-falsos-positivos.aspx>
- (2018b). Caso 03. Asesinatos y desapariciones forzadas presentadas s como bajas en combate por agentes del Estado. *Jep.gov.co*. <https://www.jep.gov.co/especiales1/macrocasos/03.html>
- Kováts, Eszter y Maari Põim (Eds.) (2015). *Gender as Symbolic Glue*. Foundation for European Progressive Studies.
- Las2orillas*. (2016). Las cartas de Sergio Urrego previas a su suicidio. *Las2orillas.co*. 11 de agosto de 2016. Consultado: 23 de junio de 2018. <https://www.las2orillas.co/las-cartas-de-sergio-urrego-previas-a-su-suicidio/>
- Lemebel, Pedro (2013). *Poco hombre*. Universidad Diego Portales.
- Lugones, María (2008). *Colonialidad y Género*. Tabula Rasa.
- Martinez, Rubí y Reyes, Ernesto (2012). El Consenso de Washington: la instauración de las políticas neoliberales en América Latina. *Política y Cultura*, 37, 35-64.
- Marx, Karl (2010). *El Capital. Antología*. Alianza
- Mbembe, Achile (2018). *Políticas de la enemistad*. Futuro Anterior.
- (2011). *Necropolítica*. Melusina.
- McClintock, Anne (1995). *Imperial Leather. Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*. Routledge.
- Michèle Barrett (1980). *Womens oppression today. Problems in marxist feminist analysis*. Verso.
- Miskolci, R & Campana, M. Ideología de gênero: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. *Revista Sociedade e Estado*, 2017, no 32.
- Miskolci, Richard y Campana, Maximiliano (2017). “Ideología de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo. *Sociedade e Estado*, 32(3), 725-747.
- Molina Roldán, Santiago (2014). Los gritos de Sergio Urrego que nadie escuchó. *Las2Orillas*. 31 de octubre de 2014. <https://www.las2orillas.co/los-gritos-de-sergio-urrego/>

- Monrroy Gómez, Andrés (2011). ¡Los héroes en Colombia sí existen... y están en PARO! Protestas estudiantiles. *Seryozem*. 27 de octubre de 2011. <http://seryozem.blogspot.com/2011/10/los-heroes-en-colombia-si-existen-y.html>
- Muñoz, Dario (2012). Pasiones bélicas. Gestión de la guerra en Colombia en la primera década del siglo XXI. *Nómadas*, 37, 89-103.
- Muñoz, José Estaban (1999). *Desidentifications, queer of color and the Performance of Politics*. University of Minnesota Press.
- (2008). *Crusing utopia*. New York University Press.
- Ordoñez, Alejandro (2012). *Ideología de género. Utopía trágica o subversión cultural*. Asociación Pro Cultura Occidental.
- Orozco Tascón, Cecilia (2015). ¿Revictimización de Sergio Urrego?. *El Espectador*. 8 de agosto de 2015. <https://www.elespectador.com/entrevista-de-cecilia-orozco/revictimizacion-de-sergio-urrego-articulo-577861>
- Papalini, Vanina (2015). *Garantías de felicidad. Estudio de los libros de autoayuda*. Adriana Hidalgo. <http://nuso.org/autor/vanina-papalini/>
- Papalini, Vanina (2013). Recetas para sobrevivir a las exigencias del neocapitalismo. (O de cómo la autoayuda se volvió parte de nuestro sentido común). *Nueva Sociedad*, 245, Mayo-Junio 2013. <https://nuso.org/articulo/recetas-para-sobrevivir-a-las-exigencias-del-neocapitalismo-o-de-como-la-autoayuda-se-convio-parte-de-nuestro-sentido-comun/>
- Patton, Cindy y Sánchez-Eppler, Benigno (2000). *Queer diásporas*. Duke University Press.
- Pető, A., Kováts, E., Pöim, M. y Pető, A. (2015). *Gender as a symbolic glue*. Foundation for European Progressive Studies. FEPS in cooperation with the Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Pichincha Universal*. (2019). 90 años del nacimiento de Camilo Torres. *Pichinchauniversal.com.ec*. 4 de febrero de 2019. <https://www.pichinchauniversal.com.ec/90-anos-del-nacimiento-de-camilo-torres/>
- Pierce, Joseph (2018). El año dilatado: un siglo de deseo pederasta en América Latina. En D. Falconí (Ed). *Inflexión marica. Escrituras del descalabro gay en América Latina*. Egales.
- Posada, Diego (2016). *Sujetos legibles, sujetos ilegibles. Una guía paso a paso*. Trabajo de fin de más, Universidad Complutense de Madrid. https://eprints.ucm.es/id/eprint/40460/1/TFM_DIEGO_POSADA_1_DIC.pdf
- Preciado, Paul B. (2002). *El manifiesto contra-sexual, prácticas subversivas de identidad sexual*. Espasa
- (2009). Terror anal. En G. Hocquenghem. *El deseo homosexual* (133-170). Melusina.
- (2015). *Testo Yónqui*. Espasa.

- (2010). *Pornotopía: Arquitectura y Sexualidad en «Playboy» durante la Guerra Fría*. Anagrama.
- Puar, Jasbir K. (2017). *Ensablajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer*. Bellaterra.
- RCN Radio. (2017). “Ordóñez asegura que volvería a quemar libros”. *RCN Radio*, 18 de octubre de 2017. <https://www.rcnradio.com/colombia/ordonez-asegura-volveria-quemar-libros>
- Rego, Miguel y Sánchez, Alejandro (2019). Conspiración y meme en la alt-right: notas sobre el mito del marxismo cultural. *Re-visiones*, 9. <http://www.re-visiones.net/index.php/RE-VISIONES/article/view/311>
- Rendueles, Cesar (2017). *Gramsci Escritos. Antología*. Alianza.
- Rich, Adrienne (1998). La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana. En M. Navarro y C. Stimpson (Eds.), *Sexualidad, género y roles sexuales (???)*. Fondo de Cultura Económica.
- Rivas, Herberth J. (2020). *La era Uribe, neoliberalismo y democracia en Colombia, 2002-2010*. Universidad del Cauca.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2015). *Sociología de la imagen. Miradas ch'ixi desde la historia andina*. Tinta Limón.
- Rugeles, Gustavo (2014). El Procurador Ordóñez y el exjefe neonazi Eduardo Romano, juntos en el homenaje de Restauración Nacional. *Las2Orillas*. 5 de agosto de 2014. <https://www.las2orillas.co/el-procurador-y-el-exjefe-neonazi-eduardo-romano-juntos-en-el-homenaje-de-restauracion-nacional/>
- Sáez, Javier y Carrascosa, Sejo (2011). *Por el culo: políticas anales*. Egales.
- Santrich, Jesús (2018). “Traición a la reforma rural integral”. *El Espectador*. 18 de mayo de 2018. <https://colombia2020.elespectador.com/opinion/traicion-la-reforma-rural-integral>
- Scala, Jorge (2010). *La ideología de género*. Sekotia.
- Semana*. (2013). El triste aniversario de la quema de libros. *Semana*. 5 de mayo de 2013. <https://www.semana.com/nacion/articulo/el-triste-aniversario-quema-libros/342756-3>
- Sentencia T-478/2015, de 3 de agosto, legitimación por activa en tutela de padres de familia de hijos fallecidos.
- Serrano, Fernando (2018). *Homophobic violence in armed conflict and political transition*. Palgrave macmillan.

- (2017). La tormenta perfecta: Ideología de género y articulación de públicos. *Sexualidad, Salud y Sociedad, Revista Latinoamericana*, 27, 149-171.
- Serrano, Fernando (1997). Entre negación y reconocimiento. Estudios sobre “Homosexualidad” en Colombia. *Nómadas*, 6, 1-13. <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105118999006.pdf>
- Serrano, José (Ed.) (2006). *Otros cuerpos, otras sexualidades*. Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.
- Sigal, Pete; Tortorici, Zeb & Whitehead, Neil (2020). *Ethno Pornography. Saxuality, colonialism, and archival knwoledge*. Duke University Press
- Viteri, María, Serrano, José y Vidal-Ortiz, Salvador (2011). ¿Cómo se piensa lo ‘queer’ en américa latina? *Íconos, Revista de Ciencias Sociales*, 39, 47-60. <https://revistas.flacsoandes.edu.ec/iconos/article/view/742/722>
- Viteri, María, Serrano, José & Vidal-Ortiz, Salvador (2014). Resignificaciones, prácticas y políticas queer en América Latina: Otra agenda de cambio social. *Nómadas*, 41, 185-201. <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105133774012.pdf>
- Wittig, Monique (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Egales.

Anexo 1

***Conversaciones
re-tratos partidos /
diásporas nefandas***

ANEXO 1. CONVERSACIONES RE-TRATOS PARTIDOS / DIÁSPORAS NEFANDAS

Conversación con Frau Diamanda / Héctor Acuña

Frau: A mis amigas blancas de aquí les estoy enseñando jerga limeña mariconca y les encanta. Es que no hay, no tienen. Tienen las formas de ingenio, pero no el ingenio que nosotras tenemos, de ser como, muy incisivas en eso.

Yo creo que también el libro que tengo va de eso, si bien está escrito en un código travesti críptico porque hay historias bastante cerradas en sí mismas, tiene también el discurso del auto exotización como arma. Una esta en todo su derecho de, si tú eres india, o lo que sea, incluso remarcar mucho más eso y salir a ligar, tía. O sea, yo no veo el asunto de que, ay, pero es que te estas rebajando ante el blanco, digo no, porque al final la vampira soy yo, yo voy a cazar. Yo no voy a que me cacen.

Diego: Yo creo que hay que entenderlo también de una forma táctica. Bueno, sí hay una hipersexualización de la latina, ¿cómo la puedo usar también, como la puedo rechazar? Si lo que quiero es rechazarla, ¿es posible?

F: Exacto. Y además también, el objeto del deseo es simplemente el tío, no es un tío blanco, no es un tío negro, es simplemente lo que te da Barcelona, en ese tipo de encuentros y desencuentros en el contexto de una ciudad compleja. En Lima, por ejemplo, cuando salía a putear, ya sabía a lo que iba. Iba a ligar con tíos delincuentes, o que sabías que te iban a hacer daño, o con mucho miedo, ¿sabes? Pero acá hay otro tipo de posibilidades, en todo caso. Quiero que se lea por ahí, porque también, me acuerdo que cuando empecé a producir las *Escenas Catalanas* en Gracia, en la okupa, mis amigas, que me llevaron a vivir ahí, que era una boliviana activista, vegana y una venezolana activista también, y entre broma y broma me decían, Frau, estas trayendo muchos tíos blancos a la casa. Y yo les decía, entre broma y broma, también, a ver, por qué no me consigues un chico negro tú, o por qué no me consigues un chico latino tú, porque a mí no me ligan. A mí me ligan blancos, ¿qué quieres que haga? ¿No voy a follar simplemente por eso? Es que para mí follar, o el tener sexo, no

tiene nada que ver con la raza, para mí es una necesidad vital. Claro, políticamente también es estratégico, tal y cual, pero a mí me parece más allá de toda esta cuestión de colores y gustos y tamaños, yo creo que hay un intercambio de energía. Yo lo veo por ahí.

D: y bueno, depende mucho de cómo tú te sientas, que tan gratificante es para ti, al final es un intercambio y tú estas también sacando tú provecho.

F: Pero por supuesto que sí. No importa que seas activa, pasiva o versátil, da igual. El asunto es simplemente el intercambio de los cuerpos.

D: A mí me parece que hay teorías críticas que son súper claves, pero en los puntos en los que se moraliza cierto tipo de sexualidad: yo follo con quien a mí me da la gana y todo bien si tú no, si lo decides políticamente, pero no quiero que me cuestiones a mí con quien follo.

F: Es que justamente también esta esa cuestión de que a nosotras, como sudacas, nos han construido el deseo del blanco, que eso sí, no hay forma de quitártelo de encima. En tu contexto familiar, ay, mi hijito ha salido blanquito, que bonito, ¿no? Desde la cuna ya. Entonces el mirar, es el blanco como el prototipo de belleza y deseo...

D: desde lo familiar, luego en la radio, las novelas, las fotos de las peluquerías que te muestran el...

F: el modelo blanco, europeo que no existe en Latinoamérica, que no sé como la gente se lo quiere copiar, no entiendo. Bueno, en fin. Entonces, para mí, es bastante claro esta cuestión de interactuar con otro tipo de...tampoco quiero hablar de razas, con distintos cuerpos, al final y dimensiones. Tiene más que ver con una cuestión energética y tratar de que haya una conjunción de otro tipo. No verbal, no lógica.

D: Yo siento que sí atraviesa la raza, pero que se puede abordar de muchas maneras.

F: Es que sí, de hecho, sí. Políticamente también, socialmente también. Está demasiado atravesado, pero es que yo quiero ir más abajo de eso. Quiero encontrar un punto subterráneo, de energía, ¿sabes? No importa tu clase social, no importa tu color de piel, tu tamaño, o lo que sea, simplemente que hay una conjunción de energías, que al final, nosotros los seres humanos somos energía también. La energía sexual es muy importante también en las culturas, tanto en las culturas blancas occidentales, como las culturas de allá.

...

D: Siento que hay algo en lo travesti que tiene una seducción que tiene un potencial disruptivo, ¿no?

F: En realidad, moralmente, los tíos se castran mucho con eso. Sobre todo, aquí. Tú vienes y dices Europa, que abierta, tal y cual. No, no han evolucionado mucho en ese sentido. Por eso tu no ves travestis por la calle acá en Barcelona. No las ves, ¿dónde están? Escondidas trabajando en el Camp Nou. Igual que en Latinoamérica, escondidas todo el puto día y salen como vampiras a trabajar. Y eso sigue pasando aquí siendo Europa. O sea, ¿cuál es el progreso?

D: Sabes qué me gusta mucho de tú libro de la Escenas Catalanas, que es como una etnografía, al contrario, es la sodomita andina que viene ahora a...

F: ...a comerse...

D: ...a hacer la etnografía de esta gente, pero además a culiársela, también, desde tus propios modos de sexualidad y desde tu pensamiento.

F: Hay una historia muy graciosa, cuando estaba haciendo la tesis conocí a un antropólogo cusqueño en una borrachera y empezamos a conversar de los mitos andinos, sobre todo de los mitos del Cusco, y me hablo de Toparpa, el hermano de Atahualpa, que era un inca andrógino y si moría Atahualpa él iba a ser el sucesor, el Inca. Y tal cual, mataron a Atahualpa y Almagro lo volvió a Toparpa Inca, emperador. Y las malas lenguas cusqueñas, dicen que Toparpa y Almagro follaban. Era un inca andrógino, era venerado y era súper egocéntrica, como una travesti. Entonces pasó algo en, entre los españoles y también los indios, empezaron a haber disputas y alguien le dio veneno, o un brebaje a la Toparpa y empezó a volverse como un sapo, y de guapa se volvió a fea. Y cuentan también, que hay unas escenas en las que Almagro esta jalando con unas correas a un ser monstruoso, como forma de aleccionar a los indios. Es muy fuerte, el asunto de la Toparpa. Entonces yo en el momento de la tesis, cuando estaba haciendo toda la parte discursiva, barroca, y la parte académica, le metí como una especie de bordados, que era que pillaba mitos o historias reales de Perú y las volvía travestis y una de estas historias era de Toparpa.

D: ¿Y esos bordados, dónde los tienes?

F: Esos bordados están entre los textos, no, te digo bordados escriturales.

D: Ah, ya entiendo, me estaba imaginando algo muy plástico, igual la metáfora del bordado me parece potente.

F: Al final decidí agarrar estos mitos andinos y travestirlos, incluso el mito de Tupac Amaru, travestirla, o las historias de las travestis asesinadas por Sendero Luminoso también volverlas como un Tupac Amaru, que van a renacer de sus cabezas. Entonces tomé mucho esto de Toparpa, me pegué tanto con el personaje que recuerdo que algún post del muro de Facebook puse eso, que yo soy la nueva Toparpa y he venido a vengarme (suelta una carcajada). Y he venido a entregar leche blanca y deglutirla, ¿sabes? (continúa su carcajada). Es que el asunto va de eso, no es una venganza, yo creo es una cuestión más energética, yo creo en eso. En los procesos energéticos de la gente, cuanto le caes bien a alguien, cuando le gustas a alguien. Es chispa. Y chispa está relacionado con el fuego. Puede ser que no haya sexo, pero el instante de ligar... Otra cosa también, que los espacios de cruising, nosotras sabemos a donde vamos a hacer cruising, pero que pasa si tú empiezas a diseñar tu dinámica de cruising, de eso también trata al final. A vale, yo sé que voy a follar a Monjuic, yo sé que voy a follar en Marbella, yo sé que voy a follar en la Sagrada, pero en esos intersticios de la ciudad, tú haces tu ruta. Es lo que hablábamos con mi amiga la Jordi, que es de acá, es que en la España de verdad no se habla de cruising, me dice, se habla de irle a chupar la polla al viejo. Vale, guay, entonces me parece un punto de vista muy interesante, porque ella también es de pueblo, ¿no? Entonces, es eso, me dice, el cruising no existía, tú marcabas tu ruta de cruising, tú marcabas tu línea e ibas a chuparle la polla a los viejos en los parques y ya está, a los viejos carca.

D: ¿Carca qué es?

F: Es un tío mayor o viejo verde.

D: En Colombia hay una figura que se llama cacorro, que es como un viejo, un hombre, pero que le gusta follar con hombres, la idea es que es activo, solamente.

F: Ah, vale, por lo de caca.

D: Bueno, puede ser, no tenía ni idea, no lo había pensado

F: Porque claro, en Lima hay un equivalente, que se llama cacanero. Homosexual activo.

D: Es un tipo casado, puede ser activo...

F: exacto. Es homosexual activo...por la caca. Sí, en la tesis también cuando hice el glosario, porque uso bastantes términos limeños maricas-travestis, incluía cacanero, mostacero, de la mostaza, el color de la caca. Sabes que el activo esta follando y si sale caca, bueno. En Lima le dicen mostacero, minero, hay un montón de cosas, las maricas en Lima son... Tiene que ver con las heces y con el sexo anal.

D: Chevere, porque acá, bueno no se si solo acá, pero tiende lo gay más hegemónico a quitar toda la mierda del sexo anal, como a limpiarlo demasiado, incluso blanqueamientos anales...

F: Yo no sabía que recomiendan no tener el culo tan limpio, dicen que es normal tener el culo sucio, es lo deseable.

D: Sí, dicen que los enemas pueden dañar la flora. Por lo menos hacerse muchos enemas es perjudicial.

F: Exacto. Pobres actores porno. Es un esfuerzo que también...

...

D: Te quería preguntar, así ya como un poco más guiando la conversación, ¿cómo decidiste migrar, fue una cosa muy planeada, alguna cosa te llevo a hacerlo? O, ¿era algo que habías querido siempre? Porque algunos teníamos el imaginario (aunque a veces pienso y no estoy seguro de haberlo tenido), de, voy a salir y voy a tener una vida mejor, más tranqui.

F: En mi caso tengo que hablar de una cosa muy personal y lo tengo que aceptar, que es una cuestión de privilegios, mi familia es de clase media limeña, clase media baja, tuve la oportunidad, la suerte de que mis padres me pagaran universidad privada, cara.

D: ¿En cuál estudiaste?

F: En la Ricardo Palma, que es privada, y estudie la carrera de lenguas modernas, traducción. Y siempre fui la mimada de la casa, el único macho de la casa, el único chico, mis hermanas, mayores. No es que no haya habido una previsión, todo tiene como una lógica al final, o sea también, justo me pongo a reflexionar ahora, ¿por qué quería estudiar idiomas? Porque me

llamaba muchísimo el inglés, estoy muy, estaba muy metido en la música, siempre estoy muy, muy metida en la escena musical, con mis proyectos de sonido, con mis bandas, tal y cual, entonces la música de afuera siempre me ha influido mucho. Bueno, también obviamente, la escena limeña. Pero, digamos que, cuando empecé a hacer performances, empecé con una banda limeña que se llamaba Jardín, hacíamos *noise*, básicamente, y yo hacia el cabaret travesti. Estaba vestida de travesti sadomaso y me daban micrófonos con efectos, soltaba discursos, o bien podía ser en cualquier idioma o me los inventaba. La cosa era, confluir el sonido de mi fonética con el sonido *ambient* del ruido que hacían. Entonces, esto me dio una plataforma y la gente se empezó a fijar en mí.

D: ¿Empezaste a ser reconocido?

F: En una escena *underground* muy elitista, muy cerrada, no era un circuito abierto. Lo que pasa es que Lima también es una ciudad bastante compleja y la escena *under-noise* es muy pequeña, pero a la vez que es pequeña también es muy fluida, entonces viene mucha gente de fuera. A tocar a los festivales, tal y cual. Y esto me dio pie, con esta plataforma de música experimental, a que artistas, los gestores culturales, instituciones, se empezaran a fijar en mí. Así entré en contacto con el Centro Cultural de España en Lima. Entonces tuve una súper buena relación con ellos de casi ocho años. Como artista travesti, como gestora cultural, como comisaria de exposiciones, como una serie de cosas con las que ya empecé a trabajar con la institución, a gran escala, porque el Centro Cultural de España en Latinoamérica funciona a gran nivel. Esto me dio pie a desarrollarme mucho más como artista, a ser más visible, los medios también estaban detrás de mí, tal y cual, en mi ciudad. Ahí empezaron los viajes, giras con mi banda, a Buenos Aires, a Chile, luego volví a ir a Buenos Aires en 2009.

D: ¿Veías como posibilidad migrar dentro de Latinoamérica?

F: No, yo ya veía, para mí una carrera de artista, o sea yo me lo tomaba en serio. No era un *hobby* ya. O sea, yo ya estaba en un nivel que digo, vale, acá ya sé como funcionan las cosas de productividad cultural y las cuestiones se cobran y se cobra tanto y son así los presupuesto y se manejan de esta manera. También me volví gestora cultural, manejando festivales, manejando producción y todo el asunto. Ya conocía desde adentro como funciona el sistema cultura, yo decía, esto me lo tomo en serio, soy una productora, soy una gestora cultural y artista, y mi trabajo vale. Simplemente me lo tomé en serio. Trabajar como artista y cobrar. Esto a nivel institucional, por el lado *underground* seguía haciendo mis cosas y no cobraba

nada, todo era autogestionado, por buen rollo con mis amigos, tal y cual. Y, la primera oportunidad de venir a España fue en el año 2007, que me trajo el colectivo Maribolleras Precarias de Galicia, para el antídía del orgullo gay de 2007, porque Madrid había sido elegida para el día del orgullo gay a nivel Europa. En Coruña se montaron la inversa. Me pagaron todo, me pagaron el viaje por adelantado, los *shows* pactados y conocí España por primera vez. A través del Centro Cultura de España también me dieron la visa rápidamente. Te digo, hay una cadena de privilegios que esto va acarreado, quiero que también se enfoque por ahí, porque tampoco es la imagen de la...que hay, sí, imágenes, claro, generalmente, se relaciona con la travesti que viene a Europa a ponerse las tetas, a trabajar, a estar en la calle. Pero hay otros tipos de historias. Y yo ni siquiera estoy tomándomelo como travesti, me estoy tomando como artista. Entonces, ha habido una serie de pasos que me han hecho a mi reconocermelo como artista, y que el artista se tiene que reconocer su trabajo y pagar, y con presupuesto y tal y cual.

D: Cómo esto se trataba, en principio, del sexilio, quería preguntarte, ¿tú entenderías tú migración como un sexilio?

F: Yo... estoy como atando cabos ahora. La primera vez vine en 2007, me regresé, rápido, porque me dieron la visa por un mes. Seguí viajando, haciendo shows por acá, por allá. Y, paso algo bastante interesante en Lima, cuando yo, en un momento cumplí los quince años como Frau Diamanda y mostraba ya mi portafolio audiovisual en espacios culturales importantes y en universidades, paso algo que...bueno, mi papá falleció en el año 2013, mi mamá falleció en el 96. Entonces, cuando mi padre fallece, hay ya un quiebre muy fuerte, porque yo sentía que tenía que irme de ahí. Sentía que, no se como explicarte, que ese arraigo que sentía por la ciudad ya había desaparecido y tenía todo el derecho y la potestad de largarme a donde quiera. Son una serie de factores, no es una cuestión que tenía en la cabeza.

D: Como la desconexión familiar, tú dices, ya acá...

F: No tengo padre, no tengo madre, soy huérfana, mis hermanas tienen sus vidas, decía, yo quiero algo para mí también. Empezaron a acumularse las invitaciones para Europa a partir del año 2015. Claro, ninguna institución me podía financiar el viaje, entonces apliqué a una institución de artes visuales en Lima y me dieron el pasaje para venir a Europa y los permisos,

porque justo se abrió la frontera para Perú y Colombia. ¿Te acuerdas? Justo se abrió. Podíamos estar tres meses ya.

D: Yo vine un poquito antes de eso. Me acuerdo que estaba acá cuando la abrieron...

F: y se vino medio Colombia...

D: en el primer vuelo devolvieron a una señora, salió en las noticias, la deportaron al llegar al aeropuerto. Porque les pareció que no tenía suficiente *pasta* (plata) o lo que fuera...que mierda esto. ¿Quieres una cerveza? Esta haciendo calor.

F: Sí. Entonces, ya la verdad de lo que quiero que quede constancia, es que ha habido una serie de factores, que tienen que ver con tu vida muy personal, que no es una especie de voluntad, de querer largarte al primer mundo. Que simplemente es una cuestión que tienes que irte ya, de tu ciudad. Que es una sensación de que te ahogas, te agobia, y si no te largas vas a terminar matándote o algo.

D: A mí, si yo lo pienso, había terminado la carrera y tuve unos tres años de frustración, de qué estoy haciendo con mi vida, no sé que voy a hacer, necesito, de alguna forma, un cambio, y migrar es un cambio que es clave, como cambiar de vida, un poco.

F: Sí, totalmente, pero tú estas hablando de un punto de vista también como de estudiante, yo estoy hablando de una carrera que te la tomas seriamente como artista.

D: ¿Tú estabas apuntando hacia algo que te hiciera avanzar en tu carrera?

F: Exacto, eso sí fue muy claro. Te quiero contar algo bastante interesante que paso en Lima. Cuando yo trabajé con el Centro Cultural de España del año 2003 al año 2012 quizá, un montón de tiempo, hubo un momento en que yo del sistema artístico de mi ciudad me cansé. Me aburrí y estaba harta. Harta de la misma hipocresía, de la misma gente, de los mismos artistas exponiendo en las mismas galerías, de verdad me asqueó. Ya hice un autoexilio dentro de mi ciudad. ¿Sabes lo qué hice? Dentro de mi propia casa hice un centro anticultural, o sea, ya esas cosas de desarraigo ya las tengo, marcadas. Yo en un momento en el año 2012, con ayuda de mi hermana y mi sobrino, creamos un espacio cultural en mi casa, o anticultural o cultural, lo que sea. Yo era la gestora, hacíamos festivales de música electrónica experimental, luego se volvió punki, luego se volvió metal, de todo. Yo aceptaba todo tipo de

manifestaciones pero que tuvieran que ver con lo novedoso y la gente nueva que no tenía plataformas donde mostrar su trabajo. Le di la espalda a Lima, me cagué en ella, básicamente. Y todos los artistoides, los artistuchos empezaron a ir a mi casa. Desplazándose del centro hacia la periferia. Mira, es muy gracioso lo que empiezo a analizar ahora, es como yo dentro de mi propia ciudad me autoexilie. Mi espacio estaba en mi casa, en el cono norte de la ciudad, donde nadie quería ir, o iban con asco y empezaron a ir. En un momento se volvió *arty* otra vez, entonces, todos los artistas estaban en mi casa. Pero, la plataforma de mi casa fue bastante interesante, porque mucha gente de Europa y de otros países de Latinoamérica me escribían y me decían, quiero hacer cosas en tú casa. Ah, vale, venga, se programan cosas, tal y cual. Nosotras no ganábamos nada, la única, el único que vendía cerveza era mi sobrino que estaba ahí toda la noche. Todo se montaba autogestionado o con préstamos de amigos, que venían a tocar y traían los equipos.

D: ¿Era una casa grande?

F: Era la panadería de mi papá que quebró en los noventas. Era como una caja alta. Lo interesante es que, que volví, ya de estar como metida en el mundo del arte, museo, galería, de mi ciudad, me dio asco y me enclaustré en mi barrio. Yo ya tenía así marcadas estas cosas de ir a saco, es que yo me aviento al vacío, me lanzo, sin pensarlo un poco a veces.

D: Pensando un poco Lima, y el contexto general, pues en Latinoamérica se repite mucho en las ciudades la violencia contra las personas travestis.

F: Sí, y mi barrio era muy violento. Esa fue otra de las razones por las que me tuve que ir. Porque yo creo que iban a terminar haciéndome algo, no los vecinos, sino que ya había una transición, cada vez había más población, más población. También esa zona de Lima se fue volviendo pija, clase media baja, entonces había muchísimos centros comerciales, muchísimo dinero corriendo por ahí y ya se volvió cada vez más violento. Y yo decía, me tengo que pirar, me tengo que pirar o me van a matar acá en la esquina. Había un montón de cargas. Lo guay es que yo me monté el espacio en mi casa cuando todavía mi papá estaba vivo, entonces mi papá vivió un año de las cosas que yo hacía ahí. Mi papá encantadísimo, mi papá feliz.

D: ¿Cómo era tu papá con la cuestión travesti?

F: La cuestión con mi papá era bastante compleja porque él casi nunca entraba a mi habitación. Mi habitación era un camerino travesti, lleno de tacos y de pelucas por todos

lados, pero me veía en periódicos en revistas, en televisión, y hablaba con mis hermanas. Y también me decía, ay, pero hijito, por qué te tienes que vestir así. Papá, le digo, porque soy artista y vivo de esto, y el entendió. Toda mi familia al final también entendió que yo me vestía así porque estaba haciendo arte. Y bueno, lo guay es que mi papá vio todo ese proceso desde que abrimos el lugar, la inauguración, la música *noise*. ¡Mi padre escuchando conciertos de música *noise*! Gente rarísima drogándose, pero siempre hubo muy buen rollo en mi casa. Nunca hubo problemas, nunca hubo peleas ni nada.

D: Un apoyo grande, ¿no?

F: Sí, también se le decía a la gente, no queremos problemas, este lugar no tiene permiso, si llega la policía nos van a cargar a todos. Nunca llegó la policía a tocarnos la puerta. Y hacíamos un escándalo tío, hasta ha habido conciertos en la pista frente a mi casa, que los tíos sacaban sus aparatos y empezaban a tocar ahí. Nadie decía nada nunca. Porque, claro, mi zona era una zona popular donde la gente hacía polladas, ¿sabes lo que es una pollada? Estas fiestas populares donde venden pollo frito. Entonces, había la súper pollada por allá con un escándalo, y yo por qué no iba poder hacer un concierto *noise*, ¿entiendes?

D: ¿Había algo de comida en las fiestas?

F: No, generalmente era alcohol, cerveza, para reflotar un poco los gastos, de la luz y eso. Yo no ganaba nada como gestora.

...

D: A veces pienso que así uno no migre porque la decisión más importante sea por la cuestión de género, o de sexualidad, de alguna forma implica un poquito un sexilio, yo me voy porque aquí no consigo trabajo y esta jodida la cosa, pero de todos modos también me voy con la ilusión de que allá puedo ser marica más tranquila y...

F: es que las razones son múltiples, no puedes encasillar a todas en una, por más marica, travesti o bollera, todas tenemos razones diferentes para haber salido de tu, de tú lugar de confort, al final. Pero para mí fue algo que sentía dentro de mi propia ciudad, me fui como abstrayendo hacia... doy como saltos al vacío, experimentos. Lo de mi casa funcionó muy bien, pero igual yo no ganaba ni un centavo, pero pinchaba, dejaba el concierto encargado a alguien y me iba a trabajar, regresaba de noche, todavía estaba el concierto, o ya estaba

empezando a dar clases de posmodernidad en una escuela privada en Lima. No estaba mal yo, ganaba la pasta por otro lado y hacia las cosas en mi casa que se me daba la gana. También seguía trabajando con el sistema cultural de arte en Lima. Pero para mí era claro que necesitaba un cambio, también, porque ya la ciudad me ahogaba y ya sentía también que, lo que sentí hace poquito aquí en el MACBA, con la exposición, cuando fui a la apertura, me vi ahí, en una galería, en las arcas del museo y dije, esto es justamente lo que ha hecho que me largue de Lima. ¿Sabes? Como verte reflejada ahí, momificada, ya muerta en vida. Esas cosas de Lima, del circuito del arte, me hizo pirarme. Han sido un montón de cosas, la muerte de mi padre, el desarraigo, el busca avanzar como artista. Pero no ha habido una voluntad de, yo voy a ser más travesti allá, yo voy a ser maricón allá, no. No, en ese sentido no, para mí no ha sido una cuestión de género en ese sentido. Ha sido una cuestión de confort, sí, buscando huir de la violencia, que sí era homofobia y sí era sexista y clasista y racista en mi ciudad.

D: El otro día leí sobre el concepto necropolítica de género, hay una violencia particular, y claro si lo puede esconder un poco...

F: Pero ahí yo sí quiero añadir algo bastante importante, que yo en mi ciudad siempre he sido como se me ha dado la gana, era peor que aquí, era un maricón loco, con el pelo de colores, rapada, he pasado por todas las fases estéticas posibles y siempre he sido muy libre.

Yo en mi ciudad si he sido bastante salvaje en el sentido estético. He hecho de todo y lo que se me ha dado la gana, todo, todo, todas las formas estéticas entre lo travesti y lo drag y lo monstruoso lo he hecho en mi ciudad, siempre con cara dura. No es que tampoco yo venga a venir a buscar la libertad estética a Europa, sino yo he buscado avanzar en la carrera como artista tal cual, ya ni siquiera como travesti sino como artista, y bueno, me he encontrado ya dentro de mi vida personal que he regresionado como a los noventas, porque yo en los noventas era muy travesti, tenía el pelo largo, las uñas largas, toda depilada. Me he dado cuenta que en Barcelona me he vuelto a feminizar y no sabría decirte porque, porque siento que son como transiciones, ¿no? Simplemente me provocó y me dio la gana de feminizarme más. No tiene nada que ver.

D: ¿Y tú te sientes más expuesta cuando estas más feminizada?

F: En Barcelona, al inicio, creo que hasta que hubo lo del atentado en las Ramblas, sentía que era una ciudad acogedora, pero luego vas encontrando los huecos y te das cuenta que es una mierda como todas, y te va agobiando y aplastando.

D: ¿Y sentiste que el atentado de las Ramblas fue como un...

F: ... fue como un quiebre, sí, porque la gente ya se puso en rollo racista, en rollo neonazi, en rollo robo, en rollo homofobia, transfobia, creo que eso fue uno de los detonadores de todo este asunto que ahora estamos viviendo también, ¿eh? A mí me gustaba mucho Barcelona al inicio porque me sentía súper cómoda. También hay que entender que toda gran ciudad, así este en la China o en Europa o en Nueva Zelanda es lo mismo, toda gran ciudad es una puta vampira que te va chupando, la energía. Ya desde hace tiempo me esta ahogando Barcelona también.

D: ¿Migrarías otra vez?

F: No puedo, estoy atrapada por los papeles. Pero, no pensaría regresar a mi ciudad. No, porque pienso que sería... a ver, si regreso a Lima se que tendría trabajo, esta mi casa, pero no esta en mi propuesta, yo me iría a otro lado, no sabría a dónde. Estoy atrapada acá por los papeles.

D: Eso es un lio, lo de los papeles, realmente.

F: Es algo que me tiene, que me tenía muy agobiada, porque apliqué, hice las tres cosas que tenían que hacer para tener los papeles. Uno, la cuestión de la beca del PEI, que no me sirvió para nada, otra, que apliqué a ECOL, que es un trabajo para inmigrantes sin papeles, que no me eligieron porque el año pasado decidieron elegir mujeres con hijos inmigrantes sin papeles y a mí me dejaron fuera, siendo de las más calificadas. Entonces, para mí, los papeles, estoy como un poco maldita, tengo mal rollo, entonces he decidido relajarme. Yo no voy a buscar los papeles, los papeles van a venir a mí. O sea, ya es mi filosofía, ¿me entiendes, no? Porque ya estoy cansada de hacerlo y creo que, si fuerzo la cosa, creo mal rollo, así que he decidido relajarme.

D: Yo creo que a mucha gente le termina pasando eso.

F: No lo sé, igual es como muy jodido estar sin papeles, no tengo cuenta de banco, obviamente no puedo largarme de este asqueroso país, irme a donde quiera, no puedo.

D: Me has contado muchas cosas de tu ciudad que me parecen súper interesantes, porque cada experiencia es muy distinta, porque a veces uno piensa, sexilio, migración de alguien marica, de alguien travesti, y es súper victimizante.

F: ...que te van a matar porque eres maricón. Es una voluntad también y estamos en todo nuestro derecho de migrar. Hay otra gente, marica, bollera, lo que sea, o las mismas travestis, se han tenido que venir a Europa a trabajar y dar el culo para darle una casa a su familia. Entonces, eso no es sexilio, eso es buscar trabajo, tal cual. Ahí no puede entrar el sexilio. Están haciendo trabajo sexual.

D: Y, ¿eso no sería sexilio?

F: No, no es sexilio eso. Sexilio es, básicamente, que hay una violencia, que va hacer que te maten. Las travestis pueden seguir trabajando tranquilamente en su ciudad, no pasa nada. Pero claro, siempre el sueño travesti es irse a Buenos Aires, irse a Italia, irse a todo Europa, ponerse las tetas.

D: Irse a Italia.... en Colombia el sueño es irse a Italia.

F: En Perú también. Yo no lo veo como sexilio, no es por una cuestión de denigrar, de repente también no es mi mundo, la prostitución. Pero claro, o sea, sí hay una violencia, que no te dejen ejercer la prostitución en tu propia ciudad.

D: Igual acá también la persiguen.

F: Exacto. Pero el otro lado, la otra cara de la moneda, es que realmente la gente LGBTQ no se va de su país por una cuestión de...se va por una cuestión de mejora, como cualquier heterosexual, igual.

D: Al final también tiene que ver con una cuestión colonial, que los recursos están acá y en nuestros países pues no.

F: Yo lo del sexilio lo veo un poco, como muy extraño y complicado y medio truculento también, porque, no sé. Hay una condición de política de muerte, que te hace realmente irte

por miedo, a que vas a morir, pero también vas a morirte si no trabajas. Yo creo que hay una cuestión, como un hilo que es bien extraño.

D: Creo que se puede problematizar de muchas formas y por eso me gusta preguntarlo, porque de alguna forma hace pensar también, no, nuestros países incivilizados, no se puede ser marica, no se puede ser trans...

F: Cosa que si varias que vienen acá lo pasan. Yo cuando estaba en ACATHI había una rusa, que obviamente vienen huyendo de Rusia a saco las mariconas, desesperadas, normal. O de países árabes, también vienen mariconas espantadas aquí. Eso yo sí lo veo como sexilio, que es mucho más violento. En Latinoamérica no es que te van a matar por ser homosexual, es simplemente que hay una condición de marginalidad, que te marginan, no te dejan trabajar, que al final es una forma de muerte, también.

D: Al final también es un poco sexilio, pero es distinto, ¿no?

F: Sí, hay un matiz.

D: El problema sería entender a Europa como muy civilizada y nuestros pueblos como incivilizados y que nos toca irnos por eso.

F: Oye cari, acá también matan maricas, o travestis. ¡Por favor! El asunto tiene que ver con la cuestión capitalista centrada aquí. Que vienes a hacer pasta aquí para mandar, para hacer tú vida o para, obviamente, mantener a tu familia. Esto del sexilio realmente tienes que tomarlo con pinzas porque realmente es una figura que se ha creado recién. Me parece, que siempre ha existido, pero que políticamente y a nivel ONG, que me da asco, como que recién se esta visibilizando de esa manera, se está tomando como sexilio. Ah, el nuevo hito onegista dónde vamos a sacar plata, ¿sabes? Esa mierda de las putas ONG que no las soporto. Es complejo. Pero igual, tío, al final todo es sexilio.

D: Al final las maricas, las raras del género, las sexodisidentes, siempre han sido diaspóricas, porque igual en la misma España, que es igual otra cosa, pero les toca migrar de sus pueblos y venir a la ciudad porque también hay mucha homofobia.

F: Sí, y tanto. A mí me sorprende, me violenta muchísimo, el nivel de ignorancia y de falta de educación de los pueblos españoles. Es muy violento. Mis amigas de acá me cuentan, las

charnegas o las catalanas, me quedo muda. Incluso que sus padres les golpeaban. Que tienen traumas y están amargadas por eso. Y me miran, como diciendo, pobrecita tú que eres sudaka, y les digo, cariño yo era de clase media y mis padres nunca me pusieron un dedo encima. Yo trato de entender tu rabia, porque claro, por mi cabeza no puede pasar que mi padre o mi madre me hayan puesto un dedo encima. Claro, y te miran, así como que, ¿ah? Ah, no era la sudaka pobrecita. Es que, ahí hay también una confluencia de mitos. Una que dice, ah, las blancas, no lo tienen todo. No cari. España es el peor país de Europa. Es muy, muy atrasado. La gente de los pueblos aquí mismo, tienen una mentalidad...que si bien Barcelona, puede ser como el epitome de lo turístico y lo *open mind*, de la cultura catalana, tal y cual, pero los pueblos rurales de España, mal rollo, ¿eh? Sí, mucha violencia familiar, muchísima. Y que los padres de setenta siguen añorando a Franco, es violento también.

...

D: Te quería preguntar, en tú proceso de migración, ¿cómo ha sido la llegada acá? ¿Cómo ha sido el recibimiento también en la comunidad sexodisidente?

F: A ver, yo desde que ya estaba en redes...es como que las redes te van hermanando con todas las cuirs y mariconas locos de todo el mundo. Las redes afianzan mucho la cuestión de compañía e intereses comunes. Entonces ya las muestras que habían acá de post porno, las artistas travestis, trans, bolleras, las Post Op, todo el movimiento post porno de Barcelona, los grandes festivales, que también se abrieron en Latinoamérica. Ya estaba como inserta en ese asunto. También me había montado en Lima el festival post porno, Pornífero, en el año 2014, pero ya había hecho una prueba el 2012 y ya entré mucho más en contacto, incluso con Lucia Egaña. Incluso yo hice performance con las Post Op y con Lucia Egaña desde Lima, vía Skype y todo el asunto, muy gracioso.

Fui acumulando las cartas de invitación, primero me invitaron las Palomar, para Hedonismo Crítico, pero como no conseguía el fondo para el vuelo, me salió un mes después y no pude venir a la invitación de las Palomar, que era Holanda, Francia Madrid y Barcelona. En teoría yo me iba a quedar en Madrid con una amiga que en teoría se iba a casar conmigo, una peruana también que había migrado diez años antes. Pero cuando llego allá la marica se había rascado el culo y no tenía los papeles, entonces no pudimos hacernos pareja de hecho ni nada. La verdad, antes de venir a Barcelona y dar la charla en el MACBA entré en contacto con ACATHI, incluso el día de mi conferencia en el MACBA estaba Rodrigo de

ACATHI entre el público, se me acerca y me dice, vente mañana a ACATHI para conversar. ACATHI fue un gran apoyo para mí, en el sentido de querer quedarme aquí. Me dijeron, mira, directamente a la cara, estos son los pros y los contras, te quedas sin papeles no pasa nada, sobrevive como puedas, eso ya es cuestión tuya. Aquí la policía no te va a perseguir por papeles. Tal cual, es cierto. Tú puedes ser todo lo maricono que quieras en Barcelona, la policía ni te mira. Bueno, no sé, en mi caso. Puede ser que haya homofobia por otros lados.

Acá hay unas cuestiones muy curiosas porque igual, me lo explicaron también, que aquí realmente con las latinas no se meten, se meten con el negro y con el árabe. Con el árabe se meten por rencillas de toda la vida, entre España y la cultura árabe, por cuestiones religiosas, y con los negros porque los han considerado no seres humanos. Y tal cual tía, a las latinas nos dejan pasar piola. No nos dicen nada, si tú estas portándote bien, el policía no te mira. Claro, los primeros meses que estaba pasando en Barcelona fue mi situación de entender la ciudad, acoplarme, a las formas, y tratar obviamente de sobrevivir. Entonces yo andaba el primer y segundo mes muy agitada, pasaba un coche de policía y yo estaba traumatizada. Claro y me dijeron, nadie te va a pedir nada, pórtate bien que no va pasar nada. Tal cual. He mariconeado, les he enseñado el culo a los policías, no dicen nada. Claro, si fuera negra o si fuera mora, seguro que sí vienen encima mío. O sea, hay una cuestión también ahí, tiene un matiz de cierto privilegio de migrante, como si hubiera castas.

D: Hay castas, también por el color de la piel.

F: Sí. También, me explicó alguien, no se quien me lo dijo, que aquí al latino si se te pueden venir encima, pero a la latina no. Es leída como objeto sexual o como chacha.

D: Cómo que no es una amenaza.

F: No es una amenaza. Es follable o le limpia el culo a mi mamá o a mi abuela, para el blanco.

D: Y la feminidad travesti, ¿cómo crees que la leen?

F: Y, lo mío de volver a feminizarme, no estaba pactado, simplemente ha brotado, porque brotó. Yo en ciertos puntos, claro, yo leo también la cara de los policías cuando me miran. Los policías ven una tía. O sea, los miro en su cara. Entonces, es como ese cierto matiz de privilegio que tiene una latina que pasa, lo tós ni si quiera te miran. Pero claro, se le van a al

latino más oscuro, o al latino que se está haciendo algo, y obviamente al negro y al moro, no te digo. Ah, y también no se meten con los pakistaníes.

D: ¿No?

F: No, no sé por qué. Yo creo que también la gente de acá, tú dices castas de inmigrantes, ¿cierto? Como clases, todos estamos estratificados. La gente sabe muy bien que los latinos vienen a trabajar y los pakistaníes vienen a trabajar. Pero los negros o los moros no son bienvenidos. No se meten con los pakistaníes.

...

F: Claro, llego a Barcelona y el movimiento post porno se había acabado, las Pos Op, una estaba en Galicia, Urco vivía en el pueblo, la Diana Pornoterrorista se había ido, la tal y cual estaba muerta, o sea todo vacío. Por ese lado. Pero yo igualmente tenía el otro factor que siempre me importo mucho que ha sido la música. Inmediatamente encontré un nicho en la escena musical acá. Como DJ, como banda, como show, inmediatamente, y bueno, vino lo del PEI, que también, claro, me acuerdo que cuando recién llegué empezaba a mandar correos o escribía a los facebook de los bares, discotecas, hola, soy DJ, hago esto, hago lo otro, y nadie me contestaba, o me contestaban en muy mal rollo. Claro, hago el PEI, tengo el MACBA encima y ahora todas me abrieron las puertas. Es muy violento eso también. Yo realmente tengo que decirte, que lo del PEI me ha abierto puertas. Eso no, no te lo puedes quitar eso de encima. Yo no he venido a hacer el PEI a Barcelona, el PEI me pilló a mí.

También, en ese sentido, llegas a una ciudad nueva, que puede ser mal rollo al inicio, te vas integrando, te vas buscando tus cosas. Y claro, tener la etiqueta del MACBA ahí encima como que se abren las puertas igual. La gente te mira de otra manera, me ha hecho también ganar amistades. O ha hecho que otra gente me mire de otra manera, que al principio me miraba como la latina, migranta, travesti, oh, que raro. Ah, ha hecho el PEI, ah, bienvenida. Entonces, en resumen, yo creo que mi proceso de inmigración no ha sido para mí traumático, no. Para mí ha sido un proceso lógico, un proceso de búsqueda, un proceso de desarraigo dentro de mi propia personalidad, que por ratos me da como, saltar al vacío, siempre. O sea, busco problemas, busco, salir de esas burbujas de confort que te va dando la situación, ¿sabes? Buscas obviamente a través de aliados, a través de alianzas, a través de gente que te apoya, de redes, y, eso. Básicamente como artista, Barcelona es una ciudad que te da esas facilidades

que en tú ciudad de origen no has podido tener, ¿no? Pero para mí también, lo digo, no ha sido difícil, insertarme. Me ha costado, sí, tiempo, pero difícil, no. Incluso en el mundo musical, cuando empecé a ir a bares a pinchar, la gente inmediatamente me pillaba y decía, esta música o este tipo de música, no la esperaba de una latina y menos de una travesti. Te marcan inmediatamente, tú color de piel, ah, esta pone reguetón. O esta pone...

D: Tu música es muy chévere.

F: Tiene mucho de latina igual, porque son bits electrónicos, es muy cachonda. Yo sé que la gente tiene que bailar. Y poco a poco me fui haciendo también un espacio en la escena *underground* de Barcelona, y súper, el Magia Roja, un lugar que me encanto desde la primera vez que fui, hice shows ahí, tal y cual, y entre los mismos, músicos, los artistas *underground* de Barcelona, ya vienen Frau, me invitan a pinchar para programas de radio, a hacer sesiones. Pero te la has ganado, ¿sabes? No es que oye, mi amiguita te lo presento, no, me han visto hacer las cosas hago, me han escuchado. Ah vale, entonces esta va en nuestra línea, experimental, entonces no es que te regalen las cosas, si no que realmente tú te vas currando las cosas. Lo del PEI a mi me calló porque, en fin...Porque claro, a mí me trae el MACBA y yo decido quedarme, yo no sabía como decirles. Me daba vergüenza. Yo decidí quedarme y ellos me habían traído. Miriam me llamaba, para cuando quieres tú regreso de avión, para cuando, y yo ups, me hacia la loca. Perdí el pasaje, lo perdí.

Conversación con Lizette Nin

Lizette: Peter (mi hijo) y yo discutíamos, porque, aunque él y yo estamos lejos, yo siempre veo, todos los días, que él haga la tarea que le pusieron, y que dijo el colegio, y que le esta pasando, aunque él no quiera nunca hablar conmigo porque él dice que yo soy muy insistente y metiche, aunque él siempre ha sido así. Estábamos hablando de Colón y del descubrimiento, él tenía que hacer una presentación de eso, en el día de la raza, porque eso lo celebran allá también.

Diego: En Colombia también.

L: Entonces, me empieza a dar explicaciones, le digo yo, mi amor, cuando tú vayas, tú le tienes que decir a la profesora, tú le das tus explicaciones, pero después tú le puedes decir, pero mi mamá me ha dicho y ella y yo hemos leído que Colón no descubrió nada, porque descubrir algo es algo que no existe y ya había una sociedad aquí, entonces el no descubrió absolutamente nada, lo que él si hizo es que esclavizó a mucha gente, violó a mucha gente y mató a mucha gente.

D: ¿Y la profesora de historia es blanca?

L: No, pero imagínate como esa es la historia que se ha enseñado, pues entonces simplemente se repite, pero nadie les da eso a pensar. El asunto es que como Peter siempre quiere ser meritorio, yo le digo que no tiene ninguna necesidad de ser meritorio, que él puede ser lo que quiera, pero él es medio cuadradito, no sé por qué.

D: Me estabas contando también de la investigación que estabas haciendo de tu apellido.

L: Sí, estaba buscando eso precisamente porque me daba mucha curiosidad de dónde venía ese apellido. Entonces le pregunté a mi mamá que de dónde era mi abuelo y su familia, porque dependiendo de donde era, según lo que yo había investigado iba a ser yo iba a tener como una pista, porque yo pensaba que mi abuelo era Cocolo. Cocolo es un término que se usa para las personas negras que venían de las Antillas Menores¹³². Ellos viajaban de esas islas, a la grande de allá, para la zafra azucarera y fueron los que poblaron casi todo el este,

¹³² D: ¿Cuáles son las Antillas menores?

L: Barbados, Trinidad y Tobago...

D: Las más pequeñas.

L: Sí, sí.

incluso la primera iglesia protestante que se abrió allá fue en San Pedro de Macoris, lo hicieron los Cocolos. Mami me dijo que él había nacido en la parte central que era donde ahora esta como el foco económico más pobre de allá, que es en la Duarte. Mami dice, no, que papá era del centro, y le digo yo, bueno, eso no tiene mucho, bueno, tiene sentido, pero esa parte estaba cerca de la ciudad colonial que era donde estaba el casco, la gente más rica de allá, pero mi abuelo no era, obviamente, porque él era un trabajador en la zafra, también. La zafra azucarera, que era en Central Romana en ese tiempo. Que ese señor, el señor Frank Hull, que es el amigo del rey ahora, de España, donde se iba a quedar él ahí, en casa de campo, entonces, ahí trabajaba mi abuelo, ahí conoció a mi abuela también.

D: ¿Esto en qué época?

L: Tiene que haber sido como en los cuarenta, o los treinta, algo así, cuando empezó el régimen, el régimen trujillista. Que con Trujillo es que se empieza a distribuir todo, trata todo como una finca, le regala tierra a terratenientes para que produzcan, para enriquecerse. Se apodera de toda la infraestructura, o sea, todas las fábricas que estaban allá eran del gobierno, la luz era del gobierno, todo era del gobierno. Eso no estaba mal, porque eso hacía que todo fuera un poquito más estatal y público, y la salud se supone que era mejor, pero, imagínate, a costo de qué, de que nadie pueda decir nada y que tú mates a quien tú quiera, que violes a niñas, porque también era un violador, él cambió la capital de ahora a San Cristóbal, porque tenía una casa en la montaña y como él no quería mudarse de ahí, entonces San Cristóbal se volvió la capital. Se llamaba todo Ciudad Trujillo. Él empezó ese blanqueamiento, entonces la mayoría de las mujeres (y el resto de personas), aunque San Cristóbal está en el sur y la mayoría de los sureños somos negros —yo soy sureña también—, en San Cristóbal hay mucha gente blanca, o sea, blanca mestiza, pero igual, ¿tú me entiendes? Porque él a todas las mujeres que mudaba ahí, todas eran, de alguna manera, sus mujeres. O por ejemplo, si una persona era allegada a él, un hombre se casaba, quería una mujer, él se acostaba primero con ella, como el rey, así, imagínate como un rey en los tiempos medievales, era ese dictador, eso mismo. Y nada, yo investigando eso, yo dije bueno, mi tía Cruz, que ya cuando yo la conocí estaba un poquito, como no totalmente bien de la cabeza, ella me explicaba que por ejemplo mi abuelo conoció a mi abuela en la zafra, que vivía allá en La Romana, y que la había ido a buscar para irse a casar en una bici. También me estaba explicando algo así de eso, que también una vez la castigaron cuando ella era pequeña,

porque allá dicen que cuando tú tienes la menstruación no puedes comer limoncillo, limoncillo es una cosa que se parece al lichi.

D: Mamoncillo, ¿Qué deja la boca seca?

L: Sí. Mi bisabuelo la encontró y la colgó de cabeza en un árbol.

D: ¿Por qué?

L: Porque se la encontró comiéndose uno. Para castigarla la amarró de cabeza.

D: ¿Era el papá de...?

L: De mi abuela y de mi tía abuela. O sea, imagínate eso. Cuélgala de cabeza en un árbol. Tú sabes lo poco que tiene que valer la vida de una persona para que tú la, o sea, tú hija.

D: Un tío mi, bueno, la mamá de mi mamá tuvo un esposo primero, que sospechan, que la violaron y la obligaron a casarse con él, y ese hijo, porque quedó embarazada, ese hijo primero, tuvo dos con ese tipo. Quién sabe como la forzaron, me imagino que no era tan difícil forzarla. Y luego se casó con mi abuelo. Cuando se conoció con mi abuelo estaba embarazada del segundo hijo, pero a este primer hijo, también, o sea él cuenta cosas...la visión de mi abuelo de todo el resto de los tíos es como un papá amoroso, bueno con algunas cosas duro también, pero este tío cuenta también que lo amarraba, que lo dejaba colgado amarrado, unas cosas que es como, cómo tú le puedes hacer eso a un niño. Él fue drogadicto, vivió en la calle, pero como no querías que tuviera una vida de mierda si es que... la familia.

L: Yo me lo imagino así. Ella colgada como un péndulo, en ese árbol, en la tarde, con el calor que hace allá. Mi tía es mestiza, pero es clara, ella, o era clara, y tenía los ojos claros, yo me imagino así ella, con la cara y la cabeza roja, solamente me imagino eso. Pero el asunto fue que después de eso, ella como que ayudó a todas sus hermanas a escapar con su pareja, a todas, para escaparse del papá y también se escapó ella. Y ella se casa con el pianista de Trujillo. Pero ella me contaba otra historia de lo que era Trujillo, ¿tú me entiendes?

D: ¿Lo admiraba?

L: Sí, sí. Era una cosa completamente distinta, yo creo que ella, dentro de su privilegio, como ella era clara, aunque era negra era clara, con los ojos claros, con los ojos verdes, entonces a

ella la miraban de otra manera y ella recibió un respeto de, por ejemplo, los soldados de Trujillo, que otras personas no recibían. Cómo el colorismo afecta la percepción de otra persona. Mientras ella iba a fiestas con su marido, mi abuela, que se había casado con mi abuelo, que era negro, negro, negro, súper oscuro, negro, mi abuela pasaba hambre, hambre, de todo. Después cae Trujillo, gracias a Dios, lo caen, porque lo mataron como a un perro, el 30 de mayo de 1961. Qué bonita esa fecha. Se iba a San Cristóbal ese día de la capital y cuando iba en la avenida George Washington ahí lo esperaron, lo emboscaron y como que le cayeron a tiros y lo mataron, en el museo esta todavía el carro con las balas, hay un monumento que tiene un cuerpo y abajo como si el diablo se lo llevara, lo que me da mucha risa porque me pone a pensar que está en esa isla del Caribe, así súper chiquita, hay gente tan guapa, guapa significa como valiente, que dice no, ese tipo no lo vamos a lamber, como dicen allá. Lo intentaron matar muchas veces hasta que lo mataron, como que no importa cuanta gente tú mates te van a matar. Aquí Franco tuvo cuchumil años, se murió tranquilo y nadie envenenó a ese hombre.

...

D: Pero entonces, volviendo al apellido...

L: pues sí, nada, me puse a preguntar a mi mamá sobre eso porque yo quería saber si el apellido Mojica en realidad era un apellido que el bisabuelo o el tatarabuelo de mi abuelo tomó cuando lo liberaron y le dieron esa tierra, porque esa tierra era la tierra que habitaron esos esclavos congolese, pero mi mamá no sabe mucho de eso. También creo que una de las cosas que paso durante el tiempo después de la abolición de la esclavitud allá y después de que se hace la independencia de la República, que es cuando, se supone, que nos independizaron del yugo de los haitianos, que también creo que es otra invención histórica. Yo creo que eso fue que simplemente la clase alta se sintió oprimida y entonces hizo una revolución con los mestizos, diciéndoles, bueno, tenemos que liberarnos de esta gente porque nos están quitando la tierra, porque una de las cosas que establecían era que ningún blanco podía ser dueño de la tierra. Imagínate eso para esa clase española que quedó ahí varada en la isla, no podían ser dueños de nada.

D: ¿La Revolución Haitiana fue toda la isla?

L: Claro, cuando empieza la primera Revolución Haitiana, que fue la que encendió Latinoamérica completa para abolir, bueno, a América completa, para la abolición de la esclavitud. Fue una llama que empezó ahí en el Caribe y se fue por todas partes, recorrió todo. No vamos a ser esclavos aquí ni en ninguna parte. O sea, nos secuestraron, nos amedrentan, nos hacen reproducirnos, violan a nuestras mujeres, somos, no se, era tratados peor que los caballos en los que ellos se montaban, y no te digo que tenían que tratar mal a los caballos, pero imagínate vivir en eso, que tú tengas un bebé y que tú bebé se lo vendan a otra, o sea, era un nivel muy fuerte. Encima de los castigos, castigos físicos, horrible. Entonces se escaparon unos cuantos esclavos a la montaña, eso empieza ahí con el asunto de los cimarrones. Así les decían, los cimarrones que eran los esclavos que se escapaban a la montaña. Cuando empieza la liberación y Lilís se va al otro lado de la isla, toma por completo la isla. Pero no solo toma por completo la isla, establece el primer sistema político, porque antes de eso no había ninguna ley. No había constitución. La ciudad no era ciudad, no había ninguna ley que protegiera a nadie, o que dijera nada. Era como que los terratenientes que vivían ahí, que se habían quedado en la isla, podían hacer con la isla lo que quisieran, sin ser penalizados, no había una ley en contra del homicidio, ni la violación, ni nada. Ellos podían hacer todo lo que quisieran. Pero estos generales negros, que tuvieron en el privilegio de irse a Francia, ven como era la constitución francesa, dicen cónchale no, gente oprimida, vencida, maltratada, porque estos secuestradores asesinos, nos secuestraron de África donde vivíamos con paz y tranquilidad, que tal ves habrá algún tipo de guerra entre tribus, pero también había guerras entre tribus en Europa, yo creo que era algo que había.

...

D: Habíamos llegado a un poco porque es tu historia familiar.

L: Es mi historia familiar. Ahora con lo que pasa del rey 35:05 entonces ahora tiene muchísimo más sentido, ahora si alguien me quiere decir que nosotros no somos todavía colonia, quién me puede decir que no somos colonia, cuando el rey, cuando se quiere fugar, se fuga a la colonia.

D: Al final se fue a Emiratos, ¿no?

L: Dicen. Él puede ir para donde le dé la gana. Aquí nadie puede decir con certeza donde esta nadie porque en la Romana hay un aeropuerto privado, ahí puede entrar quien sea, sin

darle datos a ninguna autoridad y con la corrupción que hay en Latinoamérica. Allá vivía Figueroa Agosto y muchísimos más. Yo a veces pienso que esas comunidades cerradas, Punta Cana, la misma Casa de Campo, todos esos sitios que son comunidades cerradas, a mi no me digas que hay viven toda la gente rica del país, porque allá no hay tanta gente tan rica, allá eso lo controlan como cinco familias, y quienes son la otra gente que viven ahí, ¿esas familias son tan grandes? O sea, de verdad, cuando tú entras a Punta Cana, Diego, Punta Cana es otro lugar, es una ciudad ajena a la realidad del país, completamente. Así qué, allá puede estar el rey ahora mismo, con siete jovencitas en una piscina en Casa de Campo y nadie va a decir nada. Latinoamérica sigue siendo una colonia, completa.

D: Pensando otra vez en Haití, el empobrecimiento al que han condenado Haití es un castigo porque se liberaron los negros.

L: Es que es precisamente, lo que pasó en Cuba, cuando a Cuba la aíslan porque deciden tener otro sistema político, fue lo mismo que le pasó a Haití, simplemente se repitió la historia, lo que pasa es que los cubanos siendo blancos nunca pensaron que se les iba a aislar porque ellos quisieran tener otro sistema político. Eso mismo es lo que pasa en Haití, cómo se libera, pues entonces Francia lo pone a pagar una deuda infinita por liberarse, que es una cosa que a mí me ha dejado así como perpleja.

...

D: Me gustaría preguntarte, ¿cómo es la vida para las personas sexodisidentes, como fue para ti en particular, como es allá?

L: Bueno, antes era peor, en mí adolescencia era peor, yo me imagino que en el tiempo de Ochy Curiel y Yuderkis era mucho peor que el mío. Lo que se hacía antes era, como tu hija es Lesbiana, tú la sacas del país. Me imagino que ellas, que estuvieron en una posición más privilegiadas se van del país por eso.

D: Son tremendas teóricas.

L: Sí, pero algo que pasa es que mi generación desconoce a esas mujeres. Yo no sabía quienes eran ellas.

D: Sabes que yo tampoco, de todos modos, teóricas, teóricos que son más claves para nosotrxs porque están reflexionando y pensando sobre realidades que son las nuestras o muy cercanas a las nuestra y no accedemos a ellas. De repente yo vi la *Nación Heterosexual* (Curiel) mencionada por una autora catalana, pienso, como yo me vengo a enterar de una cosa que se escribe en Colombia, por una autora dominicana, me vengo a enterar en...

L: ¡En Cataluña!

D: Es difícil acceder a esos textos, es que acá esta la industria editorial, esa es una posición hegemónica. Siento que es una circulación del conocimiento del capitalismo y del colonialismo, de donde a dónde va el conocimiento, cómo circula.

L: Tú puedes creer que en un país donde el 85% de personas son negras no haya una cátedra en la universidad que sea estudios de la historia africana. Es horrible eso. Y yo me pongo a pensar, cónchale, como es que no hay una cátedra que te dé un poquito de historicidad dentro de la existencia de la otra gente que no eran los españoles. Nosotros tenemos un solo punto de vista que es el punto de vista de la editorial Santillana en Madrid.

...

L: La vida allá, de la gente sexodisidente, es súper bien. No hay ese rechazo social, todavía estamos luchando para el matrimonio igualitario, que es una tontería, porque yo pongo a pensar, por qué coño te afecta a ti que otra persona pueda tener el derecho de ponerle a su pareja, o sea, cónchale, el seguro de salud, cómo te molesta a ti eso, que le pueda dar el apoyo de lo que sea que necesite, que no se lo pueda dar por culpa de eso. No sé. De que no existe el derecho, tú no le puedes dejar tu casa a tu pareja, tu familia lo puede pelear eso. Entonces tú tienes una vida entera con una persona que tú amas, yo conozco muchas parejas de mujeres lesbianas, que viven en un ocultismo total, mayores que yo, sus familias no pueden saber que ellas tienen una pareja que es lesbiana, porque eso atenta contra la pérdida de la custodia de sus hijos, porque ser lesbiana es una perversión. O incluso, vamos a suponer, hombres que tienen hijxs, con mujeres heterosexuales, que la mujer heterosexual es un desastre con esos niños y que tal vez estarían mejor con ese papá, pero no pueden porque hay un impedimento social y moral que hace que ese papá, que sí seguramente esta completamente apto para tener a sus hijos no pueda acceder a esa custodia. Entonces son cosas así que yo digo, esta gente son unos malditos. Además de lo del aborto que también es otro tema. Pero, o sea,

sacándolo de esos factores que son importantes, en general ya no es el mismo rechazo que era cuando yo iba creciendo. Uno no se besa en la calle, como aquí, ni se da la mano en la calle. Hay un parque solo, en la zona colonial, que es como el parque de todas, y ahí sí ya uno es más libre en ese parque. Pero los vecinos en cierto momento se empezaron a quejar, que ese parque en frente de la iglesia, ehhh. Pero igual uno va y se sienta ahí y hace lo que le da la gana. Pero en ese parque nada más, porque si uno sale del parque ahí no hay aceptación.

¿Cerré los ojos? [para la foto]

D: Casi. Y en tú caso particular, en tú historia, sentiste violencias...

L: Todas las que tú te puedas imaginar.

D: ¿Por no ser heterosexual?

L: Claro. Porque una cosa es que, por ejemplo, yo nunca me he visto en la necesidad, ni entiendo que nadie me tiene que dar permiso para salir con quien yo quiera, yo no tengo que decirle, mami, soy lo que sea, ni tengo que salir de ninguna parte porque yo siento que no hay nada anormal sobre mí. A mí simplemente no me gusta, qué es lo que no me gusta. A mí me gusta todo en realidad. Entonces, porque a mí me gusta todo, es otro discurso. Pero entonces como allá yo no soy lo más femenino que existe, ni soy masculino, de alguna manera, porque la femineidad es otra cosa que esta allá como...como te digo. Como exagerada, como que una mujer es femenina y es súper femenina, tienen toda las cosas súper femeninas...

D: Hiperfeminización.

L: Exacto.

D: Pasa en Latinoamérica en general, ¿no?

L: Y la mujer que no es así, pues se extraña, tú no puedes ser así, tú tienes que ser como toditas las mujeres, porque si tú no eres...O sea, si tú te crees mujer, también, porque eso es otra cosa, es imposible tú ser un hombre trans allá, es una cosa con la cual los hombres trans ahora mismo están pudiendo entender que pueden darse permiso de ser hombre trans, porque ya las mujeres trans ya iban mucho más adelante, mucho más lejos. Pero un hombre trans en República Dominicana es una cosa como, como te digo, como lejana, imposible. Yo conocí solamente un hombre trans en mi vida entera allá, que fue que vino de Estados

Unidos, y después se fue, porque imagínate, no lo dejaban en paz. Shane llegó, a mi... porque claro, como ellos sabían que yo era la única no heterosexual, me lo mandan a mí. Entonces tienen una burla total y le dicen It. Lo que se utiliza en el inglés para referirse a algo, no a una persona, a una cosa. Shane me dice, mira, yo ando buscando quien es la persona, porque yo veo que todos son chicos, él incluido, yo pensaba que él era un chico muy bajito y ya, pero por mi mente no pasó que Shane era un hombre trans, porque lo que yo veía, mi lectura de Shane, era un chico bajito, no era una chica en ningún sentido. Pues yo veo, estoy buscando esta persona, la busco, la busco, no sé quien es, porque no tienen la cortesía ni siquiera, yo estoy segura, estoy cien por ciento que en el momento en que contratan a Shane, Shane le dice de alguna manera, mira yo me llamo así, mi pronombre es tal, estoy completamente segura. Porque Shane era políticamente muy consiente. Y nada, Shane me dice, este es mi nombre, ni siquiera me acuerdo cuál, porque nunca pensé, nunca lo registré, mi cabeza no lo registró, yo no sé cual era el nombre que tenía en su acta de nacimiento ni su cédula, porque para mí Shane era Shane. Pero el asunto es que yo estaba buscando esa persona que tenía nombre femenino, no la encontraba y después Shane se me acercó y me dijo, mira, esa persona soy yo, pero a mí no me gusta que se refieran a mí así.

D: Te dieron el nombre que no usa.

L: Pero allá como tú no puedes hacer el cambio de nombre, hacer el cambio de nombre es imposible casi.

D: Igual acá no es tan fácil.

L: El asunto es que Shane hace eso y yo le digo, bueno, no te preocupes. Después empiezan a hacerle la vida imposible, porque Shane quería usar el baño de chicos. Porque Shane se sentía más cómodo en el baño de chicos. Porque era un chico. Entonces ese fue otro problema. Les digo yo, cuál es el fucking problema en que use el baño que sea. ¿Qué te molesta a ti que use cualquier baño? Al final ya lo dejaron usar el baño que quería usar, al final él se fue, no aguantó.

D: ¿De dónde era?

L: Él es dominicano, pero vivía en los Estados Unidos y volvió. No aguantó, es que yo me imagino que era un infierno. Después vi una foto en Facebook que se casó con una chica trans, súper bonito.

D: ¿Tú sientes que tú te viniste en parte por algo relacionado a tú sexualidad?

L: De alguna forma sí. Porque era como que si en Santo Domingo la ciudad y todo me ahogaba. Por ejemplo, mi mamá siempre ha tenido una curiosidad por saber lo que sea, que se yo, yo nunca me he sentido como que, yo se lo he dicho a ella, tú eres mi mamá, yo te amo, pero no eres mi amiga. Sí, yo la quiero mucho, pero ella no es mi amiga, porque una amiga te acepta como tú eres. Cuando yo le dije a mis amigas que yo era bisexual, no hubo ningún problema. Porque yo les dije, miren, yo les voy a decir una cosa porque no quiero que se sorprendan si ustedes me ven alguna vez con una chica, coqueteando con una chica, que seguramente me van a ver, yo soy bisexual, y no es una fase, no estoy experimentando.

D: ¿Se lo dijiste a tu mamá?

L: No. Es que una vez ya, me vio...Es lógico que si tú eres sexodisidente, todos tus amigos son sexodisidentes. Sí, mis amigas del colegio son heterosexuales, pero son mis únicas amigas heterosexuales. Esas son mis únicas amigas, y ella veía que mis amigas, todas, y mis amigas, todas iban a mi apartamento que esta a una casa de donde ella vivía, y un día me pregunto, Lizzete, ¿tú eres lesbiana? Como yo no soy lesbiana le dije, no. Y déjame en paz mami que me tengo que ir al trabajo ahora. ¿Y por qué tú tienes esa gente ahí? Y yo, esa es mi casa y yo puedo tener ahí a quien yo quiera. ¿Qué van a decir los vecinos? Qué sé mueran los vecinos, me importa muy poco lo que piensen los vecinos, muy poquito. 13:16

D: Entonces tú crees que viniste acá en parte buscando un poquito más de...

L: De libertad y la encontré. La encontré, o sea la primera vez que yo vine aquí, fue liberador Diego. Poderme dar un beso con una persona en el metro, de mi mismo sexo, cuando me despedía, sin ningún problema y andar con esa persona, dándole un beso en la calle. Besarme con esa persona en la calle y que no tuviera ninguna persona gritándome algo, yo sé que es verdad que algunas personas si sienten algún tipo de agresiones, no lo digo, pero a mí no me pasó. Eso es algo que yo en mi país nunca, ni ahora, ni antes y tal vez en diez años sí. Pero ahora no.

D: ¿Por qué hay riesgo de violencia?

L: Un amigo sufrió una agresión súper fuerte, en estos días, de un taxista, abuso, así total y no poder ir a denunciar, porque seguramente por su condición, no lo van a tratar como una

víctima de violencia, como una víctima de agresión. O sea, la muerte de las mujeres trans allá, ahora si tenemos un poquito más de visibilidad, tenemos la primera representante política trans, que lo más increíble de todo eso es de donde es, de Peravia, de un pueblito botado en lo más profundo de la isla, y ahí tenemos una representante política. No es un partido muy, el partido es de derecha, pero igual.

D: ¿Es un partido de derecha?

L: Es, se supone que la izquierda, pero una izquierda muy derecha. Pero de ese partido, una chica trans, que trabajaba en el ayuntamiento y después la eligieron. O sea, y que la llaman por su nombre, aunque ese no sea el nombre que ella tiene en la cédula. Y cuando le dan la lectura, es la lectura de una chica, y para mí observar que ella decía eso, como ella llegó ahí, lo que luchó, no la aceptaron, tuvo que salir, pero cuando salió dijo, no yo voy a volver. Es una historia que yo me quedo con la boca abierta. Pero en la capital, que se supone que son un poquito más estudiados es mucho peor, o sea la violencia que vive una persona que no es heterosexual. Otra mierda también, porque allá hay muchos hombres disque heterosexuales que no son nada heterosexuales, pero por esa presión con la que viven, viven una heterosexualidad forzada. Hombres que son incluso pansexuales, muchos han sido mis parejas, porque eso es otra cosa, mi suegra colombiana decía que los burros viejos se buscan para rascarse. O sea, la gente que es igual se encuentra. Y casualmente, bueno, esta es la primera vez que tengo una persona que yo podría decir que es cien por ciento heterosexual, la mayoría de otras parejas con las que yo he estado no son cien por ciento heterosexuales. Son hombres que quieren vivir una heterosexualidad forzada, que les encanta el sexo anal, que lo disfrutaban, que lo practicaban conmigo, pero no hacia mí, sino yo con ellos. Y yo le decía, porque no tratamos de hacerlo con un dildo y no con el dedo, no es que no se puede

¿y si me gusta? Y yo, pero es que ese es el punto precisamente. Que te guste y que tú puedas vivir la persona que tú quieres vivir. O por ejemplo, mi última pareja que yo le dije, yo veía que el coqueteaba con otros hombres, me molestaba un poco, pero yo se que eso era normal, porque cuando tú estas en pareja con quien sea, si tú ves que tú pareja coquetea con otra gente te molesta un poquito. Pero yo le dije un día, mira, que tal si abrimos la relación, y cada quien sale con quien quiera salir porque tú y yo tenemos dos años juntos ya, y es mucho, demasiado. Nosotros los dos tal vez necesitamos un respiro, de ambos, y tal vez tú puedes explorar eso que tú quieres explorar, no yo no quiero nada, que esto, que lo otro, pero quieres

que te metan los dedos por el culo, entonces no entiendo, y te veo coqueteando con hombres, no entiendo cual es tú maldito tabú si yo, tú pareja, no es que te este dando permiso, pero te estoy diciendo con claridad, que lo que tú eres, si tú querías una confirmación de alguien que lo que tú eres esta bien, yo te lo estoy diciendo. También es otra cosa, que con todas las parejas, yo se los digo, yo soy abiertamente bisexual, no ando haciendo tríos con gente, al menos que sea una cosa que se de o algo que pase, porque yo no me cierro a nada, pero tampoco es como que yo tengo disque una amiga disque vamos a hacer un trio, porque también no creo que no conozco muchas chicas que quieran hacer ningún trio con ningún hombre en realidad, que esa es también la concepción heterosexual de lo que es una persona bisexual. Ellos crees que estar con una persona bisexual quiere decir que tú vas a tener un *threesome* con gente, o que esa chica bisexual tiene la necesidad siempre de estar con otra persona. Tú sabes, muchas concepciones heterosexuales que lo que hacen es como crear miedo y disminuir la concepción de un ser un humano a la genitalidad. Eso es lo que yo digo, que hay una represión allá que hay mucha gente muy infeliz, viviendo vidas de mentiras. Yo lo veo por Facebook y lo pienso, pobre ahí casado con dos hijos.

D: A otras personas que han venido para hacer parte del proyecto les he preguntado si sienten que su migración ha sido un sexilio, algunxs me han dicho, puede, pero no es la razón principal, otrxs, como no, definitivamente yo vine por otra cosa, yo vine a hacerme la vida...

L: Pero es por eso, porque tú sientes opresión.

D: ¿Tú cómo lo entiendes?

L: Claro que uno siente esa opresión, aquí yo me siento libre, y allá no me sentía libre. Aquí yo puedo decir lo que yo quiera, salir con quien yo quiera y no hay esa violencia. Yo no tengo miedo. Yo no estoy como cuando estaba allá en el trabajo, que en el trabajo una vez cuando estaba dando clases decían que yo, que las mujeres que se hacían amigas mías, yo las convertía en lesbianas, y les digo yo un día, a los otros que estaban conmigo, porque los hombres son los primeros que empiezan con ese...los hombres heterosexuales, no los hombres, seamos específicos, los hombres heterosexuales son los primeros que empiezan esos rumores, por uno, miedo, y dos, por morbo. Y les digo yo, mi amor, si yo tuviera el poder, como una varita magia para andar convirtiendo cosas, no serian mujeres lesbianas, tal vez a ti en otra cosa, pero a las mujeres no, porque no hay escasez.

...

D: Y pensando en tú migración, cómo has sentido que es aquí la llegada o el recibimiento con la comunidad sexodisidente de la ciudad.

L: Mira no, para la gente bisexual, ser bisexual en un mundo sexodisidente es como lo peor del mundo. Si tú no eres lesbiana, igual también con los hombres, como que ser bisexual es lo peor del mundo. Porque tú eres como el traidor de los disidentes, el traidor, lo peor, lo más bajo, el bisexual. Entonces un poquito, uno, siento como rechazo, o yo oigo comentarios así como, que asco chuparle la polla a alguien, amor tú chupabas polla en algún momento, porque tú dices que qué asco, después de que la chupaste, tú no puedes quejarte de lo que te comiste ya. Además, la genitalidad de una persona...porque que tal si tú sales con 24:25 una chica trans que tiene polla, pero es una mujer, tú estas saliendo con una mujer, tu no estas saliendo con una polla, es con una mujer que tú estas saliendo, con un ser humano. Un individuo, que segundo su lectura de género es una mujer, como tú puedes decir algo así, siendo sexodisidente. O como tú puedes decir es que lo peor es estar con una chica bisexual porque en cualquier momento ella te va a dejar por un chico, ¿cómo tú sabes eso? ¿Cómo tú no sabes si la chica bisexual que te dejó era porque tú eres una persona de mierda? Simplemente, entonces eso es lo único que no me gusta, pero eso pasa también en todos los lados, los bisexuales son los más rechazados.

D: Pero, ¿y cómo migrante o cómo latina?

L: Como latina es lo mismo que yo siempre he pensado, o sea, desde la primera vez que vine, hay una lectura diferente que, por ejemplo, incluso dentro de la misma diáspora negra, tú tienes que ser de alguna manera y si tú no eres así, no estas bien. Pero es porque ellos no entienden que siendo esto una diáspora todas somos diferentes y que también como persona negra, y como lo sabemos las personas negras, la raza es una invención blanca, entonces yo no tengo que ser un estereotipo de nada, ni tuyo, ni de nadie, ni lo que tú crees que sea eso, ni tengo que ser menos o más para que otra persona piense qué.

D: ¿Sientes que en los espacios sexodisidentes en los que has estado hay racismo?

L: No, en realidad, eso sí lo puedo decir, que aunque yo sienta a veces que hay un asunto con lo de ser bisexual, que hay un cierto rechazo, pero siempre me he sentido a salvo. En espacios heterosexuales uno no se siente a salvo así.

D: La sexodisidencia no implica una acá violencia ...

L: No, porque la lectura de nadie que me ve en la calle, o sea, puede que sí, porque me han dicho, tú no eres heterosexual, alguien lo habrá captado, pero seguramente sea un chico que tiene también un poquito de no heterosexual.

D: Fuera de los espacios sexodisidentes, ¿cómo ves la cuestión del racismo?

L: Hay cosas que una persona negra aquí no se puede dar el lujo, aquí como persona negra tú tienes que estar mejor arreglado, cuidarte más, incluso yo trato de no mirar a la gente blanca cuando estoy caminando, a ninguno. Trato de no mirarlos porque si a un hombre lo miras cree que tú, no sé, ellos creen que todas las mujeres racializadas están coqueteando con ellos, no se por qué, ellos tal vez sentirán una cierta superioridad o autoridad o no se qué. Puede que yo este coqueteando con ellos, pero casi nunca es así, simplemente hay una persona caminando de frente a mí, tú la miras como haría cualquier persona, pero yo trato de no mirarlos normalmente. Algo que menciono Daniela Ortiz, en un post que ella puso en Instagram, que cuando uno iba al parque, las mujeres blancas que iban con sus maridos, lo miraban a uno raro, pero que se yo, yo pensaba que estas mujeres son un poquito inseguras también, porque habiendo tantos hombres aquí, solteros, por qué yo voy a querer a tú hombre, con todos esos problemas que tiene él, tú y sus hijos. Tantos hombres solteros, un hombre lleno de problemas. Y esas son la clase de cosas también. En los parques cuando uno va con el sobrino de uno, yo trato como de lejos, con la única gente con la que yo relación son con el hermano, gente blanca, mi amigo Sergi que conocí en República Dominicana y que Español, que es muy buena persona, y Xavi y sus amigos, pero que no es una relación tan estrecha, un poquito más estrecha con la familia de Xavi, que es con su hermano nada más. Pero son la única gente así, te digo que tiene que ser como un link, así que son familia, amigos, y me presentas tu, pero no con nadie más, porque usualmente la gente, allá es normal hacerte amigo del vecino, pero aquí si tú quieres ser amigo de alguien es que tú quieres algo de él. Pero yo creo que la gente es muy así aquí.

D: No sé si es particularmente Cataluña pero es difícil entrar, por eso uno termina siempre siendo amigo de gente de afuera.

L: Es más fácil Diego, por eso tú y yo somos amigos, tú sabes bien que yo no quiero nada de ti, simplemente nos acompañamos. Alguien me preguntó, yo estando con Xavi, tú tienes pareja, le digo yo, sí, ¿catalán? Sí, ¿ah y qué te da él? Y yo, como así que me da él.

D: ¿Y de dónde era esa persona que te lo preguntó?

L: Británica. Yo le digo, ¿cómo que qué me da él? Sí, sí, qué te da él. Yo le digo, nada, compañía, afecto. Pero también es otra cosa, porque tú nunca preguntas que le da la persona de afuera, a esa persona de adentro.

D: Que bueno, si uno se pone a ver la relación de lxs migras con la gente de acá, son los que cuidan, son los que...aún cuando son pareja...

L: Claro, por ejemplo, Xavi, cuando yo llegué aquí, ahora en 2019, hubo un momento en que me quedé sin dinero y sin trabajo y él me apoyó mucho. Y no solamente por eso, si no porque yo eso lo haría por cualquier persona con la que yo tuviera un vínculo afectivo y estuviera pasando por un mal momento. Ahora con el asunto de la Covid, él se queda prácticamente sin trabajo, sin ningún ingreso, y yo estoy trabajando, él estaba súper preocupado, yo le digo, estamos aquí los dos juntos, yo nunca te abandonaría en este momento tan difícil, y puede llegarnos lo que sea que nos llegue, poquito o mucho, nos lo comemos los dos, un pancito lo dividimos entre los dos y punto, vemos hasta donde llegamos. Él decía, no, que le voy ayuda a fulano a zutano, y le digo, tú no tienes que pedirle ayuda a nadie porque tú y yo estamos aquí, y nosotros no necesitamos ayuda. Esa clase de cosas. Pero yo me imagino, que cuando la gente nos ve en la calle no se imagina que soy yo, ahora mismo, la que tiene un ingreso en la casa, seguramente pensarán que él me mantiene y que yo vivo de él o algo así, que nunca ha sido el caso. Igual, por ejemplo, con mi hermano, ahora se separó y salió con una chica francesa, él salió con muchas mujeres, unas cuantas un poquito racistas. Hubo una que un día yo llegué a la casa, cuando eso yo vivía con él, pone música y me dice, ¿por qué tú no bailas? ¿Por qué tu hermano no baila? Y yo, no, él no sabe bailar. Nosotros no bailamos ninguno en la casa, y mi hermano le dijo, tú ves, que en mi casa nadie baila. Yo bailo si estamos en la calle de casualidad aparece para bailar y bailamos ese día, pero no es disque que yo tenga un deseo latente a diario de salir a bailar, pero esta gente cree que los negros tienen un deseo, así como que esa es nuestra vida, el baile.

D: Es cerrar el espectro de posibilidades de una persona.

L: Sí, exacto, como que es el hobby de toda la gente negra el bailar.

D: Con las personas negra pasa, o es deportista o es bailarín, se suele cerrar a lo físico...

L: Y buenísimo en la cama, todos los negros, negras, son buenísimos en la cama. Entonces esta chica le dice eso a mi hermano y me dice, ya, pero todos los chicos dominicanos que yo conozco saben bailar y les encanta bailar, yo digo, pero él no, nosotros nunca bailamos, en mi casa nunca se bailo, mi mamá no sabe bailar, mi hermana sabe bailar porque tomó clases, pero a nadie le interesa bailar. O sea, por qué te es difícil a ti comprender que ese hombre que trabaja veinte horas al día no sabe bailar.

D: Pero además que, a ver, no soy bailarín, soy médico... Es un médico.

L: Exacto, ese hombre tiene cuhucientos años estudiando en la universidad, salió del colegio a la universidad y de la universidad a hacer la especialidad, muy pocas horas de baile puede tener él, muy poquitas. Y no sé, cosas así como súper raras. O como cuando alguien me preguntó qué que raro que yo dominicana fotógrafa. Y yo digo, pero que es lo que tú crees que hay allá, ¿una piedra? Yo conozco mucha gente dominicana mucho más preparada que mucha gente que yo conozco aquí, por mucho.

...

D: Siento que entrar en los ambientes sexodisidentes tampoco es tan fácil.

L: También es que yo nunca he entrado en ambientes sexodisidentes que sean no migrantes. También es otra cosa. Yo cuando vine la primera vez traté de salir con dos chicas en Tinder, de aquí, pero salían con estupideces. Había una que me dijo, yo no salgo con chicas extranjeras porque después me toman de guía turístico. Y yo, pero esta tipa tiene que estar loca, y, yo quiero una relación de verdad, permanente, y yo así, pero que crazy esta esta mujer, que no me conoce, pero ya quiere una relación permanente. O sea, si tú quieres una relación permanente esa no es la manera de empezar una relación. Entonces yo nunca he salido con una catalana. He salido con chicas, pero no catalanas. Mayormente latinas. También es porque es más tranqui.

...

¿Y tu, migraste para acá por qué?

D: Bueno, yo vine a estudiar. Esa sería la primera respuesta. Pero también me preguntaría por qué.

L: Nadie vino disque, me voy de mi país porque...Yo creo que nadie viene así.

D: Bueno, hay gente que sí esta huyendo de la violencia, específicamente.

L: Tú buscas un salvoconducto que es la razón por la cual irte, pero al fin y al cabo hay un trasfondo a esa razón.

D: Yo creo que hay gente que sí migra específicamente por violencia homofóbica, transfóbica, porque la van a matar, pero hay otrxs que bueno, entre buscar una mejor vida, eso incluye un mejor acceso las cosas materiales necesarias para vivir bien. Trabajo, o el estudio mismo, que resulta más barato que estudiar allá.

...

L: La gente me pregunta todo el tiempo que se yo me voy a quedar aquí.

D: ¿Y tú que dices?

L: Que no sé. Pero tú te quieres quedar, me preguntan. Sí, tal vez sí, para salir de eso, pero no sé.

D: Por ahora.

L: Exacto, eso es lo que yo pienso, como que por ahora sí quiero estar aquí, pero no se después.

D: Lo otro es que también...bueno no sé, Colombia cada vez está peor, Latinoamérica está en un momento muy jodido, de mucha violencia. Si me preguntas, lo que quisiera, quisiera que mi país no estuviera en guerra.

L: Exacto, yo quisiera que en mi país la gente no me atracara cuando yo anduviera con el celular, que fuera como este mismo tipo de ambiente sin el racismo, pero en mi país.

D: Qué si me quiero quedar, no me quiero quedar, pero, pero la cosas es que quiero vivir.

L: Exacto. Cuando yo volví en 2018 y estaba montando mi exposición, yo fui en la noche y cometí la estupidez de querer irme caminando a mi casa, por una calle, y unos chicos me iban a atracar con una pistola. Literalmente me iban a quitar la vida por lo que sea que yo tuviera. Cuando tú piensas, en verdad quiero volver a eso, no, en verdad no quiero volver a eso.

D: Son niveles de violencia que son estructurales, al final, no es que la gente esta loca o es incivilizada y por eso es así de violenta. No, es que hay miseria.

L: Hay mucha pobreza que ha sido perpetuada por unas clases allá, que han hecho que esa pobreza se magnifique y que no dejan que ciertas personas tengan acceso a las herramientas para que puedan salir de esa pobreza. Nadie es pobre porque quiere. Pero los ricos siempre dicen eso, tú eres pobre porque quieres. No creo que nadie sea pobre porque quiera, malditos. Qué tontería es esa, siempre encontré tan tonta esa maldita vaina. Es que eres pobre porque quieres, sí, porque ser pobre es tan vacano. Si hubiera sabido lo que era la pobreza hubiera sido pobre antes.

Conversación con Mentha

Mentha: Te puedo hablar de que empezó la derecha en Uruguay y estoy muy triste. Me llegó un poema hoy, de mañana. Me encanta porque es como si viniera preparada pero en realidad no. A ver, la cosa es así, el primero de marzo subió el nuevo presidente, volvió la derecha a Uruguay, que no estaba desde hace quince años. Tampoco es que los gobiernos de izquierda hayan sido como los más izquierdosos de manual, pero, ha sido como bastante ameno el constructo social que se ha dado en torno al mismo. Creo que se ha generado un pueblo uruguayo bastante progre y cómodo, cómodo con ese progre, consiente de ese progre y abrazándolo, y esta super bien.

Me gusta como esa conciencia que hay en Uruguay, la gente no esta preocupada por el presidente, esta preocupada por los ministros, por la cámara, están preocupados porque hay un porcentaje grande de militares en determinadas posiciones que no deberían estar, ¿por qué el ministro de salud va a ser un militar? Hay como un montón de cosas que asustan a la gente, que normalmente, hace unos años no había como tal conciencia. Era más como la figura del presidente y que lugar ocupa la figura del presidente y las personas que trabajan detrás de él eran x de importante. Pero ahora no. A partir de Mujica se desentendió la figura del presidente como de un ente poderoso a uno horizontal que simplemente comunica lo que atrás esta trabajando, y eso me parece súper importante. Mujica desde el primer día que se presentó dijo, estamos trabajando todos, se habló como muy en plural y cada vez que había como algo que atender era con tal persona y se nombraba. No quiero decir que él se lavaba las manos y pasaba la responsabilidad al otro, porque a veces eran cosas buenas. Sentí la jerarquía presidencial desarmada a partir de él.

Diego: ¿Un poco lo que le ha faltado a las otras izquierdas latinoamericanas?

M: Total, y lo que las otras izquierdas latinoamericanas tienen a Uruguay le faltó, creo que fue lo que le costó ahora esta salida. Lo ecológico, el pensar a futuro y cuidar la madre tierra.

D: Los gobiernos de izquierda Latinoamérica creo que ninguno lo ha tenido. Todos han sido extractivistas.

M: Yo pensé que Evo iba a ser como, que estaba como en otro espacio con respecto a lo que son sus tierras y tal, que no fue lo que sucedió con Mujica, a pesar de ser como un hombre de campo, dijo, eh, vino la soja, vinieron las papeleras y todo se transformó en nada, en plata.

D: Creo que ha pasado hasta con Evo.

M: Ya.

D: Yendo un poco más hacia el tema de la conversación, quisiera saber por que te fuiste de Uruguay.

M: Eh, ¿por qué me vine? Supongo que en realidad no hubo unas ganas de venir, sino más unas ganas de salir, porque por eso primero fui a México y después fui a Italia y después vine para acá, ahora tampoco sé si este es el lugar donde me quiero quedar. Pero claramente no es Uruguay. Creo que Uruguay ahora plantea, eh, cuando yo me fui ya estaba planteando una forma de vivir, que no me era accesible, o sea, es un país muy caro, es un país donde conseguir un trabajo es complejo, porque hay una población muy pequeña y las oportunidades son muy pocas.

D: ¿Parte de lo que motiva es la situación económica?

M: Sí, yo creo que lo que pasa es que Uruguay, al ser un país con tan pocas herramientas, tan poco voy a decir que es como pobre, porque no creo que sea un país pobre. Creo que es un país con pocas herramientas que lo que genera son modelos de vida a los cuales la gente se tiene que acomodar. En plan, el promedio para independizarte de la casa de tus padres es entre los veintiséis y veintiocho años, el terminar una carrera es entre los veintiocho y los treinta, es todo como muy alargado. A menos de que tengas como una familiar privilegiada que te pueda pagar una casa para que puedas vivir lo que es la independencia de tus veinte, no existe. No existe trabajar y estudiar, eh, la mayoría de los estudios son públicos, porque hay muchas carreras que no están privatizadas, como medicina, como ingeniería. Entonces, la gente, no importa la clase social va a las unis públicas y te encontrás con clases de trecientas personas donde los horarios que se generan, porque se acomodan a los docentes, para hacer el primer año de abogacía realmente no lo podés dar trabajando porque tenés materias los lunes a las ocho de la mañana y los martes a las siete de la noche y es como todo muy así. Entonces, no creo que el sistema educacional de Uruguay te permita trabajar mientras estas estudiando. No está pensado para eso a menos que vayas a una privada, que LOL.

D: Y la situación para las personas sexodisidentes, ¿cómo es?

M: Yo creo que Uruguay ha generado un espacio bastante ameno para las personas sexodisidentes, pero también, creo que todo se polariza un montón. Hay como espacios físicos donde a veces está permitido ser y espacios físicos que no. Así, bien las maricas que estudian abogacía las vas a encontrar como súper coartadas de sus libertades y las que estudian psicología todo lo contrario. Creo que la unis se han politizado un montón entonces los espacios de psicología y arte y tal, son espacios de izquierda donde, donde la gente tiende a ser muy de izquierda y las maricas tienden a ser muy en tu cara y existe como esa libertad. Y después están los otros espacios, donde creo que las sexodisidencias se han como, eh, amoldado a las normas de estos espacios más normativos y lo defienden de esa forma, y ya está. Existe el marica machirulo como en todos lados, ¿no?

D: ¿O sea que para ti, el entorno de allá no es algo que te haya hecho migrar?

M: El problema es que normalmente Uruguay genera un modo de vida más propicio para las maricas que está dentro como de esta norma y en realidad, estudiar arte y estudiar psicología es tirar una carrera donde tenés que tener otro trabajo y hacer la otra como hobby, ¿no? Creo que no conozco ninguna amiga mía que haya estudiado psicología y que pueda vivir de psicóloga ahora con treinta años y lo mismo con los artistas, y supongo que pasa igual en todo Latinoamérica.

D: A menos que venga de una familia burguesa.

M: Y ni eso, a ver, o sea, aunque vengas de una familia muy burguesa, vivís de otras cosas, de inversiones paralelas, de que la plata que me dieron papá y mamá y la puedo poner donde yo quiera, pero si te pones a invertir en el arte... en Uruguay no hay forma de que la gente te compre arte, nadie va a comprar arte cuando una litrona va a salir cuatro euros noventa. Podemos chequear los precios, porque realmente es atroz. Está siendo, yo creo, que el país más caro después de Argentina, la verdad después de esta subida, yo creo que es Uruguay.

D: ¿Y comparando los entornos maricas-sexodisidentes de Europa que has conocido con los de Montevideo?

M: Bueno, no. Encuentro como un paralelismo súper claro. Creo que los espacios acá son como un poquito menos combativos, son un poco menos, eh, mixtos, y no solo como según el formato genital, sino, tema racial, tema migración, tema, edad, incluso.

D: ¿Allá es más mixto?

M: Sí, sí. Dentro de lo que ofrece. Allá claramente no vas a ir a un lugar y te vas a encontrar con gente de medio oriente LGBT porque realmente no hay, no hay como la migración. Pero, dentro de lo que hay ahí, que son gente de Latinoamérica. Pero sí, creo que allá son más mixtos, pero también es eso, creo que como son más pequeños se obligan a ser más mixtos, para sumarse, ¿se entiende? Yo creo que por ejemplo acá no hay como una cuota de diversidad funcional cuando vas a cualquier asamblea LGBT, sin embargo en Uruguay sí, pero claro, en realidad la gente que conozco, la conozco de esos entornos, y acá hay asambleas enteras de gente que se junta con el objetivo de, somos diversos funcionales, nos podemos juntar, organizar, generar cosas para nosotres, que me parece hermoso, y al mismo tiempo es como que no nos juntamos. Allá se tiene que dar sí o sí porque sino son tres personas por un lado y dos por el otro, ¿no? Yo creo que Uruguay ha tenido mala suerte en muchas cosas, un lugar, ahora con la asunción de la derecha, que esta sufriendo todo el mundo, un lugar que tiene tres millones de habitantes, pero un millón viven en capital y de ese millón que vive en capital el sesenta por ciento es una población envejecida y ese cuarenta por ciento, estamos hablando de cuatrocientas mil personas, de las cuales, ¿cuánto? No se como calcular un porcentaje LGBTIQ de una población general, pero es muy poco. Obviamente dentro de ese porcentaje las personas que se quieran organizar, van a tener que juntarse, porque no hay como tanto más.

D: ¿Y pasa también que todas las maricas, las personas sexodisidentes de todo el país se van a vivir a la capital?

M: Sí. Sucede en capital, también pasa que Uruguay tiene como esta característica, que es como un país con una sola ciudad funcional, eh, más o menos, no quiero que ningún uruguayo se enoje. Pero en realidad sí, no es como acá que tenés Barcelona, Madrid, que te podés como mover en ambos con todas estas oportunidades que te ofrece el modo capital de vida. En Uruguay vas a cualquier otra ciudad y suerte, en plan, jabalíes, vacas y mujeres fachas, fin.

D: ¿Y hombres?

M: No, no hay. Obviamente sí, pensé en mujeres porque pienso más en mujeres que en hombres, sorry.

D: Ya, es que yo creo que ser marica en un pueblo, en cualquier parte es...

M: Es un penal.

D: Acá en España debe ser un infierno también.

M: Me atrevo a decir que un poco más acá, porque son un poco más imbéciles, son más imbéciles acá. Pero, sí. También, lo que pasa es, al ser un país más pequeño, moverte de... Yo tenía compañero de clase que vivían en pueblos a dos horas y se venían y se iban a las clases. Esas cosas son a favor, ok, vivo en un pueblo bastante lejos, pero me puedo mover a capital todos los días, porque estamos hablando de un país que se recorre de punta a punta en cuatro horas y media. Sí, es peque.

D: Me gustaría que me contaras un poco de tu experiencia de migración.

M: Bueno, mi hermosa experiencia de migración empezó en, bueno yo antes había ido a México a estudiar, el estudio no se me dio muy bien, lo cambie por viajar y volví a Uruguay en plan, no quiero trabajar ni estudiar nunca más, voy a juntar dinero y me voy a ir a Europa a acceder a una vida más sencilla. Porque claro, a mí me paso eso, yo cuando me fui entendí que había como un nivel de sacrificio en Uruguay como que no valía la pena. La gente trabaja de doce a dieciséis horas para ganar seiscientos euros y eso, pagar un alquiler carísimo, comer y mantener tres hijos, no entiendo cómo a todos les da con esto porque no tiene ningún sentido. Y entonces dije, tipo, me voy a las Europas, porque tengo las capacidades para irme. Trabajé, trabajé, trabajé, en plan dos años, ahorrando hasta el ultimo centavo y lo cambié por un pasaje de avión a Italia en búsqueda de las partidas de nacimiento de todos los abuelos y abuelas de mi línea paterna para poder conseguir la ciudadanía, las cuales fueron un largo y arduo trabajo de un año, que se transformó después en, nada, estar viviendo en Torino, okupando con una amiga un lugar horrible, sin agua y sin luz, pasándola muy mal. Ay. No mentira, eh, pero sí, *not funny*, y, nada, intenté hacer como los tramites ahí en Italia, pero me exigían como unas cosas de residencia, de donde estuviera viviendo la persona que me estaba manteniendo, que hiciera como una carta diciendo que me puede mantener,

presentar su sueldo y mostrar que me podía mantener. O, que me pusieran a mí en el contrato de la casa y el contrato de la casa no lo iban a poner nunca porque no tenía trabajo, como todas esas vueltas que no tienen ningún sentido. Y dijeron, ey, Barcelona es más fácil, si lo movés y lo hacés desde la embajada, porque acá vine y me puedo como empadronar y pude hacer como, todo, mucho más sencillo. Porque acá para empadronarte no necesitas una mierda.

D: ¿Allá es más difícil?

M: Necesitas un contrato pero no tengo porque estar en el contrato, en Italia tengo que, sí o sí estar en el contrato. Y si no estoy en el contrato tengo que presentar como que la persona que esta en el contrato me puede mantener, una carta de la persona y la nomina. Y acá no fue así, fui con el contrato y con el DNI de mi compi de piso y fue como, ja, ja, ¿Quién esta empadronada? Y una vez que me empadroné empecé a hacer los tramites estos de presentar para la ciudadanía, hace dos años. Y no lo tengo aún. Me encanta como este ejercicio de comentarme a mí mismo.

D: Es muy youtuber.

M: Soy lo peor, me sucede.

D: No pasa nada.

M: Ya, en el momento en que estoy ahora es que ya me dieron la ciudadanía pero no me dieron el pasaporte, entonces en realidad puedo trabajar y soy un ciudadano funcional al cual se le puede oprimir y sacar diner, pero ja, ja, no se puede subir a un avión.

D: ¿Nunca has viajado?

M: No. Hasta que me den el pasaporte no puedo subirme a un avión.

D: ¿Y se tarda mucho?

M: Esta tardando mucho, ya sucedió esto y si tarda mucho, está tardando un montón, de hecho, pero bueno, blah. Yo que sé, no tengo otra que hacer, porque ahora, si yo salgo de Europa con el pasaporte uruguayo, no puedo volver a entrar nunca más porque entré con el hace más de tres meses, hace dos años. Entonces en realidad, en cualquier momento si me

llegan a pedir un documento, que casi me sucede porque yo no estaba tan informada de todo esto, y de casualidad casi muestro el uruguayo, en plan, presa, porque yo hace dos años que entré con un pasaporte el cual...

D: A los CIEs

M: Claro, no porfa, fue sin querer, lo que tenía que mostrar es el otro, no, no.

D: ¿Pero tienes el otro, algo?

M: Tengo el papel del tramite. Pero pasa que claro, he estado escuchando tantas historias de migrantes tan mucho más horribles, que me siento bastante privilegiada en como se ha dado. Me he sentado en bares a contarle a alguien, y me han dicho, bua, solo dos años y te lo están por dar, yo espere ocho.

D: Bueno, yo voy cinco y todavía estoy como estudiante.

M: Claro, es tipo *what the fuck, not ready*, o sea, no quiero como valorizar más mi sufrimiento, porque no tiene sentido, pero creo que ya cualquier espera de más de seis meses me parece una locura, en papeles, en esto. Real. Y a mí lo que me enoja más de mi situación, no voy a hablar de situaciones que no me corresponden, pero de mi situación, que me hayan habilitado una especie de formato donde soy una persona funcional al Estado, pero que no me puedo ir. En plan, puedo trabajar, pero no puedo viajar. Esa línea, esa construcción, la quiero poner en duda todo el tiempo porque me parece muy mal. En plan, yo tengo mi NIE, puedo moverme, no tengo pasaporte, no puedo moverme. El NIE dice que me puedo mover de forma terrestre dentro de lo que es España, nada más, de hecho, a veces lo saben, te piden documento, y si me lo llegan a pedir porque tengo cara de lo que quieras, eh, no tengo que mostrar, ando con la cédula Uruguaya. Vencida. Por eso no viajo, me da mucho miedo. Después cómo me pongo a explicarle esto...porque es eso, después los policías te agarran, ellos no entienden todo lo que es un trámite y todos los pasos y todas las cosas, simplemente quieren ver, como, ah, pero no tienes el NIE, no pero deberías tener o NIE o pasaporte. No, pero yo esto como en esto, qué significa. No. Y vas a estar después cuatro horas en una comisaría explicando toda tu situación.

D: Tengo momentos en los que estoy sin NIE porque el NIE dura un año pero se puede tardar siete meses o más el trámite, porque eso sí, la negligencia, yo lo llamo negligencia programada.

M: Sí, sí, sí. Es que es eso.

D: Luego para pedir el permiso de salida, que hay que pedirlo, a lo mejor tú también puedes.

M: No, yo no tengo derecho a permiso de salida, al permiso de reingreso, ¿puede ser?

D: Es eso, en realidad no es de salida, es de regreso.

M: Yo lo fui a pedir y me dijeron que con la situación no.

D: Para mí, tengo que pedir una cita para la comisaria y pagar una cosa como de veinte euros, y nunca hay citas, se supone que si tú vas a allá, bueno antes era así, yo fui y me dijeron, no, ya no es así. Las citas funcionan perfectamente, solo sí tienes un familiar, más o menos que se este muriendo, y tienes que traer pruebas. O que sea un viaje por la investigación que estas haciendo de estudios. Tuve que pedirle una carta a mi directora de tesis para que me dieran permiso de ir a mi país.

M: Son duros. Y además, yo me enfrenté con otra identidad, que me pareció muy graciosa, me pareció una locura, que es el consulado italiano en Barcelona, son una tomada de pelo, son realmente lo peor, la peor escoria que hay. Porque sí, hacen como ningún seguimiento de lo que estas haciendo, te piden que hagas como todos los trámites vos por tú cuenta y que vayas presentando como tus avances y no te dicen cuando esta mal y después de repente no tenés más respuestas y tenés que ir llorando ahí y pasar por mil pruebas para que te diga, esto acá lo hiciste mal. Le digo, pero esto te lo presente a vos y no me dijiste que estaba mal. Sí, es que yo no ten tengo que decir si esta mal o esta bien.

D: Lo mismo, cuando me presento acá, yo no te puedo decir si están completos. Uno le pregunta, pero, me faltará algo, y es como, no, eso lo tienes que saber tú. ¡Pero jueputa, si ves estos papeles todos los días, cómo no puedes...!

M: Es eso, no entiendo con qué herramienta le sacan el alma a las personas que trabajan en estos lugares, no necesito saberlo, pero, me enerva, el consulado a mí me sacó como muchos

años de vida, directamente. Pero te juro, ¿eh? He estado noches enteras ahí esperando a que amaneciera para poder entrar porque, *quest what*, obvio no hay citas, tenés que hacer la fila.

D: ¿Te ha tocado en serio?

M: Claro. Más de una vez, en plan, gente llorando, con su bebé, en plan, mi niño nació acá hace seis meses y necesito como el documento para volver a mi país y estoy esperando a que le den el documento a mi hija. He tenido esta charla con una chica, me parece una locura. Son muy lo peor, y, vas ahí y no te dejan subir, te atiende como guardia de seguridad abajo, el cual te explica las cosas y solo te deja subir si tú caso es *extreme*, yo fui tipo seis veces y me dejó subir una vez porque ataque de pánico, en plan, necesito subir o te mato. Pero no sucede, solo puedes subir a buscar el pasaporte, como cuando ya esta pronto, subís a buscar el pasaporte y nada más. Todo el resto lo hacés por correo, en plan por correo viejo, correo físico, y demora un montón, tenés que llenar tal formulario, el formulario es tipo tú nombre y tú numero de pasaporte, nada más, para empezar no sé qué, lo tenés que mandar por correo físico que sale como cinco euros, esperar dos semanas y media para que llegue ahí y que te llegue un mail en plan tipo, tú correo llegó hoy, en estos días va a ser revisado por las personas y va a entrar al sistema. Ese tiempo, son dos meses. Y en plan, cuando lo registran y lo pasan al sistema, ah lo que pedís es que te inscriban en el AIRE, no se si alguna vez escuchaste del AIRE, es como algo muy vil, que si sos una personas italiana, salida en plan...Para los italianos que viven fuera de Italia existe este registro que se llama AIRE, que es como una sigla AIRE, te tenés que inscribir en el AIRE, me que me parece metafórico porque literalmente te tenés que inscribir en el aire y se siente así, nadie nunca sabe es el AIRE, nadie sabe nada de por qué, nada. Mandas un correo a una dirección que andá a saber a donde llega, seis meses después te dicen, *ok* vos te querés inscribir en el AIRE, entonces, lo que vamos a hacer nosotros que somos esta identidad transparente, va a ser contactarnos con el Comuner en el cual tú familia originaria esta registrada en Italia, en plan la mía en Salerno, en la puta madre...

D: ¿Hace cuándo migró tu familia?

M: No sé, hace tres generaciones. O sea, esta identidad se comunica con la iglesia de ahí, pide las partidas, real, lo cual demora, a ver, yo demore ocho nueve meses en esto, eh, juntas esa información y lo que hacen es cambiarle la dirección, borran o agregan abajo, ahora viven en Barcelona y mandan un mensaje, seguramente no es un mensaje es un correo a caballo y a paloma, eh tipo, ahora la dirección se cambió. Entonces, una vez la dirección se cambió, el

AIRE te notifica y te dice, ahora estas habilitado para que el consulado en Barcelona te ampare. Si no estas inscrito en el AIRE y el AIRE es esto de que te cambian la dirección en los documentos originarios no te ampara el lugar donde estas viviendo ahora. 3645 Y también, hay otra cosa que demora un montón, es que claro, el consulado de Barcelona le llega esta info de que, en el Comune se cambió mi dirección, entonces corroboran con el ayuntamiento de Barcelona que yo vivo aquí, para que estas dos identidades con testículos igual de grandes que América Latina y África se pongan de acuerdo en decirte, sí, tal persona vive acá, son entre nueve y ocho meses. Para que me ampare el consulado. Si no, me tratan como turista, la movida es esa, que al parecer hay como toda una movida sencilla de que si sos Latino con pasaportes europeos hay como caminos más sencillos hechos, que los hay, nunca vas a ser un europeo, porque por ejemplo, si vos estas en Barcelona y tenés el pasaporte, no me corresponde nunca el DNI de Italiano, la carta de identidad, no, tengo que vivir ahí, el pasaporte sí porque es esto lo que se hereda, digamos. Con la carta de identidad yo me puedo mover por Europa, pero en mi situación, por ejemplo, no. Ya como que agobia, no puedo.

A mi lo que me parece una locura es que si sos un italiano que viene a Barcelona y pierde el pasaporte y el consulado no te ampara porque no te inscribiste en el AIRE, te puedes mover porque tenés la carta de identidad, pero si sos cualquier latino que viene y el consulado no lo ampara, jódete y de hecho no puedes salir del país. Yo intente hacerlo desde Italia pero no pude por esto que piden del contrato. Perdón por estar hablando de nacionalidad italiana en este podcast anticolonial...

D: No es un podcast.

M: Déjame hablar de mi podcast, es que me parece importante que se maneje esta información, en Uruguay la mayoría de las personas tienen pasaportes europeos porque somos en único país de Latinoamérica que no tiene más indígenas, o sea, llegó un momento en que la población de Uruguay llegó a ser cien por ciento colona, cien por ciento, fin. Exterminio total. Los últimos cuatro Charruas se llevaron a un zoológico humano en Paris en la calle cskjf de Antua, a cinco francos la entrada, de lunes a viernes, digo sábados, y nadie los iba a ver, entonces rebajaron la entrada, y hacían eventos tipo, una indígena va a parir, invitaban a gente, la mujer murió, el hombre murió de tristeza después de que su pareja falleció, y el chico, había quedado uno vivo, y se escapó con no se quien y los agarró después

la tuberculosis. Se hizo como este seguimiento para ver hasta donde llegaban las líneas indígenas de Uruguay y ahí desaparecen.

D: ¿Fuiste a ver la calle donde estaba el zoológico?

M: No, no puedo salir de España. No tengo ganas tampoco, siento que sería como algo que, bua, me gustaría ir con algo pensado y poder hacer algo, porque me dan ganas de intervenir. Me molesta mucho, fin.

D: ¿Fin del todo, apago la grabadora?

M: No, no, pero creo hace tiempo me habías hecho una pregunta y recién ahora logré decir todo lo que tenía que decir.

42:00

....archivo dos, onces en la casa de Mentha

M: Ahora que subiste a casa a hacerme arepas, subiste por el ascensor, ¿viste la pared?

D: Eh, no.

M: ¿No viste la pared que esta toda escrita al lado del ascensor? Te perdiste todo un momento mágico, bueno, ahora vas a bajar y encontrar. Ahora esta como muy intervenida, la pared toda. Yo creo que somos una comunidad en este edificio entre antifascistas y fascistas, pero como muy polarizado todo, creo que la gente que vive en pisos pares es fascista y la que vive en pisos impares es antifa. La cantidad de veces que bajás y de repente esta escrito Vox y vas al super y volvés y ya otra persona vino y lo tachó. Y pasa que nadie lo tacha, vienen y hacen como corazones arriba, labios rojos como besando la pared.

D: ¿Empezaste tú?

M: No, empezó el nazi, a ver, la primera intervención que hubo en esa pared un, fuera sudacas de mierda, España es para los españoles y una esvástica.

D: ¿Cuántas sudakas hay en este edificio?

M: Bueno, en frente viven unas argentinas, arriba también, abajo unos colombianos y en el primer piso una familia centraca, que no sabría decir exactamente.

D: Bueno, fácilmente los antifascistas son los sudakas y los nacionales...

M: Lo sé, lo sé. Pero no, también hay en este piso una familia de catalanes jóvenes que son bastante punkies y les tengo respeto, no creo que sean ellos. Y en el cuarto hay una catalana marika con muchos caniches, que tampoco creo, que ella sea la nazi. Pero no sé, es raro, hay presencias muy extrañas e intimidadoras en el edificio, intimidantes. Pero bueno, después de que estuvo un tiempo, habrá estado dos semanas sin respuesta el discurso nazi. Como que costo generar una respuesta y una vez que generé, porque estuve como una semana y media para escribir la carta, la pegué, pónela a la tarde, un domingo y el lunes a la mañana había una carta en portugués que decía, no se que y terminaba con que el silencio no nos haga cómplices. Sé que también debe haber, hubo, una persona portuguesa *slash* brasilera, probablemente más brasilera, que estuvo con la situación. La carta tiene en un momento una frase que dice que el edificio entero se va a terminar llenando solo de *post-ists* de solidaridad sudaka y empezaron a aparecer *post-ists* con corazoncitos, también en la pared. Después, empezó a intervenir la gente que tiene como el edificios, los que están en el primero y gestionan, intervinieron y quitaron los papeles. Cada vez que yo volvía y pegaba la carta ya no hubo respuestas en cartas y papelitos sino que empezaron a rayar, mega corazones alrededor de la carta y apareció una carta más por ahí, en plan positiva.

D: ¿Las cartas quedaron, tú las guardaste?

M: La que estaba en portugués no, la otra sí. Tengo una, la otra me la sacaron de las manos. Me mandaron una foto mis compis de piso, nunca la llegué a ver.

D: ¿Compartes eso con el proyecto, lo ponemos junto a las fotos?

M: Claro corazón, encantada, yo mira, cualquier vida que se le pueda dar a esto...porque para mi fue como un evento performático que fue gigante, pero solo lo vivimos la gente acá del edificios, entonces si lo puedo extender...

D: y tú Instagram, yo te conocí por eso, lo compartió Alexander...

M: ¿Conoces a Alexander? Esto es Montevideo, Barcelona tiene unas cosas pueblerinas que... Volvamos, hubo un chico amigo de mis compis de piso, que un día, era su última semana de trabajo, y agarró un blog de hojas de estas, imprimió en el trabajo la carta, la fotocopió, me trajo y me dijo, tomá, para que no te quedes nunca sin. Tengo todavía un blog

de cartas impresas y la carta fotocopiada que se puso como de forma solidaria, de apoyo discursivo. Tengo todo un registro en Instagram, en las historias destacadas, de cómo fue creciendo.

Se hizo eso hasta que empezó a haber un tema de que la institución de la vivienda empezó a poner cartas, ey, se les ruega a todas las personas que viven en este edificio que dejen de intervenir en el espacio común, con corazones y cartas. Ahí hubo una respuesta súper *heavy*, no mía, en plan, se esta hablando de corazones, se esta hablando de la carta y, ¿nunca se va a hablar de la esvástica? Fue como una toma de pelo super heavy, pero bueno...super esperable del lado institucional. Entonces se intervino el cartel con muchas esvásticas y signos de pregunta, que fue bastante *funny*. Después de eso empezó a haber una presión del edificio, en plan arrancaban todo y ponían nuevos carteles. En un momento hice otra carta pidiéndole al edificio que en este lugar de la pared que se esta interviniendo se ponga un corcho para fomentar la interacción y comunicación entre vecinas.

D: Entre los nazis y...

M: total, pero por lo menos se pinchaban cositas y como poner panfletos tipo...La respuesta a esa carta fue una rayadura en la pared que decía poné el corcho en tú puta casa. Ahí empezó a ser todo sobre la pared, medio heavy, yo raye el tú y pusieron nuestra, a partir de eso se empezaron a generar un montón de...esta el beso, unas frases que dicen fuera fascistas, y abajo la respuesta, sí, re, *bitch*, como que se vayan. De un modo tan diferente. Después dice gays al poder con las anarquistas, yo no fui porque odio esa palabra. Hay algo que dice chipis, que no sé qué significa, chipis trolos, no sé. Trolos es travestis maricas, supongo. Pero chipis me quedé pensando que es parecido a hippies. Hay un cielo de las anarquistas, como si fueran estrellas, por todos lados, entonces hay como realmente un montón de gente con ganas de intervenir, lo cual celebro. Por ahí se ha quedado. Ponele que lo último que hice yo porque me dio como muchas ganas, es que la última vez que escribieron Vox, puse un cartelito arriba que decía, cuidado, no levantar el papel, debajo contenido fascista, altamente dañino, y después en seguida igual, cuando arrancaron ese, después otra persona vino y transformó el Vox en figura geométricas, me pareció muy bello. Algo que me pareció muy bello es que estaba escrito la palabra pesada y la transformaron en besar, muy buena intervención, quien quieras que haya sido, te tengo mucho respeto. Ahí creo que muere la movida.

...

16:29

La carta tuvo un montón de repercusión hasta que Instagram la borró. Estuvo tres días, cuatro días y la borraron. Tuvo bastante repercusión en mis amigos en Uruguay, de miedo, en plan, no, sacála, te van a identificar y te van a pegar, Juan eres una persona que no disimula ni lo sudaka ni lo marika, entonces por favor cuidado. Claro, esto no es como que estoy respondiéndole a alguien en Facebook y va a quedar por ahí, es un vecino que todavía no logro identificar, al cien por ciento, y eso me pone como en un *mood* de peligro, a veces cuando abro el ascensor y hay una persona que no identifico. A veces no uso el ascensor porque me da miedo.

Se nos pegan las arepas chiques.

D: Creo que tengo que dejar la cámara.

M: tengo una emoción con estas arepas, te digo.

D: ¿Vas empezar a comer arepas?

M: ¿Querés mate? Déjame el micro abierto y leo la carta, aunque leo tan mal.

D: ¿Por qué crees que lees mal?

M: Tengo dislexia y disgrafía.

D: Yo soy súper disléxica, en el máster mi nombre quedó guardado como Deigo, porque lo llené mal cuando me inscribí.

M: Capaz que te dio puntos el Deigo por exótica, acá exotizan todo.

Conversación con Samu Céspedes

Diego: En realidad el formato de esto siempre ha sido muy charlado, no tengo una lista de preguntar, aunque hay unas preguntas que he salido repetir...En principio este proyecto se llamaba retratos del sexilio, pensando un poco en el sexilio, en ese concepto. Te preguntaría si tú migración se relaciona con eso, se podría llamar así. Por ahí podríamos empezar.

Samu: ¿Sobre el sexilio?

D: ¿Lo habías escuchado, el término?

S: No, yo pensé que tú te lo habías inventado.

D: No, es un exilio motivado por la disidencia sexual. Es un término de un teórico puertorriqueño migrante en Estados Unidos, que se llama Manuel Guzmán.

S: O sea que, por razones de género, de orientación sexual tienes que salir de tu territorio.

D: Lo discutimos con Frau, ¿la conoces? Yo estude con ella y también vino a hablar conmigo, ha hecho parte del proyecto, y me decía que le parecía el término como generalizador, como que no todo el mundo que migra que es marica o travesti es necesariamente sexiliado. Que hay muchos motivos para migrar y no necesariamente porque seas LGBTI tiene que coincidir con eso.

S: De acuerdo, sí. Claro, yo pensaría el sexilio, no sé, con que ha habido una persecución evidente que te obliga, que ves obligado a, no sé. No el sexilio, el exilio. Pero cuando yo lo escuché sabes que pensé también, que es una cosa que hablan mucho acá, que le he escuchado a varias personas de acá, de Barcelona, o de Cataluña, que hablan del exilio interior. Mi primera reacción fue sexilio no porque yo no me vi obligado a salir por razones de orientación sexual o de identidad de género, ¿no? Pero luego pensé en esa idea del exilio interior, bueno, de pronto en ese sentido sí podría ser.

D: ¿Cómo es el exilio interior?

S: Es como gente disidente al franquismo que o decidió quedarse o tuvo que quedarse porque no tenía los medios económicos para irse, o no tenía los contactos para salir del país, entonces deciden, o no dicen, están obligados a quedarse, pero de todas maneras son disidentes

entonces lo que hacen es como un proceso de introversión. Dejan de manifestar hacia afuera su disidencia porque eso implicaría una persecución o la muerte, o la cárcel, o la tortura, bueno todas estas cosas. Entonces gente que era disidente del sistema de la dictadura, pero que no lo podía manifestar de manera abierta porque corría riesgo su vida. Ahí se habla de exilio interior, como una persona que no se va del lugar, pero que al quedarse lo que hacer es como que se encierra en sí mismo. Encierra su disidencia.

D: Me parece muy interesante porque en la conversación con Frau me decía: es que yo allá dentro de Lima, había hecho parte de circuitos de arte, pero yo decidí irme a mi barrio que era un barrio periférico, no en el centro, y como que tuve un exilio dentro de mi propia ciudad. Y de alguna forma, pensando en este exilio interior, uno puede pensar el closet un poco como eso, ¿no?

S: Sí, cuando lo pensé un poco y pensé en eso, de pronto si hay unas formas de exilio que no tienen que ver...pero de todas maneras, como que ahí sí había una persecución, había un riesgo. Pero es verdad, si uno lo piensa como en los riesgos que uno puede tomar en ciertos espacios y lugares, donde incluso sí, a veces expones tu propia vida, sí.

D: Con Lucía Egaña a veces hablábamos...sus papás eran exiliados de la dictadura de Pinochet y ella nació en Alemania en ese exilio, y ella me decía como que a veces le molestaba como ese uso tan general, como para cualquier cosa del exilio, porque es una experiencia particular. Estas forzado, te toca y no puedes volver, tiene unas condiciones muy particulares y tal vez se le quite el peso que realmente tiene el exilio. Pero creo que a veces, saber el riesgo que puede haber en un determinado contexto para uno por la orientación sexual o por la identidad de género, pues ya de alguna forma puede ser. No se, no estoy ni siquiera seguro del título para proyecto.

S: Esta chévere para pensar.

--

D: ¿La motivación para migrar para ti estuvo relacionada con tu identidad de género o con tú orientación sexual?

S: Supongo que sí, no, supongo no, sí. Pero no de una manera consiente, en ese momento. Si hablamos de una persecución abierta, pues claro, es evidente. Pero digamos que de lo

venenoso que puede ser el sistema homofóbico, o lo que sea, o como quiera llamársele, es que uno mismo lo naturaliza. Yo creo que solo hasta que estuve aquí no me di cuenta de como de una manera inconsciente sí estaba huyendo de una realidad que sí era muy opresiva para mí, pero que había naturalizado y normalizado y que en ese momento no era consciente de yo me fuera pensando eso, no. Es una cosa que de hecho hable con Huga un día que estábamos haciendo el memorial por Donovan, nos encontramos un poco antes y yo estaba ahí con ella y me contó que ella había estado una temporada en Bogotá, que es de donde soy yo y que también había vivido en México, y no se por qué, en medio de la conversación de como ella había vivido la persecución, la homofobia y la transfobia, y la plumofobia, y como las había vivido en esos dos lugares. Ella decía que para ella había sido más fuerte en Bogotá que en México. Yo no conozco México, nunca he ido, pero dentro mis prejuicios infinitos, me imagino una sociedad tan machista o más machista que la colombiana.

D: Yo tengo en la cabeza Ciudad de México como mucho más plural que Bogotá. Yo tampoco conozco, también es mi imaginación.

S: Es que Bogotá es tan pacata.

D: Es particularmente conservadora, como en lo corporal. Eso marca, tiene una cultura del cuerpo muy particular, de muy poco contacto, todo tapado.

S: Ella me decía eso y a mí como que, uff, eso me tocó mucho, porque me hizo pensar, me hizo ser más consciente de ese yugo con el que yo viví todos esos años. Desde la perspectiva de ella pensar uy, era algo especialmente opresor. Dentro de un contexto latinoamericano, Bogotá es especialmente...¿no? Algo así sentí en esa conversación con ella. Pero también fue curioso porque también yo le dije, ay que curioso, y fue una ocurrencia, porque no lo había pensado, pero le dije, que curioso porque cuando yo llegue acá, me pasó algo que fue un poco inconsciente, y fue que mi presentación de género se relajó, como hacía...En Bogotá, y sobre todo en los últimos años, desde que yo entré a la universidad, cuando salí del colegio que era una prisión asquerosa y sentí un mínimo de libertad, como que yo empecé a tener una expresión de género muy rompedora para lo que es Bogotá. Me generó mucha curiosidad que cuando llegué acá como que no sentí tanto esa necesidad. Igual es una interpretación, como todo en la vida cuando uno mira hacia atrás. Pero hay algo acá que sentí que no era tan necesario eso. Y cuando lo hable con Huga en ese momento, de pronto, como esa cosa tan

contestaría, en mi expresión de género, era una respuesta a esa cosa tan opresiva que estaba en Bogotá, que la verdad acá no es tan fuerte.

D: Andrea Barragán me contaba que en Bogotá le daban más ganas de travestirse y acá no.

S: Mira, nos pasa lo mismo.

D: En parte sentía que la exotizaban también. Sentía que era un entorno más propicio el de Bogotá, no necesariamente por cosas que allá fueran peores. Y Frau me dijo que se había hecho más femenina. Quizá pasa al migrar pasa algo.

S: Un clic.

D: Bueno, pasar a ser migrante es muy distinto a ser nacional, ¿no? Es otra categoría social. ¿Pero tú como lo has sentido es que allá era una forma más reivindicativa?

S: Pues yo creía eso, pero después cuando empecé mi relación con David que es un hombre de acá de Cataluña, yo recuerdo que yo le decía mucho esas cosas, como así acá todo es como más...y él todo el tiempo hacía un ejercicio conmigo, que era muy despiadado, yo creo, de su parte, pero también chévere, y era que el todo el tiempo me estaba señalando las formas de homofobia que él veía y que yo como migrante, para mí eran como invisibles. Eso era extraño, porque también eso me cuestionaba mi propia agencia política frente a eso. Porque yo pensaba, uy, yo siempre he estado muy alerta de toda esta mierda y de repente hay una persona de acá que me está señalando cosas que yo no percibo, no veo. Entonces me di cuenta y con el aprendí, que no era una cosa de que Barcelona fuera distinta que Bogotá, sino que había un cambio en el hecho de la migración en sí misma. Como en el hecho de que yo no fuera de aquí, sin importar que de aquí fuera de tal o cual manera, ya a mí eso me ponía en una posición distinta con respecto a esa relación con la expresión de género, con la homofobia, con todo eso.

D: Yo a veces siento que el primer sexilio, por seguir usando la palabra, es alejarse de la familia. Es estar lejos de la familia, ya permite una libertad que uno no... Aunque la familia acepte y todo, es como una libertad muy grande no tener que responderle a la familia.

S: Sí, es verdad. Y es curioso, porque ahora que dices eso, pienso que también es cierto que pese a que en mi cotidianidad, como que cambie mi expresión de género a ser un poco más

normativa, sí que me di libertad para mucha más libertad de explorar eso en un ámbito artístico, que en Bogotá no me había sentido tranquilo de hacerlo. ¿Qué curioso, no? Como que en Bogotá yo iba por la calle travestido y no me importaba, pero pensar eso en un escenario me parecía como ya demasiado y acá me pasa todo lo contrario. Como que en la calle no siento esa necesidad pero me encanta la libertad de poder hacerlo en un escenario. No se porque, nunca lo había pensando pero ahora que dijiste eso me hiciste pensar. Seguramente porque tiene que ver con la familia. Claro, porque uno va por la calle y está anónimo, en cambio subirse a un escenario, viene la mamá y...

D: La familia pesa mucho.

S: Sí.

D: Te quería preguntar algo de lo que me decías de David. ¿Te acuerdas de algunas cosas que te señalara, de las formas de homofobia que tú no percibías?

S: Puedo hacer el ejercicio de recordar, eso fue hace tiempo ya, como que esa etapa ya se supero, como así vale, ya entendí. Un ejemplo específico ahora no me viene, pero tiene que ver con el carácter catalán, que todo es como muy velado. ¿No?

D: Eso me preguntaba, si cuando hay homofobia acá será más sutil.

S: Yo creo que sí. Y yo creo que él tiene como el instrumento afinado, como la intuición afinidad para ese tipo de cosas. En cambio, claro, en Bogotá uno va por la calle y: ¡maricón! Y es como, vale, sí. Que no quiere decir que no haya formas más sutiles también, las hay. No me acuerdo, pero le puedo preguntar y otro día te cuento. Pero eso fue un ejercicio, y yo peleaba con él, yo no, esta sociedad es más liberada, y él no, esta sociedad es re homofóbica. Y yo, como así, cuéntame, dame ejemplos...

D: Pero chévere que sea consiente porque muchas veces le pasa a los europeos que, es antes que nos dicen, no, ustedes son...Nos pasa mucho a los Latinos acá, que nos dicen que venimos de un lugar muy homofóbico, muy machista, muy subdesarrollado, aprovechen que están acá.

S: Claro, a mí cuando me dicen, estas con un catalán, y yo les digo, no yo estoy con David. Suena muy cursi, pero la verdad es que es una persona muy singular, no es un catalán promedio. Es una persona singular, sí.

...

D: ¿Hace cuánto estas acá?

S: Hace siete años.

D: Es hartito, es un montón.

S: Sí, pero luego mis compañeras del sindicato: yo hace veinticinco años. Es como vale, estoy en la primaria.

D: ¿Cómo se llama tu sindicato?

S: Sindihogar. Sindicato de trabajadoras del hogar y los cuidados.

D: Me gustaría preguntar por el sindicato, pero también me gustaría preguntar por cómo has sentido el llegar acá en los entornos LGBTI, o feministas, siendo migrante, cómo has sentido esa llegada.

S: Pues yo al principio me sentí acá igual que como me sentía allá. Yo la verdad es que en Bogotá, que eso ha cambiado recientemente, pero en Bogotá yo nunca estuve como vinculada con colectivos LGBT, porque me daba cuenta que eran muy homofóbicos y no me sentía a gusto, me sentía muy incomodo. Y sobre todo en el ámbito universitario y habiendo estudiado artes, en el entorno artístico, como que hay mucho marica, pero son re homofóbicos. O sea, la pluma y el afeminamiento y cualquier cosa, no sé, nunca me sentí a gusto.

D: Yo también siento que ha cambiado recientemente.

S: ¿Allá?

D: Sí, mucho. Yo siento que las generaciones más jóvenes de maricas, son más afeminados, también reivindicando eso, como muchos más, que otras generaciones más viejas. Yo también

siento que la plumofobia, cuando yo estaba en la universidad, era muy fuerte, era muy... Yo creo, no sé si es muy esperanzado también pensarlo.

S: ¿Qué ahora es mejor?

D: Sí.

S: No, yo creo que sí. Te creo. Aunque no lo he visto porque yo en Bogotá no he estado. No se. Pero yo nunca sentí esa inclusión allá, entonces cuando llegué acá me encontré con que era muy parecido, hasta que, recientemente me he contactado con gente preocupada por los movimientos antirracistas, anticoloniales. Y ahí es otra cosa, es muy chévere, es un despertar, realmente.

D: Para mi también ha sido bien importante.

Samu: Sí, es la primera vez que entre gente marica me siento a gusto, y me siento, sí, me siento tranquilo. Eso es reciente. Y eso viene por la migración: ¡bravo! Aunque bueno, supongo que ya es diferente allá en Bogotá.

D: Yo creo que hay más colectivos más disidentes de la masculinidad, también.

S: Pero, ¿tú qué edad tienes?

D: Yo tengo treintaiuno. ¿Tu?

S: ¡Ah! Treintaisiete.

D: Siento que son generaciones un poco más jóvenes que yo, veo mucha gente travistiéndose. No sé si hay modas, pero se lo permite. Yo creo que nunca me lo permití, también con muchos miedos, incluso con deseo de travestirme, de explorar otras expresiones de género. También, no sé si con mucha misoginia interiorizada. Y siento que generaciones más jóvenes se lo permiten con más facilidad, porque creo que hay entornos más amables para eso. A mí en Bogotá me daría muchísimo miedo salir con una falda, me parece que es muy violento. No se acá.

S: Depende de por dónde vayas. A mí me paso, eso fue hace dos años...pues siempre hay miradas y todo tipo de miradas, desde la mirada curiosa, cómplice, juzgona, directamente homofóbica. Miradas de odio, también te encuentras, pero todo se queda en el ámbito de la

mirada, que es donde es ambiguo. ¿Qué puedes hacer? Sí, me miró. Pero, hace dos años, por casualidades de la vida, David, que es mi pareja, que vende cosas de...el hace como compra y venta de objetos, entonces los restaura, esta metido en ese rollo. Y le habían dicho de un almacén que vendía ropa de segunda en el barrio de Sarrià que es un barrio muy, de clase alta, de Barcelona. Y era además, el día de mi cumpleaños. Entonces me dijo, antes de ir a tal sitio, al que íbamos a ir a celebrar, por qué no me acompañas, vamos a mirar esta tienda y a ver si encuentro cosas y no sé que. Entonces yo iba engalanado de cumpleaños, iba con todo mi glamour y me pareció muy fuerte que, nunca había sentido tanta, no, tan explícita la homofobia, como en ese lugar. La clase alta, voy a decir una cosa muy generalista, pero así lo sentí ese día, en la clase alta, aquí, es donde esta la homofobia en Barcelona. Porque las cosas que me dijeron, las miradas, o sea, la gente me imprecaba, que era una cosa que me pasaba en Bogotá pero acá nunca me había pasado.

D: ¿Varias veces?

S: Sí, en el transcurso de, yo no sé que avenida es esa, es una avenida que sube a la montaña. Teníamos que subir esa avenida y fue en un lapso de cinco o seis calles, nos dijeron tres o cuatro cosas. O sea, mucho, demasiado.

D: Y los comentarios, ¿qué eran?

S: De todo tipo. Una mujer, que eso es muy chistoso, como esa, una mujer que se notaba con mucha plata, porque era así como muy, bueno, eso se nota, la plata se nota. Y la tía, ella tuvo la necesidad, eso es un gesto homofóbico aunque la gente cree que no. Pero ella tuvo la necesidad de detenerme en la calle y celebrarme mi...O sea, ella tenía que demostrarme que ella tenía la mente abierta. Entonces me dijo: ¡que bien! No me acuerdo exactamente las palabras, pero era eso. Incluso me tocó, que era como, señora, no me toque. Pero eso es homofobia, eso es transfobia. O sea, yo soy el instrumento para que tú te ratifiques en tú fantasía de que eres abierta de mente, pero en realidad lo que me estas demostrando es que dentro de tú esquema no quepo, porque tanto así que tuviste la necesidad de pararme en la calle y hablarme, a un completo extraño, en un semáforo.

D: Tú crees que podría haber una interpelación de un desconocido, sobre cómo estabas vestido que no fuera homofóbica, o travestifóbica.

S: ¿De un desconocido?

D: No se, lo pensé de repente, en vez de este personaje con el que sentiste que realmente lo que estaba haciendo era ratificando una mente abierta que en realidad no tiene, si alguien te hubiera podido decir algo...

S: ¿Agradable?

D: Sí.

S: Nunca me ha pasado, es una pregunta insólita.

D: Se me ocurrió. Igual es una pregunta tonta. Porque sabemos que el piropo tiene algo siempre algo de violencia. El piropo de esta señora, su *open mindedness*...

S: Era muy violenta, sí.

D: Me decías antes que también hay miradas cómplices, que lees de una, me esta mirando, pero sé que es una mirada que esta conmigo. Que de repente alguien así te hubiera dicho, estas super linda.

S: Si me lo dices así yo me derrito.

...

36:71

S: ¿Después cómo editas esto?

D: Todavía no las he editado, las he ido transcribiendo.

S: Es mucho trabajo.

D: Bueno, a mi me ha gustado. Siento que las cosas que hemos hablado, lo que hay aquí es muy interesante, son saberes de experiencias muy específicas de la migración y la sexodisidencia que no están en otra parte.

Creo que en las primeras que hice conté mucho de mi vida familiar, cada conversación ha tenido un modo muy distinto.

S: ¿Por eso hacías la pregunta de la familia?

D: Yo creo que a mucha gente le toca alejarse de la familia para poder vivir su vida sexodisidente. Es que la familia de todos modos es esa institución del régimen heterosexual, una, porque la escuela también, tú lo decías y sí.

S: Sí, yo creo que yo sufrí más la escuela.

D: Para mí el bachillerato...yo no tenía amigos en el colegio, no tuve amigos en la adolescencia por eso. El colegio era horrible.

S: Sí, el colegio es una prisión.

D: Yo he sentido que con todo esto de la pandemia, todas las medidas, siento que de repente toda la vida es el colegio. La policía encima, no puedes hacer esto, todo así super delimitado, casi que toca pedir permiso para ir al baño. ¿Qué es esta mierda? La vida se volvió el colegio.

S: Ay sí, yo siento lo mismo. Para mí también el confinamiento fue una regresión ahí súper heavy. ¿Tú sufriste violencia por eso en el colegio?

D: Yo creo que siempre le he tenido mucho miedo a sufrir violencia homofóbica. Siempre le he tenido mucho miedo a ese tipo de violencia en particular, más que a otras, es algo que me desarma mucho y me deja muy reducido, no sé defenderme.

S: Eso es lo que tiene la homofobia o la plumofobia, que es desconcertante, porque nunca sabes por donde te va a salir. Creo que hay otros tipos de formas de discriminación que es más fácil localizar...clasista puede ser cualquiera, una persona pobre y una persona rica, pero es más probable que te lo encuentres en un entorno de gente rica. Pero, lo que tiene la homofobia, que es muy insidiosa, te puede salir por cualquier lugar y en personas de las que no te lo esperas para nada. A mí me pasa lo mismo. Cuando estoy en una situación de esas, muchas veces entro en shock y no sé como reaccionar. Cuando no sé como reaccionar es porque es inédito, me vino de un lugar que no me esperaba. Siempre me sorprende, la homofobia encuentra la manera de sorprenderme, es como, ¿tú? ¿Ahora? ¿En este momento?

D: Tengo una imagen, así de niño, estar maquillado en el colegio, ni siquiera era algo travesti, y otro niño de un curso más grande me dijo, maricón, y fue el primer insulto de marica. De alguna forma ya era consciente de que sí era.

....

Te estaba preguntando de la experiencia de llegar acá, a eso entornos.

S: Solo hasta ahora me siento tranquilo por eso, siento que me encuentro en un espacio en que esas cosas están en cuestión. Qué horror, quiero ser de Bogotá y tener 25 años. Y vivir otra realidad.

D: Yo quisiera ser de Bogotá, y estar en un colegio, o sea, haber pasado la adolescencia en un entorno donde pudiera ser marica tranquilamente. Creo que para mí el bachillerato fue traumático, creo ahí sentí mucho el régimen heterosexual.

S: ¿En qué sentido?

D: Muy sólo, en mi curso eran casi todos hombres, me sentía encerrado, detestaba la institución súper carcelaria, el futbol, la masculinidad...

S: ¡El futbol!

Me encantan todas las películas que tengan que ver con la adolescencia porque es como todo lo que no tuve, lo vivo...

D: Me encantan las series de adolescentes, sobre todo si hay maricas, me encantan. Puede tener que ver con eso, no lo había pensando.

S: Sí, para mí es clarísimo.

D: Como una adolescencia frustrada.

S: Sí totalmente. Qué raro.

...

D: Bueno, ya que eres colombiano, en relación al conflicto armado, quisiera preguntarte si tienes experiencias relacionadas, porque la gente de Bogotá tiene una relación con el conflicto, que es casi como un fantasma que no vivimos pero que igual esta ahí. ¿Cómo lo viviste, como lo vives?

S: Con mucho dolor se vive eso, no sé.

D: No hace falta que respondas si es muy difícil, no lo pensé al hacer la pregunta.

S: Podemos ahí escarbar poquito a poco... Como un fantasma, pero eso ya es mucho, ¿no? El solo hecho de convivir con un fantasma, eso ya es heavy, ¿no? Y yo siento que... no se como hablar de eso.

...

D: Tengo una experiencia muy particular. Cuando asesinar una pareja de investigadores y defensores de los territorios [el paramo de Sumapaz), Mario Calderón y Elsa Alvarado, a finales de los 90, en un momento en el que estaban matando a quienes fueran un disidentes o críticos. A ellos los mataron en su apartamento y solo sobrevivieron el bebé que lo escondieron, en un armario, decían, sobrevivió por eso, y a la abuela. Esa historia me llego de niño, y mis papás se asustaron mucho y dijeron qué pasaba si llegaban los paramilitares, y si llegaran los paramilitares, por donde se podría uno escapar o esconder, y ya eso para mí fue, el miedo, el terror de infancia, que eso iba a pasar en cualquier momento.

S: Sí, yo también viví ese miedo. Sí, lo más cercano que yo viví en ese sentido... aunque es raro también decirlo así también. Yo no creo que uno deba tener una experiencia directa para haber sentido ese fantasma de la violencia en Bogotá, y se que es una cosa difícil de hablar porque de todas maneras siempre queda las sensaciones de que al no haber sido victima directa del conflicto armado hay que darle espacio a esas voces, porque son las que vivieron en carne propia. Pero a veces siento que eso impide que entre la gente de Bogotá, tengamos la posibilidad de hablar de ese fantasma. Sí, en mi familia también se vivió un secuestro, pero yo era muy pequeño, pero es muy raro como eso se normaliza, ¿no? No se.

D: Es que, de alguna forma, pensando en el fantasma, uno tiene un trauma en relación a la guerra.

S: Sí, eso es.

D: Y obviamente yo no creo que sea tan duro como alguien que le hayan asesinado a un familiar cercano o algo así, pero ya un secuestro es como una relación directa, ya no es un fantasma.

S: De todas maneras, uno ve como huellas de eso en toda la vida. Es muy difícil hablar de eso. Yo recientemente... voy a cambiar de tema a ver si podemos llegar por otro lado, que de pronto es más fácil hablar desde ahí.

Mi tía, que tuvo una muerte violenta, por su propia mano, ella era una mujer muy curiosa y ella estaba un poco loca, después supongo que eso está mal decirlo, ella tenía una enfermedad mental, tenía una esquizofrenia. Pero en medio de su esquizofrenia tenía una gran genialidad, era como...se obsesionaba mucho por las cosas y eso era un poco perturbador para alguien que compartiera con ella, pero a la vez era fascinante lo que ella lograba. Entonces, ella hizo un ejercicio, ella quiso rastrear el árbol familiar, se obsesionó. Entonces empezó a buscar y realmente lo hizo muy bien, porque ella construyó de una manera, a su manera, amateur, porque ella no estudió eso ni nada. Pero entonces ella fue buscando, buscando documentos, y logró hacer un rastreo de la familia hasta la época de la conquista. De una manera amateur, digo, porque ella no fue rigurosa, digamos. Pero entonces ella se metió por donde pudo, si encontraba un documento se iba por ese documento, por donde encontró camino por ahí se metió. Entonces no es como estas cosas de abolengo, no tiene que ver con eso. Ella era como buscar un camino hacia atrás. Entonces tú ves el árbol familiar, porque lo dibujó, y eso lo tiene mi mamá en su casa, guardado. Ese camino, pues es una línea súper sinuosa, ella se metió por donde pudo. Y en ese ir hacia atrás se fue hasta...que es un tema que ahora me obsesiona y que creo que puede tener que ver con ese fantasma. Ella se encontró con una rama por ahí perdida de alguna de esos ancestros, se encontró con que pudo llegar hasta la época de la conquista, y encontró un ancestro que era un comandante de Sebastián de Benalcázar, que fue el conquistador del sur de Colombia, Ecuador y Norte del Perú. Un comandante del que podía saber el nombre, porque ella lo anotó, no me acuerdo, tengo que llamar a mi mamá, es una de mis tareas pendientes.

Es muy fuerte porque desde allí lo que ella encuentra es que ese comandante se casa, entre comillas, con una indígena de la región. Supuestamente es una princesa, pero muy princesa o lo que sea, pero no tiene nombre. O sea, de ella, en ese rastreo que hizo mi tía, en su locura, no hay registro documental del nombre. Sabemos el nombre del padre, pero no sabemos el nombre de la madre. Y, además, una princesa era como moneda de cambio. Yo me acuerdo que le conté esa alguien aquí ese cuento, y ay, eres descendiente de princesa. Pero yo, princesa era moneda de cambio: ay, la princesa, llévesela. Y supongo que fue una situación algo así, y supongo también que fue un caso de trata, que llamaríamos en la actualidad, ¿no? De ese ancestro viene la familia, supuestamente, eso suena muy particular, pero no. Tú harías ese ejercicio y te encontrarías lo mismo.

D: Me produce mucha curiosidad, porque todas las personas con las que he hecho las onces, me han contado cosas...todas las historias van a hacia la colonia. Finalmente es nuestra historia, estamos muy marcados por eso.

S: ¡Claro! Es eso. No se si eso tiene un sentido político, a veces soy muy atrevido porque soy muy ignorante y yo no, pese a qué, he mencionado que he encontrado como una cuna en los movimientos antirracistas y en todo ese parche donde me he sentido súper acogido, yo de eso se muy poco. Una cosa que hablaba el otro día con Juliana que es una chica aimara, que esta viviendo aquí en Barcelona. Yo le contaba esta historia, y le decía, a mi me parece, y no se si es muy ignorante y arriesgado, pero siento que hay mucha reflexión sobre los pueblos originarios, sobre la historia de la resistencia indígena, que es importante. Pero como no soy yo parte de eso, no puedo dar suficientes palabras para decir lo importante y fundamental que es hablar sobre eso y que se está empezando a hablar un poco. Le decía a ella y le contaba esta historia, pero yo siento que no hablamos de esa historia, porque es una historia de la violencia, ¿no?

D: De cómo se produjo nuestro mestizaje.

S: Eso.

D: He pensado mucho en eso, en la blanquitud, muy probablemente, no se mi genealogía en realidad, pero seguramente hay mestizaje y seguramente ha sido violento, en algún momento de la historia ha habido una violación.

S: Seguro.

D: También digo, como, es el lugar que uno toma también en su propia historia. ¿Qué posición tomas, la del conquistador violador, o la otra parte? Igual, al final uno es producto de esa violencia.

S: Era eso lo que yo le decía a Juliana, ay Juliana, y ella me miraba con ojos de plata, porque claro, yo le estaba volcando ahí una cosa que no le corresponde porque ella esta en su resistencia, ¿no?

Yo supongo que se conecta con ese fantasma de la violencia en Colombia, y, ¿qué hacemos? Esa es una historia remota, es una violencia remota, que sabemos que es madre de nuestras

violencias de ahora, pero de repente estamos en situación de que esa violencia que sí nos tocó, en nuestro ciclo vital, que secuestro, que la amenaza. ¿Cómo hacemos ahora nosotros para inaugurar nuevos ciclos donde esa historia se pueda contar? Es una cosa muy absurda porque cuando tú me preguntas yo no puedo hablar de eso.

D: ¿Sientes qué es un trauma todavía?

S: No, no es un trauma, me da vergüenza.

D: ¿Por qué?

S: Porque el dolor da vergüenza, ¿no? ¿Es muy católico decir eso?

D: A mí me da miedo indagar en cosas que puedan producir dolor, es lo que menos quiero, sobre todo ahí, con la grabadora, el micrófono...

S: Es súper bonito lo que haces, de todas maneras. Porque oportunidades para hablar así hay muy pocas, por eso digo que te estas poniendo mucho trabajo. Pero bueno, pues chévere.

D: Me ha pasa algo, ha sido como esto de contarse toda la vida, cómo de repente uno se...es como una forma de hacerse amigxs, conocer a la gente. A veces siento que uno no tiene el tiempo de decir, me caes bien, ven a comer a mi casa y nos conocemos. No existen espacios para eso, y si el arte sirve para algo que sirva para eso...

S: Para hacer amigxs.

...

S: ¿Tú crees que existe una historia de esa violencia? ¿Es muy raro no? Sobre todo, si no hay nombres... Como que hay un estigma sobre los que no pudieron resistir, que son los ancestros del mestizaje, no son los que resistieron. Son los que, o fueron doblegados, o fueron violentados, o ellos mismo se plegaron como a ese poder que venia de Europa.

D: ¿Te puedo tomar una foto? Tú me querías decir algo de las fotos.

S: Sí, yo tenía una idea. Pues a mí me gustaría poner ahí mi personaje, La Inmunda.

D: ¿Es tu personaje de Radio Cava-Ret?

S: Sí, uno de ellos. Sí, yo tenía una idea. La Inmunda es un personaje travesti, que va cambiando. Tengo dos ideas, a ver cual te gusta más. Una es, que ya esta hecho, el tocado que tú viste, de Sebastián de Benalcázar, ahora ha mutado un poquito, pero ya está. Ya existe. Además, se conecta con mi historia familiar... tumbar al padre.

...

D: Pensando en la necesidad de hablar, la necesidad contar, de repensar, creo que el proceso de paz ha sido clave. El acto institucional mismo, es de ponerse a hablar y los procesos de memoria son también de escuchar a las víctimas, de recoger los testimonios, y yo creo que algo que pasa con la guerra es que nos deja con la necesidad de hablar porque no nos ha permitido escucharnos en mucho tiempo. Sobre todo a la gente que piensa distinto, distinto a uno.

...

D: Te quería preguntar por el sindicato.

S: Pues al sindicato llegué justamente en el confinamiento, porque conocí a una mujer que se llama Aura, que es de Palmira [Valle del Cauca, Colombia] y ellas estaban haciendo un catering en una fiesta que hicieron en el Apolo que nosotros nos presentamos con la Radio [Cavaret]. A mi sí me había dicho varias veces del sindicato, porque en mis conversaciones con gente desconocida, siempre era muy imprudente y decía, eso, que me sentía desprotegida, porque hacía este trabajo...

D: te nombras a ti misma en femenino.

S: A veces.

D: ¿No te importa que te nombre?

S: No. Cuando estoy con ellas sí, cuando estoy con las del sindicato me gusta nombrarme en femenino, porque eso es lo que me une con ellas, creo, el trabajo feminizado, ¿no? Qué es el trabajo del hogar. En ese ámbito yo tengo eso en común con ellas, que desempeño un trabajo que es feminizado, un trabajo que sobre todo lo hacen mujeres. Y entonces conocí a Aura, que es una mujer de Palmira, y fue muy chévere como nos conocimos porque nos conocimos bailando, yo me acuerdo que yo estaba bailando y de repente ella salió a la pista y, como sí, y

empezó a bailar conmigo. Entonces vi la oportunidad, porque yo tenía miedo de acercarme al sindicato porque pensaba, por prejuicios, como siempre, como yo que voy a hacer allá. O sea, me sentía desprotegida en mi trabajo, y sabía que necesitaba de un espacio colectivo donde gestionar esa precariedad. Pero a la vez pensaba que me iba a encontrar, y es así, pero había algo de prejuicio en eso, con mujeres migrantes, cabezas de familia. Yo decía, yo no tengo nada que hacer allí, porque viven unas violencias que yo no vivo, y yo soy consiente, que, pese a que desempeño ese trabajo, lo hago desde un privilegio. Sí, muy no binarie y lo que quieras, pero yo no vivo las violencias que ellas viven. Entonces a mí eso me parecía que podía ser violento, acercarme allí con mis problemas, sentía que no quería hacer eso. Pero me encontré con Aura y ella me presento a sus compañeras que estaban allí, estaba Roció y estaba Jacqui. Entonces yo les dije, ay, pues yo siento esto, y si me ha interesado el sindicato, pero no he querido acercarme porque esto. Fue muy chévere porque de una me dijeron, vente, no hay problema. Fui la siguiente semana, estuve allí con ellas, fue un acercamiento súper tímido, pero estuve ahí en una asamblea. Justo la semana siguiente confinaron, fue muy intenso, porque ellas empezaron a hacer las asambleas de manera virtual, entonces de repente yo estaba allí y ellas estaban en mi casa. Por eso llegué, así llegué al sindicato.

D: ¿Hay hombres en el sindicato?

S: Pues yo soy el hombre, que no sé si soy hombre.

D: La posición ahí que pone en cuestión el género.

S: Sí, pues yo sé, que alguien que pasó por allí les hizo pedagogía de género. Tampoco es como que yo allá llegado allí a revolucionar el parche, ellas ya se han planteado esas cuestiones y lo han pensado. Pero ahora sí soy la única persona no binaria que esta allí en el sindicato.

D: ¿Y son todas migrantes?

S: Hay una mujer de acá, hay una mujer de Andalucía. Pero de resto, las que yo he conocido sí. Lo que pasa es que es un espacio muy de paso, entonces ellas llevan diez años trabajando, es un sindicato que ya tiene diez años, que es un sindicato independiente, eso significa que ellas no están vinculadas a ningún partido, tampoco están en la central sindical. Ellas se nombran como sindicato independiente y de hecho legalmente, sé que tienen la figura de sindicato, pero no tienen los privilegios que implicaría estar en la central sindical.

D: ¿Qué es tu trabajo?

S: Trabajo del hogar.

D: Se llama Sindi Hogar, ¿no? ¿Qué es?

S: Sindicato de Trabajadoras del Hogar y de Cuidado. Entonces hay personas que hacen trabajo de limpieza, como yo, pero también hay mujeres que hacen cuidados, sobre todo de gente mayor.

D: ¿Tienen relación con Las Kellys?

S: Claro, son aliadas con Las Kellys, pero ellas son específicamente del sector de la hostelería, que tienen problemáticas distintas. Eso es muy chévere del sindicato, es que digamos, Las Kellys tienen una ventaja, entre comillas, son compañeras de trabajo. No todas trabajan en el mismo hotel ni trabajan para la misma empresa, pero sí que se encuentran en el ámbito de trabajo, porque puedes imaginártelo, porque son hoteles y son varias, ellas van y trabajan juntas. El trabajo del hogar, cuando uno trabaja, como yo, en una casa de familia, pues es más fácil, como no sindicarse, porque no hay compañeras de trabajo.

D: De todos modos el modelo de empresa, pensando en los hoteles, hace más fácil pensar la figura del sindicato.

S: Sí, por eso las Kellys tienen como unas reivindicaciones muy distintas porque a ellas las cobija una legislación muy distinta que a nosotras. Eso es muy difícil en el trabajo del hogar, cosa que a mí me ha tocado empezar a cuestionar y es que, cuando uno trabaja en una casa de familia uno genera unos lazos afectivos con las familias. Eso no lo dice el Sindi Hogar, eso lo digo yo desde mi experiencia personal, para mí es más difícil plantar una posición reivindicativa frente a tú empleador porque hay como una conexión como afectiva.

D: Con amigas que han tenido trabajadoras del hogar en sus casas, y me decían, es que era mi familia, me crio, yo les cuestionaba, sí, pero de todos modos era una trabajadora, que trabajaba en tu casa, piensa en las condiciones laborales que tenía. Porque están en la otra parte, que en Colombia, además, las clases medias muy fácilmente tienen trabajadoras del hogar.

S: Lo que en Colombia llamamos la empleada, y yo tuve empleada.

D: Las clases medias...es que es muy fácil porque como...

S: es un trabajo tan poco valorado que no tienes que tener grandes ingresos para poder disponer de una persona.

D: Porque es muy mal pago, y porque además hay gente muy pobre que tiene que acceder a trabajar en muy malas condiciones.

S: Eso es parte la experiencia migrante, para mí sí ha sido como...Pues, yo tuve empleada, cuando yo era pequeño mi mamá era una mujer liberada entre comillas, trabajadora que salía de la casa a trabajar porque además era, no madre soltera porque ella tuvo sus hijos casada, pero mi papá la abandonó en alguno momento y pues ella, casi que una madre soltera. Digamos que la economía de la familia dependía de ella, digamos no, la economía de la familia dependía exclusivamente de ella. De clase media, ella dice media alta, pero eso es como un arribismo muy colombiano. Pero, las clases medias en Colombia se pueden permitir tener una trabajadora del hogar, muchas veces interna incluso.

D: La figura de una trabajadora interna me parece, fuerte.

S: Sí, es una forma de esclavismo.

...

D: Esto de los regímenes me parece clave, esta distribución social del trabajo.

S: Sí. La seguridad social funciona por regímenes: esta el régimen general, que es el de la mayoría de trabajadores, el régimen de los trabajadores del campo, entre los cuales están los jornaleros, solo los que tienen el privilegio de tener sus papeles en regla, porque si no tiene papeles no entras en el régimen de los trabajadores.

D: Los jornaleros con papeles, que seguramente son pocos en relación que no tienen.

S: Sí, y lo mismo pasa en trabajo del hogar. Hay una cosa que para mí es muy envidiable de los movimientos sindicales en los Estados Unidos, es que de todas maneras es un país muy rico que tiene muchos recursos, y esos recursos tímidamente se filtran dentro de los espacios sociales y ellos tienen estadísticas muy claras de cuantas personas son afectadas por tal o cual ley. Ese es un privilegio que en el trabajo del hogar no tenemos porque no hay estadísticas.

Nosotras nos imaginamos y decimos, como por la red, que somos cerca de 600.000 trabajadoras del hogar en el Estado Español, es mucha gente, y la mayoría son mujeres migrantes. La gran mayoría no tienen papeles, ni siquiera pueden acceder al régimen especial de trabajadoras del hogar. Pero sí tú logras tener tus papeles, tener un contrato, porque no solo es tener papeles, es que te den un contrato, porque también hay muchas personas como yo, que tenemos papeles, pero no tenemos una situación laboral reglada, en cuanto a que no hay un contrato. Entonces dentro de esa minoría que logra acceder a un contrato y estar dada de alta como trabajadora del hogar en la seguridad social, no tiene los mismos derechos que el régimen general. Entonces el régimen especial de las trabajadoras del hogar no comprende la baja por enfermedad, no comprende la baja por maternidad, a un régimen que sobre todo cobija a mujeres.

D: Es tremendo.

S: Es putamente racista. Es una ley racista porque afecta sobre todo a mujeres racializadas. Es racismo estructural.

Sebastián (que llegó hace poco): También que mujeres tienen derecho a reproducirse y cuales no. Es un impedimento para las mujeres que hacen trabajo del hogar para tener hijos.

D: Es una forma de eugenesia, disimuladamente eugenésico.

S: No lo había pensado de esa forma, pero claramente sí. No hay baja por maternidad, no hay baja por enfermedad y no cubre riesgos laborales, para un trabajo físico, la posibilidad que una trabajadora del hogar sufra un accidente laboral es altísima. De hecho, en pleno confinamiento una mujer, que trabajaba en el Maresme, en una casa, le dijeron, tiene que limpiar los vidrios, la obligaron a limpiar los vidrios, la mujer se montó a limpiar los vidrios, se calló, se muró y no la cubrió nada, porque la ley no la protegía. Si eso no es racismo yo no sé que sea el racismo. Racismo estructural, y esa es una de las reivindicaciones de Sindi Hogar y una de las luchas políticas.

Durante el confinamiento hubo empleadores que para evitar el contagio, encerraron a sus trabajadoras en la casa. Eran mujeres con sus familias en el Hospitalet, en el Maresme, en Sant Boi, que tenían que estar de domingo a domingo, porque los empleadores tenían miedo de que si iban a sus casas iban a volver contagiadas del Covid. Eso es esclavismo.

Anexo 2

***Entrevistas sobre la
perspectiva de género
en los Acuerdos de Paz***

ANEXO 2. ENTREVISTAS SOBRE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO EN LOS ACUERDOS DE PAZ

Entrevista a Victoria Sandino

Victoria Sandino es excomandante de la desmovilizada guerrilla de las FARC, fue senadora del Partido FARC, y estuvo presente en los Diálogos de Paz entre esa guerrilla y el Estado Colombiano en la Subcomisión de Género de los Diálogos de Paz.

Diego: Lo que a mi me interesaba en este momento es trabajar sobre la ideología de género y cómo se uso por la derecha para que ganara el no en el plebiscito que ratificaría los acuerdos de paz, y pues también ver como lo veías tú, y como también han llegado los feminismos a las FARC, como ha sido tu rol ahí, que me parece clave. Hablar un poco de eso.

Victoria se ríe...

Victoria: Tu dime, ¿qué quieres saber y cómo lo abordamos?

D: Tengo aquí [escritas] varias preguntas, pero para empezar, ¿cómo llega el feminismo a las FARC, y me gustaría saber si ha sido una lucha dentro de la lucha?

V: Pues esa es una historia muy particular, porque es que, nosotras a nivel de la organización cuando, yo por lo menos cuando ingresé...lo que pasa es que yo antes de ingresar tenía bastante contacto con el movimiento social y en particular con el movimiento de mujeres. Pero no era con el movimiento feminista, esto lo tengo que confesar, es decir, eso lo tengo que confesar, es decir yo no me identificaba, en ese momento, como movimiento feminista. Para mí el tema de la lucha de las mujeres era una lucha que había que desarrollar y como yo tuve una militancia política, pues como prolongada, estuve en la juventud comunista, en la Unión Patriótica, todo esto, entonces trabajaba con las comunidades y una de las comunidades con que trabaja era con la juventud y con las mujeres, con comunidades campesinas, comunidades negras, indígenas, que era más o menos lo que era, antes de ingresar trabajé con el movimiento sindical. Pero siempre con una tendencia de trabajar con las mujeres, por los derechos de las mujeres, repito, no como feminista, sino dentro de movimiento de mujeres. En la organización, pues eso era un salto que una daba, porque si bien es cierto que uno

encontraba unas condiciones distintas, bien bonitas, como casi que un estado de confort, en comparación con lo que hemos vivido las mujeres históricamente. Ese estado de confort es qué, una llega y aquí tiene derechos igual que todo el mundo, usted tiene, bueno obviamente yo tenía una formación distinta, porque yo tenía una militancia, yo era una dirigente política, podríamos decirlo, cuando ingreso a las FARC, pero es muy fácil entender lo que le están diciendo a toda la gente nuestra y a cada quien que van llegando: aquí somos iguales, cumplimos las mismas tareas, y claro, eso era así, riguroso. Lo de la igualdad, pues si una mujer está acostumbrada a una sociedad donde, por ejemplo, la mayoría de nuestra gente es rural y la vida de las mujeres rural es muy dura, muy difícil, entonces decirle que ella es libre y que ella tiene los mismos derechos, pues es un estado de confort, es un estado, mejor dicho, es una euforia para las mujeres. Y eso fue y es muy bonito al principio, pero luego hay que seguir peleando. Entonces, vamos en esos niveles de igualdad, muy bien, cumplimos las mismas tareas, cargamos el mismo peso, había niveles de respeto bien importantes, eso sí desde el principio esta muy claro y era muy bonito. Pero bueno, por ejemplo, frente al mando, ahí la mujer: ella no puede, ella no es capaz, ella no sé qué, y las mujeres tenían la misma posición, si te lo han dicho históricamente como que lo interiorizas, no, yo cargo, yo cargo, yo trabajo, pero yo no manejo, yo no dirijo, yo no soy, yo no tal, así esté allí en la trincheras con el hombre disparando igual y tenga mayores ideas, pero ellas no dan el paso de decir, puedo hacerlo.

Eso, obviamente, con mi formación política, con mi experiencia de trabajo, entonces ya uno empieza a decir esto hay que trabajar más con la gente, las mujeres. Entonces en la organización yo me dediqué a hacer un trabajo más de persuasión, de decir, usted puede, usted es capaz, usted tiene que valorarse, usted tiene tal cosa, usted. Entonces era como más bien esa labor al interior de la organización y obviamente ante actitudes patriarcales de algunos de los compañeros, por ejemplo, un tipo me llegó a decir, y eso que conmigo no ocurrió tanto el tema de estigmatizaciones, ni de señalamientos, ni de nada de eso, porque yo creo que de todas formas como era dirigente, sin ser comandante tenía una, como una autoridad porque contribuía mucho a la formación de ellos y todo esto. Este, un tipo me llegó a decir, díjeme, vea usted ya está muy mayor, no será que usted se va para la casa, porque las mujeres mayores aquí no tienen mucha...es que su cuerpo ya no es lo mismo, no es lo mismo un hombre a su edad que una mujer a su edad. Eso, pues te imaginarás para que habrá sido, eso fue de peloterías, de discusiones muy muy duras, lo saqué en la reunión de partido, lo informé, mejor dicho, casi que lo sancionan por esa expresión, entonces ya venía como una

peleíta allí de que tenemos que ganar, pero bien. Yo creo que la dimos más frontal luego, a partir de Habana.

En la Habana es que sí podemos hablar de feminismo, porque, primero porque nos reunimos varias mujeres, muchas mujeres, de distintas regiones del país y porque, yo creo que a nosotros nos obligaron los medios. Los medios de comunicación atacaban mucho a las mujeres, por ejemplo, estaba Alexandra Nariño la holandesa, entonces a Alexandra la trataban muy mal, que ella estaba allí porque era la amante de no sé cuántos comandantes, porque era no sé qué, y Alexandra es una mujer súper inteligente y muy capaz. Y, entonces, imagínate con ese trato. Pero también a las otras, decían que era porque éramos bobitas, porque éramos tal cosa, porque éramos no sé qué. Yo llegué en abril, el 6 de abril del 2013 y les dije cuando llegué y encontré esa situación y ese tipo de cuestionamientos y señalamientos, las muchachas como que un poquito preocupadas, no mira lo que nos pasa, nadie dice nada, los camaradas no hum. Sacaron una declaración no más y listo, pero nadie nos pone como a defendernos. Entonces dije, es que nadie nos tiene que defender, somos nosotras y nos toca a nosotras, y como nos toca a nosotras, entonces preparémonos. A ver, ¿cuál es el cuento? Ah, que aquí solo entrevistan a los hombres, porque ellos son los grandes jefes. Ah, bueno vamos a pelearnos y ganarnos las entrevistas para nosotras y empezamos a mover, empezamos a mover. Bueno, a ver, cada quien está cumpliendo una tarea aquí, entonces pongamos de manifiesto y promovamos la participación de todas las chicas y que muestren. Que se vean. Porque trabajando estaban, todo el mundo estaba trabajando, pero en los medios no aparecían las mujeres y cuando empezaron a aparecer, cuando comenzaron a entrevistarnos, la pregunta era la tradicional, la típica: ¿verdad que ustedes son violentadas? ¿Verdad que ustedes son víctimas? ¿Verdad que a ustedes las obligan a abortar? Verdad que usted es pobrecita, verdad que usted pobre no sé qué, verdad que...No un momentico, a nosotras nos preguntan temas políticos, nosotras podemos hablar de esos temas, pero también podemos hablar de los temas del país, de cómo ha sido esta lucha insurgente, de por qué estamos en la insurgencia, de por qué nos ha tocado a un grupo de hombres y mujeres coger las armas y como eso no era tan fácil decidimos sacar una página web de qué es mujer fariana, la que tenemos todavía, con dificultades y todo, ahí tenemos. Y, bueno, hacer intercambio con muchas mujeres, queríamos hablar con las mujeres, como conocer más de cerca la problemática, porque nosotras la verdad estábamos allá en el territorio que era otra realidad. Podíamos trabajar con las mujeres rurales, pero otra cosa era el movimiento de mujeres a nivel nacional. Y eso, empezamos a desarrollar, hablamos mucho con las mujeres cubanas, de

cómo había sido su experiencia, de cómo había sido su trabajo para ganarse, pues, la Federación de Mujeres Cubanas y con muchas organizaciones, y con muchas mujeres que llegaron allá. Entonces empezamos a conocer el feminismo como feminismo, como teoría feminista y yo dije, como que esto me gusta, yo creo que esto es, y empecé, varias estábamos todas las que...porque muchas iban y volvían, duraban un tiempo porque la delegación se iba modificando. Pero hay otros que permanecimos allí desde que fuimos hasta que terminó el acuerdo, que éramos los 10 que estábamos en la mesa fundamentalmente y un grupo de gente que permaneció. Una de las que permanecí fui yo, y obviamente, como fue un tema que me apasionaba, como era un compromiso que tenía con las comunidades, con las mujeres en los territorios, pues empezamos a estudiar mucho el feminismo, con otra compañera que no estaba propiamente en la delegación, pero que con ella ya empezamos. De hecho, comenzamos a hacer como un equipo de trabajo en el tema, con la compañera Olga Marín, que luego ella estuvo acá en el equipo de monitoreo, otra compañera Yira Castro, otra compañera que no estaba en la delegación oficialmente, que era la francesa, Nataly Mistral, pero con ellas hicimos el equipo, así entrañable para sacar adelante. Y pues yo fui la primera que me atreví declararme feminista, soy feminista, soy fariana, insurgente, feminista. Y empezamos, empezamos a elaborar. Nosotras estamos hablando de las luchas de las mujeres, estamos hablando de la emancipación de las mujeres, pero reconocemos esa labor que han hecho las feministas en favor de la lucha y en favor de los derechos de las mujeres. Pero bueno, ¿nosotras con cuál corriente nos identificamos de ese feminismo que se nos presentan? Y dijimos, no, eso como que no. Y empecé a estudiar una maestría por internet con una universidad de Cataluña. En la Universidad de Vic concretamente. Porque tocaba tener elementos teóricos, ¿no?. Con otra compañera, Olga, también estuvimos haciendo la maestría las dos y nosotras discutíamos, discutíamos y dijimos definitivamente tenemos que plantear algo y entonces, aquí lo que vamos a defender es nuestro propio feminismo, a partir de nuestra práctica, que sería el feminismo insurgente.

D: Siendo usted una de las mujeres que ha dado esa lucha, ¿cómo entiende la perspectiva de género de las FARC, o cómo entiende ese feminismo insurgente, en qué consiste? ¿Cómo lo han pensado?

V: Ahí yo tengo que decirte varias cosas, hablábamos en la organización de los derechos de las mujeres, de hombres y mujeres, pero allá no se hablaba de la población LGTBI, por

ejemplo, había compañeros, más compañeros que compañeras o por lo menos se notaba más en los compañeros que en las compañeras. Una mujer si es lesbiana no se nota mucho que es lesbiana, ella puede ser lesbiana sin que se note, en hombres homosexuales era más fácil, porque siempre se, se, ¿cómo se llama? Se daban cuenta. ¿Entonces en qué terminaba el tema de la población o las personas LGTBI en la organización? En que les llamaban y les decían, mire, usted no puede estar en las filas porque eso nos crea problemas, supongo, la explicación es que nos crea problemas y que esos problemas son de orden disciplinario porque si usted se mete con un chico, que ese chico tiene una compañera va a haber problemas, va a haber no se que cosa, entonces mejor esos líos, mejor no. Entonces usted nos puede ayudar afuera, no como combatiente, no como insurgente, sino como equipos de apoyo y eso se hizo durante mucho tiempo. Y efectivamente, había muchas personas LGTBI que ayudaban a la organización en esas condiciones. Entonces yo decía, claro que eso lo digo ahorita, no lo decía al principio, que eso era como una doble moral, porque no era que los descartáramos, que era que, en las filas insurgentes no. En las filas insurgente no se permitía personal LGTBI, o sea, homosexual o lesbiana, y los había, había compañeros. Yo tuve en mi unidad, yo tuve, creo que por la, tal vez por la confianza y la comprensión del tema, pues tuve varias veces compañeros que no tenían ningún problema, yo decía bueno, yo no me meto con su, yo decía en ese momento preferencia, ¿imagínate? Preferencia sexual o no me meto con su identidad, bueno, yo qué sé, este, solamente le pido que tenga prudencia, porque aquí no hay ningún lío, si algún muchacho te para bolas, bueno, si quieres una pareja estable, tendrás una pareja estable, si no quieres una pareja estable, pues no tendrás pareja estable, pero cuídate, para que no se te vaya a, a revertir, mejor dicho, siempre cuidaba mucho de que no hubiese señalamiento. Entonces, ah esta es la que acepta homosexuales, esto es un problema, problema disciplinario, que andan persiguiendo, que andan no sé qué. Pues no, desde que trabajen y cumplan eso no tiene ningún problema. Pero yo insisto, ellos decían, digo ellos cuando pedían explicaciones, ¿pero por qué no podemos tenerlos? Ah, porque es un problema disciplinario. No, no es un problema disciplinario, era un problema cultural, realmente eso fue lo que pasó durante mucho tiempo en las FARC, que fue un problema cultural. Porque afuera en las comunidades, estaban, había milicianos que podían ser homosexuales, que cumplían tareas logísticas, incluso cumplían tareas con las comunidades y ahí no había ningún problema, era en las filas, entonces repito, era un problema cultural.

Cuando nosotros llegamos a la Habana, dijimos vamos a dar el debate de la misma manera, entonces ahí sí, la participación de las mujeres, el reconocimiento del papel de las mujeres,

pero también nosotros hablábamos del respeto a los derechos de toda la población colombiana, y entre esos está el respeto a los derechos de la población LGTBI, entonces en las propuestas mínimas, por ejemplo, en las propuestas de participación política, sobre todo de participación política y en todos, los puntos, ahí estaba el tema de, no sé qué, poblaciones campesinas, poblaciones afro, poblaciones LGTBI. Ah, si nosotros estamos defendiendo los derechos de la población LGTBI, tiene que ser a plenitud y esos derechos también incluyen los derechos de las personas que están al interior de la organización, significa que en la organización no se puede seguir discriminando, de que en las filas no puede haber personal LGTBI, u homosexual o lesbiana. Eso es un absurdo, y eso, en el periodo de los diálogos, entonces eso, ay que no sé qué, que eso genera problemas con la gente, con el mismo discursito.

D: Entonces ahí se comenzó a repensar las cuestiones de género, de diversidad sexual...

V: sí, pero eso hay que decir que fue una, una apuesta nuestra, de las mujeres que estábamos en la Habana que empezamos a hablar y abrir el debate, y claro, a plantearlo, porque si algo tenemos nosotros es que las discusiones internas, la manera de discutir en lo interno es muy fuerte. Entonces claro, lo planteábamos y al principio se decía que es un problema disciplinario, no es un problema disciplinario, es un asunto cultural y entonces si ustedes no lo aceptan, estamos discriminando una población. Un movimiento revolucionario, un partido de nuevo tipo como pretendemos ser, ¿entonces en qué estamos? Y por desarrollo nosotras estábamos planteando el tema de las mujeres, el tema de la población LGTBI y otro elemento importante que es que hemos defendido y rescatado, lo que se le llama las nuevas masculinidades. Para nosotros masculinidades no hegemónicas, porque de alguna manera, la práctica que tuvimos al interior de la organización era justamente eso, unas nuevas masculinidades, ¿por qué? porque los hombres y las mujeres cumplían las nuevas tareas, es decir no habían tareas, no habían roles masculinos y femeninos, no, eran lo mismo, hombres y mujeres exactamente lo mismo, hombres y mujeres vamos al combate, hombres y mujeres íbamos a cumplir tareas logísticas o íbamos, por ejemplo, a la cuestión de la ranca, la preparación de los alimentos, el cuidado de los enfermos, actividades de cuidado, cualquier labor de cuidado, cualquier cosa eran hombres y mujeres y eso para nosotros y para nosotras era significativo y entonces dijimos, es que no podemos dejar perder esa particularidad que hemos tenido y bueno sobre todo ahora de cara a este tránsito que estamos haciendo, pues era fundamental, porque si nosotros dejamos por fuera a los hombres, pues los hombres

felices porque se acomodaban nuevamente. De hecho, a muchos les cuesta creo yo, se acomodaban facilito al rol tradicional en donde el hombre es el proveedor, el hombre es el que desarrolla labores de lo público y que las mujeres entonces sean procrastinadas o dedicadas al trabajo privado, o al mundo privado, o a la labor del cuidado. Entonces, esos tres elementos los hemos venido trabajando, digo a partir de estas iniciativas que sacamos y ese feminismo nos hace diferentes también.

D: Hubo una anécdota que usted contaba en una entrevista en el Espectador, en la que preguntaban como funcionaban esas lavadoras públicas de las películas, porque ustedes querían tener unas lavadoras para que no las pusieran [a las mujeres de las FARC] a lavar. A mí esa idea me parecía genial, que fuera una cosa pública y pagada, los cuidados domésticos.

V: Sí, sí, eso nos preocupa enormemente, ya de práctica, porque cuando estábamos discutiendo, es que nosotras antes de la conferencia, que fue el año antepasado, en septiembre del año antepasado, empezamos a discutir el tema de cómo podíamos plantear las tesis feministas que no las logramos, nosotras las presentamos, pero, toda la conferencia se dedicó a si se aprueba o no se aprueba lo pactado, no a unas tesis nuevas, porque eso era lo fundamental. Ah bueno, entonces si es acuerdo, trabajemos en la base del enfoque de género en el acuerdo y vamos a defenderlo, todo el acuerdo e incluyendo el enfoque de género y el enfoque étnico. Pero ya empezábamos a preguntar, ¿y de cara a la civilidad, si nosotras vamos a la vida civil, cómo va a ser esa vaina? Ya habíamos escuchado muchas experiencias de otros procesos, habíamos escuchado a las mujeres del Salvador, de Guatemala, de muchos países, de Sur África, mujeres de Asia y ellas nos decían, mire, cuando hagamos el tránsito, eso es muy duro para las mujeres, porque las mujeres son las primeras que clavan al cuidado de los hijos, al cuidado de la casa, al cuidado de los viejos. Porque además tiene que venir a cuidar a los padres, porque ya, si están bien mayores los padres, los hermanos que los cuidaron antes, entonces, usted no estuvo durante tanto tiempo, entonces hágase responsable pues de tales y tal.

Entonces nosotras empezamos a decir, ¿cómo hacemos para no perder esto? Y hablábamos de lavadoras públicas, restaurantes comunitarios, de espacios de cuidado, de espacios de formación, del cuidado de los niños y todo este tipo de cosas. Ya cuando vimos que esto iba de verdad, verdad, para la civilidad, entonces con mayor veras, ahí las tesis que hemos presentado al Congreso y la estrategia de incorporación que tenemos así las hemos llamado: estrategia de reincorporación para las mujeres de las FARC. Tenemos unas líneas de acción y

entre esas líneas de acción está el tema de la reincorporación. O sea, una línea es la reincorporación social y esta incluye varios aspectos como es la parte económica, y tiene que ver con las labores de cuidado, entonces para esa proponemos unos espacios de cuidado que sería de formación para niños y niñas desde su nacimiento hasta que van a la escuela que eso tiene que ser colectivo, mixto, donde hayan hombres y mujeres y también, porque el cuidado de los niños no puede ser una labor solamente de las mujeres y proponíamos también el tema de las lavanderías públicas. Si en la ciudades existen lavanderías donde cada cual lleva su ropa, pues, ¿por qué no? Nosotras no estábamos pidiendo que a cada mujer le den, o cada casa o cada espacio le den una lavadora porque eso es la misma vaina, ¿igual a quién le toca lavar en la casa? Pues a la mujer. Entonces no, que sea una lavandería pública donde todo el mundo lleve su ropa y bueno allí hay un personal trabajando, hombres y mujeres, pues que sea parte del proyecto, del proyecto productivo. Eso lo estamos tratando de presentar, estamos vendiendo la idea tal cual, y lo otro, son los restaurantes comunitarios también. Porque si nosotros decimos un proyecto productivo, por ejemplo para cultivar maíz, arroz, frijol, cualquier cosa de estas, y nos vamos a ir a cultivar todos, hombres y mujeres, ¿quién se queda en la casa cocinando para que los otros puedan estar trabajando? Pues seguramente van a dejar a la mujer y el hombre se va a ir a trabajar y después el hombre es el que va recoger los recursos y la mujer se quedará siempre allí, cocinando, porque va a depender de los recursos que traiga el hombre. Por eso decimos no, aquí todo el mundo, como estamos acostumbrados a trabajar juntos, si algo aprendimos en la insurgencia fue a trabajar, pues, porque todo el mundo iba a trabajar de manera colectiva. Pues sigamos haciendo esa vida colectiva, entonces pongamos la ranca que es la que conocemos todo el mundo, o sea un casino, un restaurante comunitario, donde ya sabemos tenemos planillas de alimentación, tenemos una base de dieta y todo el mundo lo sabe y eso hace parte del proyecto productivo. Pero que todo el mundo se vaya a trabajar al proyecto y que todo el mundo venga almuerce, coma, salga, bueno, y que también pueda dejar la ropa lavando, porque si no vuelve y juega, a la mujer le tocaría doble jornada, se va a trabajar al proyecto, tiene que preparar a los hijos, tendría que lavar, tendría que preparar la comida y seguir trabajando en el proyecto, no, eso no hay derecho.

D: ¿Cómo surgió la comisión de género en las conversaciones de la Habana, porque parece que es algo muy novedoso dentro de las negociaciones?

V: Bueno, eso también fue otra historia, pero en eso si tuvimos mucho más apoyo, mucha más ayuda, porque las mujeres colombianas, aquí varias organizaciones de mujeres tanto a nivel nacional como en los territorios estaban exigiendo que querían ser escuchadas en la mesa, en la Habana. Habían mandado cartas, mandaban cartas pues a la mesa [de negociación]. Entonces resulta que la respuesta siempre del gobierno fue que no se podía, porque si abríamos la puerta para atender un sector, a una población, a un grupo, a una organización, pues se abría el boquete, según ellos, palabras textuales, para que todo el mundo quisiera poner su parte en el acuerdo, y que entonces así nunca íbamos a lograr pactar nada, porque mientras que estaban con la inclusión de todo, que para eso estaban los foros. Se hacían unos foros en el territorio, por ejemplo por cada punto, en el punto de Reforma Rural Integral, entonces, se hicieron una serie de foros donde fue todo el mundo. Fueron campesinos, comunidades afros, indígenas, empresarios, rurales, fue todo el mundo y todo el mundo hizo sus propuestas, esas propuestas llegaron a la Habana. Entonces ellos decían que eso era suficiente, nosotros decíamos no. No, porque las mujeres están exigiendo una participación efectiva de ellas, porque en las propuestas eso no es tangible, eso no aparece tan claro. Y como ya nosotras estábamos con el bichito de hacernos escuchar, de tener nuestra propia voz, de que se nos respetara y reconociera como sujetas políticas, pues lo que hicimos fue promover que escucháramos a esas mujeres. Yo llame a las mujeres del gobierno, que en ese momento era la Dra. María Paulina Riveros, que es la actual vicefiscal y la otra que había llegado en eso díitas, había sido Nigeria Rentería, entonces yo les decía a ellas, ¿por qué no, nosotras mismas atendemos estas mujeres para escucharles sus propuestas? No es que nosotras hablamos con ellas en Colombia, si ustedes, pero la mesa es parte de dos, porque una de ellas Nigeria Rentería, era la responsable, era la Consejera Presidencial para la equidad de la mujer y María Paulina era la responsable de derechos humanos, por el gobierno también. Entonces decían, no, es que nosotros nos reunimos con ellas permanentemente, yo les dije sí ustedes, pero nosotras no, y somos dos partes en la mesa y hagamos cuenta de que como aquí no las atienden pues vamos a buscarlas, o sea escuchémoslas nosotras. Ellas no querían mucho, ellas no querían porque pues obviamente ellas tenían la interlocución con el movimiento de mujeres, entonces empezamos nosotras a tener un diálogo directo, directo yo, vía internet, a través de Skype, videoconferencias, con muchas organizaciones de mujeres, con muchas mujeres y sobre todo con mujeres de los territorios. Entonces eso, ellas sí presionaban más, es que queremos la mesa, queremos que nos escuchen, queremos que tal, entonces al final estas mujeres dijeron, bueno, sí, pues hagamos eso que ustedes dicen, echémonos aparte.

En ese momento no sabíamos cómo le íbamos a poner, simplemente que íbamos a ser una mesita aparte, una comisión aparte para escuchar a las mujeres. Dijimos, propongámosles a los hombres que lo podamos hacer, o sea a los hombres de la mesa, porque eran ellas dos y yo que estábamos en la mesa, ellas por el gobierno y yo por las FARC. En esa propuesta no nos querían parar muchas bolas, pero dijimos, es que no es la mesa, es una comisión aparte, seríamos las mujeres de la mesa que escucháramos a estas otras mujeres y al final accedieron a que hiciéramos eso y sobre todo coincidió con que, coincidió no, es que ya llevábamos casi un año en la misma pelea, mentiras nosotros estábamos desde noviembre del 2013, insistiendo en que las mujeres pudiéramos escucharlas y eso lo logramos hasta junio de 2014, que como se creó la subcomisión, así se le puso, la subcomisión técnica, que era para el fin del conflicto, entonces nosotras dijimos ah, entonces también esta se debe llamar subcomisión de género y en el último párrafo donde se crea de la comisión técnica, habla de crearse la subcomisión de género. Así fue como comenzamos a convocar, ya nos pusimos en un mismo propósito, porque las mujeres del gobierno ya no eran, ya no estaba Rentería, ya había salido. Pero como se creó la subcomisión técnica llegó una militar, o sea, una teniente de navío que fue Juanita Millán, entonces estaba María Paulina y Juanita que hablábamos de los temas, que nos poníamos de acuerdo y por fin constituimos la subcomisión.

D: ¿Dentro de los diálogos cómo fue el encuentro de la sociedad civil y los miembros del LGTB, de esos movimientos? ¿Cómo fue encontrarse ahí?

V: A partir de lo que te digo, como ya creamos la subcomisión, entonces siempre teníamos el tema de las mujeres, pero entonces decíamos, queremos darle un enfoque de género a los acuerdos, no solo el tema de las mujeres, sino que incluyamos a otras poblaciones, como la población LGTBI, que hablemos de los niños, de las niñas, que hablemos de adultos mayores. Nosotras entendimos el enfoque de género en esos términos, como más abarcador, mucho más amplio y si estamos hablando con las mujeres, cuando hicimos las tres audiencias iniciales, incluimos dos representantes de población LGTBI, de organizaciones. Les dijimos pónganse de acuerdo y elijan. Ellos eligieron a uno de Caribe Afirmativo y a otro de Colombia Diversa, y ellos estuvieron allá, entonces ese hablar con esta gente frente a cuáles eran sus aspiraciones, cuáles eran sus iniciativas, eso fue lo que tratamos de representar e incluir en el acuerdo.

D: Tenía una pregunta larga, de la que ya se ha venido hablando, pero bueno. Desde mi punto de vista, uno de los problemas, o los fallos que han tenido históricamente los

movimientos de izquierda en general el mundo, es que no se han ocupado en producir cambios profundos en las subjetividades, es decir en el deseo, en lo más íntimo de las personas y que han replicado incluso políticas e ideologías del capitalismo. Ejemplos de esto son visibles en asuntos de género, hay movimientos de izquierda que han sido muy machistas, homofóbicos. Como usted ha declarado que las FARC son un movimiento declaradamente antipatriarcal, yo me preguntaba si se piensa declarar antiheteropatriarcal, contra esa normativa general de lo hegemónico...

V: Yo creo que vamos despacito. Porque esa declaratoria de las FARC como antipatriarcal, eso, repito, es cuando nosotras usamos el término antipatriarcal al principio casi que nos excomulgan, ¿qué es eso? ¿qué no sé qué. Nosotros lo hemos trabajado todo este tiempo, quien dijo que eso...es necesario y lo incluimos. Y entonces empezamos a pelearlo, pelearlo y debatirlo, y ganamos. Lo ganamos en la conferencia, ya por supuesto, algunas nos declarábamos antipatriarcales, anti no sé qué. Pero obviamente no era el partido como tal. En la conferencia sale por primera vez que las FARC se declara por primera vez antipatriarcal, ¿por qué? Porque lo propusimos y porque lo defendimos, porque los explicábamos y porque decíamos en qué consistía. Siempre ha habido como el temor de que las luchas feministas y de que las luchas antipatriarcales, las luchas por la igualdad de género y las luchas por la igualdad de derechos, esta relacionada con una pelea, o sea, la asimilan como si fuera una pelea contra los hombres. Pero cuando empezamos a explicar que esto no es un tema contra los hombres, que por el contrario en el caso de los hombres también los incluimos aquí con estas nuevas masculinidades, pues entonces se trata de calmar un poco más la cosa. Total que en la décima conferencia ganamos que se declarara como una organización antipatriarcal. Ahora, exactamente un año después, no solamente ganamos mantener esto del tema antipatriarcal, sino de hablar del feminismo insurgente, entonces creo que hemos venido avanzando, es un proceso pedagógico que hay que hacer, de hecho lo hicimos en muy corto tiempo. Imagínate que con el gobierno se aprobó hacer pedagogía de los acuerdos, es decir explicarle a nuestro personal en qué consistían los acuerdos y claro en algunas zonas aprovechamos para explicar el tema del enfoque de género, pero en otras eso no fue posible, porque quienes iban no manejaban el tema, no les interesaba y no lo pusieron. Entonces allá no se abordó, en varios sitios no se abordó, pero en otros lugares donde pudimos ir algunas de nosotras o de las que estaban en el trabajo pues obviamente lo plantearon. Entonces al principio, claro, la gente decía, bueno sí eso es verdad y como las mujeres se discriminan y todo esto, eso verdad, pero no era fácil para otra gente, no aquí en las FARC no pasa eso,

aquí no se discrimina. Pero que, si usted tiene más derecho que yo, que no sé qué, entonces fuimos como introduciendo elementos, por eso te digo yo, por lo menos hablamos ahorita del respeto pues a esta cuestión identitaria, ¿qué quiere decir? Que no solamente basta con que usted sea homosexual o lesbiana sino que usted tiene su identidad de género independientemente de su sexo, y eso jum, al principio para explicar frente al tema identitario, por ejemplo, esto de las compañeras trans que ya las tenemos. Tenemos una compañera nuestra que, incluso a ella la capturaron como un guerrillero, y ella terminó siendo una trans y ella dice es que yo he sido trans toda la vida, lo que pasa es que nunca pude expresarlo, siempre me gustó, tengo sexo masculino, pero además de que soy gay, soy, me siento mujer y ella a hecho el tránsito y ahí está, ahí la tenemos.

D: Y, por ejemplo, dentro de los compañeros, ese caso, ¿cómo les fue? asumieron?

V: En la cárcel fue terrible, terrible e incluso un compañero que como estaba haciendo un trabajo en allí en la cárcel con varios grupos, él se organizó con una chica trans y él era de la dirección, eso le generó tremendos problemas. A tal punto, —por todos los que estaban en el colectivo de la cárcel—, hubo que mandar desde la dirección, una nota parando el tema de la descalificación contra el compañero, que lo querían sacar de la dirección, además. Y con la chica trans, con ella, al final la cosa terminó en que ella es, ella me escribió, yo le contesté, o sea, creo que el tema de lo que estábamos haciendo en la Habana, eso generó como una esperanza y más que una esperanza fue una revelación para la gente nuestra que era homosexual o que era LGTBI, mejor dicho, cualquiera de ellas incluyendo las trans.

D: ¿Cómo una apertura?

V: Sí claro, ya declararse, concretamente soy esto.

D: ¿El feminismo insurgente es mucho más amplio que pensar solo en las mujeres como movimiento político?

V: Sí, sí, ese es un tema muy contradictorio, estoy segura yo, con las mujeres feministas y con el movimiento feminista, yo lo reconozco, pero es que es nuestra práctica y es nuestra experiencia y entonces estamos luchando por la igualdad de género, por la igualdad entre hombres y mujeres, pero es que esta pelea no la vamos a dar nosotras solas. Claro que queremos mujeres emancipadas, pero para esas mujeres emancipadas necesitamos hombres nuevos, hombres distintos, no el hombre nuevo que planteaba el Che, pues que sí, que bueno porque, por supuesto que esos elementos son importantes, pero este hombre nuevo que

necesitamos es no patriarcal, un hombre no machista, un hombre comprometido con los derechos de las mujeres, en igualdad de condiciones y de oportunidades, y todo esto. Por eso necesitamos ganar a esos hombres también y por supuesto que promover los derechos de las personas LGTBI.

D: ¿Cómo entendieron el uso de la ideología de género, esa arma retórica que la ultraderecha uso, entre otras armas para que ganara el no en el plebiscito de paz, ustedes esperaban que los iban a acusar de imponer a la sociedad colombiana algo así como el homocastrochavismo? ¿Es decir, que el terror que ellos han diseminado toda la vida sobre el comunismo, y el socialismo iba a unirse ahora con el terror sobre la gente no heterosexual?

V: Esa fue otra pelea y una sorpresa enorme, porque nosotras pensamos que de pronto uno de los aspectos que podría generar menos polémica, mejor dicho, pensamos que el tema del enfoque iba a ser de muy bajo perfil y en ese momento no veíamos que pudiese entenderse como lo cogieron y que trabajaran tanto, porque obviamente el no, era porque no quería el acuerdo, no quería la paz y ahí entendí yo que la sociedad colombiana no solamente era conservadora, religiosa, profundamente religiosa, y no tanto, la gente tiene derecho a tener todas sus creencias religiosas que quieran y eso nosotras las respetamos, pero aprovechan las creencias religiosas de la gente, la ignorancia política de la gente, para manipular y para crear estos sofismas como el tema de la dichosa ideología [de género]. Pues qué sorpresa, cuando empezamos a escuchar por los debates el tema de la dichosa ideología, como una de las causas fuertes para que la gente votara por el no, es decir, usted tiene que votar en contra de la paz porque eso es que a su hijo se lo van a volver homosexual. Es decir, ya no les bastaba tanto que el comunismo, el fantasma del comunismo que se come a los hijos, que le quita las propiedades, que le quita las gallinas, que le quita no sé qué cosa, ya no era suficiente esa falacia, esa falsedad, que tenían que inventar ahora el tema de la tal ideología de género para justificar su oposición al acuerdo de paz y a la paz en sí.

Claro eso fue decepcionante, no que la gente lo hiciera, no que un grupo de ultraderecha promoviera el tema del no basado en estas mentiras, sino decepcionante en que la gente se la comió, la gente la cogió así. Es que cuando yo llegué el año pasado con la gente que nos cuidaba, que eran agentes de policía casi todos, ellos me decían, mire yo no estoy en contra de la paz, pero yo vote por el no, porque esa vaina de que los maricas tengan hijos y que adopten hijos y que tengan matrimonios y todo eso, y que mi hijo vaya a la escuela donde va un hijo de un homosexual para que se pueda meter como homosexual. Eso se pega, eso es pegadizo

porque si una pareja de homosexuales adoptan un bebé, el bebé termina siendo homosexual y ese niño homosexual va a la escuela donde va mi hijo y le va a enseñar esas cosas y va a hacer esas prácticas que él ve con su madre, digo con su pareja de padres homosexuales. Ese era un debate tremendo y la gente común y corriente con la misma posición, entonces yo le decía, bueno, ¿si los niños salen criminales, si los niños en las escuelas tienen comportamientos delincuenciales, eso es lo que ven de los padres? ¿Quiere decir que los padres son delincuentes, eso lo entiende usted como que se pega, como que el tema del homosexualismo se pega y cree que las personas se inducen a ser homosexuales? Y decía, yo vote no por eso, no porque fuera en contra de la paz, ni en contra de que ustedes estén haciendo política, es por eso y eso generó muchos votos, sobre todo por la vaina religiosa, porque esto se pegó con todo.

D: Sí, yo creo que las iglesias, sobre todo las evangélicas, bueno, todas, promovieron ese, ese miedo. Pero, con una mentira así, ¿qué cree que se deba hacer?

V: Pues yo diría que mucha pedagogía. Lo lamentable fue que el gobierno y el Estado colombiano que debía estar a favor de la paz no hicieron pedagogía y no nos dejó hacer pedagogía tampoco a nosotros, porque nosotros estábamos allá en la Habana, no podíamos venir acá y esa pedagogía no era solamente para un tema electoral, esa pedagogía yo creo que tiene que ser permanente. Pero no cualquier tipo de pedagogía, es que lo que tenemos que cambiar es la cultura, o sea, ese estado cultural que le parece bien discriminar a las mujeres, que le parece bien y justifica el tema de la violencia contra las mujeres, los feminicidios, los maltratos, la victimización, la violencia, todo eso, esa es la cultura que tenemos que cambiar. En últimas la cultura patriarcal, porque es todo un sistema.

D: Desde su posición declaradamente antipatriarcal, ¿cuál cree que va a ser la posición de su organización con respecto a los asuntos de género?

V: Pues nosotras seguimos trabajando intensamente. Afortunadamente ya tenemos una, es decir, hay un aval del partido porque el congreso lo aprobó y de la dirección también, pues ahora eso va más allá, no sólo en lo interno, es decir en el papel que podamos jugar a nivel de la organización partidaria, como nos peleamos una representación, no por cuotas sino haciendo, expresando nuestra disposición de contribuir, por ejemplo, en el congreso, que se lograron 26 cargos o sea 26 integrantes de la dirección nacional de 111. Eso es muy poquito, pero bueno, logramos eso, y que del consejo político que es la instancia máxima del partido somos 4 mujeres, eso también para nosotros es importante y ahora hemos venido haciendo

debates de poder hacer una campaña política diferente. Hay una estrategia nacional de campaña, pero para el caso de las mujeres proponemos hacer una campaña política diferente. Entonces hemos hecho debates, bueno varios elementos que queremos rescatar para hacer esa diferencia y ahora ya tenemos un ajuste del plan de trabajo de las, desde las mujeres y para las mujeres y la demás población, pero particular estructurar una campaña distinta. Ahí estamos involucrando a las chicas trans que tenemos, por ejemplo, que hay varias compañeras, compañeros LGTBI, que también han expresado su disposición de hacer como ese bloque de campaña desde las mujeres, y la población LGTBI. Eso por un lado. Hacia afuera en la sociedad colombiana, vamos a seguir peleando el tema de la implementación, o sea de lo logrado en el acuerdo y bueno, vamos a ir al Congreso, esperamos que así sea, esperamos también ser consecuentes con esos propósitos que se han peleado con las comunidades LGTBI.

D: Muchas gracias.

V: no, espero que te haya servido.

Entrevista a Mauricio Albarracín

18 de Marzo de 2019

Mauricio Albarracín es un activista por los derechos LGBTI. Estuvo presente en la Subcomisión de Género de los Diálogos de Paz entre la guerrilla de las FARC y el Estado Colombiano como representante de Colombia Diversa.

Diego: Quería empezar preguntándole cómo fue su experiencia participando en los diálogos de paz, en la Mesa de Negociación qué rol tuvo allí.

Mauricio: Estuve participando, en esa época yo era el director de Colombia Diversa, que es una organización que trabaja por los derechos de las personas LGBT; y la Mesa de conversaciones había iniciado una Subcomisión que era la Subcomisión de Género que fue una iniciativa que inició por petición de las organizaciones de mujeres y también por una iniciativa de las mujeres de ambas partes de la Mesa. Tanto del gobierno, como de las FARC. Entonces si inició una Subcomisión de Género, esa Subcomisión de Género hizo unas invitaciones a organizaciones inicialmente de mujeres, para analizar como incorporar la perspectiva de género dentro del acuerdo de paz, en una de esas rondas decidieron ampliar los invitados a dos organizaciones LGBT. Entonces invitaron a Colombia Diversa a participar en una de las mesas técnicas de la Subcomisión, estuvimos participando en esa mesa técnica de la Subcomisión, presentando en la Habana algunas consideraciones de lo que considerábamos debía incorporar el acuerdo de paz sobre los derechos de las personas LGBT. En ese momento viajé a la Habana por primera vez para esa reunión.

D: ¿Qué pedían como representantes de la comunidad LGBTI a la mesa de dialogo y qué se logró incluir en los acuerdos?

M: Bueno, hicimos una presentación que esta por escrito, te la puedo dar. A grosso modo, había, primero, pues un reclamo de inclusión de las personas LGBT dentro, digamos, la reivindicación de derechos, aunque no tenía que ver estrictamente con el acuerdo de paz, porque los derechos LGBT y los derechos de las mujeres pues se han conseguido todos en democracia, por ejemplo, en el caso de las personas LGBT casi todos por decisiones judiciales. Entonces nosotros en general éramos un movimiento mucho más institucionalista, no había dentro de los ejes del conflicto armado un eje central relacionado con los derechos LGBT y de las mujeres, sin embargo y a pesar de que eso es así, digamos no es lo mismo para

los campesinos, no es lo mismo para otros grupos que están más cercanos a las reclamaciones directas del conflicto armado. Era cierto que lo ocurrido en el conflicto armado también tenía, no solamente representaciones con el género y la sexualidad, sino afectaciones. Básicamente lo que hicimos fue presentar lo que nosotros considerábamos una narrativa de como el conflicto armado había afectado las reglas de género y sexualidad en muchos territorios, lo ocurrido en algunas zonas de control por parte de la guerrilla y de los paramilitares. Fue prácticamente una militarización de la vida cotidiana y de un control de las reglas de género y sexualidad y como había eso generado afectaciones relacionadas con el conflicto armado. Entonces nosotros presentamos básicamente información sobre violencia generada en contexto del conflicto armado contra personas LGBT, presentamos casos en los cuales se involucraba la guerrilla, un caso muy grande que fue cuando fue la zona de despeje en San Vicente del Caguan, la guerrilla hizo unas pruebas obligatorias de VIH que afectaron y tuvieron una afectación directa en población LGBT en esa zona, especialmente en el municipio de Vista Hermosa. Presentamos ese caso y presentamos adicionalmente, el caso más documentado de las FARC y los casos que habían documentados en ese momento sobre los paramilitares, básicamente el caso de alias Cadena y su lugarteniente el Oso, en la zona de Montes de María, donde ellos hicieron un acto, bueno, hicieron varios actos de violación de derechos humanos, pero uno que fue muy notable, fue una humillación pública en una fiesta que hizo Cadena, donde obligó a boxear a un grupo de homosexuales, también hubo desplazamientos forzados; y otro caso que la Jurisdicción de Justicia y Paz había estudiado el caso de Botalón, que era el comándante de ese bloque de los Paramilitares en Puerto Boyacá que habían desaparecido una chica trans y desplazado a otra dos, entonces presentamos la información disponible que había en ese momento de violencia contra personas LGBT en el conflicto armado, presentamos algunas sugerencias en relación de como en el eje de víctimas se podía incluir en los mecanismos de Verdad Justicia y Reparación que ese estaban discutiendo en esos momentos (en esos momentos se estaban discutiendo la Jurisdicción Especial para la Paz, la Comisión de la Verdad), hicimos algunas sugerencias de como esos mecanismos debían analizar ese tipo de violencia y presentamos, me acuerdo, una recomendación para el tema de educación en zonas rurales, bueno, y algunas recomendaciones en términos de las garantías de no repetición, un poquito recogiendo el caso centro americano, donde posteriormente al conflicto armado había incrementado la violencia contra personas LGBT por parte de grupos reconfigurados, rearmados, sucesores, o lo que sea, después de los acuerdos de paz de esos países. Sobre todo, la experiencia del

Salvador y Guatemala. Presentamos esos insumos, la organización Caribe Afirmativo también participó y presentó insumos, y luego la Subcomisión con esos insumos y de otras organizaciones, incorporó parte de perspectiva de género en el acuerdo, que estuvo incluido en varios de los ejes del inmenso texto que terminó siendo el acuerdo de paz, y en términos generales quedó yo creo que, bien incluido la perspectiva, enfatizando mucho en los temas de víctimas. Por ejemplo, hubo uno que quedó incluido que nosotros no lo presentamos, pero que fue parte del producto de la negociación de la mesa, en el componente de participación política hay un componente de lucha contra la estigmatización y la discriminación, y ahí quedó incorporado muy bien ese tema. Sí, esas fueron como las incorporaciones. 7:23

D: ¿Cuándo presentaron estos casos, hubo reacción de quienes estaban en la mesa?

M: Hubo, hubo reacción de parte de las FARC, especialmente el caso de Vista Hermosa, ellos tienen una, tuvieron una reacción en ese momento, luego Colombia Diversa hizo un informe sobre ese caso específico que puedes ver en detalle, ahí ellos revelaron como fue la operación de ubicación todo lo que generó las pruebas obligatorias de VIH, yo creo que en general, hay otro tema que nosotros no hablamos en ese momento con las FARC, pero que yo creo que está en mora de ser documentado y que ellos saben, era como era el manejo del tema de la homosexualidad entre las filas, porque ellos también tenían normas muy estrictas frente a la homosexualidad en las filas de las FARC. Pero, efectivamente ellos reaccionaron, digamos, tratando de explicar cómo era que había ocurrido eso, eso en un contexto en que las FARC desde que estuvo en la Habana empezó a incorporar dentro de sus discursos políticos temas contemporáneos de izquierda. Ellos, pues las FARC, ahora parece un movimiento, digamos ha tomado cosas del ambientalismo, de género, de la sexualidad, cuando realmente esas no eran tradicionalmente las ideas políticas de las FARC. Las FARC un poco, en el proceso en la Habana, de alguna manera se modernizaron e sus ideas políticas, pero obviamente eso riñe mucho con lo que fue su práctica militar real.

D: yo hablé con Victoria Sandino y me comentó un poco, realmente creo que fue un espacio para repensarse políticamente.

M: también digamos cómo estaban en Cuba, y en Cuba también hubo unas transformaciones importantes en relación al tema de género y sexualidad.

D: ¿Qué se están dando todavía, no?

M: Se están dando todavía, pero el momento que ellos estaban, ellos fueron testigos también de como una izquierda tan tradicional como la cubana estaba incorporando esos discursos como parte también de su acción política. Pero, digamos que ellos, especialmente la gente más joven de las FARC, las mujeres jóvenes de las FARC, fueron muy relevantes para poder incorporar, ilustrar, enseñarles a esos señores de las FARC pues que son unos hombres, mayores de 60 años, pues que tienen las ideas más tradicionales sobre género y sexualidad, pues son unos señores machistas, muchos también rurales, entonces también eso hacía que pues fuera difícil que tuvieran ese tipo de conversaciones. Pero, al final terminó siendo un espacio también como de ilustración y pedagogía para ellos, y también para el gobierno. Aunque el gobierno tenía una ventaja y es que el gobierno de Santos era un gobierno liberal y tenía muchos de sus cuadros políticos e incluso dentro del mismo proceso de paz eran mujeres jóvenes, también, más urbanas, mucho más relacionadas con temas de género y sexualidad. Creo que también fue bueno para el gobierno, aunque creo que el gobierno estaba un poquito más conectado con ese tipo de discusiones, también fue bueno para que el gobierno entendiera porque eso era importante. Porque al principio, bueno, al principio y al final, a las dos partes el tema de género les parecía que no era un tema prioritario dentro del acuerdo, lo prioritario era, pues, las cosas que le preocupan a los militares y a los guerrilleros, es como se van a desarmar, como los van a juzgar y luego como iban a ser algunas de las reformas estructurales especialmente las que tienen raíz económica o militar. Entonces los temas de género tampoco es que fueran súper prioritarios para las partes y yo creo que lo que hizo la subcomisión sí fue darle como un lugar muy central a ese asunto, a pesar de la resistencia de las dos partes, yo creo.

D: ¿También quería preguntar: ¿Qué papel jugó la Subcomisión de Género, en relación también a otros procesos de paz, qué aporte daba?

M: ¿Tú me dices en contexto comparado con otros procesos de paz?

D: Sí, como también estabas contando del Salvador...

M: Digamos, yo no soy un experto en ese tema de cómo está incorporado el género en otros acuerdos, lo que decían las expertas es que pues esto era un gran aporte, una gran novedad, una gran innovación dentro del contexto comparado de los procesos de paz. De hecho sí parecía, por ejemplo en los temas LGBT, que era la primera vez que las partes hablaban de este tema abiertamente, porque habían otros antecedentes de procesos de paz donde hubo violencia contra personas LGBT, pero no había habido un proceso de paz que lo incorporara

contemporáneamente tan claramente. Yo creo que eso tiene que ver también con el tipo de sociedad que era Colombia cuando se discutió el acuerdo de paz. Ya era una sociedad mucho más liberal en estos asuntos, no conozco otros contextos de procesos de paz reciente, pero, por ejemplo, en los casos africanos, yo creo que sería muy difícil, incluso impensable que se les propusiera ese asunto. 13:15

D: Cuando ya salieron los textos de los acuerdos, cuando se convocó al plebiscito, empezó a salir todo el tema de la ideología de género para la campaña por el no, se hicieron estas marchas que en principio eran por las cartillas contra la homofobia y por otras cuestiones, ¿qué papel crees que jugó la ideología de género, este discurso, para la campaña del no?

M: Pues, eso tiene una historia más o menos larga, yo creo que lo que pasó fue que se juntaron varios debates que se estaban dando simultáneamente y el proceso del plebiscito lo que hizo fue como tener una fuerza centrífuga de varios asuntos. Había en ese momento, en el año 2015 y 2016, mucha crispación por algunas decisiones de la Corte Constitucional, particularmente unas decisiones de adopción entre parejas del mismo sexo, de matrimonio, entre adopción y matrimonio, había mucha oposición por parte de sectores muy conservadores, eso digamos que es un antecedente de ese momento, y había habido también otro debate paralelo y fue el suicidio de un joven, Sergio Urrego, y ese suicidio llevó a que por vía de acciones judiciales, la Corte Constitucional particularmente, se ordenara que el gobierno debía tomar unas medidas para implementar la ley de convivencia escolar, una ley que venía desde el gobierno de Álvaro Uribe, pero no se implementaba, y esa ley obligaba que hubiera una ruta contra el acoso escolar etcétera. Una de las normas que tenía también, era que los colegios debían cambiar sus manuales de convivencia y sus Proyectos Educativos Institucionales para que fueran no discriminatorios incluyendo la orientación sexual y la identidad de género. Entonces, estaba pasando simultáneamente esa implementación de esa sentencia de la Corte y surgió algo que uno podría llamar como una nueva inquisición, digamos en ese momento escribí un artículo que se llama así, por que básicamente lo que ocurrió después fue que, eso fue en agosto del 2015, el plebiscito fue en octubre, entonces había una gran polarización en torno a los temas de educación y anteriormente a los temas de adopción de parejas del mismo sexo, casi dirigidas por los mismos actores políticos y esos actores políticos también se convirtieron en actores, o ya lo eran, tampoco era que fuera muy difícil, eran muchos de ellos, contradictores acérrimos de la paz, por ejemplo, Alejandro Ordoñez que era procurador, pues es un hombre fundamentalista, totalmente, el esta en

contra de cualquier derecho para las parejas del mismo sexo, obviamente en contra de la adopción, obviamente en contra de cualquier reforma educativa que tienda a luchar contra la discriminación y fue un gran acérrimo contradictor del proceso de paz. Entonces, lo que ocurrió básicamente, para resumirlo, fue que la campaña del no se dio cuenta que era el tema de LGBT era un tema que polarizaba y, teniendo en cuenta que el acuerdo de paz tenía un asunto LGBT, ellos básicamente crearon un artefacto de propaganda que fue lo que se denomina la ideología de género, que no es una idea nacional, pero que tienen una historia nacional distinta a otras. Entonces ellos hicieron, lo que se llamaron las mentiras del no, esa fue una de ellas. Lo que hicieron realmente los del la campaña del no fue tomar temas que polarizaban al país y volverlos eslogan de campaña para movilizar ciertos sectores y aglutinar la coalición del no. Había gente que había sufrido mucho la violencia de las FARC y estaba en contra, por ejemplo, del componente de justicia, pero también había terratenientes que estaban en contra del componente de tierras, pero también había élites regionales que también sufrieron la extorción de las FARC, y pues tenían sus razones para estar en contra. Y a eso se aglutinaron otros actores y unos que lograron aglutinar muy bien la campaña del no, fueron las iglesias evangélicas. Usualmente, pues los cristianos están a favor de la paz, pero en este país los cristianos votaron contra la paz y se movilizaron contra el proceso de paz, y bueno, vino el plebiscito y se perdió por un estrecho margen, y obviamente con un estrecho margen, pues hubo muchas discusiones y elucubraciones de cuales habían sido las mentiras que habían terminado movilizándolo a las personas. Una cosa muy particular de ese tipo de campañas fue que, fue una campaña casi toda por redes sociales, fue la primera gran campaña por redes sociales, por Whatsapp, que es un medio que tiene unas características en Colombia, como dice un colega nuestro que trabaja estos temas, Carlos Cortez, no es una red social pero funciona como una red social. Al funcionar como una red social tiene una particularidad muy interesante y es que, como tiene mensajes encriptados tú no puedes fácilmente rastrear el origen de la información. Entonces Whatsapp a diferencia de Facebook o Twitter, esto lo aprendí con la gente que sabe de tecnología, pues tiene unas particularidades muy interesantes, fue un plebiscito que se dio mucho por Whatsapp. De hecho, me acuerdo cuando empecé a sentir que este iba a ser un tema dentro del plebiscito, como un tema grave, o sea yo dije, esto es grande, fue como una semana antes. Un día antes yo estaba convencido que esto iba a ser un gran problema. Pero, lo que impedía que hubieran hecho esa campaña de esa manera, hubiera sido anticipar un poco cuál iba a ser el rol de ese tipo de debates en el plebiscito. No fue un debate abierto, fue un debate hecho como en las

cloacas de la democracia, en las alcantarillas. Fue muy difícil, y solo se supo que esto era un problema realmente de la magnitud que era pues el día de la votación. Pues sí, así fue la historia. Nosotros pudimos reconstruir muy bien como se hizo es campaña, como pudieron crear esa mitología en torno a cosas absurdas, como que el acuerdo iba a establecer la dictadura homosexual, cosas que a uno le dan como risa, pero en ese contexto algunas personas votaron, muchas, cientos de miles de personas votaron pensando que efectivamente el acuerdo al no incluir a Dios era un acuerdo del Diablo, o que al incluir LGBT iba a ser una dictadura homosexual, o que se iba a establecer la adopción y el matrimonio por vía del acuerdo de paz, o que se iba a establecer una cantidad de ideología de género en la constitución, el acuerdo también tiene un valor constitucional. Hubo unas particularidades de ese proceso electoral y político pues que facilitaron que el no pudiera movilizar este miedo y ese miedo tuviera resultados electorales. 15:22

D: Y después de que ganó el no los cristianos, que fueron como los líderes también del no, hicieron una purga a toda la perspectiva de género, pidieron que se reconocieran a las mujeres únicamente como víctimas, pero borrando la palabra género, también que se reconociera a la familia como víctima principal del conflicto y que incluyera la dignidad de la vida desde su concepción, quería preguntarte ¿qué otras modificaciones ellos pidieron a los acuerdos? y ¿qué implicaciones han tenido esas modificaciones?.

M: Bueno, lo primero es que los cristianos no son homogéneos, ni todas las iglesias son iguales, ni todas las iglesias cristianas son iguales, ni toda la iglesia católica es igual, la pérdida del plebiscito también generó unas grandes discusiones dentro de las iglesias, pues porque perdió el mensaje de la paz, que es un mensaje absolutamente religioso. La iglesia católica tuvo también un peso importante, porque no tomó partido, entonces al no tomar partido las iglesias evangélicas terminaron orientando incluso a sectores católicos. Eso es una locura, de como la religión jugó en ese...No dejo de pensar como el cristianismo puede terminar en ese dogmatismo tan extraño, incluso contra los mismos mensajes que usualmente uno escucha de las religiones, que una religión de paz, pero votaron contra el acuerdo. Esas fueron los sectores cristianos más radicales que quisieron usar el acuerdo para imponer la agenda más tradicional de ellos. Eso obviamente, era absurdo, digamos, nada de lo que ellos pidieron así se dio. El acuerdo sí tuvo unas modificaciones en los temas de género y sexualidad, pero yo creo que ninguna de esas modificaciones fue sustancial. Fueron modificaciones más simbólicas para que los evangélicos quedaran tranquilos, a ellos les preocupaba que, por

ejemplo, que el acuerdo dijera diversidad sexual. Tienen una cantidad de discusiones nominalistas sobre las palabras que se usaban, entonces ahí hubo unos cambios en los que, ahí yo volví a la Habana y estuve trabajando con algunos colegas de Colombia diversa y otro pequeño grupo en hacer unas modificaciones concretas en el acuerdo. La verdad, hubo, si se quiere, una negociación cruzada entre las partes y los sectores más moderados de los evangélicos, los sectores más radicales siempre estuvieron en contra incluso de la negociación. Pero, efectivamente hubo unas modificaciones al acuerdo, esas modificaciones no tuvieron, sobre el punto de vista del reconocimiento de las víctimas LGBT, ninguno impacto, pero se hicieron unas modificaciones nominales. De los nombres de las palabras que se usaban para que los evangélicos estuvieran más tranquilos. 24:24 Ellos realmente tenían preocupaciones por las palabras, incluso la expresión LGBT era la que menos les molestaba, a ellos les molestaba la palabra género, por ejemplo, y cómo se definía género y ese tipo de cosas. De hecho, luego, la definición del acuerdo de género es una definición horrible, mal hecha, pero era una definición pues que el gobierno y las FARC negociaron tratando de equilibrar todos los intereses en juego, y que al final no importa esa definición, o sea, al final el acuerdo de paz tampoco va a definir lo que se entiende social, científicamente, o políticamente por género. Es un acuerdo de paz, eso era una tontería de los evangélicos. Y unos evangélicos estuvieron a favor de la renegociación y otros no. Pero fue un proceso muy tenso, muy desgastante, de mucha politización de los sectores conservadores, los efectos de eso lo seguimos viviendo hoy en muchos niveles políticos y pues es una desgracia. Realmente eso, eso fue una gran desgracia para los derechos LGBT, los derechos de las mujeres, porque efectivamente surgió un movimiento evangélico con mucha interlocución política y con un peso electoral, que no se repitió, eso también es cierto. Ellos no pudieron repetir luego en las elecciones del año pasado, ese mismo peso electoral, lo que pasa es que nunca se supo muy bien cuántos votos movilizó esa idea. Pero más que 50.000 sí fueron, entonces eso es lo que realmente hace la historia, pues triste. Porque los evangélicos más radicales, realmente ni siquiera los evangélicos, los políticos evangélicos con las agendas más retardatarias, porque también una de las cosas que aprendí durante ese periodo es que conocí muchas iglesias muy chéveres, que las iglesias históricas colombianas son realmente muy admirables, también conocí muchos de los sociólogos de la religión, realmente un tema del que yo empecé a aprender en ese momento y quedé muy sorprendido de la pluralidad religiosa colombiana. Y también aprendí a identificar como quienes era los más radicales y quienes los más sensatos, de hecho, incluso en la iglesia católica también, yo tenía más relación con los católicos, pero incluso ahora que

Pacho de Roux es el presidente de la Comisión de la Verdad, siendo un sacerdote jesuita, a mí me da mucha tranquilidad de que es un hombre absolutamente democrático y perteneciendo a esa iglesia, pues tiene como unos cánones, pero yo creo que en materia de reconocimiento de las víctimas LGBT, él va a ser una persona que de manera muy ecuánime lo va a hacer. No puedo decir lo mismo, por ejemplo, de unos senadores evangélicos, pues que, son prácticamente unos inquisidores tremendos. Entonces, sí, fue un proceso muy amargo, ese de la renegociación, principalmente porque los empoderó mucho frente a los gobiernos y yo creo que a partir del plebiscito los sectores evangélicos en Colombia son poderosos. Son poderosos y tienen un poder que es el desestabilizar la democracia. 28:13

D: ¿Qué implicaciones crees que ha tenido para la población LGBTI los acuerdos, y también si crees que se han implementado en relación a la diversidad sexual y a las mujeres?

M: Pues mira, yo lo separaría, yo creo que en relación con los derechos LGBT, ese momento fue un momento muy extraño, porque si uno mira el tipo de reconocimientos jurídicos, que es el área de la que yo más se, la historia de esos reconocimientos es una historia llena triunfos. Tu puedes hacer una cronología y ver triunfo, triunfo, triunfo. El tema de la paz nunca había sido un tema central del movimiento LGBT, había algunas expresiones del movimiento que apoyaban temas de paz, sin lugar a duda, precisamente las organizaciones más cercanas al movimiento de derechos humanos. Recientemente ha habido toda una repolitización en torno a la paz con toda esa cosa del plebiscito. Había algunas iniciativas, uno se puede fijar en el proceso de Planeta Paz a principios de los años 2000, fue un proceso muy interesante para aglutinar al movimiento LGBT, y a pesar de que se aglutinó en torno a un proceso de paz y a una organización que era Planeta Paz que organizaba sectores sociales para la paz, realmente eso le sirvió más al movimiento LGBT para organizarse como movimiento que para aportar a la paz. Pero bueno, es muy difícil vivir en Colombia y no tener algún vínculo con ese tema, pero no es que fuera pues del ADN, no, no lo era. Incluso en los temas de violencia en el movimiento LGBT son de reciente aparición, es un movimiento que tiene muchas expresiones, pero no es como, insisto, en otros movimientos, el tema de la guerra y la paz es como super constitutivo. Acá ha sido más esporádico, pero obviamente con lo del plebiscito eso ya es otra cosa. Lo triste de eso es que el plebiscito se atraviesa también a un montón de procesos de reconocimiento de derechos que no tenían nada que ver, pero efectivamente generó un impacto grandísimo. Me acuerdo mucho, después del plebiscito, en noviembre de ese mismo año, en la plenaria del senado se aprobó un referendo contra la adopción que

venía prácticamente, ahí venía, tampoco es que estuviera así súper ganado, pero el senado lo aprobó, con el apoyo del uribismo. Porque lo que paso es que el uribismo se volvió aún más evangélico y el evangelismo se volvió más uribista. Entonces, ya Uribe era un poco cercano a los cristianos, pero Uribe estaba de acuerdo con la unión de parejas del mismo sexo o había hecho un montón de cosas en tema de sexualidad. Uribe ahora posa de ser súper conservador en temas de familia y no se que, pero Uribe era un liberal en esos temas, tampoco se opuso a las decisiones sobre aborto cuando fue presidente, fue más un presidente como de centro derecha en esos temas y no muy involucrado. Claro, después del plebiscito, después de ese regalo que le dan los evangélicos, pues Uribe queda eternamente agradecido y efectivamente gracias al uribismo y los sectores más conservadores del senado pasaron ese referendo. Eso fue una desgracia, porque luego, eso lo paramos en el tercer debate en la cámara, bueno, yo participé pero eso fue un montón de gente, el movimiento con sus aliados, pero fue una situación muy riesgosa, me parece que lo del plebiscito puso en mucho riesgo los derechos y mucha vulnerabilidad, yo diría política, a las personas LGBT. Yo creo también, que lo que pasó después de eso, es que, y eso no solo ha pasado con los temas LGBT sino en general, pues este país entro en una polarización verbal y en unos insultos y en unas formas de tratarse, me parecen absolutamente incivilizadas, y lo peor, es que los más incivilizados, los empezaron a premiar políticamente, Alejandro Ordoñez hoy es embajador en la OEA, Vivian Morales es la embajadora en Francia. El presidente Duque fue apoyado por los peores sectores, él es como es, no es ni chicha ni limonada, como dicen en mi pueblo, pero a él lo apoyan lo más retardatario del país. Entonces, lo que es aún peor es que esos sectores retardatarios que son muy homofóbicos en discurso y en acto, pues están en el poder, y pues eso si me parece que es una situación muy peligrosa. Ahora recién nombraron nuevo director de derechos humanos del Ministerio del Interior, que es la oficina encargada de implementar la política pública LGBT y el es el hijo de uno de los fundadores del partido Colombia Justa y Libre, que es el partido más homofóbico del Senado. Son situaciones, digamos, los ecos políticos de ese proceso tan complejo, lo que es bueno del activismo y del movimiento LGBT y de las garantías de las personas LGBT en Colombia, es que son garantías muy institucionalizadas, fueron reconocidas por la Corte Constitucional que no es una institución que cambie fácilmente, es una institución que tiene nueve magistrados con orígenes plurales, entonces, esas tormentas políticas pasajeras tienen algún impacto en la Corte, pero no es que cambien la Corte completamente de la noche a la mañana. En eso, al menos en eso los

colombianos sí acertamos, es en tener una Corte Constitucional independiente y pues eso es para nosotros la salvación, sí de repente llega a cambiar eso sí...

M: Que eran parte de las propuestas de este gobierno, en la campaña electoral, ¿no?

M: El gobierno dice una cosa y al otro día dice otra, no creo que sea tan fácil que cambie la Corte Constitucional por más que quiera, pues como Duque quiere posar de ser un respetuoso de las instituciones, pues lo que es, él es un solapado. Cuando tenga la oportunidad lo hará. Pero lo bueno, yo creo que también el plebiscito generó algo que a mí me alegra en el fondo y es que los sectores más progresistas, más liberales del país, porque Colombia tiene siempre como dos sectores, los conservadores y los otros, y en los otros hay de todo, hay neoliberales, hay comunistas, hay feministas, hay un montón de gente ahí, toda muy diversa. Los conservadores siempre son muy muy unidos, muy aglutinados y yo creo que lo que ha hecho el uribismo en años recientes es aglutinarlos mucho, yo creo que perder el plebiscito hizo que todos los demás dijeran, bueno, o nos unimos o nos hundimos. Yo me acuerdo mucho las marchas pos plebiscito fueron muy emocionantes, realmente me dieron mucha alegría porque había gente muy distinta y hoy la oposición en Colombia es muy diversa, muy peleona entre ellos, porque eso es una cosa caníbal, pero en general el gobierno y estos embates tan retardatarios también hacen que la gente tenga un poquito de sabiduría entre las diferencias. Las elecciones parlamentarias no fueron tan malas y las elecciones presidenciales, a pesar de que gano Duque, no fueron tan malas. En las elecciones presidenciales en Colombia Duque no es el más extremista de derecha, eso ya me parece un poco mejor, porque la presidenta podría ser Paloma Valencia o podría ser Alejandro Ordoñez, casi todos los políticos del Centro Democrático están más a la derecha que Duque. Duque es un centrista dentro de su grupo y tampoco ganó tan bien. Duque no ganó en primera vuelta, como quería, y en la segunda vuelta le tocó trabajar y echaron mano a un montón de estrategias y ganó, pero yo creo que Duque no es un presidente hegemónico, ni es Álvaro Uribe la primera vez que ganó. Y Duque es un presidente mediocre, entonces tampoco va a ser una gran presidencia, yo creo que básicamente es un presidente que no tiene agenda, es un presidente que no tiene experiencia, sí.

D: Ni agencia casi.

M: No tiene agencia, es como si Uribe hubiera puesto a su secretario. Entonces, no preocupa tanto Duque, o sea Duque me preocupa porque ese tipo de personas mediocres también

puede generar mucho daño, pero, mejor dicho, lo que quiero decir es que no es un presidente hegemónico y no creo que su gobierno haga una hegemonía muy clara.

D: También, creo que se ha consolidado una oposición llena de alianzas muy interesantes, después del plebiscito.

M: No y la paz. La paz hizo una cosa muy interesante para Colombia. Tenemos un problema gravísimo de orden público, el año pasado y en este momento hay muchos problemas de orden público, en Choco, en Tumaco, en el sur, en la frontera, todas las fronteras, todas las zonas de narcotráfico, todas están jodidas. Pero, yo creo que algo que permitió el proceso de paz, y en eso yo creo que la inteligencia de las partes sí creo que fue muy buena y ahí, yo creo, fue una cosa que, decía Santos que a mí me parecía como un poco, ¿Santos por qué dices estas cosas? Pero, decía, es que quiero que Colombia sea un país normal. Con todo lo malo que puede ser esa idea. Pero, yo creo que cuando Santos quería decir un país normal, es un país que se dedica a ver dónde no hay carreteras, donde la gente no tiene hospitales, donde hay pobreza, donde tenemos que hacer un puente. Yo creo que Santos le parecía que Colombia tenía demasiados problemas para además tener un conflicto armado, como que ya teníamos suficientes problemas. Entonces, yo creo que eso fue bueno de la paz, nos permitió ver los problemas de los territorios, yo me acuerdo después del proceso de paz, y aquí en mi trabajo, he viajado a muchos departamentos, a una visita que hizo la Corte al Choco por un caso de contaminación del río Atrato, luego fui con la Corte también a un caso de muertes por desnutrición de los niños wuayú en la Guajira, estuve luego en Cúcuta en unas cosas de migración, y bueno, pues pensando, creo que no hubiera habido paz, difícilmente muchas personas hubiera podido ir a tantos territorios y como darse cuenta y decir, qué es esto, o sea, como es que este país básicamente en el norte de Bogotá es como vivir en Europa y uno viaja a la Guajira y es como de las pobrezas más angustiantes. El proceso de paz mismo permitió ver la desigualdad del país y yo creo que eso ya es irreversible. Irreversible. A pesar de que el Centro Democrático quiera volver a poner una discusión sobre los grupos terroristas y toda esa cosa que le sirve tanto a la derecha, la desigualdad es el tema que atraviesa hoy este país y yo creo que es un tema que estamos viendo, que estamos discutiendo, por el que nos estamos preocupando. Creo que por eso también si este gobierno no atiende la desigualdad, que es el problema más grande, muy pronto va a haber un cambio político que gire hacia esa dirección porque realmente los problemas de desigualdad, incluso en la misma Bogotá, esto es una ciudad, en términos, por ejemplo, de contaminación ambiental que es una crisis de hoy, el

occidente, el sur occidente, que es el más pobre es el más contaminado. En octubre va a haber una solución sobre eso en Bogotá. Entonces, yo creo que muchas cosas están cambiando y también tuvieron que ver con el plebiscito, con el proceso de paz, o sea, no creo que todo sea pues una extrema derechización del país, pues sí, la derecha ganó el plebiscito, ganó las elecciones, pero yo creo que no ha ganado todo el país.

D: Te quería preguntar, como para cerrar, ¿qué crees que podemos hacer como sociedad para enfrentar, también desde los sectores LGBT, estos discursos como la ideología de género y los movimientos que están detrás, que se consolidan con eso?

M: Pues yo diría, lo primero, es no dejarse asustar, yo veo muchos colegas míos asustadísimos con los evangélicos, asustadísimos con los conservadores, a mí me parece que también es parte del efecto fantasmagórico que quieren crear ese tipo de personas. Pues yo creo que no hay que dejarse asustar, conservadores Colombia ha tenido toda la vida. Lo que pasa es que los conservadores ahora son más ostentosos, son como más plumosos, yo no se, se ven más. A los conservadores ahora no les da pena pues ser extremadamente conservadores, bueno, esta bien, eso sí es una gran novedad y me parece peligroso, pues porque yo sí extraño a los conservadores articulados, como argumentativos, estos conservadores de pura propaganda me parecen una desgracia también para los conservadores. Yo creo que no hay que dejarse asustar, creo que hay que pensar en que el mundo cambió, hay unas alianzas nuevas, la gente joven es mucho más liberal, los colombianos de menos de treinta años pues son entre nativos digitales y nativos constitucionales, o sea, no conocen como fue la constitución de 1886, no se acuerdan, la arbitrariedad de este país antigua era terrible, yo creo que hay generaciones nuevas, retos nuevos, yo creo que hay retos en la organización política que a mí me parece que todavía no hemos podido lograr. Es un movimiento y unos activistas muy desintegrados, muy pequeño, me impresiona cuando uno compara el tamaño de los movimientos LGBT en América Latina, Colombia es un movimiento pequeño. Casi todos los movimientos sociales en Colombia son pequeños, pero el movimiento LGBT es particularmente pequeño, con muchos resultados, me parece que es una cosa como muy sorprendente. Yo creo que, y es un sesgo, instituciones fuertes con pocos ciudadanos empoderados logran buenos resultados, aquí las instituciones funcionan, mal que bien. Hay unos retos de organización y también hay unos retos de...yo creo que nosotros tenemos que convencer cada vez más a la gente. Una cosa que nos enseñó un poquito, yo creo, los evangélicos y los sectores más conservadores nos están dando una lección, es que ellos se están quedando con la gente, un poco, ellos se están

quedando con la mayoría como dicen ellos, se les llenan la boca: nosotros tenemos la mayoría. No son la mayoría, pero efectivamente, su capacidad de movilización popular es mayor, eso sí incontestable. Entonces yo creo que ahí hay unos retos en las formas de movilización y acercamiento a las personas, no solamente a estas élites urbanas, académicas, artísticas, políticas, económicas que siempre son muy liberales, bueno no siempre, pero digamos que en Colombia son particularmente liberales, pero, yo creo que es un movimiento que tiene que ser más popular, en ese sentido. Yo creo que por ahí un poco la cosa.

D: ¿Y como sociedad como podríamos aportar para que se implementen los acuerdos, para que no se hagan “trizas”?

M: Pues mira, yo creo que el problema de la guerra civil en general, es como que se metió muy por dentro, entonces hay gente que vive todavía en su cabeza en guerra civil y lo que pasa con las guerras civiles es que son guerras entre prójimos, guerras muy emocionales, bueno, todas las guerras son muy emocionales, pero aquí es una guerra entre hermanos y yo creo que eso pasa realmente por una transformación muy personal, yo creo que aquí la gente vive en guerra, la gente en su mente vive en guerra, y es como si de verdad, más que una implementación institucional y todas esas cosas más burocráticas, todo eso hay que hacerlo y todos lo defendemos, pero, yo sí creo que es una cosa que pasa mucho por la cotidianidad y nosotros no estamos construyendo una sociedad reconciliada, nosotros tenemos una sociedad que esta viviendo una nueva forma de la guerra civil en la política. Ahora, alguien dirá, no eso es buenísimo porque ya no nos matamos y ahora discutimos. Lo que pasa es que no discutimos, nosotros nos estamos insultando y el riesgo del rearme es...pasar de las armas a los insultos y luego de los insultos a las armas es próximo, no creo que haya una, no se como explicarlo, sí, la gente tiene que reconciliarse, es la palabra más castiza para eso, y tiene que reconciliarse con sus enemigos, que son sus mismos compatriotas. En los territorios es aún más complicado porque la gente, y no solo en los territorios, la semana pasada hubo un enfrentamiento entre Paloma Valencia y Pablo Catatumbo, en la Comisión de Paz del Senado, si no estoy mal. Ella lo insultó y a ella la insultaron y eso se armó una gresca tremenda. Yo pensaba, esa es como una miniatura de lo que estamos, no me parece que sea una exageración, me parece que ese es como un buen cuadro de como se está viviendo la implementación del proceso de paz y como ganó el no, que eso es muy interesante, pasamos de un gobierno que estaba por el acuerdo de paz a un gobierno que esta en contra del acuerdo de paz, yo creo que el lio es que vamos a seguir en esto. Vamos a seguir en esto y yo

creo que ahí es donde está el reto también de todas las partes políticas en conflicto, es que su ejemplo se va a reproducir socialmente y socialmente, no estamos haciendo un ejemplo de vuelta. Un poco así está quedando la sociedad, dividida en esos mismos segmentos. Entonces no sé, no sé qué podemos hacer, pero realmente si no hay una reconciliación social pues este país va a seguir más o menos en las mismas.

D: Difícil.

M: Sí, es jodido, pero bueno, ahí algo pasará. Bueno, espero que sea útil para tu trabajo.

D: Sí, gracias.

Entrevista a Marcela Sánchez

14 de Marzo de 2019

Marcela Sánchez es activista por los derechos humanos LGBTI, actualmente es directora de Colombia Diversa, una de las organizaciones más importantes y notorias por la defensa de la diversidad sexual en Colombia. Colombia Diversa estuvo presente en la Subcomisión de Género de los Diálogos de Paz entre la guerrilla de las FARC y el Estado Colombiano.

Diego: Quisiera empezar preguntándote por Colombia Diversa, por la historia, por el trabajo que hacen, por las apuestas.

Marcela: Bueno Colombia Diversa ya cumplió 15 años de trabajo y básicamente surgió como una organización que quería trabajar por los derechos humanos de las personas LGBT en una estrategia de incidencia política y legal fundamentalmente, desde el principio hicimos renuncias digamos estratégicas en términos de que no somos una organización comunitaria, no somos una organización de trabajo de base, que no trabajamos temas como el VIH SIDA, que la estrategia fundamental iba ser la legal entendiendo que no es la única que de hecho es súper limitada, pero que también queríamos ser estratégicos y también entendiendo que habían muchas otras organizaciones que trabajaban con otras estrategias y otros temas.

Uno de los objetivos principales fue equiparar las familias de personas, de parejas de un mismo sexo y sus hijos a nivel legal y la otra como poner el tema de la violencia contra las personas LGBT como en la agenda pública para que dejara de ser un tema privado y que el estado digamos la asumiera con la responsabilidad que debe y con el enfoque que nosotros pensábamos que por ahora debía ser el adecuado, también muy limitado pero pues hay vamos estudiando cómo abordar la violencia que es bastante compleja. Por eso también nos centramos primero en homicidios y no en todas las violencias y discriminaciones. Básicamente eso, tenemos un equipo compuesto mayoritariamente por gente abogada, tenemos periodistas y un equipo administrativo, bueno tenemos algunos antropólogos y gente de ciencias políticas, pero trabajando en derechos humanos.

D: Bueno ahora como entrando en el tema que quiero tocar, me gustaría saber ¿qué papel ha jugado Colombia Diversa en el caso del suicidio de Sergio Orrego? El adolescente de 16 años que se suicidó tras el asedio homofóbico del colegio en el que estudiaba por tener una relación afectiva con uno de sus compañeros.

M: Nosotros básicamente asumimos una defensa del caso con una doble estrategia, una impulsada directamente por Colombia Diversa que es hacer una tutela que pudiera ser revisada por la corte constitucional, que reconociera que Sergio había sido discriminado, pero no solamente eso, sino que en realidad fallo el sistema escolar, en términos de la ruta de denuncia y atención a las quejas que ya se habían puesto en la Secretaria de Educación de Cundinamarca. Lo dejo muy claro porque nosotros cogimos la vía de los derechos y la vía constitucional, de eso salió una sentencia de la Corte Constitucional que da unas ordenes, pero la fiscalía asumió una estrategia distinta fue iniciar de oficio una denuncia penal contra las autoridades del colegio, entonces ahí nosotros asumimos un papel de defensa de las víctimas, en este caso la familia de Sergio, somos sus representantes legales en el proceso penal.

Pero si nos preguntaran ¿si estamos de acuerdo con esa estrategia? No nos gusta mucho el derecho penal, nos parece que no resuelve la vida a la gente, que es lento, de hecho, ahora hay como 3 personas involucradas en esto, tenemos la sentencia por ahora de 2 que son los eslabones más bajos de la cadena, falta la principal que era la rectora del colegio, en derecho penal siempre habrá trabas y bueno. Ahí tenemos menos resultados y es muy complejo de entender, pero bueno, ahí vamos, por lo menos hay dos sentencias ya, la psicóloga y la veedora del colegio que reconocen que discriminaron y obviamente es un delito excarcelable y el ejecutivo no debe llevar a la gente a la cárcel, sino realmente mostrar que hay un problema en los colegios con los adolescentes LGBT, que ya la Corte Constitucional lo había nombrado en muchas sentencias porque creo que gran número de las sentencias de la corte constitucional tiene que ver con temas de colegios en lo que tiene que ver con personas LGBT.

D: Había unas estudiantes Trans también...

M: Muchos, ha habido muchos, muchos, desde los años 90, casos de personas LGBT en colegios y en universidades.

D: Ósea que la estrategia de Colombia Diversa fue sobre todo la tutela...

M: La tutela, que es la que salió y es la que más se conoce y que entre otras cosas es la que más se ha usado para...

D: que dio herramientas de defensa para los estudiantes....

M: ¡No! Pero también dio argumentos a los evangélicos.

D: Ah, ¡sí! Pues es que también por ahí van ahora mis preguntas, porque cuando salió la sentencia de la corte la T-478, el entonces procurador y un grupo de padres de familia del centro Santa María argumentaban que se tenía que tumbar la tutela porque se les impuso el respeto por la identidad diversa a pesar de que esta contrariedad de los proyectos educativos de las instituciones de inspiración cristiana, decían, se les impuso el respeto. ¿Cómo entiendes las razones por las que alegaban estos?

M: Tengo una nulidad, no me acordaba. Sí pues, ahí empezó toda la disputa, no la disputa, ahí ellos aprovecharon esa oportunidad política para poner este tema, de que son los padres los únicos que definen la educación de los hijos, lo cual es falso, los padres de familia son un actor pero no quien define la educación de sus hijos, entre otras cosas porque eso es un derecho que el Estado debe proveer y lo define, ahora el Estado debe de hacer, al menos en Colombia, hacer lo posible para que cualquier persona se sienta representada en esa educación y no imponerle absolutamente nada a nadie. Al contrario, es completamente dialógico, pues la educación es eso, un proceso en el que uno va discutir, si está de acuerdo, o no está de acuerdo, no a que le impongan determinado modelo y eso riñe completamente con los valores y principios de algunas iglesias pentecostales que dicen que el mundo tiene que ser evangélico. Entonces, pues digamos, cuando estamos hablando de imponer creo que ellos se están mirando en el espejo básicamente.

D: Es muy curioso que además digan que se les impuso el respeto.

M: No eso si es... porque al final es eso, cuando nosotros hablamos de que ellos entonces lo malinterpretan diciendo que nosotros queremos volver a niños y niñas gays y lesbianas y pues eso primero es imposible y segundo éticamente es condenable, sería un delito, es tortura, cambiar la orientación sexual de una persona es tortura a los derechos humanos. Pero lo que si queremos es que quienes se identifiquen así, porque no muchos de nosotros sentimos que éramos gays y lesbianas desde los 7 años, otros a los 12, otros a los 17, para nosotros esos son niños y adolescentes, esos niños merecen respeto y reconocimiento, entonces nosotros no queremos que quien sea heterosexual se vuelva, porque nosotros no somos una iglesia que congrega gente y entre más se vuelvan, más famosos somos, no. Pero sí queremos respeto por

esos que ya existen y pues es el respeto no se impone, yo creo que es un mínimo de considerar la humanidad y la dignidad del otro, eso no debería imponerse.

D: Yo creo que respetar esa identidad y esos deseos son al final la vida de la persona.

M: Claro al final, la muestra es Sergio.

D: Las palabras de Sergio me impresionan mucho porque él decía que era un muerto viviendo entre los vivos, pero era claro si a uno lo anulan constantemente, lo están matando vivo. Sí, para mí eso es muy clave.

Luego más adelante, el Ministerio, como respuesta a esta sentencia de la Corte, mandó a diseñar las cartillas que fueron las famosas cartillas y que grupos de ultra derecha hicieron circular imágenes de un cómic porno haciéndolas pasar por las cartillas. ¿Qué se buscaba con las cartillas y que crees que hubiera pasado si se hubiera podido implementar ese proceso pedagógico?

M: Pues mira, eso no es nuevo, no es la primera vez que un Ministerio diseña materiales para fortalecer la acción de los docentes y del personal administrativo de las Secretarías de Educación en muchos temas. En género hay un programa que se llama “sexualidad para la ciudadanía”, creo, que existe hace 20 años desde el Ministerio de Educación, donde se ha hablado de estos temas. Nuevamente es una oportunidad política que buscan las iglesias evangélicas pentecostales para promover su discurso y generar a través de una estrategia de manipulación, como por ejemplo, poner imágenes que no corresponde a la realidad, sacar de contexto extractos de esas cartillas, porque cualquier cosa en la vida, incluso de la biblia, que usted saque de contexto pues no se explica, si usted dice que en la biblia no se puede comer mariscos, pues si usted lo lee fuera de contexto no lo entiende. Eso hicieron con la cartilla, sacaron pedazos que a ellos les parecían cuestionables y los pusieron a circular. Este fue un aporte que hizo el Fondo de Población que hizo a esa estrategia de fortalecimiento de las Secretarías de Educación, no era una cartilla dirigida a niños, es una cartilla completamente incomprensible para cualquier persona que no tenga una formación profesional, es decir, es un documento técnico, o sea, difícil de leer entre otras cosas, pero eso a mi juicio, ya por fuera, como un concepto mío es un material bastante difícil de aprender.

D: No estaba diseñado para niños.

M: No está diseñada para niños, no está diseñada para cualquier persona que no este en el campo educativo, no está diseñada para quien no haga este tipo de trabajo y básicamente era la misma estrategia que dice el señor Ordoñez, lo que queríamos era eso, imponer el respeto la gente. Básicamente en esa cartilla lo que se hablaba era de: entienda que son así, porque hay personas que son así, cuales son los principales problemas que hay en los colegios con esas personas que son así y cuáles son estas herramientas que usted podría usar para evitar que estas personas terminen muertas, como Sergio, básicamente ese era el material. Igual el proyecto se terminó, igual se capacitó a la gente, que eso es lo que no dicen, sí se usó, eso sí se hizo, se terminó, se distribuyó.

D: No, eso en los medios no esta

M: Claro pues porque se distribuyó, es un material que circula porque finalmente eso quedó en internet...

D: Sí, yo lo tengo.

M: Eso no lo pueden censurar que es lo que ellos quisieran, la estrategia de esos grupos es censurar, es sacar de circulación libros con los que ellos no están de acuerdo, o sea, es muy peligrosa su estrategia. Entonces no es solo con los temas LGBT, cualquier día no les va gustar una novela porque dice puta. Entonces, eso fue lo que se hizo, yo creo que se ganó una oportunidad en términos de que se puso este tema en público, pero se perdió mucho, es decir ahora el Estado colombiano y sus representantes en el gobierno les da miedo usar la palabra género, les da miedo usar la palabra orientación sexual, dicen que no quieren meterse en problemas, todo el mundo le saca el cuerpo al tema, es como, ay no, no pongamos ese terminó porque nos ganamos aquí a los evangélicos, pero no hay como una real discusión sobre este tema. Ahora, no quiere decir que no se siga trabajando, ellos podrán decir lo que quieran públicamente pero aquí se va seguir trabajando en este Estado colombiano en los temas de sexualidad y género muy a pesar de ellos. Obviamente se pierde en términos de que.... Aunque no sé, eso habría que evaluarlo, no sé si ya en este momento en desarrollo histórico, pues digamos un gay, una lesbiana o un trans en un colegio vuelva a meterse en el closet, yo creo que ya la gente sabe que tiene derechos, puede que le cueste un poco de dificultad, pero, pues ya el retroceso en la vida de la gente es difícil, de pronto hay retrocesos legales y en políticas públicas pero en la vida de la gente esto no lo detiene nadie.

D: Sí, hay cambios culturales que son ya muy difíciles de echar para atrás.

M: No pues tendría que haber ya pues una teocracia, es posible, claro... Irán es posible en el mundo, claro.

D: Bueno, después de todo esto de las cartillas y de la desinformación, se convocaron a estas marchas masivas contra la supuesta implementación de la ideología de género por parte del Ministerio de Educación, yo quería saber cómo percibieron en ese momento los discursos de la ideología de género, si se sabían veían como algo nuevo.

M: No. Es algo nuevo porque pues digamos nunca nadie había marchado en contra de la perspectiva de género, muy ridículo, pero así es, están quedando en ridículo con toda América Latina y el Caribe con esas marchas porque eso es ignorancia, desafortunadamente, y manipulación. Y además eso es un debate ideológico con ellos que es incambiable, o sea, si ellos creen que uno nace mujer y hombre y ellos lo dicen porque lo dice la biblia, pues, no podemos hacer nada porque es muy contradictorio que ellos digan ahora que sus discursos son científicos y basados en la biología. Es como lo más contradictorio que uno puede escuchar. Entonces, es lo mismo pero usando nuevas estrategias, es lo mismo que han dicho durante 500 años o 1000 o 2000, se supone que tienen, pero es lo mismo solo que ahora están usando la tecnología, ahora tienen masividad en la posibilidad de interpretar eso a través de sus iglesias y de la jerarquía que ellos manejan. O sea, ellos le dicen a la gente haga esto y la gente hace eso. Tienen nuevas estrategias políticas, tienen nuevas estrategias de comunicación, tienen nuevas estrategias de incidencia política, porque entonces ahora son políticos no es solamente un tema de fe, sino que hay gente que hace política con eso y política electoral, eso es lo nuevo, de resto es lo mismo.

D: ¿El término como tal resultaba como algo novedoso?

M: Claro, pues es nuevo, ideología de género es un concepto de los años 90. Sí, es nuevo y como todo dogma es incuestionable, ósea cuando usted dice ideología de género, la gente cree entender que dice, pero no sabe, o sea ¿quién define la ideología de género? Personalmente yo no he visto eso dónde esta eso indexado, que yo diga donde existe el concepto. Pero si viene de una religión pues es un dogma, es un dogma incuestionable, cuando usted dice ideología de género se instala y la gente cree en eso, así como creen en dios creen en la ideología de género, en la existencia de la ideología de género.

D: Más adelante de las marchas se hizo más evidente que todo lo de la ideología de género no era solo por lo de las cartillas...

M: No, la ideología de género sirve para temas ambientales, sirve para temas culturales, sirve para temas políticos, sirve para temas en educación. O sea, es un concepto que pega con cualquier cosa.

D: Por eso es muy útil que no tenga definición.

M: Es como Dios, Dios está en todas partes y la ideología de género está en todas partes, es lo mismo, porque es de la misma naturaleza.

D: Luego se va usar claramente para el plebiscito de paz, para la campaña del no. Yo también quería saber qué importancia tenía el verdadero enfoque de género de los acuerdos, ¿qué se estaba jugando en las negociaciones con este enfoque?

M: Pues, se estaba jugando que por primera vez en el mundo un acuerdo de paz incluía una forma de analizar los impactos diferenciales sobre hombres y mujeres de un conflicto armado. O sea, no era la primera vez de que se hablaba que las mujeres habían sido víctimas, pero sí era la primera vez que formalmente se asumía, era la primera vez que se hacían visibles las víctimas LGBT, que también se había, como, naturalizado dentro de los conflictos armados. Era como una cosa obvia que las fuerzas armadas de uno u otro orden persiguen las sexualidades que no les gustan. Eso era, no era más. Pero desafortunadamente el dogma de la ideología de género entró a instalarse y a volverse inamovible, o sea, ya decir que el acuerdo de paz tenía ideología de género y que la gente entrara en internet y que la gente buscara género en el acuerdo y lo encontrara le confirmaba su dogma.

D: Lo contaban ellos mismo, ¿no? Cuántas veces decía género y LGBT.

M: Lo contaban ellos mismos y esa era la forma de *probar* que tenían ideología de género, porque es así de vacío el concepto, es un significante vacío, o sea, sirve para cualquier cosa. Entonces claro usted va, y era el ejemplo que poníamos en una columna, y que era: a usted le dicen que a su hijo le están enseñando a masturbarse en el colegio, usted va y dice aquí dan educación sexual, obviamente le dicen que sí y el confirma que los niños se están masturbando. Pero qué hacemos si la gente no se educa y repite, muy complicado.

D: Después de que ganó el no, vino toda la purga que hicieron los grupos cristianos al enfoque de género y ellos pedían que se les reconociera a las mujeres únicamente como víctimas, sin usar el término género, también para sacar la supuesta ideología de género, que se reconociera a la familia como víctima principal del conflicto y que se incluyera la dignidad

a la vida desde su concepción, ¿qué implicaciones tiene esa “purga” de toda la perspectiva de género de los acuerdos?

M: Pues eso es una prueba que es más de lo mismo, es defender la vida desde la concepción, defender un único modelo de familia, ¿cuál es la otra?

D: Reconocer a las mujeres únicamente como víctimas, pero no dar participación política, no asegurar la participación política, y eliminar la palabra género.

M: Sí, eliminar la palabra género y que el hombre y la mujer son creados biológicamente, entonces, es más de lo mismo solo que lo reacomodan a lo que venga. Vienen elecciones, ponen los mismos temas, vienen un plebiscito, ponen esos temas, viene una discusión sobre la educación sexual en el país, ponen esos mismos temas siempre, son esos 3 temas: vida desde, creo que es antes, de la concepción, familia heterosexual como el único modelo, porque es que aquí el problema no es que el movimiento LGBT este atacando la familia heterosexual, porque en realidad, primero no es nuestro interés. No lo voy a decir así, porque se mal interpreta, pero en realidad no, no riñe. Para nosotros todas las familias, incluida la heterosexual, tienen derechos. Para ellos no, la única que tiene derechos y esa es una gran diferencia ideológica, entonces si es más de lo mismo. El debate de género era interesante, porque para ellos solo existen los hombres y las mujeres así nacidos, pero además ellos confunden el sexo con la orientación sexual porque también lo que yo les decía: yo soy lesbiana, pero soy mujer, ósea o entonces, ¿cómo es? Y obviamente ellos desconocen la orientación sexual distinta a la heterosexual, la única que existe para ellos es esta. Ellos querían un acuerdo de paz heterosexista, patriarcal, familístico y no importa como lo metan, además lo que hacen es tan poco riguroso, por obvias razones, que poner la familia como víctima del conflicto armado es como primero, ¿qué es la familia? Entonces, supongamos que es la familia heterosexual entonces lo que me están diciendo es que las FARC y las fuerzas armadas tenían una intención deliberada de atacar las familias y de destruir ese concepto de familia, o sea tú cómo demuestras... es imposible. Que la familia se haya desarticulado por efecto de las acciones de las FARC y las fuerzas militares es distinto, pero ponerla como víctima, o sea, como si hubiera habido la intención deliberada de... no se tiene ningún análisis.

D: En cambio a la población LGBT y a las mujeres sí son claramente víctimas particulares del conflicto.

M: Claro, hubo una intención, eso es lo que estamos intentando demostrar ahora, pero ellos lo que es tan poco riguroso que es como sumar discriminaciones, entonces la estrategia de ellos es que al lado de lo LGBT también hay que poner los evangélicos, entonces el conflicto armado afecto a los LGBT, a las mujeres rurales, a las personas con discapacidad y a los evangélicos, como si esto se trata de una suma de discriminaciones y no respondiera como a ordenes distintos. Ahora yo, y ellos lo demostraron, y lo dicen, reconozco que hubo acciones de fuerzas militares y guerrilla, que persiguieron iglesias claramente, les destruían sus iglesias porque solo querían que hubieran católicos, entre otras cosas por razones obvias, porque si ellos son tan jerárquicos y el pastor les decía aquí no dejemos entrar a la guerrilla, si la estrategia de la guerrilla es la consolidación del apoyo del territorio, de la gente que vive ahí, pues entonces eran sus principales enemigos, pero era un asunto político y digamos me parece que es válido, me parece que si los persiguieron por ser de esa religión, pues es válido.

D: incluso ponerlo dentro de los acuerdos como una víctima particular...

M: no, es que lo pusieron, entre otras cosas porque ellos, o sea, el clero católico persiguió a los evangélicos toda la vida, me parece como que poner a la población LGBT como enemiga de la población evangélica cuando ha sido el pueblo católico quien los ha perseguido, es un despropósito.

D: Y terminaron aliados en todo en los acuerdos.

M: Se van a matar, en 200 años y en 50 se van a seguir matando, o sea, los únicos que se han matado aquí por religión son ellos.

D: Pero ¿tú crees que esta purga tiene efectos? o ¿se perdieron cosas que eran valiosas realmente?

M: Sí y no. Se perdió algo que nadie entendía y que es muy difícil de explicar y es como, por ejemplo, no importa si tú te identificas como lesbiana, gay, bisexual o trans, si tienes una sexualidad que no esté nombrada así y que tu no identifiques con eso, pues, podrías no tener beneficios, pero eso tampoco es cierto, porque lo LGBT tampoco la gente lo entiende como LESBIANA, GAYS, BISEXUALES Y TRANS, porque quien te da un certificado que tu eres lesbiana, gay, bisexual o trans, eso es muy poroso, así se diga LGBT, es igualmente poroso, o sea si yo hablo de sexualidad disidentes es igualmente poroso, para mí la sigla LGBT no es ni estática ni cerrada.

D: De hecho, está cambiando todo el tiempo.

M: Es una forma de nombrarse y hay gente le gusta. A mí me gusta nombrarme lesbiana, pero pues yo no soy lesbiana porque tenga relaciones sexuales con mujeres, pero creo que en esa a nivel como teórico si se perdió, políticamente se perdió, eso lo dice Franklin Hernández de la Nacional, hayan perdido o hayan ganado, se instaló la idea de que ellos habían ganado y que habían ganado y habían derrotado la ideología de género en los acuerdos, entonces no importa si eso es falso, porque es falso, además, no se perdió. Y se perdió en que eso sigue vivo entonces ellos siguen presentando proyectos ley para que en el reglamento de la JEP no quede género así sino así, y lo otro es que no tiene que decir taxativamente en la ley que tenga que decir atiende a los LGBT para que los atiendan, es un derecho humano, es un humano que estuvo afectado por el conflicto y lo tiene que atender, pero obviamente que yo creo que el impacto es más político, que es lo que ellos quieren, o sea lo que ellos quieren es poder político y lo logran.

D: Les ha servido, sí.

M: Claro, pero eso si no lo dicen a la gente.

D: Hay toda una disputa casi que a nivel cultural es muy importante la guerra que están dando, pues la ideología de género es toda una batalla cultural contra los feminismos y los movimientos LGBT.

M: Pero claro, eso es una batalla electoral. Eso no es un movimiento cultural, utiliza, hay herramientas, pero es un movimiento electoral, y yo creo que hay es donde lo tenemos que coger, ósea la gente que habla de estos temas se lanza a puestos políticos y son elegidos, Guatemala, Bolsonaro..

D: en Europa también, Europa del Este...

M: Claro, detrás del termino de ideología de género lo que hay es una estrategia electoral, eso sí, no lo dicen.

D: Incluso Trump, no usa, o por lo menos no he visto que use el término, pero el ataque a todo lo trans, a todas las diversidades sexuales es súper fuerte.

M: Y no necesita usar ese término, eso es lo que a mí me parece que si nos seguimos preocupando por el termino ideología de género, descuidamos el montón de cosas que ellos hacen sin ponerle ese nombre, o sea, cuando ellos, por ejemplo, le pegan en esos centros de

rehabilitación para la gente gay, LGBT, como de reconversión, en realidad están torturando gente y eso no lo llaman ideología de género. Entonces, creo que estamos descuidando. Y ellos nunca, o sea, esos que hacen esas clínicas, nunca han usado el término ideología de género, entonces si nosotros nos fijamos en solo los que usan la ideología de género que son los políticos, descuidamos un montón de otras prácticas de los que hacen lo mismo, pero no usan el término.

D: Es cierto, incluso sirve para tapar todas las violencias que hay detrás de esos movimientos y esas ideologías, porque la final también es ideológicos. Pero ¿en Colombia existen esos centros de reconversión?

M: Claro, pues lo que pasa es que no existen con ese nombre. Pero claro que tenemos testimonios de jóvenes, evangélicos, que las familias los llevan haya porque tienen un problema. Obviamente no los van a curar la homosexualidad, porque no podrían decirlo, pero lo van a volver al camino, o sea, tienes problemas de depresión, de no sé qué y eso está sin control. Hay un montón de iglesias haciendo talleres el fin de semana para que la gente saque sus demonios entre ellos el demonio de la homosexualidad, eso ¿quién lo regula? ¿Eso es un asunto de salud, o es un asunto de fe?

D: Es muy tremendo, ese tipo de terapias, no sé si ha habido, me gustaría saber si hay investigaciones, porque me parece que es de lo más tremendo.

M: En Ecuador hay muchos de esos centros porque son centros de terapia, de gente que está deprimida, de gente que no sé qué y lo que descubrieron las feministas lesbianas fue, un momento, aquí las familias ricas están llevando un montón de lesbianas a torturarlas para volverlas a la vida *normal*, eso es lo que hay acá, con otro nombre entonces ahora ese montón de sitios de drogadictos, o sea, porque las iglesias al igual que en el siglo XVIII – XIX se quedaron con la educación, ¿no? en Colombia, entonces, también ahora se están quedando con todos los centros de rehabilitación, entonces no me digan a mí que de los 200.000 drogadictos que tienen, hay no hay el 10% de esos drogadictos que sean gays y lesbianas, entonces de una vez les arreglan todo, no solo le quitan la adicción.

D: Esos centros de recuperación de adicciones son muy violentos.

M: Violentos desde todo punto de vista, así uno solo tuviera una adicción como la drogadicción, son súper violentos y de paso le arreglan todas las cositas que ellos no quieren.

Si ellos son homosexuales, si ellos son, ¿qué podrá otro pecado existir que ellos quisieran arreglar? Si han tenido abortos. Y nadie habla de eso.

D: Eso me parece muy tremendo. No, nada más uno puede ir a un psicólogo siendo homosexual, y a mí me paso de pequeño, justo cuando estaba saliendo del closet, incluso en Profamilia, que me parecía a mí que era un sitio muy progresista, y la psicóloga me recomendó como: yo te recomiendo que no seas homosexual, porque eso son unas relaciones muy pasionales que te van hacer sufrir en la vida. Y yo me quede como...

M: ¿Y te acuerdas del nombre de ella?

D: No.

M: ¿Qué año?

D: Yo estaba en la universidad, pudo haber sido hace 10 años

M: Nada...

D: Sí. Yo me quedé como...ni siquiera yo en ese momento, que estaba pues como en esa situación, era, pero, ¿cómo me va decir esto esta persona? Incluso escribí sobre eso estando en la universidad porque me parecía muy absurdo como uno ir a pedir ayudar y que... Era tremendo, yo también pensaba bueno a mí no me está afectando esto porque no le creí nada de lo que me dijo, pero va y llega un niño con una depresión... ¿Qué le está haciendo?

M: A mí me paso todo lo contrario, un paréntesis, y es que yo fui al servicio psicológico de la universidad y me toco un psicólogo, no sé si sería gay, no tengo ni idea, no importa. El caso es que me dijo, yo estaba enamorada de una mujer y eso me hacía sufrir de una manera horrible y él me dijo te voy a dar una recomendación en la vida a ver si te funciona: no te enamores de mujeres heterosexuales y veras que no vas a sufrir. No, fue lo mejor. Me salvo la vida.

D: Qué buena recomendación, eso hubiera sido una buena recomendación, por ejemplo.

M: Claro, porque uno se enamora de heterosexuales. ¿Ese era tu problema?

D: Podía ser cercano, estaba en el closet el chico que me gustaba.

M: O eso, no te enamores de gente que está en el closet porque vas sufrir.

D: Lidiar la carga de uno...

M: No es que lidiar la carga de uno más la del otro, no. Después de nos encontramos cuando estés más tranquilo.

D: O te acompaño como amigo porque como pareja puede ser muy difícil.

Volviendo un poco a la ideología de género. Además del término y del discurso, la consolidación que ha provocado el uso de ese término de movimientos antigénero, como se han llamado, ¿cómo afecta a la vida de las personas LGBT, de las personas no heterosexuales?

M: Otra vez

D: ¿Cómo crees que puede afectar la diseminación de esos discursos y la consolidación de movimientos que se arrojan dentro de la supuesta lucha contra la ideología de género?

M: No te entiendo la pregunta...

D: Si ves que por ejemplo después de las marchas de la diseminación en los medios de comunicación, de este discurso de la ideología de género, que se consolidaran movimientos más o menos consolidados, porque no es del todo, como dentro de los evangélicos y los católicos, en esta cruzada contra la ideología de género, ¿afecta la vida de las personas LGBT de alguna forma?

M: No sé, de verdad que no sé. Yo además tengo como una, voy a decir una cosa terrible, yo tengo como una visión de los activistas, pero no de la gente LGBT. O sea, los activistas estamos muy, muy perturbados por eso, por razones obvias, porque además nos estamos convirtiendo en el enemigo público de la sociedad. Ellos nos están convirtiendo en el enemigo público de la sociedad y nos están poniendo en riesgo y nos están deslegitimando nuestro trabajo. Pero para la gente común y corriente no sé, sería chévere preguntarles, como bueno usted, porque a veces, y lo digo muy de verdad muy honestamente, yo me reúno con la junta directiva de Colombia Diversa, y no tienen ni idea de que les estoy hablando y son gays y son lesbianas y son como ¿ah? ¿Qué están hablando? ¿Dónde? ¿Quiénes? Eso obviamente no es el termómetro, pero si me da la idea de que vivimos en una burbujita muy chiquita, donde estamos súper agobiados por esto, pero en realidad la gente sigue viviendo y de pronto ni siquiera que esta gente existe y que está haciendo estas cosas. Entre otras cosas porque es un movimiento muy mediático, ahora lo que yo sí creo, es que ellos con su poder en las iglesias sí están haciendo cosas, es decir ellos si están afectando gente LGBT de las iglesias, pero un día

les van a dar golpe de estado, un día los gays y las lesbiana de las iglesias van a decir, no, no más tortura.

D: Ojalá. Yo cuando veía esas marchas, me daba tanta rabia que fuera después de lo de Sergio, en reacción a todo lo que había pasado, me imaginaba cuantos niños maricas, cuantas niñas lesbianas había dentro de las marchas con sus familias sosteniendo esos carteles homofóbicos, entonces yo pensaba que tortura para esa gente.

M: Pero al final uno se termina liberando. Ahora, es que ellos son muy pesados, yo no podría hablar de eso porque no los conozco, pero uno siempre tuvo una familia patriarcal y tocó salir, tocó de ahí, así fuera momentáneamente, así fuera simbólica y realmente, o sea, uno tiene que hacer un divorcio de la familia que no está de acuerdo con uno y después cuando te aceptan nos volvemos a juntar, pero uno se va, no sé si el poder de esta gente sobre sus propias familias sea tan fuerte.

D: Sí, yo creo que para entender cómo afecta a la gente toca...

M: Sí, toca preguntarle a la gente, no sabemos, puede ser que la gente ni se entere.

D: Sí es verdad que uno si vive como en círculos muy...

M: A mí me gustaría llegar a un bar y preguntar ¿sabe usted lo que es la ideología de género? ¿Le han afectado las marchas de los cristianos? A ver que dicen...

D: Sería una buena idea, pero, por ejemplo cuando han ganado estos políticos así de súper ultra derecha como Bolsonaro o incluso después de las marchas, yo me acuerdo una noticia que hubo que mataron a un tipo que estaba vestido de mujer, ni siquiera era trans, pero son como esas reacciones en que la gente se envalentona, se siente como con el poder de ir a ser violento.

M: Seguramente, pero yo creo que eso existe más en los grupos organizados, esas confrontaciones que ha habido en Brasil que a la universidad llega ese grupo de gente a decir, fuera gays, fuera gays, que paso en Sao Pablo o no sé dónde, eso no pasa en la vida cotidiana, esos grupos son armados para eso, literalmente. Pero esto me parece un hecho aislado que pasa, pasa, es decir esto la sociedad colombiana o en general, pues digamos el mundo, está acostumbrado a este tipo de cosas, o sea, cuando le paso esto a Sergio, le paso sin la ideología de género, cuando mataron a la cantidad de activistas que han matado, los han matado sin

ideología de género, entonces no sé si sea tan claro la emergencia de más violencia a raíz de estos discursos. Podría ser interesante medirlo.

D: He visto que en Brasil recientemente no vi bien la noticia, pero como que si había aumentado desde que Bolsonaro está de presidente, la violencia de personas LGBT.

M: Hay que mirar bien, porque la violencia en Brasil siempre ha sido contra las personas LGBT, siempre ha sido el país que más ha reportado casos en el mundo, históricamente con o sin Bolsonaro.

D: Sí, es verdad. Yo sí creo que es muy importante ver la historia y no solo como quedarse en la novedad.

M: Exacto, porque es que yo creo que eso es un poco desnaturalizar la...no desnaturalizar no, esa no es la palabra... deshistorizar la violencia porque realmente esto tiene unas raíces muy anteriores a la ideología de género.

D: Sí, yo en mi trabajo estoy haciendo una comparación entre la ideología de género y la sodomía como una de las razones justas para la conquista española y realmente cuando lo veo cómo funcionaba, también la sodomía era una abstracción que servía para nombrar muchas cosas, les sirvió para sacar a los moros, les sirvió para juzgar mucha gente y ahora acá en la Colonia también les sirvió para ir a civilizar a los indios que eran los peores pecadores...

M: Claro ¿Tu viste la película del infiltrado del ku klux klan? Es muy buena.

D: Sí, es buena.

M: Porque es eso, entre más nos jodan ustedes nosotros más resistencia les vamos hacer ¿sí? Y yo creo que ese es el mensaje, vamos a perder muchas vidas, ya las estábamos perdiendo, pero creo que es como ¡ahhh! Esto nos va hacer más fuertes, tranquilos, ósea esto tampoco va hacer que nos van a borrar así tan fácilmente. No. Por eso es un tema político, ahora lo que yo no sé en la vida de la gente, yo creo que el impacto de la resistencia negra en Estados Unidos tuvo un impacto en la vida cotidiana de la gente sin duda.

D: Y yo creo que la resistencia LGBT y feministas también han tenido un impacto muy importante.

M: Pero es que era una resistencia legal, o sea, perdón era un racismo institucional ósea estaba en las leyes, era una cosa ya oprobiosa, yo no sé si vamos a volver a eso, no sé si vamos

a volver a la penalización. Porque una cosa es que no haya política pública, pero otra es que digan que eres delincuente y te puedan legítimamente encarcelar por eso.

D: Bueno por deseo de algunos se volvería. Mi última pregunta es cómo enfrentar este fenómeno en particular de la ideología de género, pero también vemos que es un montón de cosas más, que no es solo la ideología de género, en cuanto a la ideología de género me parecería interesante es como discurso ¿Cómo trabajar con eso? Porque a veces uno no sabe si nombrarlo más es útil para ellos o si hay que explicarlo.

M: No, pues hemos ensayado varias cosas, pero todavía es muy difícil decir cómo lo que te decía al principio, yo creo que sí las estrategias de comunicación, el arte puede darnos luces por ahí. Porque básicamente en las estrategias de manipulación, bueno no estoy diciendo que nosotros nos volvamos manipuladores, pero las estrategias de manipulación que ellos han usado son muy simples y muy emocionales y las nuestras son súper complejas, entonces nosotros hablamos de la ideología patriarcal, sexo generista y la lesbohomobitranfobia, mientras ellos dicen: con mis hijos no te metas. Poderoso, fuerte, al grano, la gente sabe de qué estás hablando. Ahora, tampoco tenemos que seguirles el juego a ellos de, entonces ahora vamos a empezar hablar como idiotas, no. Perdón por los idiotas, entre los que me incluyo. No vamos a empezar hablar bobadas pues para igualarnos a ellos, pero sí hay que buscar formas de...

D: Sí, yo he pensado mucho en que los discursos de ellos son muy pasionales, pero también entendiendo como la pasión, todo este concepto religioso que también es dejarse llevar, pero yo también creo que necesitamos discursos emocionales, que muevan, pero también reflexivamente, también la gente necesita un poco de criticidad, porque si no de un momento a otro llega ahí y ya.

M: Pero creo que lo otro es, cuando logremos entender que esto no es un ataque contra las personas LGBT, sino contra el pluralismo, es decir contra la democracia no contra los LGBT. O sea, los LGBT son el eslabón más bajo de esa cadena y el menos legítimo socialmente y por eso es tan débil y por eso arrancaron por ahí. Pero, realmente esto es un ataque de las derechas aliadas con las iglesias por imponer un modelo de vida que es al que ellos les parece el más legítimo, entonces si no empezamos a ver esto como un problema más amplio la solución no va llegar.

D: Sí, yo creo que la ideología de género se ha usado en los países que tiene ahora gobiernos más autoritarios y son una mezcla de neoliberalismo con unas cuestiones religiosas que han sido unos de los motores, junto al racismo, ante los anti-inmigrantes y estas cosas, pero si es una cosa que afecta realmente a toda la democracia.

M: Claro. Bueno, muchas gracias.

D: Muchas gracias a ti.

Entrevista a Fernando Serrano Amaya

13 de Marzo de 2019

Fernando Serrano es un académico e investigador especializado en cuestiones de y diversidad sexual, ha desarrollado amplias investigaciones sobre cuestiones de género y sexualidad en procesos de paz.

Diego: Algunos académicos, algunos columnistas, escribías en tu artículo, han calificado a los movimientos y personas que usan el término ideología de género como ignorantes, atrasados, poniéndose ellos mismos en una posición superior, ilustrada, que no permite entender a fondo de que se trata ese fenómeno. ¿Cuál es la importancia de tomarse en serio la ideología de género, si hay que tomársela en serio, y lo que se ha llamado el movimiento antigénero, de entender sus matices, sus particularidades, pero también sus similitudes a nivel internacional?

Fernando: Bueno, es una súper pregunta. Esto que dices de tomarse en serio el movimiento, me parece que puede ser una buena forma de entrar al asunto porque, digamos, cuando yo escribí eso, lo escribí pensando en varias cosas. Yo había escrito antes otras cosas de como los debates, por ejemplo, contra el matrimonio igualitario se habían dado, y algo que sentía en esa literatura, en la forma en la que esos debates entraron a la escena pública, es que había como dos movimientos muy complejos. La forma en la que esta gente enmarcaba sus discursos, estoy pensando, por ejemplo, en esos primeros debates de principio de la década, aquel famoso artículo de prensa, que se firmó desde Turbay, hasta un montón de gente que salió en páginas enteras del Tiempo (o del Espectador, no me acuerdo ya), en donde, claro, el discurso era absolutamente terrible y en eso, pues, ideología de género no está diciendo nada nuevo a lo que ya se venía diciendo desde hace mucho tiempo, hay muchas retóricas y figuras que aparecen en un lado o en el otro: la amenaza social, la idea de que esto va a destruir la sociedad. Todo este tipo de figuras que aparecen ahí. Pero las reacciones que hubo en ese momento y que de un modo u otro ha habido en otros momentos, hacen de cierta forma, no digo que hagan lo mismo, pero llevan el debate a una cosa muy complicada. Sin duda escuchar esas cosas pues le genera a uno todo tipo de reacciones emocionales y viscerales y generan la rabia, y en eso creo que no podemos desconocer la importancia de la rabia en esto. A eso podemos volver más adelante si quiere. Pero, enmarcar el debate tan solo entre unos sectores retrógrados, salvajes, medievales, oscurantistas, versus otros que serían pro derechos, más libertarios, más modernos, o todo lo que esa dicotomía genera, pues a mi me

parece problemático. Porque entre otras cosas, no permite ver qué al interior de esos movimientos: uno, hay mucha diversidad, dos, lo representan como un sector monolítico, pero, tres, tampoco le da a uno chance de hacer nada con la vaina. Porque, si tu representas a la otra voz en ese lugar, pues eso no puede cambiar, y si nos interesa cambiar el asunto, pues tenemos que representarlo y entenderlo de una manera diferente. Entonces un poco, parte de mi argumento en esa parte del texto, era que, algo ha sucedido con la ideología de género y sucede con frecuencia en estos debates, es que esa representación polar, realmente, en el fondo termina como creando dos sectores, que uno dice, bueno, ¿quiénes son esos dos sectores? ¿Estamos aquí entonces en un debate entre la modernidad versus el medievalismo? ¿Estamos en un debate entre fundamentalistas versus no fundamentalistas? Un poco lo que quería hacer ahí, sin desconocer lo terrible y los efectos negativos que este discurso tiene, es plantear una pregunta a: ojo que tenemos que mirar quienes son las voces que están ahí y empezar a mirar más voces al respecto. Esa lógica, en todo caso, ha ido cambiando con el tiempo y esa lógica ha tenido como diferentes momentos. Creo que irónicamente el resultado del tema del sí y el no en el plebiscito, digamos, enfatizó aún más esa forma de entender las cosas. Me impresiona, cómo todavía ese tema de quienes ganaron con el no, versus quienes fueron debilitados en el sector del sí, cómo esa figura sigue estando presente, incluso ayer aparecía en los debates con el tema de la justicia transicional y las objeciones del presidente, o sea, todavía hay un sector del país que se representa victorioso con eso y que representa a otros como lo vencidos, y creo que ahí estamos en un rollo muy complicado del asunto. Que es la figura que tenemos ahora reciente de la polarización del país, que creo que también hay que revisarla, pero que creo que también irónicamente quienes están en un sector, o estamos en un sector que, digamos defenderíamos derechos, como se quiera llamar, pues de pronto podríamos estar haciendo lo mismo que estamos criticando al contribuir a esa figura de polarización y a esas representaciones de la gente de esa forma. 5:18

D: ¿Crees que ha habido unas condiciones materiales de vida específicas que han permitido que estas prácticas políticas y estos discursos (como el de la ideología de género) se diseminen y tengan tanto respaldo popular?

F: Otra vez creo que ahí habría que diferenciar niveles y cosas que se cruzan, que se puede cruzar en un mismo lugar pero que no necesariamente corresponden a las mismas cosas. Un poco, por ejemplo, en ese artículo, yo hacía claramente la diferencia entre lo que han sido los movimientos contra derechos de las mujeres, que tienen una historia propia y que es la

historia que un poco puede remontar al Vaticano, a todos estos movimientos contra los derechos sexuales y reproductivos, y toda esta movilización, digamos que sobre todo surge como reacción a las grandes conferencias del Cairo, y etc. Diferenciar ese movimiento, que puede tener una historia propia aún más antigua, de otros procesos que se cruzan; por ejemplo, esto que yo llamo en algún momento, retomando algunos teóricos, el autoritarismo populista, que empieza a recoger estas ideas y cosechar al respecto. Ahí se empiezan a dar una serie de alianzas perversas. La noción de perversidad me gusta para ciertas cosas, pero en este caso le quiero dar el sentido negativo a la idea de perverso, en términos de sectores sociales que, claramente con una intención de control político y de obtener poder político, generan una serie de alianzas que antes no se podían dar. Estoy pensando en particular en alianzas entre fundamentalismos de iglesia católica, sectores radicales, tradicionalistas de iglesia católica, con iglesias pentecostales y nuevos movimientos evangélicos. Después de odiarse por años, después de que eran claramente enemigos y el uno representaba al otro de la manera más contradictoria, como sectas y todas estas cosas, ahora son *bedfellows*, duermen en la misma cama, se quieren, se aman y todas estas cosas. Empieza uno a preguntarse qué lleva a esas alianzas y sumémosle a eso sectores conservadores, como queramos llamarlos, sectores que básicamente están luchando por obtener poder político que se montan a eso y empiezan a sumarle más agentes. A ese proceso, en todo caso, que yo vería como un proceso de élites, yo diferenciaría otros procesos. Que son toda una serie de procesos, digámoslo, más de base, de base social, de sectores sociales a los cuales nunca les interesaron ningunos sectores de las movilizaciones sociales, ni los sectores más progresistas que estaban hablando, por ejemplo, de participación ciudadana, de discursos de derechos, etc., ni tampoco estos sectores de política más de élite conservadora. Pero de un momento a otro, ambos, unos u otros, se dan cuenta que existe una ciudadanía que no tenía voz. Parte de lo que yo argumento en este artículo con el tema de esta formación de públicos, es lo que hace ideología de género y estos sectores, es darle forma, no digo formación en el sentido educativo, sino darle forma y permitir que emergieran unas voces de sectores populares, de unos sectores sociales, que no entraban en el panorama. Y esta misma idea, creo, se puede encontrar en otros lugares donde ideología de género también ha tenido fuerza. Estoy pensando en el caso de Brasil, hace poco leí un estudio muy interesante de Brasil de quienes fueron los sectores que apoyaron a Bolsonaro. Son muy interesantes los resultados de ese estudio, porque lo que encuentran es, en un momento determinado Bolsonaro lo apoyaban básicamente sectores medios, hombres, con un perfil político particular, de un momento a

otro esto explota a un montón de sectores sociales que empiezan a apoyarlo. Cuando uno mira los perfiles de esos sectores sociales, son los más diversos que uno se pueda imaginar. Desde el *nerdo*, *geek* clase media que nunca se había sentido afiliado a nada, que estaba super conectado a las tecnologías y esto; sectores del movimiento gay ultraconservador; sectores de mujeres; una cantidad de sectores sociales que ni siquiera figuraban en el mapa. Pero, estos discursos logran convocarlos y no solamente convocarlos, sino además darles una posibilidad de existencia y eso uno lo puede datar en otros lados. Entonces, en ese texto, cuando yo concluyo al final, si uno se pone a pensar en lecciones aprendidas de lo que fue el proceso de paz —y esto no es una cosa solamente mía, lo ha dicho mucha gente—una de las lecciones aprendidas es que esta fue una discusión de élite. De élite urbana, de una élite políticamente progresista, o como queramos llamarlo. Sin duda, fue necesario que eso se diera de esa forma, pero el costo que eso tuvo es que ese proceso no tuvo una pedagogía social equivalente, por eso a mi me interesa cada vez más en este momento ese tema de las pedagogías sociales, porque es que si estas cosas no van con esa dimensión, va a pasar lo que esta pasando. Irónicamente el éxito de ideología de género es qué ha hecho la pedagogía social, que no han hecho otros sectores sociales y ahí trabajos como el tuyo, y trabajos como de quienes están explorando otras formas de comunicación, son clarísimos, porque creo que es desde ahí, donde tenemos la posibilidad de propiciar otras cosas y de mover otros discursos. Ahí hay una pregunta, para mí muy importante, de qué sucede en esos lugares, y eso lo podemos discutir más adelante, pero con ciertos asuntos de arte, tengo yo, como una lectura también, digamos como en varios sentidos, ¿no? Pero, para redondear un poco la idea de la pregunta inicial, yo creo que es importante diferenciar en esto al menos esos dos niveles: esa dimensión de élites políticas luchando por poder, entre las cuales incluyo a grupos religiosos y una dimensión de sectores sociales que de un modo u otro han encontrado aquí una posibilidad de existencia social, y lo que ha hecho esa unión es discursos como este.

D: ¿Por qué crees que justo asuntos como el de la ideología de género, como ellos lo llaman, contra los feminismos, contra los sectores LGBTI, son justo los que movilizan esos sectores que nunca se habían sentido representados, como para que salgan a manifestarse masivamente en el país, como pasó acá? 12:37

F: Otra vez ahí, habría que diferenciar cosas, porque, por ejemplo, movilizaciones contra temas de derechos LGBT, movilizaciones contra derechos de las mujeres, las ha habido, tal vez no con la misma forma, con las mismas características, no con el grado de visibilidad

como los que tenemos ahora. Pero, digamos, ese fenómeno no es nuevo. Entonces, ideología de género no inaugura nada que no existiera. Ahora, lo que si creo yo, hace ideología de género como discurso y como retórica es que le da forma a una serie de cosas a través de un recurso retórico muy útil; lo que muchas personas en muchos lados han dicho, o hemos dicho, y creo que la literatura cada vez es más clara en eso, esto es un significante vacío y eso políticamente es muy útil porque a ese significante tu le metes de todo. Entonces, si uno mira los usos de ideología de género a nivel global sirven para absolutamente todo, ahí tienes tú, desde lo que pasa en el caso nuestro, que uno diría, ¿qué tiene que ver ideología de género con un proceso de paz? Pero funciona. En otros lados esta más asociado con temas de movimientos obreros y sectores sociales que están sacados del capitalismo, que es el caso de Europa de Este, tienes una cantidad de diversidades de eso, qué es lo que esta figura ha podido hacer. Entonces, lo que habría de nuevo en esto es una figura retorica con esas características, lo que no es nuevo son las movilizaciones que ha habido al respecto en muchísimos lados. Claro, esas movilizaciones también tienen historias, no son las mismas. El Vaticano no se ha movido siempre de la misma forma, la emergencia de los grupos cristianos con afiliación política, sin duda, también han ido cambiando. Allí sí hay unas cosas nuevas que se están dando. Pero creo que lo que habría aquí es no pensar que todo esta en el mismo lugar, que sí hay conexiones, pero que no son procesos equivalentes.

D: La siguiente pregunta creo que la hemos comentado un poco, pero igual la leo porque creo que tiene más matices que no has comentado. Atendiendo a la dimensión discursiva y de saber, ¿podría entenderse la ideología de género como un discurso, o un contra discurso, que se utiliza para reaccionar a las formas de conocimiento elaborado por los feminismos y las disidencias sexuales sobre sí mismos, es decir, una forma de disputarse la hegemonía del discurso sobre las otras y los otros, que permite, por ejemplo, repatologizar o hacer pecaminosa la disidencia a la heterosexualidad, o re naturalizar violencias y privilegios de la masculinidad hegemónica?

F: Okey, cuando escucho tu pregunta, me pregunto si no estamos haciendo lo mismo con la forma como nos preguntamos del tema, cómo lo que hace ideología de género?, creando unas conceptualizaciones súper complejas de cosas, ¿no? Porque creo que a veces lo que nos pasa desde este lado es que sí, estamos en un debate de discursos, pero no solo un debate de discursos, esto no es solamente una cosa de discursos, aunque tiene unas dimensiones discursivas, y en eso, creo que, y aquí voy a decir una cosa que merece un poco más de

desarrollo: creo que tiene aquí que haber una crítica importante a los movimientos que queramos llamar, de disidencias de género, de nuevos derechos, como queramos llamarlos, ahí tiene que haber una crítica muy importante al interior de estos movimientos en torno a cómo estamos entendiendo las movilizaciones, de qué tipo de movilizaciones son, a quiénes convocan y para qué, y empiezo, tal vez, por el otro lado. Porque, sin ánimo de culpar, sí creo que es importante en esa pregunta por lo discursivo, entender que es lo que está pasando ahí en ambos lados y yo creo que fue un poco lo que pasó con el proceso de paz, pero también pasa con estos movimientos por derechos; hay unas formas en que estos temas centran estos ámbitos discursivos que terminan a veces haciendo más enredo que facilitando cosas, son menos convocando y más dividiendo. Y en eso podemos hacer montones de ejemplos de cómo en muchas de estas discusiones de movimientos, llámense como se llamen, hay una cantidad de cosas muy problemáticas a nivel discursivo también. Que en eso sí uno vería irónicamente pareciera que la cosa discursiva es mucho más clara. Un discurso claro, contundente, absolutamente sencillo de entender, altamente emotivo y que, claro, lo que hace es hacer esto que estamos diciendo, mete en un solo paquete un montón de cosas que antes no podían estar conectadas pero que ahí caben, que repito, no es una estrategia nueva. O sea, en el artículo que vos estás mirando, en otras cosas que yo he mirado, esta idea de producir estos discursos muy catequéticos, o sea, esto es una catequesis, si uno lee esta literatura que soporta la idea de ideología de género funcionan como una catequesis: son claros, sencillos, se repiten, tienen figuras comunes que aparecen por todo lado y que son alrededor de las cuales se conectan las cosas, cumplen una función pedagógica muy importante. Entonces, esto es para decir que sí, sí creo que hay una batalla a nivel de discursos, no solo en un lado, sino en el otro. Yo creo, y lo he discutido en otros lados, incluso en mis clases, a estos temas de la performatividad del género y a cierto endulzamiento, idolatría que le hemos hecho a ciertos discursos posestructuralistas del género y todo, eso hay que revisarlo y creo que es bueno que haya un espacio de crítica también de eso, en términos de cuáles son los efectos que eso tiene. No para decir que eso no sea posible decirlo, no para hacerle una censura a la academia o a los movimientos sociales, pero preguntémonos esto que está diciendo. Ahora recuerdo, vos que empezaste a hablar del tema de disidencias sexuales, me parece muy interesante como esa categoría ha entrado al debate y lo que esa categoría empieza a hacerle al asunto. Entonces, claro, disidencia intenta hacer una separación de lo LGBT, porque ahora lo LGBT se asocia como heteronormativo, cisgenerizado, una cantidad de palabras que ni siquiera las entiende uno a veces. Pero que en esa dimensión de debate discursivo hay que revisarlo, en

términos de qué permiten, pero también qué impiden. Entonces, uno le podría hacer a los dos discursos, si lo quiere mirar como dos, esa lectura de, ojo, aquí está eso. Pero repito, eso no es solo un asunto discursivo, aquí hay asuntos económicos concretos, hay asuntos de poder político en debate, hay asuntos de representación que están en marcha. Hay una cantidad de proyectos muy fuertes y muy largos que están en juego. Entonces, si uno mira la forma como quienes usan ideología de género para poner en escena ciertas agendas, por ejemplo, la discusión en torno a la educación, eso no es una cosa puramente discursiva, lo escuchamos hace poco, con la forma en que Uribe se fue claramente contra la libertad de cátedra y con este argumento de lo que sucedió en Montes de María, diciendo que entonces la respuesta ante esa supuesta adoctrinación ideológica es que privaticemos la educación pública, pero eso tiene una razón, no es aislado, porque lo mismo vamos a encontrar en Brasil. Por ejemplo, Escuela Sin Partido, viene haciendo eso en Brasil viene haciendo eso hace años, entonces digamos esto no son cosas aisladas, que claramente ahí eso es privatización, neoliberalismo y neoliberalismo del más contemporáneo. Entonces ese tipo de cosas, me parece, hay que tener la discusión sobre el discurso me preocupa, cuando se quede puramente en eso y deja de lado estos otros temas que son los que van pasando, por debajito, muy con cuidado y que en el fondo son el centro de estas vainas.

D: Sí, yo creo que estos discursos si han servido incluso para que la gente apoye masivamente, por ejemplo, en el caso de lo que está pasando ahora con Uribe, y la privatización, si la gente está masivamente en contra de la ideología de género pues, y él dice lo del adoctrinamiento en las escuelas públicas pues ya, fácilmente la gente también va a apoyar la privatización.

F: Claro, pero mira entonces cómo en eso también empiezan a pasar una serie de cosas, agendas relativamente diversas se conectan y encuentran puntos de articulación, porque puede haber incluso sectores que se llamen progresistas que apoyen esto. Por eso para mí la división, conservador, liberal, progresista, no progresista, oscurantista versus liberal, no funciona en estos casos. Es muy simple para explicar la vaina. Hay muchos sectores a los cuales a voz de privatización y neoliberalismo le apuestan a lo que sea, y después van a vender lo otro. Y pueden vender por un lado agenda rosa LGBT, inclusiva, diversidad, todas estas cosas, pero por el otro lado van a vender también la otra agenda.

D: Sí, es bien complejo como funcionan todos estos movimientos, todas las alianzas que se generan alrededor de esto, son bien complejas. Mi siguiente pregunta, ya saliendo un poco más del ámbito discursivo, además de entender la ideología de género como un discurso

reactivo, ha señalado, viendo el caso Colombiano, que tiene una importante capacidad productiva, formadora de sujetos, formadora de públicos, en ese sentido, ¿cómo entiendes la ideología de género?

F: Con esto, entonces, repito, cuándo hago esta afirmación de que es formadora o este tipo de cosas, no estoy haciendo en ningún momento una valoración positiva del asunto, no. No estoy en ningún lado siendo abanderado de la vaina. Estoy señalando que es importante que miremos más cosas de las que suceden ahí y esto es básicamente una continuación de un argumento feminista clásico y central, y es que el poder tanto destruye como produce. Y esta gente hace exactamente eso y este discurso hace eso, destruye y produce. Destruye movilizaciones sociales, destruye luchas sociales de años de trabajo acumulados y también produce cosas que antes no estaban. Y cuando digo producción, no es en un sentido positivo de la vaina, es en términos de que permite que emerjan cosas que antes no estaban. Por eso para mí en el caso nuestro, si bien ideología de género está en otros lados, tenemos que empezar a mirar que es lo que opera aquí. Por eso es clave el que aparezca en un escenario de transición política. Porque son en escenarios de transición política, y esto lo muestran diferentes casos internacionales, que se dan estos reajustes en temas de género y sexualidad. Un nuevo contrato social en proceso de paz es también un nuevo contrato sexual y esto otra vez, siguiendo un montón de planteamientos feministas clásicos. No podemos desconocer uno sin el otro. Entonces nos quedamos, o mucho en el uno o mucho en el otro y se nos olvida que las dos cosas van juntitas, para hacer un nuevo contrato social hay que hacer un nuevo contrato sexual, que ya no es necesariamente como lo imaginamos antes, puramente heterosexual, puramente en patriarcado o versión 1.0, es un patriarcado mucho más sofisticado, es una heterosexualidad más sofisticada, incluso, es una propia idea de una sexualidad que puede incluir la diversidad pero la incluye en un proyecto muy propio, de apariencia, le da una forma de esa existencia. Entonces, ahí, que es lo que hace a mi modo de ver. Ideología de género para mí ahí es parte de un proceso muchísimo más grande que es esa construcción de un nuevo orden sexual, en el caso nuestro, que ahora se llama ideología de género, de aquí a un tiempo puede llamarse otra cosa. De aquí a un tiempo va a tener esta forma y puede tener otra. En eso, para mí esto es relativamente temporal, claro, es un discurso que se volvió a imponer por un rato porque es muy eficiente, puesto que funciona no lo van a desechar tan fácilmente. Pero yo creo que en el momento en que aparezca algo más interesante, más potente, con más capacidad de alarma y de convocatoria ese va a ser el nuevo discurso. 25:12

D: Puede desaparecer, sí. Yo incluso siento que después de la campaña presidencial de Duque, no se ha usado tanto. Creo que hubo una pequeña manifestación, pero no se ha usado tanto como se venía usando antes de la campaña. Justo la siguiente pregunta se relaciona con lo que venías comentando. Has escrito que los acuerdos de paz entre las FARC y el gobierno requerían un nuevo pacto social para resolver el conflicto y que este nuevo pacto también era un pacto sexual y de género. Esta coyuntura hizo que el uso de la ideología de género y la diseminación de la misma en Colombia tuviera particularidades que la diferenciaban de otros contextos. ¿Cómo entendías ese nuevo pacto sexual y de género?

F: Ese es un tema que yo quisiera explorar un poco más, digamos, esa fue una idea un poco como de cierre de eso. Creo que hay que explorar más aspectos de como eso se esta dando, pero creo que otra vez, eso es nuevo, eso ha tenido ya algunos antecedentes más, y tiene varios elementos que también me parece importante traerlos a colación aquí, y es, los usos que se hace del género y la sexualidad para construir ese pacto. Estoy pensando en la forma en la que ciertos temas de género y sexualidad aparece y desaparecen de los escenarios políticos como forma precisamente de estos asuntos. Por ejemplo, algo que me llama la atención, es, en este escenario actual, el tema de violencia sexual y violencia contra las mujeres, aparece como un *sine qua non* de multiplicidad de sectores sociales y sin duda eso es muy importante y no quiero desconocer la necesidad de eso, porque la magnitud del asunto es terrible. Pero cuando uno escucha a ciertos sectores sociales, que en otros casos se oponen precisamente a los mismos temas, hablando de proteger el asunto, hablando de la necesidad de que los victimarios sean juzgados por crímenes de violencia sexual y todas estas cosas, uno se pregunta, un momentico, esos son los mismos que en otros lados están haciendo lo contrario y aquí, sin embargo, están ahora siendo los defensores. Lo mismo sucede con el tema de la violencia de los niños, tenemos que proteger a los niños, entonces, un momentico, ustedes que son los que están haciendo todo este montón de políticas que claramente están propiciando muchas cosas terribles contra los niños, ahora vienen a decir, en este escenario, que hay que proteger a los niños. El propio manejo de discurso de la sexualidad en estos escenarios, con respecto al tema de niños y niñas es muy problemático. Protegerlos es que no sepan nada. Entonces no me venga decir que los están protegiendo cuando usted mismo esta diciendo que no se hable del asunto. Lo mismo sucedía con estos temas de violencia sexual, la forma como aparecen estos temas ahí. Pongo ese ejemplo para decir cómo es la formación de

este pacto social en temas de género y sexualidad, tiene muchísimos elementos más. Si uno mira, operan en el fondo con ideas muy básicas. [Corte de grabación]

F: Ibamos, no sé qué en qué quedo ahí. Pensando en el tema con el conocimiento, porque un poco, volviendo al tema de batallas de discursos, o esta idea de disputas por discursos, esa disputa por discursos tiene también una disputa por conocimiento a especializados. Si bien, yo no comparto la equiparación que se hace entre ideología de género y teoría de género, que incluso irónicamente, mucha gente que está escribiendo contra ideología de género está haciendo eso. Hay un último artículo por ahí de Judith Butler que circula, en donde ella hace una comparación entre ideología de género y teoría de género, al momento de decir, no es que teoría de género no hace lo que ideología de género quiere hacer, y yo decía, es que ni siquiera tendría que haberlos puesto en el mismo texto, estamos hablando de cosas completamente diferentes. Pero, el punto es que, si hay aquí unas disputas en torno a saber y que tipos de conocimientos se producen para, y una de las cosas que estos movimientos han hecho es actualizar su discurso. Entonces, ya no usan las figuras que usaban antes, ya de pronto no se van a lanzar en riesgo contra la cosa con las figuras que tenían antes, así súper cavernícolas y toda esta cosa, ahora son un discurso de derechos. De hecho están usando un discurso de derechos y es más, le dan la vuelta a la vaina, porque entonces ahora son víctimas; por eso por ejemplo, la conexión que se va haciendo al respecto con los temas de libertad de opinión, este tipo de cosas que, claro, en otro momento eran codiciados y los objetos protegidos de ciertos sectores, ahora estos otros sectores los están usando, no es que ahora somos víctimas de, y los escuchamos con el caso del personaje del gobierno, que renunció diciendo que era perseguido por su opción religiosa. Entonces uno empieza decir, ojo, aquí está pasando algo, que tiene varias versiones. Pero también, hay todo un discurso que sustenta y que le da existencia a ideología de género, como un discurso de saber y creo que eso hay que traerlo otra vez a colación, porque eso sí nos hace retos. Por eso volviendo a la pregunta inicial del asunto, enmarcar esto entre ilustrados y no ilustrados, liberales y no liberales, pro derechos antiderechos, pro género y antigénero, me parece que puede ser útil, políticamente, entiendo las razones que puedan hacer que eso sea útil por ejemplo, para ciertas formas de activismo, pero me parece que reducen el asunto muchísimo.

D: Sí, yo creo que no dejan entenderlo bien del todo como funciona. Sí, mi pregunta por el conocimiento era también pensar, por ejemplo en Colombia desde los años 70-80 empezaron a salir textos de activistas homosexuales, que escriben sobre su propia posición en cuanto a la

sexualidad, ahora que llega este discurso, a decir, un momento, nosotros hablamos otra vez por usted. Era un poco como lo estaba entendiendo. Como una disputa de quién tiene la hegemonía en el discurso, porque de cierta forma estos discursos desde lo gay y lo lgbt han cobrado cierta hegemonía. Por ejemplo, en las universidades puede haber espacios de discusión importantes, incluso en los colegios.

F: Yo creo que otra vez habría que diferenciar cosas al respecto, sí creo que hay una disputa por hegemonía, en eso estoy de acuerdo, incluso pues, es el marco explicativo que hemos usado algunos para hablar de esto. Claro que hay una disputa por hegemonía, pero eso no quiere decir que haya hegemonía. Hay disputa, pero obviamente son disputas desiguales, son disputas de fuerzas muy contradictorias, donde los balances de fuerzas no son iguales. Puede que el tema si sea para allá, pero no estamos hablando de las mismas fuerzas en el mismo lugar, con los mismos argumentos, con los mismos instrumentales, para poder tener presencia pública etcétera, etcétera. Pues el poder hegemónico que puedan tener las iglesias no católicas con respecto del poder hegemónico que puedan tener los grupos LGBT, pues no. Creo que ahí habría que tener mucho cuidado cuando se plantea que hay un discurso LGBT hegemónico, porque queremos decir qué cosa. Es hegemónico en qué, para quiénes, para qué lugar. Sin duda hay unos lugares, digamos, que cada vez se van consolidando más, como sucede en cualquier escenario discursivo, hay unos temas que toman como peso y temas que se vuelven lugares comunes, donde circulan cosas. Yo, en principio, soy muy escéptico cuando se dice, es que el discurso LGBT hegemónico, es hegemónico en qué, de quiénes, para qué, dónde, se refiere a que es hegemónico en qué cosa. Creo que tenemos que tener mucho cuidado en la vaina, porque no da ni siquiera ese espacio para la acción social. Bien sea, desde el punto de análisis, creo que es incompleto, y creo que desde el punto de vista de posibilidades de acción y de activismo también es incompleto.

D: Viendo cómo lo pones, le puede servir a esta misma gente reaccionaria. Pensando en el libro de Alejandro Ordoñez, sobre la ideología de género, hablaba todo el tiempo como si los sectores LGBT y feministas tuviera hegemonía en el mundo y estuvieran controlándolo, controlando las políticas públicas, realmente le puede servir bastante a esos discursos.

F: No se trata de negar la posibilidad crítica interna, no se trata de decir que todo el mundo tiene que pensar igual, la pregunta que estoy haciendo es, hasta dónde estos discursos terminan haciéndole la tarea precisamente a aquello que quieren criticar. Recuerdo hace unos años, entonces se montó, estuvo de moda el tema de la endodiscriminación, lo LGBT se

acusaba de endodiscriminación, era terrible y no se qué. No estoy diciendo que no existan procesos de discriminación y que no se repitan las estructuras de poder al interior, obvio. Pero, cuando eso se impone como la categoría explicativa en donde hay unos que acusan a los otros de... ¿sí? En el fondo estamos haciendo exactamente lo mismo que estamos cuestionando, aparece un sujeto, con mayor autoridad, que entonces nombra a los otros de otra forma, y en eso termina produciendo y reproduciendo las relaciones de poder que esta cuestionando, que claro, entonces si ahí alguien aparece diciendo, no, entonces es que la hegemonía LGBT, pues claro, eso es hacerle eco precisamente, o darle más insumos a lo otro que esta diciendo, si ve, es que hay una hegemonía LGBT.

D: Bueno, yo tenía una pregunta que cerraban mis preguntas pero, podemos hablar más si quieres decir más cosas. Como has señalado, si se entiende el fenómeno de la ideología de género como un práctica política que produce un discurso, en el que la alteridad se señala como contraria a lo natural y a la sociedad, para así justificar la violencia o el autoritarismo, no es un fenómeno nuevo, de hecho en mi propio trabajo yo vengo pensando sodomía como uno de las razones justas, utilizadas por la conquista española para invadir América y “civilizar” a los indios. No sería una cosa nueva, este uso discursivo, no necesariamente es el mismo pero sí es parte de su historia, entonces también pensar cómo enfrentar ese fenómeno particular de la ideología de género, pero igual teniendo en cuenta que este tipo de discursos tienen una historia larga. Es nuevo, pero no del todo nuevo. ¿Cómo pensar tácticas, estrategias desde sectores LGBT, o *queer* o de la izquierda, progresistas, o desde la academia, qué podemos hacer?

F: En esto que acabas de decir habría como dos cosas, de acuerdo, y creo que un poco lo que he intentado decir antes, en términos de leer esto en una dimensión más amplia, el riesgo que tenemos quienes queremos pensar en esto, producir algo al respecto, reaccionar al respecto, es, o magnificarlo o minimizarlo. No quiero crear una idea de las justas proporciones aquí, pero es importante ver en qué momento estamos hablando de qué y para qué. Minimizarlo puede significar desconocer su importancia, pero también maximizarlo es darle más importancia de la que requiere, y al atribuirle cosas que, estoy pensando, por ejemplo, en la forma en cómo, precisamente quienes han usado este discurso han usado ciertos asuntos para decir es que, si ve, es que les ganamos, los derrotamos, hasta logramos que el acuerdo de paz se moviera por todo lo que hicimos. Y es como decirles, un momentico, tampoco es así, tampoco se atribuyan cosas, porque eso tampoco es tan grande, pero obviamente tiene un

papel, pero ahí es donde creo que tenemos un lugar complejo en términos de cómo entender un asunto que no contribuya ni a la una ni a la otra. Y en eso, por ejemplo, la mirada de larga duración es importante. Como vos decís, uno puede perfectamente decir, mire, aquí tenemos unas historias muy largas, muy culturales, pues arraigadas culturalmente de demonización como una forma de justificar cosas, de mover cosas, de permitir que ciertas cosas sucedan. El ejemplo que traes es muy claro, demonizar a los indígenas a través de una serie de figuras como el canibalismo o la sodomía, pues fue muy útil para justificar un proyecto civilizador, y podemos encontrar diferentes formas en que ese proyecto civilizador se ha justificado en diferentes momentos. Resultado de ese proyecto civilizador cuál es, pues son nuestros centros culturales tan fuertes en torno a ideas como la decencia, el honor o la ciudadanía de bien. Este discurso de la ciudadanía de bien para mí sigue siendo un discurso racista, colonial, de toda la vida, en términos de, es ciudadanía de bien porque es una ciudadanía pura, adecuada, bien vestida, bien presentada, que sigue las normas, etc. Etc. Versus entonces un montón de demonios y monstruos que son la ciudadanía del mal. Pues si hay una que es del bien, la otra es la del mal. Entonces esta figura que se actualiza todo el tiempo, pues reproduce un sistema colonial racista nuestro, de muy larga duración. Entonces ahí tendríamos ese referente de cosas. Creo que en eso precisamente, yo sí veo que los movimientos de arte, culturales y eso tienen mucho potencial, porque son capaces de decir eso que en otros escenarios o no es fácil de decir o qué se pueden decir con figuras que tienen otras implicaciones. Esto que vos decís ahora de, que interesante que es releer esas historias que tenemos, y releerlas con estos cánones, ahora que vamos a tener los doscientos años de lo que se quiere llamar, independencia, como es la cosa, pues es la oportunidad para releer esto y hay un montón de prácticas culturales que pueden releer las cosas. En eso creo que sí hay un potencial clave de producir discursos alternativos, u otras interpretaciones u otras figuras. Para mí creo que pensando en esto de cuáles sería tácticas o estrategias, pues está en eso, en proliferar múltiples interpretaciones. Permitir que proliferen esas otras lecturas, que aparezcan cosas, que surja gente en arte haciendo vainas interesantísimas y poniendo en la escena pública ciertos temas. Que creo que de eso hay mucho, afortunadamente, en el caso nuestro y a veces lo ignoramos más. Claro, si uno lo mira más en las formas más tradicionales de la política, pues sin duda hay muchas más dificultades, yo personalmente no tengo mucha esperanza en esas formas tradicionales de la política, porque creo que ahí hay como la forma en que se traducen son bien complejas, creo que hay más posibilidades en otros escenarios, el problema de esos escenarios es que su capacidad de cambio y de impacto es limitada. Pues entonces súper todo

lo que se hace en el caso de arte, pero pues eso donde circula, a quiénes convoca, qué tanto llega, qué tanto dura, es lo difícil, ¿no? Creo que en eso, pues yo si creo que hay posibilidades de cosas, creo que falta un ejercicio de producir contra discursos a la ideología de género, si estamos hablando de un asunto de luchas por la hegemonía, pues, pongamos las cartas cómo es y esto que vos estas planteando me parece súper útil y muy interesante en eso. En términos de, ojo que esto produce una serie de cosas y mueve otra escenas y mueve otra agendas. Qué tanto convoca, a quiénes convoca, es una cosa que hay que revisar sin duda, que es importante mirar, porque pues tiene, en todo caso, una escala muy pequeña, muy precisa y entonces se quedan un montón de sectores a los cuales esto no les llega. Estoy pensando en los estudiantes de esta universidad [Universidad de los Andes], puede que haya en esta universidad sectores a los cuales esto les suene y hagan el clic de inmediato, pero hay otros sectores a los que no. Y siento que el grueso de, por ejemplo quienes yo tengo en mis cursos, puede haber a quienes les llegue esto, pero hay otros a los que esto no les va a llegar, y nos ha faltado producir también algo que convoque a esos grupos o sectores como queramos llamarlo. Ahí es donde creo que ese sector, esa franja es más difícil y creo que nos falta también mucha creatividad, en eso de cómo vamos a llegarle a esos sectores. Repito, hay cosas muy chéveres que se están haciendo, hay gente que esta haciendo teatro, gente que hace audiovisuales, o sea, hay cosas muy chéveres, pero a veces hay que preguntarse por la escala y el balance de fuerzas ahí, al público al que llega, qué tanto dura, ese tipo de cosas, ahí creo que esta. Pues lo que uno siempre espera es súper que hubiera más alianzas, que hubiera más espacios de encuentro y en general lo que yo veo, es mucha atomización de la acción social. Es muy difícil llegar a acuerdos en estos grupos, mientras que la gente que esta por la ideología de género hace un acuerdo así en cinco segundos, lo pone en la escena y después cada quien se va para su lado. Aquí pasa lo contrario. Gastamos toda la energía en separación, pelea, fraccionamiento, y pues creo que ahí veo eso muy difícil.

D: Es muy complicado, tenemos mucha capacidad de disenso y ellos tienen una capacidad de acuerdo impresionante.

F: Pero además, son acuerdos que tienen la ventaja de que se activan y se desactivan facilísimo, entonces hacer un acuerdo sobre eso y luego chao, ya no nos interesa, busquemos otro tema. Aquí no sucede eso, nos gastamos es toda la energía peleando el uno contra el otro. Entonces tú hetero whatever cisgenero tátara, mientras que yo trarara, y ahí se va toda la energía. Va uno a reuniones de movimientos sociales, algunas de estas, y es como todo el

tiempo haciendo fragmentos y divisiones. Pero repito, yo creo que trabajos como los que vos haces tienen todo el potencial de abrir estas cosas.

D: Yo creo que también lo ideal sería que se difundieran, que la práctica artística incentivara a hacer otras cosas, que tuviera capacidad de replicarse. Me parece que uno de los problemas del arte es que es muy elitista.

F: Sí, pero en eso yo creo que también hay grupos que se han inventado cosas muy chéveres. Creo que sí hay grupos haciendo cosas de arte que no lo quieren hacer elitista y que se encuentran las formas de hacerlo amplio, de difundirlo y todo. Yo en eso no creo que se trate de una mirada negativa o catastrófica del asunto, hay gente haciendo cosas muy interesantes, que a veces falta visibilizar, que a veces falta pues, las cosas que me interesan a mí, sistematizarlas, incluso escribirlas, porque pues eso es importante, que eso aparezca en un lugar que diga bueno, de esto aprendimos esto.

D: Yo siento que del tiempo que llevo afuera a ahora, veo muchas más cosas pasando alrededor de estos asuntos.

F: En esto el activismo que hay aquí, la movilización y la creatividad de la gente es mucha.

D: Yo creo que el proceso de paz fue importante para eso, para que la gente se movilizara.

Anexo 3

**Fanzine *Constitución*
*Re-pública Rarita***



**pro
ano.
ulo.**

Cuando hablamos de la ideología de género, necesitamos hablar de la *Ideología de Género®*, y rastrear los registros de ese dispositivo bélico-discursivo que tiene como marca comercial y política. *El Niño®* y *Los Niños®* a los que los empresarios de la moral, inventores de la *Ideología de Género®*, apelan constantemente en sus discursos, no se refiere a los niños, ni las niñas, ni mucho menos lxs niñxs. Son también un invento particular, una marca registrada que debería estar siempre expuesta. La *Ideología de Género®* es invento particular con fines políticos-morales-mercantiles neoliberales-fascistoides, que se ha ido difundiendo por el mundo como una multinacional de franquicias: su copyright, sus marcas de autoría, políticas y mercantiles deben estar expuestas.

A finales de los años 90's, aterrorizadas de las imparable revoluciones en curso de los movimientos feministas y de disidencia sexual y de género, los sectores más conservadores de la iglesia católica van a construir un arma retórica para hacer la contra revolución. Este dispositivo bélico-discursivo es la famosa *Ideología de Género*. Sin embargo, esa no es una invención del todo nueva, se construye en las bases de un viejo y poderoso dispositivo de la teología cristiana inventado por primera vez en el siglo XII: la *sodomía*, un arma que fue usada (entre otros muchos de sus fines) para fabricar las cruces justas del colonialismo español en América, arguyendo que había que acabar con el *pecado sodomítico* de los *incivilizados* indios.

El uso de la *Ideología de Género* ha tomado mucha fuerza en los últimos años en América Latina y en España, y ha logrado detener políticas públicas contra la discriminación, censurar y diseminar pánico colectivo sobre el contagio de una especie de virus o *humaana* que pone en riesgo la *frágil* heterosexualidad. La *Ideología de Género* es *amor* y uno de los combustibles de las políticas fascitoides de este tiempo. En el caso de Colombia (con el que inicia este proyecto), se creó una suerte de distopía que hizo creer a la gente que si aprobar con sus votos los acuerdos de paz entre el gobierno y la guerrilla de las FARC (que reconocían al colectivo LGBTI y a las mujeres como víctimas particulares de la guerra y actores políticos del posconflicto), el país acogería la tal *Ideología de Género* en la constitución, obligando al pueblo y en particular a la infancia a *trans-homosexualizarse*. Así la sexualidad pecaminosa o *deviada*, en un contexto enraizado en el colonialismo, vuelve a ser justificante para preservar la guerra.

La re-pública rarisita surge del *deseo devotado* de imaginar esa distopía de modo desde el punto de vista de las disidencias sexual, para construir una utopía molecular, una *ficción* *evanescente*, donde se agujeren y desplacen las fronteras del régimen heterosexual, donde se cuestione su verdad, y sobre todo donde crear una *plataforma* para resistir a la *contrarrevolución* de la *Ideología de Género*. Para esto convocamos a la *constituyente* de la re-pública rarisita: una serie de *encuentros*

en formato de *onces*, en las que *arepezamos*, comemos nuestra *arepas*, bebemos, hablamos e imaginamos colectivamente la re-pública rarisita. Se invita a participar de estos *encuentros* a personas *inmigrantes* y a todas aquellas quienes se sientan en peligro por la *amenaza bélica* de la *Ideología de Género* y que quieran pensar colectivamente en formas de subvertir sus *discursos*.

Esta *constitución* es parte del proceso de una serie de *asambleas* en formato de *onces* convocadas como la *constituyente* de la re-pública rarisita. Las *onces* son una *merienda* popular colombiana. Nuestras *onces* son una forma de unir el *diálogo* con la *digestión*, de hacer circular la *palabra* y el *pensamiento* por el cuerpo y por los *cuercos*, de una forma particular que se gesta en los *actos* de *compartir* comida y otros *cuadros*. Las *onces* son *encuentros* usualmente familiares, que *desfamiliarizamos* para ensayar una forma de estar *justos* desligada de la *genitividad* con la que se organiza lo familiar. Para practicar una forma de *socializar* y *desgenerar* los *cuadros* que se limitan a las *fronteras* de la familia.

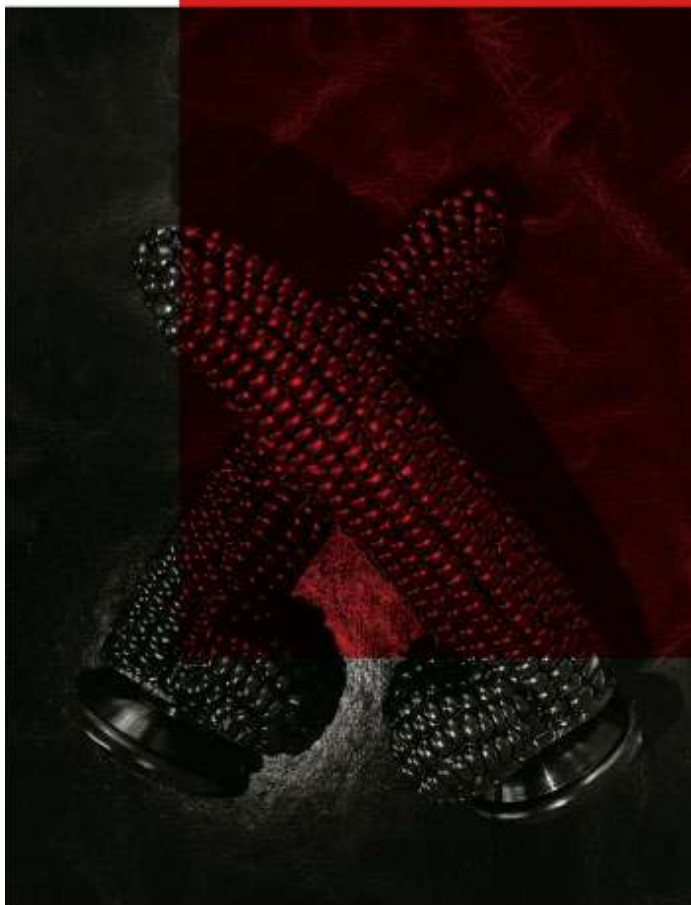
Los *empresarios* de la moral inventores de la *Ideología de Género* apelan a lo *pasional* para *promover* y *diseminare* sus políticas de odio. Sin embargo, ese dispositivo *bélico-discursivo* es también heredero de la *razón* escindida del cuerpo de la tradición cartesiana, desde la que se *constituyeron* la *homosexualidad* y otras *categorías* *patologizantes* con las que se ha *circunscrito* y *administrado* la existencia de las *disidencias* sexuales. Por eso, para resistir a la *Ideología de Género* nuestra apelamos al *pensamiento* y la *acción* *ensamblados*, *encuerpados*, *llenos* de *afectos* y de *emociones*. Ante el *discurso* *pasional* de la *Ideología de Género* apelamos a lo *emocional*. La *pasión* es *podocer*, es *contraria* a la *acción*, es *dejar* *llevar*, *dejarse* *pastorear* por la *permutación* *infantada*. La *emoción*, es en *camino*, una forma de *afecto* que *moviliza*, que nos *permite* *reaccionar*, que nos *habilita* para *huir* y para estar *justos*. Desde nuestras *emociones*, nuestra *había*, nuestro *deseo*, nuestro *amor* y nuestro *erotismo* construimos la re-pública rarisita y esta *constitución*.

artículo

La rara es una re-pública que se imagina y se construye para defender las vidas, las existencias y las infancias raras. No tenemos territorio, estamos por aquí y por allá. Somos muchxs. Lxs rarixs nunca están solxs. Niños, niñas, niñxs, todxs, un futuro y una vida no cisheterosexual, no patriarcal, son posibles. En la re-pública rara todxs son bienvidxs.

—

defensa de las vidas raras.



La desheterosexualización se trata de un cuestionamiento sobre la heterosexualidad como gobierno regulador del erotismo, el deseo y los afectos; un sistema que se construye a sí mismo como natural y por tanto irrefutable. La desheterosexualización es el derrocamiento del régimen cisheterosexual, que requiere de la desgenerización: el desmantelamiento del género como modelo elemental de individuación y normalización necesario para ese régimen*.

*el género funciona en conjunto con otros dispositivos de subalternización como la raza y la clase, que también deben ser desmontados en la re-pública rara.

desheterossexualización y desgenerización.



artí culo 3.

Desbordar el erotismo de las fronteras de la genitalidad, desprivatizar el ano y el resto de los cuerpos, y romper, así, la organización de la vida desde los genitales. Para esto será necesaria la desfamiliarización, es decir, horizontalizar los cuidados, los afectos y el erotismo, y desprivatizar las lógicas de lo familiar que se organizan desde la genitalidad.

desgeni- talización de la vida.



La socialización de los medios de re-producción supone habilitar la re-producción por fuera del régimen heterosexual y del capitalismo, es decir, permitir que la sexualidad y el erotismo re-produzcan culturas otras* (en las que no se repitan las mismas estructuras y relaciones de poder) y, de manera paralela al sexo, que formas de relationalidad no heterosexuales re-produzcan la vida y que los cuidados necesarios para sostenerla se socialicen.**

*La re-producción a la que la sexualidad está confinada no se trata solo de multiplicar la fuerza de trabajo en forma de nuevas vidas. La sexualidad también re-produce las condiciones culturales necesarias para mantener el capitalismo y al régimen heterosexual.

** Cada persona con útero debe tener acceso a tecnologías abortivas, así como también a las necesarias para re-producir la vida, para que decir sobre el cuerpo propio sea una verdadera opción.

**Socialización de los
medios de
re-producción.**



Receta arepa rara.

Ingredientes:

- Harina de maíz (puede ser maíz blanco, amarillo o de cualquier tipo. Es importante no confundirlo con fécula de maíz).
- Sal
- Remolacha cocida y rallada
- Frijoles negros cocidos en un guiso de tomate, cebolla y ajo
- Plátano maduro (llamado también plátano macho)

La arepa es el aglutinante de la re-pública rara. En nuestras onces hemos ensayado distintas recetas compartidas por las participantes. La receta de nuestra arepa es una mezcla rara, poco precisa y deliciosa.

Mezclar la harina de maíz con la remolacha rallada (la cantidad que se quiera utilizar para dar color y un sabor ligeramente dulce), agregar la cantidad de sal deseada (probar la masa), añadir agua y amasar con las manos hasta conseguir una masa uniforme. Las proporciones de harina y agua varían de receta a receta, pero son más o menos una parte de harina por dos de agua. Cada arepa debe ser amasada a mano. Se empieza formando una bola de masa que se va aplastando poco a poco presionándola entre las manos hasta conseguir se hagan finas. En Colombia a este gesto se le llama arepear y se utiliza para referirse despectivamente a las lesbianas, a las que –también despectivamente– se le dice areperis. Poner las arepas en un sartén con un poco de aceite a fuego bajo, mientras cuando se despeguen solas. Deben quedar doradas por ambos lados y el interior no debe quedar crudo. Freír el plátano maduro en trozos pequeños. Servir cada arepa con frijoles y plátanos por encima.

A arepear.

Receta de lubricante.*

Ingredientes:

- 300 ml de aceite de coco (prensado en frío)
- 50 gotas de aceite esencial de lavanda.
- 10 gotas aceite esencial de árbol del té.

**para
deriva anal.**

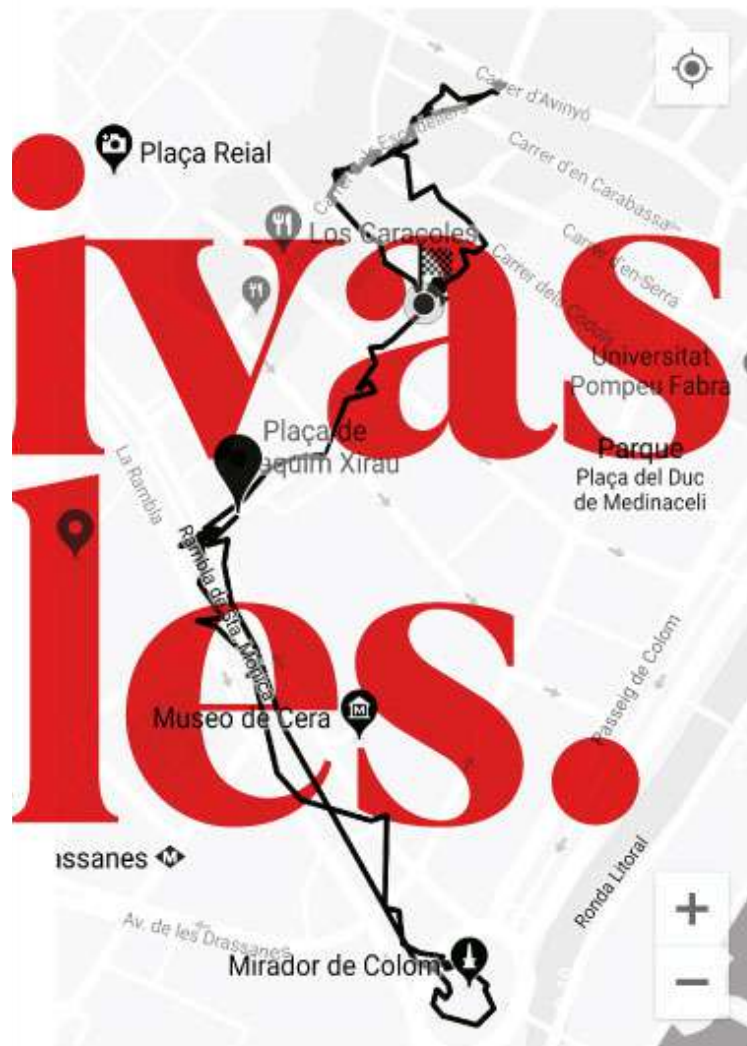
La deriva anal es una forma de vivir la ciudad de otra manera, con otro sentido de la percepción y de la sensibilidad. Pero como algunas personas –pocas–, de las que hacemos parte de esta constituyente, no hemos tenido la experiencia de usar un plug anal, se nos ocurrió la idea de usar un lubricante para que la cosa sea más fácil. Como ya les conté, existe la posibilidad de hacer un lubricante natural. En este caso lo vamos a hacer con ingredientes que se usan para la ginecología, natural: aceite de lavanda, que es dilatador (por lo que no se recomienda el uso en personas embarazadas), aceite de árbol del té, que tiene efectos antimicóticos y antibióticos y aceite de coco. Este lubricante no es compatible con condones, el calor que produce el aceite con la fricción los rompería.

Si el ambiente en el que se prepara el lubricante es cálido el aceite de coco estará líquido, si el ambiente es frío, tenderá a estar sólido y deberá calentarse preferiblemente a baño María o fuego lento sin sobrepasar los 40° C. En el momento en que el aceite de coco este líquido se agregan 50 gotas del aceite esencial de lavanda y 10 gotas del aceite esencial de árbol de té, se mezcla bien y el lubricante está listo para ser guardado en frascos limpios y para ser usado. Se pueden hacer variaciones de este lubricante con menta, jengibre, mariluzana y otros ingredientes que producirían distintos efectos por experimentar. La lavanda tiene efectos dilatantes y estimulantes que ayudarán a hacer placentera nuestra deriva.

*Esta receta es una transcripción modificada de la receta enseñada por Lina Calderón para la re-pública marita en los encuentros del verano de 2018 en La Escocesa.

En principio los plugs anales serían material para realizar colectivamente los símbolos patrios de la re-pública rarita. Pero, durante los encuentros-onces de nuestra constituyente concluimos que los símbolos, las banderas, los himnos, las patrias y por supuesto también los plugs nos los metíamos en el culo: más que ganas de construir símbolos o incluso contra-símbolos (des)identitarios, teníamos el deseo de usar los plugs. De ahí surgió la idea de conectarnos a los plugs y realizar una caminata colectiva por la ciudad sin un rumbo preciso. Lo imaginamos como una forma de trazar nuestro territorio que es el lugar que habitamos, dónde estamos, dónde andamos (la mayoría de los participantes de la constituyente rarita somos migrantes). Además, los plugs, que serían cuerpos extraños dentro de nuestros cuerpos raros, añadirían una forma particular de andar, un extrañamiento, una incomodidad erotizante que nos obligaría a repensar la forma de caminar. Un modo raro de andar que colectivizaría una forma de erotismo no genital. Un intento de socializar el primer órgano en ser privatizado y utilizado como modelo de privatización: el ano².

A mediados de julio de 2018 realizamos una primera deriva anal con algunas de las participantes de la constituyente. Utilizamos el lubricante que preparamos juntas y los plug repartidos en las onces. Nos encontramos en la rambla, a la altura de la estación de Drassanes, bajamos al colón, le dimos una vuelta a esa gran estatua que muestra indígenas recibiendo latigazos civilizatorios para recordarnos que en cualquier momento nos pueden meter en un CIE, un centro de concentración para personas de países colonizados. Regresamos y caminamos otro poco por el Gótico. El único registro fue el rastro de nuestra geolocalización. Este fue un ensayo inicial de más que están por hacerse.



*Deleuze y Guattari, *El Anti Edipo, Capitalismo y esquizofrenia*, 1985, página 148.



