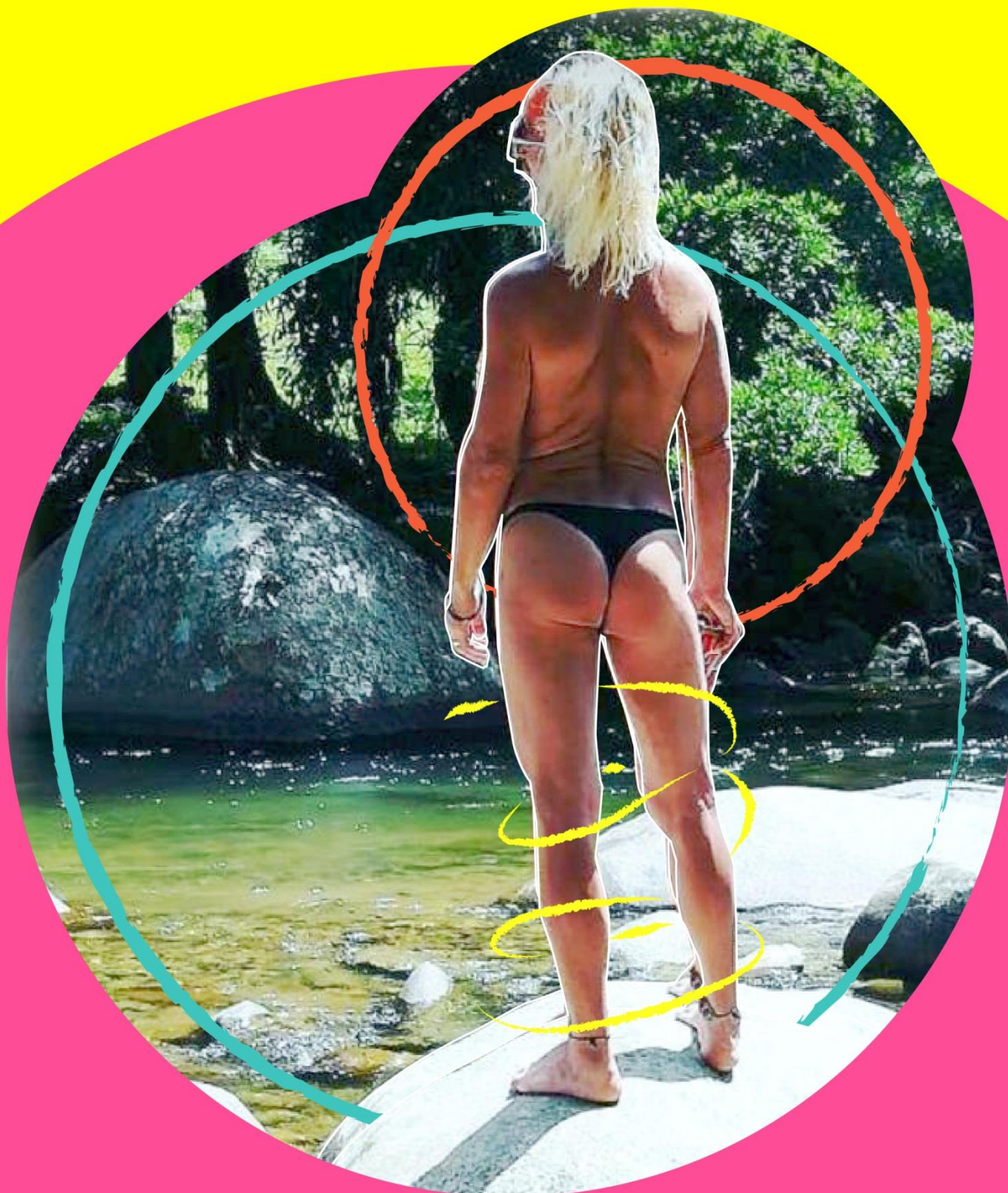


Hacerse una vida, mantenerse con vida.

Disidencia sexual y de género hecha relato y resistencia en medio del conflicto armado en San Rafael (Antioquia)

Zaira Alejandra Agudelo Hincapié



Hacerse una vida, mantenerse con vida. Disidencia sexual y de género hecha relato y resistencia en medio del conflicto armado en San Rafael (Antioquia)

Zaira Alejandra Agudelo Hincapié

Directora:

Natalia Quiceno

Doctora en Antropología Social

Codirector:

Guillermo Correa

Doctor en Historia

**Trabajo de grado para optar al título de:
Magíster en Estudios Socioespaciales**

Universidad de Antioquia

Maestría de Estudios Socioespaciales

Instituto de Estudios Regionales

Medellín 2020

Agradecimientos

A mi familia Marina, Jhon Jairo, Johana, Nilsson, Camilo, Adiela, Nelly y Daniela que siempre han estado en primera fila para animarme a seguir, a mi mamá que ha luchado y cuidado de nosotros(as) en todo momento. Reconozco y valoro su trabajo y amor como el sostén de nuestras vidas, gracias a esa labor invisible y cotidiana – que hemos aprendido a redistribuir- mi papá y nosotros(as) sus hijos(as) hemos podido tener mayor autonomía y participación en la vida social. A Oscar por su amor incondicional, y su compañía en mis viajes y reflexiones que compartió siempre con un gesto de alegría. Al Burro por permitirme contar su historia y ser inspiración. A mi profesora Natalia por su gran capacidad para despertar en mi un animo creativo que pusiera el olor, el sabor, el color y el corazón en esta investigación. Por su compañía paciente, oportuna y comprometida. A Guillermo y Elkin por compartir conmigo el camino de la vida y la investigación bajo el formato del chisme y la conversación en jardineras de la Universidad o en viajes que nos animaron a aprender y construir juntos(as). A Elkin por animarme a ver otros mundos. A mi profesora Catalina Tabares por mostrarme un camino de investigación – una Ciencia Política- menos esquemático y rígido que no solo pasa por lenguajes racionalistas, sino también por emociones. A mi amiga Vanessa por escucharme y ponerle color a esta investigación. A Esteban, Botero, Mincho, al Colectivo Crisálida, a Doña Lilia, Erika, y Alba quienes también me maravillaron con sus historias. A mis profesores(as) y compañeros(as) de la maestría en Estudios Socioespaciales que aportaron a mis preguntas, reflexiones y hallazgos. A “los creativos” Andrés, Cristina y las “Camilas” de quienes también aprendí otras maneras de construir conocimiento.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	5
Biografía de mi problema de investigación	
Memoria metodológica. Las preguntas del porqué, dónde, cuándo, con quién y desde dónde se investiga	7
CAPITULO I.	23
Devenires en la historia de las disidencias sexuales en Antioquia	24
1.1. De la producción del sujeto homosexual a los estudios de la homonormatividad	24
1.1.1. La producción de un estigma: “la homosexualidad”	35
1.1.2. Hacia una geografía de los cuerpos disidentes del orden sexual y de género	41
CAPÍTULO II.	47
Cuerpos que resisten al conflicto y la marginalidad	48
2.1. Entramados de violencias y resistencias en El Oriente Antioqueño. Caso San Rafael	48
2.2. Resistir a las violencias provenientes de la familia, la sociedad, la institucionalidad y los actores armados en Colombia	65
CAPÍTULO III.	82
La vida del Burro	83
3.1. Tiempo de familia y estudio	83
3.2. Tiempo de música, droga y baile	85
3.3. Tiempo de motilar, aún en tiempos de guerra	90
3.4. Sardino, el alma de la fiesta y el show	103
3.5. Tiempo para viajar, y hacer memoria	115
CAPÍTULO IV - CONCLUSIONES	118
“Domar-adiestrar”, no solamente adaptarse	119
4.1. Resistir desde lo cotidiano, desde el primer territorio: el cuerpo	123
BIBLIOGRAFÍA	141

INTRODUCCIÓN

Como señala el Centro Nacional de Memoria Histórica(2015) existe una deuda institucional cuando se habla del reconocimiento de las víctimas y de la construcción de memoria histórica de las disidencias sexuales y de género en medio del conflicto armado colombiano. Avanzando en esta perspectiva, se ha venido reconociendo el lugar de estas víctimas en distintas investigaciones (CNMH, 2015; CNMH, 2018a; CNMH, 2018b), integrando sus voces para hacer hincapié en la idea de que las violencias que han vivido han provenido de sus familias, de sus comunidades, de la institucionalidad, y que estas condiciones de vulneración posibilitaron que durante el conflicto esas violencias existentes se hayan exacerbado.

Las experiencias recogidas por estos informes relatan cómo los(as) sobrevivientes ante las amenazas o vulneraciones encontraron en sus localidades o en las ciudades, la posibilidad o no de ser desde su condición sexual y de género. Pero también, ponen especial acento en mostrar que cada uno de los actores armados (guerrilla, paramilitares y fuerzas militares) tuvieron distintos modos de ejercer la violencia sobre los cuerpos de sus víctimas, destacándose, especialmente, el proyecto paramilitar, pues fueron quienes vulneraron a esta población en el marco del conflicto sosteniendo un proyecto autoritario y conservador que buscó controlar el cuerpo- espacio- ejerciendo “violencias correctivas” que buscaron intervenir la forma de vestir, de ser, pero también, restringir el acceso a espacios cotidianos de trabajo, ocio, o comunitarios.

En este contexto, a nivel nacional, diferentes organizaciones que trabajan por la garantía y el reconocimiento de los derechos humanos de la población de los sectores LGBTI han demandado un reconocimiento de sus derechos como

víctimas del conflicto armado ante la Unidad para la Atención y Reparación Integral de las Víctimas, en el marco de la Ley 1448 de 2011, exigiendo ser incluidas en el Registro Único de Víctimas -RUV- como sujetos de reparación colectiva en el país, tales son los casos de la Mesa LGBTI de la Comuna 8 de Medellín, y el Colectivo LGBT Crisálidas de San Rafael. Un municipio ubicado en la subregión del oriente antioqueño afectado por distintas violencias, masacres y confrontaciones entre guerrillas, paramilitares y ejército, en la década de 1990 y principios de la década del 2000, tal y como lo documenta el CNMH(2016).

De manera que, inscribiéndome en la realidad del municipio de San Rafael (Antioquia) la pregunta que orientó esta investigación¹ fue: ¿Cómo experimentó las violencias de los distintos actores armados – guerrilla, paramilitares y fuerzas militares- la población disidente del orden sexual y de género en San Rafael? A esta pregunta se articularon tres preguntas subsecuentes: ¿Qué ocurrió en este municipio cuando a las violencias de género y sexualidad se sumaron las dinámicas del conflicto armado? ¿Qué órdenes de género y sexualidad legitimaron los actores armados que hicieron presencia en San Rafael en el marco del conflicto armado? , y especialmente, ¿Cuáles fueron las prácticas de resistencia que produjeron disidencias sexuales y de género en el marco del conflicto armado de San Rafael?.

La hipótesis inicial de la que partió esta investigación es que todos los actores tanto legales como ilegales – con variaciones en sus formas- ejercieron un control sobre el territorio, y el cuerpo de estas poblaciones, pues estas violencias respondían a un sistema de género y sexualidad que señala y violenta

¹ Esta investigación se realizó en el marco del proyecto: ““Locas de pueblo” Historias de vida y resistencia de hombres homosexuales adultos mayores en Antioquia”. Fue financiado por el Comité para el Desarrollo de la Investigación (CODI) de la Universidad de Antioquia, coordinado por Guillermo Correa e integrado por Santiago Vanegas, Dubier Gómez, Elkin Naranjo y Zaira Agudelo.

corporalidades que se salen del orden heterosexual hegemónico. Es decir, una relación que ha ordenado la esfera de lo público, lo privado, lo “femenino, lo masculino”, que lejos de ser simples dicotomías, han afectado la vida de personas que transgreden “la norma” sexual-corporal. Ello, ha producido un tipo de relacionamiento desigual y jerárquico que en un escenario violento hipermasculiniza los espacios de la vida cotidiana. Así, quien se sale de ese estereotipo ha experimentado situaciones de violencia como insultos, golpizas, retención, humillación, violación, desplazamientos forzados o el aniquilamiento como formas de castigo y corrección.

Sin embargo, interesó también evidenciar de manera especial a través de las experiencias recogidas en este municipio cómo en medio de esos relacionamientos cotidianos se produjeron interacciones con otros(a) pobladores(a) o actores armados que nos hablan de unos relacionamientos que pasaron por la negación, la negociación y la aceptación dependiendo del contexto que se vivía, el cual estaba mediado por unos intereses, posiciones y necesidades de los grupos. En medio de esa tensión o cercanía de ese cuerpo que Goffman (1970) caracteriza como estigmatizado frente a los “cuerpos normales” se produjeron también unas resistencias encarnadas por parte de las disidencias del orden sexual y de género para permanecer y vivir bajo esos órdenes armados, configurándose de esta manera como una historia también de insistencias, presencias y permanencias de unos cuerpos capaces de producir lugares para sí y para otros(as) desde estrategias que pasaron por “confrontar”, “adaptarse”, y, “domar- adiestrar” a todo un pueblo.

Biografía de mi problema de investigación

Memoria metodológica. Las preguntas del porqué, dónde, cuándo, con quién y desde dónde se investiga

Para hacer una biografía de mi pregunta tendría que recurrir al origen de mi preocupación, podría decir que ella se despertó en mi curso de Ciudadanía, pues, luego de pasar por algunas teorías, pude comprender que esa categoría no solo explicaba la relación entre Estado-Individuo, como tampoco solo contenía la reducción o ampliación de los derechos a escala local o global, pues era la primera escala, los cuerpos, quienes definitivamente mejor encarnaban y explicaban el discurso de la ciudadanía. Fue entonces, que mi curiosidad empezó a llevarme a autores como Charles Tilly, Antony Giddens, Iris Marion Young, Étienne Balibar y otros(as) tantos(as) quienes desde hace algunas décadas o recientemente han demarcado el discurso de la ciudadanía como un eje de conquistas y luchas diferenciales de cuerpos de obreros(as), negros(as), indígenas, mujeres y disidencias sexuales y de género.

Ese “clic” me llevó a pensar como lo hacían estos autores que la lucha no había terminado, que definitivamente la ciudadanía no implicaba solo el avance de ese “paquete de derechos” -civiles, políticos y sociales- concebidos por los estados de bienestar durante el siglo XX, pues detrás de ese discurso se había escondido la negación de muchos grupos sociales que hoy continúan demandando reconocimiento, libertades y derechos aún no materializados. En el camino de esta reflexión, con suerte me encontré con Guillermo Correa y Elkin Naranjo, con quienes comencé a ampliar el universo de preguntas sobre la exclusión, y prácticas de resistencia de las disidencias sexuales y de género. Ubicándonos en una investigación en la que nos preguntamos por la homosexualidad en tiempos del VIH/sida, 1980²- 1990, durante ese año de preguntas, olor a prensa y conversaciones grupales pude encontrarme con voces tan claves como las de María Teresa Uribe que anticiparía una de las conclusiones principales de la

² El proyecto “Representaciones sociales de la homosexualidad en Colombia en los tiempos de aparición del VIH/sida, 1980-1990” fue financiado por el Fondo Primer Proyecto del Comité para el Desarrollo de la Investigación (CODI) de la Universidad de Antioquia, coordinado por Guillermo Correa Montoya e integrado por Elkin Andrés Naranjo Yarce, Pablo Bedoya Molina y Zaira Agudelo Hincapié.

investigación al decir que se trataba de una “epidemia noticiosa” que reforzaba el prejuicio -el estigma- sobre unas poblaciones - homosexuales, haitianos, trabajadoras sexuales y heroinómanos-cuando el riesgo de “muerte” en el país lo producían realmente las enfermedades cardíacas, o los efectos de las múltiples violencias que como sociedad vivíamos -aún hoy-. Entendí al final del proyecto que el discurso de la prensa -desde la orilla religiosa, científica o política- continuaba afectando los imaginarios que reproducimos sobre esos cuerpos otros, sobre los cuales proyectamos la idea de contaminación o repugnancia.

Luego de que cerramos ese proyecto, Guillermo se interrogó por las vidas de las “locas de pueblo”, y por su figura en la literatura de José Donoso, Jean Genet o Pedro Lemebel, encontrándose entre otras cosas con una noción que podíamos diferenciar de la categorización de “lo homosexual” o “lo gay”. La loca, “se comprendería “como esa homosexualidad criolla, analfabeta, pobre y no civilizada; se convierte en la marginalidad del homosexualismo que separa en estratificaciones de clase a las locas, maricas y travestis de los acomodados gays en su pequeño arribismo traidor” (Lemebel citado en Correa, 2020, p. 2). Ella, como lo veríamos a partir de las experiencias de vida con las que nos encontramos no admite clasificaciones, es quiebre, espectáculo y extravagancia. Allí, fui invitada a conformar el equipo, y luego de unas idas y vueltas, comprendí que en el marco de esta investigación quería articular dos temas que me interesaban mucho: el conflicto y “las disidencias sexuales y de género”. Por ello, comencé por un libro que Elkin me había recomendado en cuánto supo de mi interés: “Aniquilar la diferencia”. En esta investigación Pablo Bedoya – profesor e investigador de la UdeA- y otros(as) investigadores(as) lograban dar cuenta que, en medio de ese relato del conflicto armado, permanecían en silencio unas voces que lo habían experimentado distinto por el mero hecho de vivir en un cuerpo diferente. Luego de algunos días en los que el relato de Dayana, Simón, Ricardo, Vladimir me habían quedado en el pensamiento y en el corazón, supe que el relato del conflicto es mucho más comprensible si lo cuenta el cuerpo. Otra vez volvía a

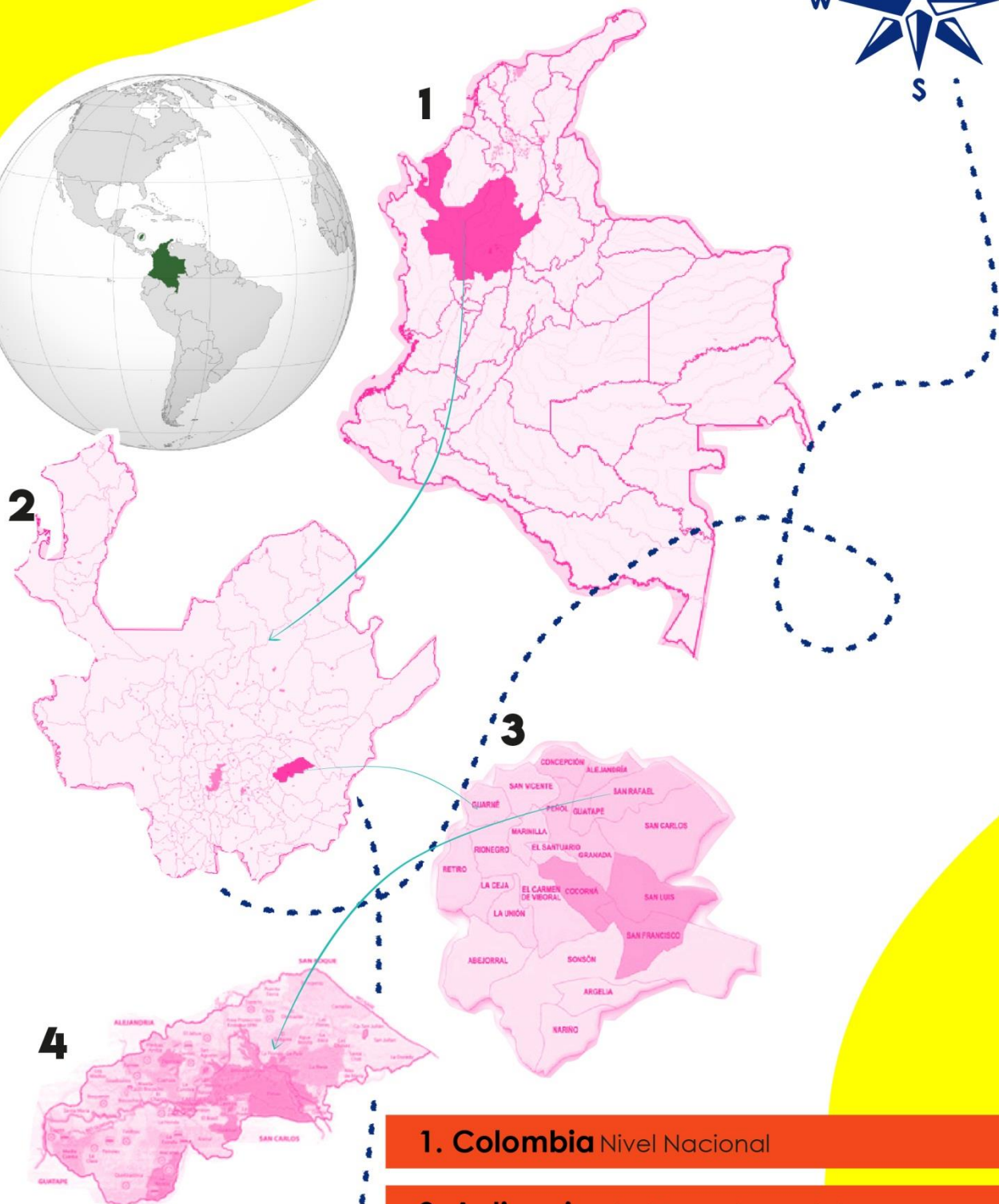
la escala del cuerpo para entender el dolor, la negación, la humillación, la alegría o la dignidad.

Sin embargo, no bastaba con ubicar mi interés, por eso, después de una asesoría con Natalia Quiceno –mi Directora-, tuve el reto de escribir mi planteamiento del problema sin ninguna cita. Ahí comencé a preocuparme no solo por organizar y acotar mis intereses, sino por escribir desde mi propia voz. Sabía entonces que quería preguntarme por cómo el conflicto había afectado a las disidencias sexuales y de género, lo que vino después, fue la pregunta por el ¿Dónde? y ¿Cuándo? Elegí entonces, ubicarme en el oriente antioqueño, una subregión cercana a mi trayectoria de vida, pues es la tierra de mi papá- Guarne-, mi mamá - Peñol-, y de mi compañero -San Rafael-. En ella me he vinculado de distintas formas, pues he recorrido sus carreteras y caminos desde muy pequeña. Guarne, El Peñol o San Rafael se han convertido en pueblos que me traen a mi familia, a la montaña, al aire puro, que me saben a arepa de maíz, a chocolate y almojábana caliente.

De estos municipios escogí a San Rafael, tierra que me sabe a pandebono, miel y panela. Me suena a grillos, vacas y “parranda”. Me huele a montañas y quebradas. Fue allí donde conocí al Burro- José Rigoberto Giraldo Urrea -, un personaje reconocido por la familia de mi compañero -Oscar Mesa- porque su peluquería se encuentra ubicada justamente en el local de Doña Ligia Martínez, su mamá, quien posibilitó el encuentro y nuestra primera conversación en su peluquería. Allí después de presentarnos, e intercambiar un par de comentarios y preguntas, le conté de mi interés, y sin entrar en muchos detalles él se mostró dispuesto a contarme su historia, y la del pueblo, pues de inmediato me dijo como en su peluquería había conocido al militar, al guerrillero y al paramilitar, sin embargo, añadió de forma clara como los peores momentos los vivieron entre el periodo 1998-2005, cuando el dolor, la zozobra y la angustia se exacerbó por cuenta de la llegada de los paramilitares. Supe después de esa conversación que me interrogaría por las experiencias de violencia y resistencia que tanto El Burro

como sus amigos(as) habían vivido en este municipio del oriente antioqueño.

DELIMITACIÓN ESPACIAL



1. Colombia Nivel Nacional

2. Antioquia Nivel Departamental

3. Oriente Antioqueño Nivel Subregional

4. San Rafael Nivel Municipal

Memoria del paso a paso

Luego de hacerme la pregunta, precisé que quería hacer la historia de vida del Burro. Para lograrlo, decidí luego de una asesoría con Natalia que haría unas entrevistas semiestructuradas orientadas desde tres ejes de conversación:

Tabla 1. Ejes de la entrevista

Ejes	Biográfico	Conflicto	Su vida hoy
Objetivo del eje	Abordar momentos claves en su familia, en la escuela y el colegio, en su trabajo, y en su vida íntima.	Abordar aspectos relacionados con su experiencia en el conflicto armado	Abordar qué aspectos se han transformado en el municipio, pero, sobre todo, para interrogarme por qué es clave pensar su vida -la vida de la población disidente del orden sexual y de género- después del conflicto armado.
Preguntas	<p>¿Quién es El Burro?</p> <p>¿Quién es su familia? ¿De dónde vienen?</p> <p>¿Estudiaste?</p> <p>¿Dónde?</p> <p>¿En qué momento empezaste a trabajar? ¿En qué?</p> <p>¿Quién fue tu primera traga?</p> <p>¿Cómo te vestías?</p> <p>¿Con qué personajes del pueblo, el país o el mundo te has identificado?</p>	<p>¿Cómo se vivió el conflicto armado en San Rafael?</p> <p>¿Qué actores armados hicieron presencia en el municipio?</p> <p>¿Cómo afectó ese conflicto a tu familia, amigos o vecinos?</p> <p>¿Qué cambió?</p> <p>¿Quiénes fueron víctimas del accionar de los grupos armados?</p> <p>¿Cómo te tocó a vos? ¿qué trato recibías por parte del ejército, la guerrilla o los paramilitares?</p> <p>¿Se vieron afectadas algunas actividades que realizabas en tu territorio? -trabajo, fiestas, reuniones-¿Se vieron afectados los espacios que frecuentabas en medio del conflicto?</p>	<p>¿Cómo es la vida en el municipio luego de "superar" el conflicto armado?</p> <p>¿Cómo te ha cambiado a vos la vida?</p> <p>¿Cómo describes esta época?</p>

Luego de diseñar mi guía de conversación, me "lancé al ruedo". Le contacté para acordar nuestro primer encuentro, y me encontré con una frase que acompañó mi intento por descubrir el mundo del Burro, pues, a pesar de darme un sí, a

continuación, me dijo: “acuérdense que yo me mantengo muy ocupado”. A pesar de esta advertencia viajé un fin de semana de febrero de 2019, al llegar al municipio me dirigí a su peluquería “Jhombu” con el fin de convenir el encuentro. Para no interrumpir su trabajo espere pacientemente durante una hora y media hasta que quedara sin clientes por un momento. Mientras le esperaba, llegaba uno y otro cliente que con sonrisa larga llegaban a pedirle que les motilara, mientras él con un gesto “regañón” les decía a qué horas podían pasar, o les advertía que no tenía más turnos. Luego de este tiempo de espera, pudimos tener nuestro primer acercamiento en el que quería saber qué me interrogaba, quién era, y para qué sería utilizado su relato. Luego de explicarle, y ante una cara de duda, busqué darle “credibilidad” reiterándole mi lugar de profesora de la Universidad- como me había presentado alguna vez la mamá de mi compañero, “haciéndome el puente”-. Sin embargo, a partir de ese momento, fui la “profesora-investigadora de la UdeA” a la que él respondía con seriedad.

Nuestro siguiente encuentro tuvo lugar el fin de semana siguiente, para lograrlo, mantuve la misma ruta: le contacté, me dijo sí con la advertencia de su ocupación, pasé a su peluquería buscando convenir el encuentro. Esta vez, aunque estaba llena, me dijo rápidamente que habláramos al día siguiente muy temprano para no interrumpir su tiempo de trabajo. Así que aprovechando que durante ese sábado no podríamos conversar decidí recurrir a otras fuentes de información, me dirigí a la Iglesia, la Casa de la Cultura y La Alcaldía en búsqueda de otros elementos que fueran aportando a mis preguntas como los cursos prematrimoniales, documentos y libros sobre la historia del municipio.

Al cerrar la “jornada” me dirigí a descansar, y durante esa noche sentí miedo y ansiedad por lo que sería ese primer encuentro, porque sin duda, a pesar de haber intercambiado previamente algunas palabras, este sería el momento de “las primeras impresiones”. Al día siguiente, nos encontramos muy puntualmente, y como una oportunidad para mostrarle flexibilidad y confianza espere que él

decidiera el lugar para nuestra conversación. Decidió que hablaría con más tranquilidad en su peluquería, por eso, estuvimos allí con la puerta cerrada para permitirnos la conversación, comencé con el consentimiento informado, en el que señalaba el marco en el que se hacía la investigación, qué objetivos perseguía, y cuáles serían las formas de divulgación. Luego de su lectura y asentimiento, comencé con mi primer eje de preguntas, las cuales iba respondiendo tan fácil y rápido, que pronto me quedé sin “cuestionario”. Mientras él sin necesidad de que yo siguiera en la lógica de pregunta-respuesta se adentraba en el recuerdo de otras experiencias que iban enriqueciendo la conversación. A pesar de mi ansiedad, logré en este primer encuentro un poco más de empatía que hizo que El Burro me contara de su vida familiar, escolar, y comunitaria, sin embargo, cuando intenté abordar la pregunta por su primera traga, de inmediato puso freno a mi interés por saber de su vida íntima, pues sin más ni menos, lo único que me advirtió con un “tono cortante” era que no sabía que era el amor, pues se reconocía como un “hombre promiscuo”. Yo, intentando “no molestarlo”, no tuve otra que cerrar con otra pregunta.

El siguiente encuentro tuvo lugar un fin de semana de marzo, esta vez “saltando un poco la pena” por interrumpir tiempo de su trabajo le propuse una actividad distinta: desayunar juntos. Luego de aceptar, nos dirigimos al restaurante el “Portón Paisa”, ubicado en el parque de San Rafael. Allí, en medio de la arepa, el quesito y la aguapanela, que “me pasaban derecho”, nuevamente por la ansiedad de lograr una buena conversación, comenzamos con el eje del conflicto, sobre el que ya me había anticipado algunos elementos en nuestra primera conversación, por eso, intenté conectar este encuentro retomando algunas de las experiencias sobre las que ya había hecho mención, lo que me permitió aclarar o “reforzar” elementos centrales que iban apareciendo en su relato. Nuevamente, en medio de la conversación El Burro lograba dar cuenta de elementos que inicialmente no había tenido en cuenta como la centralidad de su casa, las discotecas en las que trabajó y su peluquería como lugares claves para él, sus amigos(as), pero también

para los actores armados que hicieron presencia en el municipio.

De manera que en nuestro siguiente encuentro que tuvo lugar también en el restaurante el “Portón Paisa” –uno de sus lugares favoritos- hice hincapié en esos lugares que fueron emergiendo: su casa, las discotecas en las que trabajó, la zona de tolerancia, el río, y por supuesto, su peluquería. En medio de este relato fui comprendiendo que, en medio de la interacción de las disidencias sexuales y de género con otros(as) pobladores(as) o actores armados se producen relacionamientos distintos. Es decir, que un cuerpo disidente del orden sexual y de género interactúa desde la aceptación, la negociación o la negación dependiendo del contexto en el que vive, de los intereses, posiciones y necesidades de los grupos que habitan ese contexto. Esta tensión o cercanía de ese cuerpo que Goffman (1970) caracteriza como estigmatizado frente a los “cuerpos normales” se producía justamente en esos lugares referenciados.

A pesar de que la conversación avanzaba muy bien, pues lográbamos abordar fácilmente los ejes que me había propuesto, no lograba generar la suficiente confianza y empatía para que él me mostrara otros lugares de la vida, como su casa, o “los rumberos” que frecuentaba. Por ello, intentándome quitar la “máscara de profesora-investigadora” “que va, saca información y se va”, le propuse que este encuentro tuviera como fin motilarme pues deseaba como sugiere Haraway (1995) producir no tanto efectos de distanciamiento entre él y yo, sino conexión -complicidad³ entre ambos-, esta vez bajo la excusa de conocer su técnica de cortar por encima de la mano –y con barbera-. Aproveché que se mostró entusiasmado para proponerle tomarnos unas fotos en la peluquería, ante lo que nuevamente aceptó entusiasta.

³ Una manera de entender la parcialidad en la producción de un conocimiento localizado, situado, y sobretodo, vivencial porque “se trata de pretensiones sobre la vida de la gente, de la visión desde un cuerpo, siempre un cuerpo complejo, contradictorio, estructurante y estructurado” (Haraway, 1995, p.335)

Este encuentro lo programé en Semana Santa -abril- con la intención de reconocer otros ritmos en su peluquería, y por supuesto en el pueblo, pues, por condiciones de mi trabajo, solo había podido viajar los fines de semana, lo que limitaba el tiempo de conversación, y, sobre todo, poder observar el ritmo de su vida por fuera de su lugar de trabajo. Por ello, decidí invitar a Andrés Palencia, un compañero de la maestría quien con “la excusa” de ayudarme con las fotos, también sería un aliado a la hora de proponerle estar en un sitio distinto a su peluquería o al restaurante. Como ya era habitual, llegamos a su peluquería, esta vez un lunes de semana santa, sin embargo, convenimos mi motilada para el día siguiente. Aproveché que había entrado a la peluquería en compañía de mi compañero y Andrés para proponerle tomarnos algo en la noche. Por su ocupación me dijo que no sabría a qué horas terminaría, pero, además, con un “tono de molestia” ante la insistencia, me dijo que no salía en tiempo de lluvia; yo, tratando de que no se sintiera “invadido” por mis dos propuestas al tiempo, le dije: “bueno, en la noche te escribo a ver si cambias de decisión”. Y así fue, a pesar de que salí un poco cabizbaja por mi intento fallido de salir en “plan de amigos”, Oscar y Andrés me insistieron tanto que le escribiera, que así lo hice, esperamos a que cerrara, y le contacté proponiéndole salir con nosotros para que Andrés pudiera conocer “la rumba en el municipio”, y para mi sorpresa, la respuesta fue inmediata pues me dijo: “listo, encontrémonos en la esquina de la peluquería”. Nos dirigimos hacia allá, y él en un tono mucho más jocoso, y con una pinta mucho más fresca nos llevó a una cuadra de su peluquería, en donde solía escuchar baladas, rock o música crossover, era un sitio adornado con discos Lp, cuadros de artistas nacionales y locales, símbolos y banderas de todos los colores. El lugar propició una conversación más tranquila, y esta vez, entre risas y tragos de ron, supe mucho más de él, pues su alegría y “extravagancia” salían con cada experiencia que nos contaba esa noche. En ese encuentro supe más de su vida hoy: que no para de montar en bicicleta, así como mantiene intacto su amor por viajar y conocer todas las discotecas del mundo. Seguramente, él también pudo conocer más cosas de mí, lo que hizo que la “máscara de profesora-investigadora”

se fuera diluyendo. A lo largo de esa noche pude sentirlo más cercano y tranquilo en una conversación que duró hasta la madrugada. Al salir del sitio, ya él imaginaba como me cortarían el pelo, mientras yo en un tono más tranquilo le decía: “Burro, las punticas, nada más”.

Al día siguiente estaba a primera hora en su peluquería, él dispuso todo su material, y luego de lavarme el cabello, comenzó a motilarme mientras Andrés se acercaba a los dos para ir dejando registros fotográficos. Al terminar de cortarme el cabello, Andrés y yo aprovechamos para tomar unas cuantas fotos más, mientras él con un tono jocoso le explicaba a uno de sus clientes la razón por la que estábamos allí: “la Universidad de Antioquia está escribiendo mi historia...”



Foto 1. Peluquería JHOMBU, El Burro y yo. San Rafael. Fotografía: Andrés Palencia

Frente a estos encuentros programados y los que no fueron programados debo hacer varias precisiones de orden metodológico. El primer aspecto, es que comprendí que para tener conversaciones más fluidas sería mejor avanzar al ritmo de su propio “recuerdo”. Esto permitió un relato más libre, pero, sobre todo, uno en el que pudiera hacer hincapié en lo que él consideraba más importante contarme. En este sentido, en la medida que terminé cambiando la conversación de la lógica pregunta-respuesta en la que se refuerza el binomio investigador-informante, por una en la que la confianza se desplegaba mutuamente al cambiar de lugar, de tiempo o de actividad en medio de la conversación.

Tras la generación de un lazo amoroso que se fue tejiendo en encuentros ya no programados, sino más cotidianos y cercanos, resultó clave comprender la historia de vida como la mejor forma de contar su experiencia, a través de ella, leí la historia en distintas escalas al retraer la memoria subjetiva, grupal y selectiva frente al conflicto en San Rafael desde la experiencia encarnada del Burro. Por ello, al momento de recoger la información comprendí que bajo esta modalidad podía tener una comprensión más amplia de la que podría facilitarme una entrevista. Entendí la historia de vida a partir de tres argumentos que Alfredo Molano(1998) esboza para hablar de su experiencia con las historias de vida, la primera, es que como metodología “tiene la ventaja de mantenerse siempre viva”, porque se produce en un transcurrir que permanece; en una relación que se teje, y genera conocimiento emotivo y subjetivo que pasó por el testimonio, por la insistencia de generar empatía, por la búsqueda de cercanía, por el chiste, la risa, los gestos y el compartir memorias y fotografías. En segundo lugar, fue clave dejar la lógica de pregunta-respuesta a un “escuchar” para “abrirse realmente sin consideraciones, sin consideraciones sobre uno, abrirse a lo que la otra persona está diciendo sin objetarla, aceptar sin prejuicios, sin críticas, sin distancias” (Molano, 1998). En tercer lugar, debo decir que posterior a este “escuchar” construí una crónica como una manera de mantener un relato cercano a los(as) protagonistas – con sus expresiones-, porque como sugiere este autor ahí también

tiene especial importancia la historia de vida como una metodología que reivindica “el lenguaje en que la gente cuenta su vida y su historia”.

Debo precisar también que además de ubicarme inicialmente como “profesora-investigadora”, en los intentos por abordar su vida más íntima me encontré con historias cortantes y precisas que me hicieron pensar que me reconoce también como una mujer-heterosexual incapaz de reconocer otras vivencias. Una situación que fue cambiando cuando el encuentro o el intercambio tuvo lugar en la calle, en la discoteca, en el río, en el Facebook, o WhatsApp, como espacios en los que ambos nos reconocemos desde otras facetas, y otras proximidades. Por ello, es importante reconocer lo que Marisa Ruiz y Dauder García (2018) llaman “los deshechos de la investigación”, entendidos como todo aquello que queda por fuera de la escritura, que en mi caso justamente tiene que ver con la producción de un conocimiento que no pasó necesariamente por la palabra o el testimonio, sino por las impresiones, sensaciones, gestos que surgieron en los encuentros no programados, así como de las sensaciones compartidas-risa, angustia, ansiedad, silencio y vergüenza- en el café, o la Universidad con Oscar, Natalia, Guillermo y Elkin que me ayudaron a matizar, aclarar o a “alivianar” mis pretensiones.

Finalmente, es importante anotar que acompañé el relato del Burro con otras entrevistas semiestructuradas a pobladores(as) del municipio, pero también a otros(as) protagonistas de esta historia como sus amigos(as), a quienes conocí durante la elaboración del corto-documental que realizamos en el marco del proyecto “Locas de pueblo. Historias de vida y resistencia de hombres homosexuales adultos mayores en Antioquia” (ver documental en: <https://www.youtube.com/watch?v=gxCyNyQt5wI>), allí aparecieron otras experiencias que también pusieron en el centro de esta historia a Carlos Arboleda –Sardino, a quien tanto El Burro como Botero, Mincho, Esteban reconocen como el líder de las disidencias sexuales y de género en San Rafael. Por ello, buscando también las memorias de este personaje nos acercamos a su mamá –Doña Lilia- y

su hermana – Erika - quienes también se abrieron a compartir el recuerdo, el dolor, la alegría y las memorias hechas fotografías de su hijo y hermano. Estas conversaciones complementaron la mirada sobre el municipio, el lugar del Burro, y las representaciones de los órdenes de género y sexualidad, más allá de las percepciones de él, lo que me permitió como sugiere Rosana Guber (2005) encarar una misma problemática desde otros ángulos e intereses.

Ruta del texto

En este primer capítulo abordé el devenir en la historia de las disidencias sexuales y de género para interrogarme por la interpretación histórica del “homosexual”, pero también, por la emergencia de un movimiento de liberación que tiene su hito en 1969 con las revueltas de Stonewall, por la posterior “captura” de su lucha a partir de la homonormatividad –hegemonía gay-, y por supuesto, por un camino de resistencias que se siguen produciendo al margen de esa hegemonía en la cotidianidad. Esta trama ha sido explicada de manera preponderante a partir de las experiencias visibles e “invisibles” de “hombres homosexuales” en el contexto particular de las ciudades –espacio urbano, “dejando por fuera otras experiencias de negación y destierro —algunas de ellas vigentes aún— y que solo en modo periférico vivieron el efecto de una reivindicación e integración social, aunque la mirada histórica contemporánea los haya hecho partícipes del efecto de liberación” (Correa, 2017, p.22). De manera que para hablar de lo que han vivido unos cuerpos disidentes del orden sexual y de género en una geografía local y en conflicto, es necesario responder en este primer apartado a preguntas de ¿cómo se configuró ese “sujeto homosexual”? ¿cómo tomó un cuerpo colectivo que devino en movimiento? ¿cómo se produce el estigma?, y, sobre todo, cuáles prácticas y espacios generó a través de sus resistencias, pero también a partir de su “normalización”.

En el segundo capítulo se reconstruyen los entramados de violencias en San Rafael. Para hacer esta lectura partí de la mirada de Elsa Blair, Leidy Arroyave, y Ayder Berrio(2009) para comprender como el poder leído desde Foucault no operó como algo concentrado en el Estado, “sino como algo que circuló en muchas direcciones y funcionó en cadena” (Castro, citado en Blair, et al., 2009, p.5), es decir, se trató de un poder ejercido de maneras distintas por el Estado, la Iglesia, “los empresarios”, grandes capitales y actores armados que hicieron presencia en esta subregión. Sin embargo, desde la teoría de Foucault es posible comprender cómo frente a esos poderes se generaron resistencias individuales o colectivas a unos tratamientos excluyentes y violentos producidos por estos actores. De allí que interese evidenciar las formas en las que operó el conflicto armado en la subregión – en San Rafael-, pero también, algunas de las resistencias provenientes de campesinos(as), estudiantes, mineros(as) y trabajadores(as). Para preguntarse, finalmente, por otro tipo de resistencias individuales y colectivas provenientes de otra población estigmatizada como las disidencias sexuales y de género, quienes también han resistido desde su cuerpo y cotidianidad.

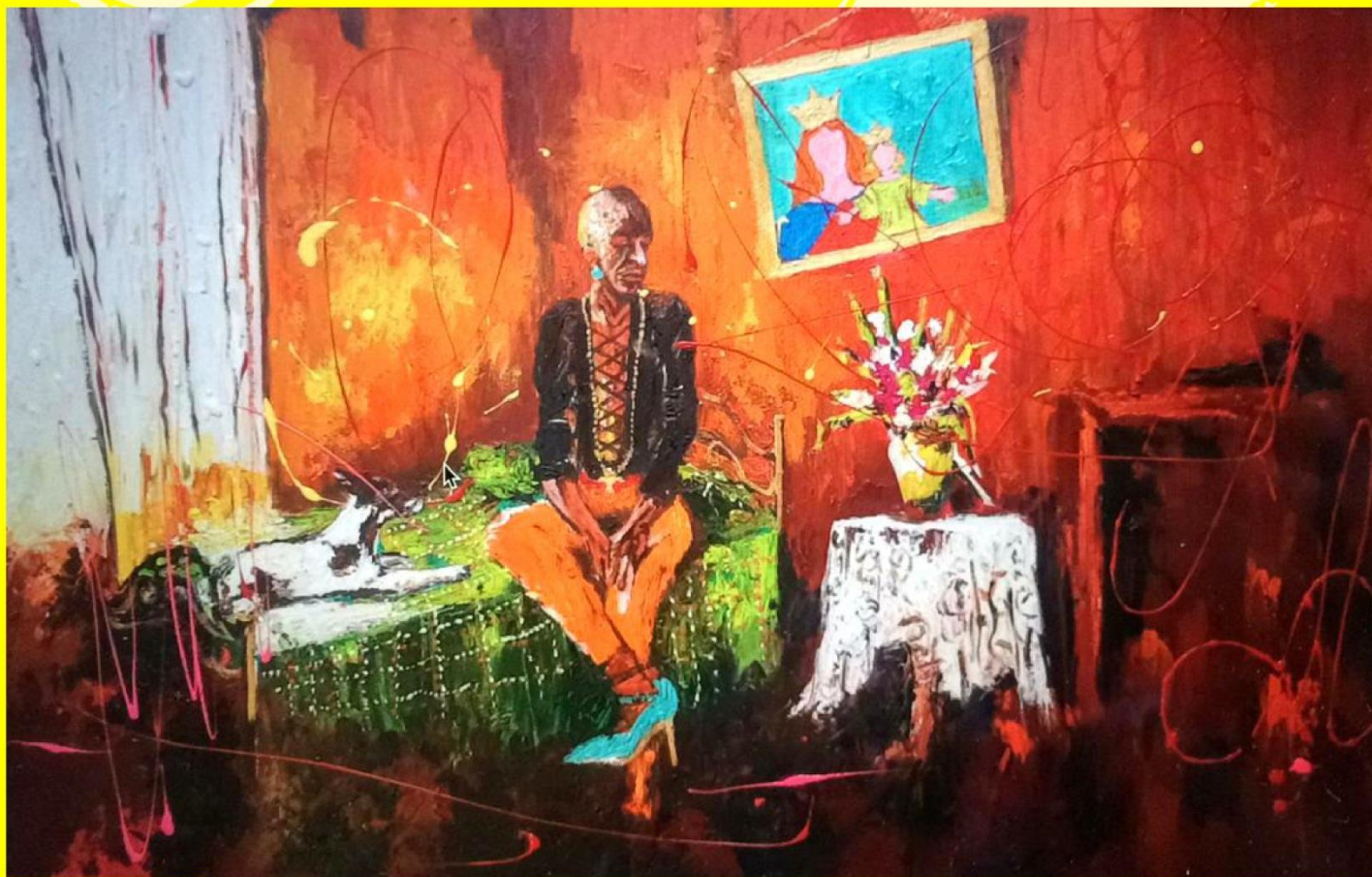
El tercer capítulo se enfocó en el reconocimiento de experiencias y reconstrucción de lo biográfico, por ello se recurrió a la historia de vida y a las entrevistas. La primera de ellas se vincula con los métodos orales, que plantean la necesidad de abordar el ámbito subjetivo de la experiencia humana. Por lo que a partir del relato autobiográfico de José Rigoberto Giraldo Urrea, más conocido como “El Burro”, se reconstruyó su experiencia de vida en el marco del conflicto, comprendiendo que esta narrativa está atravesada por su cotidianidad, pero también por un entorno sociocultural que le rodea y afecta, es decir, que sus narrativas “ocurren a su vez en el contexto específico donde están insertas, en un tiempo particular y hacen referencia a otras personas en su medio social con las cuales se comparte ese tiempo y espacio”(Arroyave & Tabares, 2010, p.22). Lo que permitió recuperar, y sobretodo, situar otras experiencias de El Burro en el conflicto armado de San Rafael, a fin de narrar como esta historia también atraviesa su corporalidad, sus

modos de actuación, pero, sobre todo, sus resistencias frente a las distintas violencias. En esta parte las experiencias se ponen en el cuerpo, lo que implica pensarlo no solo como objeto de análisis, sino también como “materialidad que muda todos los días” (Ramírez, 2016, p.33). Y finalmente, las entrevistas “complementaron” las representaciones de los órdenes de género y sexualidad, más allá de las percepciones de El Burro.

Finalmente, en el último capítulo, muestro como las violencias y resistencias recogidas en la experiencia de vida del Burro, y de sus amigos(as) me permitieron advertir a partir de las geografías de género y de las sexualidades que es posible encontrar otras aproximaciones a la historia de las sexualidades vinculando intersecciones entre cuerpos disidentes sexuales y de género que habitan una geografía cultural, rural y en conflicto. Esto me permitió encontrar unas historias marcadas por el insulto, el apartamiento y el aniquilamiento, pero también, por unas experiencias marcadas por insistencias, presencias y permanencias de unos cuerpos capaces de producir lugares para sí y para otros(as) desde estrategias que pasaron por “confrontar”, “adaptarse” y “domar- adiestrar” a todo un pueblo.

1 CAPÍTULO

Devenires en la historia de las disidencias sexuales en Antioquia



Título: La Espera
Homenaje a Karis
Autor: Guillermo Correa
Técnica: Acrílico sobre lienzo
2020

Devenires en la historia de las disidencias sexuales en Antioquia

Hablar del devenir en la historia de las disidencias sexuales es interrogarse por la interpretación histórica del “homosexual”, pero, también, por la emergencia de un movimiento de liberación que tiene su hito en 1969 con las revueltas de Stonewall, por la posterior “captura” de su lucha a partir de la homonormatividad –hegemonía gay-, y por un camino de resistencias que se siguen produciendo al margen de esa hegemonía en la cotidianidad. Esta trama ha sido explicada de manera preponderante a partir de las experiencias visibles e “invisibles” de “hombres homosexuales” en un contexto particular: las ciudades –espacio urbano, “dejando por fuera otras experiencias de negación y destierro —algunas de ellas vigentes aún— y que solo en modo periférico vivieron el efecto de una reivindicación e integración social, aunque la mirada histórica contemporánea los haya hecho partícipes del efecto de liberación” (Correa, 2017, p.22). De manera que para hablar de lo que han vivido unos cuerpos disidentes del orden sexual y de género en una geografía local y en conflicto, es necesario responder en este primer apartado a preguntas de ¿cómo se configuró ese “sujeto homosexual”? ¿cómo tomó un cuerpo colectivo que devino en movimiento? ¿cómo se produce el estigma?, y, sobre todo, cuáles prácticas y espacios generó a través de sus resistencias, pero también a partir de su “normalización”.

1.1. De la producción del sujeto homosexual a los estudios de la homonormatividad

Para responder a la pregunta por ¿cómo se configuró ese “sujeto homosexual”?, es necesario acercarnos a la discusión inmersa en la interpretación histórica del “homosexualismo” que podríamos comprender a partir de dos enfoques teóricos que propone Guillermo Correa(2017), el primero, es de carácter esencialista – transhistórica-, al ubicar la experiencia de los individuos como una continuidad histórica que inicia “en la exaltación del amor griego como un pasado dorado de tolerancia”, que atraviesa la censura y la exclusión con los discursos médicos que

le clasifican en el siglo XIX, y que “termina con la afirmación de la diferencia” de un cuerpo colectivo cargado de orgullo en el siglo XX. Un segundo enfoque advierte en este “hilo histórico” un error de interpretación mostrando que a lo largo de la historia ha habido prácticas homoeróticas entre hombres, más no el mismo sujeto “homosexual”. De manera que una lectura más acertada para comprender la configuración de ese sujeto resulta de un “transitar” por unas “figuras o representaciones arquetípicas” que han pasado por el pederasta (relación erastés-erómeno en el contexto de la antigüedad clásica); el sodomita contraventor (Europa medieval); el sujeto homosexual (bajo los discursos médicos-psiquiátricos del siglo XIX), y el sujeto gay (siglo XX) que emerge durante el movimiento de liberación homosexual en el marco de las luchas por la afirmación de la diferencia, un horizonte posteriormente rebatido por los discursos queer.

Desde esta segunda perspectiva se derivan otras dos lecturas según este mismo autor, una, en la que se inscribe Foucault quien consideró desde un enfoque estructuralista que el homosexual moderno es una invención discursiva de la mitad del siglo XIX, porque antes de ese momento identifica prácticas “desviadas, disidentes o contrapuestas y no sujetos como tal” (Correa, 2017, p.59). Mientras, una segunda lectura de corte materialista la encuentra en John D’Emilio quien concibe que la práctica homosexual es común a cualquier época, sin embargo, si hablamos de identidad homosexual solo podríamos vincular su origen y desarrollo al avance del capitalismo mismo. Es decir, al momento en el que avanza el proceso de industrialización, y con el, los nuevos espacios para la socialización como bares y cantinas, lugares en los que se produce el encuentro, la posibilidad de autoidentificarse y proyectarse como grupo. Desde esta segunda mirada la identidad homosexual solo puede concebirse a la luz de la producción de otros procesos de tipo económico, social y espacial.

Para Foucault mientras tanto, la cuestión homosexual nace propiamente en el discurso –poder-saber- que produce una sexualidad hegemónica y otras periféricas. Por ello, considera que antes de la mitad del siglo XIX existían

prácticas de sodomía que la sociedad trataba de forma distinta hasta el pensamiento ilustrado que terminó clasificando esta práctica y produciendo una suerte de localización, control y disciplinamiento de un cuerpo al que se le proyecta un deseo y una práctica contra natura que el aparato médico patologiza, y el jurídico criminaliza. Recogiendo la emergencia de ese sujeto homosexual Correa (2017) señala:

“La imagen del homosexual, por tanto, se construirá sobre las miserias de todos los órdenes: el religioso, el social, el científico, el jurídico y, en particular, el sexual, otorgándole siempre una especie de realidad amenazante; sobre su cuerpo se ciñe una permanente amenaza y un continuo desafío; de un lado, la posibilidad de desbordar el orden; del otro, el reto de ser nuevamente cooptado por él. Objeto de un juego entre el depósito de miserias y el sujeto experimental para la investigación, todas estas referencias moldean la representación a partir de la cual el individuo homosexual será identificado” (p.61).

Ubicándome en esta lectura es posible comprender que “el sujeto homosexual” tiene una historia que comienza a partir de la mitad del siglo XIX con unos discursos que le producen, le clasifican, y le normalizan. Para hacer un acercamiento a ese sujeto en Antioquia es clave señalar los trabajos de Walter Bustamante (2004), Guillermo Correa (2017) y Elkin Naranjo (2018) quienes permiten advertir que parte del tratamiento dado a la homosexualidad en contextos como el nuestro ha pasado precisamente por el control y disciplinamiento del cuerpo a través del discurso religioso, médico y jurídico que ha operado entre otros medios a través de un conjunto de normas. Algunas de las que recogen estos expertos han sido: el primer Código Penal en 1837, en el que desaparece la denominación de sodomita, pero aparecen delitos contra la moral pública como una forma de elevar “la moral privada” a lo público, separando lo correcto de lo incorrecto o lo obsceno de lo decente. En 1890 se habla de relaciones entre personas del mismo sexo, castigando de manera específica las prácticas entre

adulto-adolescente (aún con consentimiento), proyectando sobre “el homosexual” la figura de “corruptor”, y sobre el joven la incapacidad de discernimiento y voluntad. Para 1936 la homosexualidad aparece por primera vez como concepto en el código penal, y es tipificada bajo la denominación de “acceso carnal homosexual” (Naranjo, 2019, p.51).

De manera que, como lo recogen estos autores, en el periodo comprendido entre el código penal de 1890 a 1980 se penalizaron las relaciones sexuales entre hombres en Colombia. Sin embargo, permanece vigente hasta 2017 una contravención del código de 1970 denominada “escándalo en vía pública”, que como lo recoge Naranjo (2019) les permitió a inspectores de policía perseguir y estigmatizar “prácticas” sexuales entre personas del mismo sexo. Un aspecto que no se resolvió en el periodo más reciente, pues el Código Nacional de Policía y Convivencia (Ley 1801 de 2016) que entró en vigencia en 2017, también incluyó en el artículo 33 la sanción al “uso indebido” del espacio público cuando:

“en el Espacio público, lugares abiertos al público, o que siendo privados trascienden a lo público” se realicen actos sexuales o de exhibicionismo que generen molestia a la comunidad (...), se impondrá una multa general tipo 3, que corresponde a 16 salarios mínimos diarios legales vigentes, que en 2018 son 416.656 pesos colombianos. Es decir que se pasa de una sanción con privación de la libertad a una sanción económica, y se deja de considerar un acto en contra de la moral para ser considerado un comportamiento que afecta la tranquilidad (Naranjo, 2019, p.45)

Resulta interesante advertir como lo hace Walter Bustamante (2004) que lejos de ser “normas universales”, estas han sido ejecutadas bajo la interpretación de hombres y mujeres con una determinada moral. A través de esa “normatividad” se ha reafirmado una jerarquía social en la que se vuelve “legítimo” señalar, perseguir y arrebatar espacios a unos cuerpos a los que se le atribuye la capacidad de dañar o alterar el orden heterosexual hegemónico, ello nos muestra como “el

poder se reproduce y por eso en la calle hay (..) miradas vigilantes, comentarios y juicios” (Bustamante, 2004, p.84). Como lo muestran estos expertos muchas de esas imágenes y representaciones producidas por el discurso religioso, médico, jurídico y por supuesto, por la prensa misma perviven en el imaginario colectivo que proyecta en el sujeto homosexual – que refiere a una identidad social virtual según Goffman(1970)- diversos estigmas como pecador, enfermo, contraventor, desviado, que ponen de relieve cómo a ese sujeto se le interpreta y proyectan ciertos atributos de acuerdo a los propios contextos culturales.

Sin embargo, de manera paralela a esta historia de opresión, corrección y exclusión pervive también un sujeto que se resiste – que refiere a una identidad social real según Goffman (1970)- a esos estigmas movilizándose, organizándose o reafirmando su cuerpo y sexualidad. Es justo en esta clave, que es importante retomar el trabajo de Elkin Naranjo(2018) quien recoge algunos antecedentes que permiten dar cuenta de la emergencia de ese sujeto individual o colectivo que ha resistido a esas representaciones y tratamientos. El primero de ellos es el trabajo hecho por Karl Ulrich⁴, quien en 1890 había manifestado su inconformidad con la manera en que se entendía socialmente la homosexualidad. Sin embargo, solo hasta 1969⁵ con las revueltas de Stonewall en Nueva York se puede identificar realmente un hito fundacional en el movimiento de liberación homosexual que

⁴ Como lo recoge también Guillermo Correa(2017) “Karl Heinrich Ulrichs (1825-1895) fue un pionero y aguerrido defensor de los derechos de los uranistas (homosexuales). En 1862, sus cartas enviadas a sus familiares serán reconocidas como la primera confesión homosexual de la historia moderna. Entre 1863 y 1879, realizó una serie de investigaciones sobre el *enigma del amor entre hombres*, las cuales publicó con recursos propios, primero bajo el seudónimo de Numa Numantius y años más tarde bajo su propio nombre. Estos trabajos los envió a todos los jueces que llevaban casos de “fornicación contra/natura”, buscando ofrecer una ruta de interpretación distinta a la instaurada en las cortes” (p.102)

⁵ Así lo recoge también Carlos Figari (2010) cuando evidencia que si bien la organización del movimiento homosexual se remonta a 1960, es decir, nació de forma paralela al movimiento de otras poblaciones como los indígenas, las negritudes y las mujeres en Latinoamérica que reclamaban “una categoría política afirmativa de la diferencia”, es en las confrontaciones con la policía en el bar Stonewall Inn en 1969 que se produjo este hito.

propició una fuerte “ola” de movilización, acciones colectivas y transformaciones especialmente en el campo de los derechos.

En Latinoamérica este hito desembocó en un movimiento que surgió en redes informales que reclamaban en su mayoría políticas de “reconocimiento”. Figari(2010) reconstruye algunas de esas experiencias mostrando como en Argentina se creó en 1967 Nuestro Mundo, el primer grupo declarado públicamente homosexual(con base obrera y sindical), y posteriormente, en 1971 surge el Frente de Liberación Homosexual (con orientación marxista) que 1973 realiza la publicación de SOMOS, la primera revista latinoamericana homosexual, dichas iniciativas recurren al autoexilio tras la violencia desatada por la dictadura en la que fueron objeto de persecución y exterminio. En Brasil se constituyeron los Lampião da Esquina y Somos (en honor a la revista argentina) las primeras asociaciones homosexuales (debataban entre el anarquismo y marxismo). En México, también se crearon los grupos del Frente de Liberación Homosexual Mexicano, los Grupos los martes y los viernes, entre otros. Y finalmente, en Colombia se dieron a conocer las primeras asociaciones en 1970, “León Zuleta es el primero en organizar un grupo de homosexuales en Medellín. Poco después junto con Manuel Velandia fundan el Movimiento por la Liberación Homosexual en Bogotá” (Figari, 2010, p.229).

Con la década de 1980⁶ ese movimiento homosexual continúa vigente, sin embargo, pese a los avances en el plano “jurídico”, estos se ven aminorados tras la aparición del VIH-sida y la producción de una “epidemia del terror” (Uribe, 1985, septiembre 15) alrededor de su tratamiento. Como lo hemos señalado en otros

⁶ Como lo recoge Guillermo Correa(2017), en Colombia las prácticas sexuales entre hombres serán sancionadas y penalizadas durante casi un siglo entre 1890 y 1980. En momentos del auge de la despenalización, la moral victoriana llegaría en formatos normativos de pudor, discreción, regulación y compostura (p.289).

análisis⁷ esos primeros casos se reportaron en 1980 en Estados Unidos, inicialmente con la aparición de neumonías por agentes infecciosos como hongos y virus (Pneumocystis carinii, Citomegalovirus, Herpes, Cándida y otros), unos cuadros sintomáticos que enfrentaron al mundo médico a la incertidumbre sobre el origen y tratamiento de estas enfermedades. La primera advertencia se da según la obra “Historia del SIDA” de Mirko Grmek en 1979 en los Angeles, California cuando el doctor Joel Weisman atendió a dos jóvenes homosexuales que padecían síntomas no comunes. Estos jóvenes, como muchos otros infectados en esta década presentaron, según Mirko Grmek, síndrome mononucleico, fiebre, adelgazamiento, adenopatías, diarreas crónicas y muguet oral y anal. Posteriormente se estableció el causante de estos síntomas: VIH. Sin embargo, rápidamente, a medida que creció el conocimiento de la enfermedad creció también la estigmatización de algunos sectores sociales a quienes se les asoció al virus: migrantes de países latinoamericanos y africanos, trabajadoras y trabajadores sexuales, consumidores de drogas inyectables y, especialmente, hombres homosexuales y mujeres trans.

En el caso particular de Colombia en medio de la incertidumbre sobre el origen y tratamiento del VIH/sida, El Colombiano, el periódico de más tradición y circulación en Antioquia- desde su primera edición en 1912- realizó numerosas publicaciones en las cuales se asociaba el recién identificado virus a la población homosexual. Estas noticias provenían en su mayoría de los periódicos mundiales y locales de la época- Colprensa, EFE, AP, UPI, Reuter⁸- en los que se hizo registro de los incontables homosexuales norteamericanos infectados por el virus, los cuales

⁷ “La construcción de un estigma: VIH/sida y homosexualidad en el periódico El Colombiano 1980-1990” fue el artículo resultado del proyecto Representaciones sociales de la homosexualidad en Colombia en los tiempos de aparición del VIH/sida, 1980 - 1990, financiado por el Fondo Primer Proyecto del Comité para el Desarrollo de la Investigación (CODI) de la Universidad de Antioquia, coordinado por Guillermo Correa Montoya e integrado por Elkin Andrés Naranjo Yarce, Pablo Bedoya Molina y Zaira Agudelo Hincapié

⁸Agencias de prensa de Colombia (Colprensa), España (EFE), Estados Unidos (AP y UPI), y Reino Unido (Reuter) en interconexión con las salas de redacción de los medios asociados y afiliados en el nivel local, nacional e internacional.

morían rápidamente en ciudades como New York y San Francisco -epicentros de la enfermedad-, en donde se hablaba de casos de pacientes con estas características: jóvenes, homosexuales, con sarcoma de Kaposi, neumonías y progresión rápida; más adelante la enfermedad se presentó en pacientes hemofílicos y usuarios de drogas intravenosas. Todas estas señales fueron difundidas por la prensa periodística en donde se informó de una enfermedad que aún no sabían nombrar científicamente pero que tuvo denominaciones como “cáncer gay”, “neumonía gay”, “peste gay” (Grmek, 2004).

De modo que, como lo mostrábamos en el artículo “La construcción de un estigma: VIH/sida y homosexualidad en el periódico El Colombiano 1980-1990”, en Antioquia”, el registro noticioso sobre la epidemia se hizo desde dos miradas, una, en la que se alertó sobre la presencia de un “cáncer gay” que alimentó la estigmatización en la población homosexual. Bajo esta mirada es preciso identificar cómo se emitieron noticias en las que se les recomendó a las personas homosexuales practicar la monogamia, regresar a “las sombras” donde vivieron ocultos, e incluso se afirmaba que el VIH/sida era una reacción de la naturaleza para castigar a quienes profanaban sus leyes. Pese a estas atribuciones que alimentaron el estigma de la población homosexual (“enfermos”, “pecadores”, “promiscuos”), hay una segunda mirada de grupos médicos y académicos que evidenciaron su desacuerdo con las falsas señales de alarma sobre la enfermedad. Estas voces se mantuvieron a lo largo de la década de 1980 informando sobre los signos reales de infección, de una enfermedad que se extendió a países ricos y pobres, y que afectó a las personas sin distinción de género, raza, etnia o clase social⁹.

Será entonces en 1990¹⁰ como lo recoge Elkin Naranjo (2018) que se produjo una

⁹ Hoy, es posible advertir que aunque se ha ido transformando el estigma, aún se proyecta sobre los cuerpos de las disidencias sexuales y de género un “paquete” de atributos que les vinculan con ser fuentes de “peligro y contaminación”.

¹⁰ En el resto del mundo se impone la designación de lesbiana y gay abandonando la categoría

“reactivación” de la movilización que generó cambios claves en el tratamiento de “la homosexualidad”, uno de ellos se da tras la decisión de la OMS de sacarla de la lista de enfermedades mentales, lo que potenció las luchas del movimiento de liberación homosexual que había iniciado en 1969. Estas voces reivindicaron su identidad homosexual avanzando en términos de un “paquete” de derechos a los que no se tenía acceso como el matrimonio, la adopción, las garantías en derechos patrimoniales y seguridad social, y “garantías para una vida libre de violencias”. Carlos Figari (2010) muestra como en el caso de América Latina esas conquistas de derechos tuvieron expresiones distintas, pasando por: el derecho a visitas íntimas a personas privadas de la libertad sin distinción sexo en Brasil, incluyendo también el cambio de nombre y de sexo en Brasil, Chile, México, Cuba y Argentina. En Perú, Ecuador, Uruguay y México la orientación sexual es considerada una garantía para solicitar amparo en situaciones de discriminación. Se permitió la adopción de parejas del mismo sexo en Argentina, Brasil, México, Colombia, Costa Rica, y Puerto Rico. Y en Colombia gracias a un fallo de la Corte Constitucional de 2007 las parejas homosexuales y lesbianas pueden legalizar sus uniones y acceder a derechos patrimoniales.

Sin embargo, tras la conquista de estos derechos se produce una “inclusión” vía integración y consumo que produjo una “cultura de lo gay” vinculada según Figari (2010) a las figuras de “gay consumidor”/“gay contribuyente”. Para Xosé Santos Solla (2006), quien justamente explora el tema de “espacios homosexuales” se trató de cambios producidos en el marco del neoliberalismo y el ciberespacio que transformaron el comportamiento social y territorial de la población “homosexual”. Para estos autores se trata de una homonormatividad que se explica en una cierta “cooptación” de la lucha por el Estado (asimilación) y por el sistema neoliberal (inserción en el mercado) que incorporó a esta población a partir de estrategias integracionistas, y que como señala Richardson (2005) “tienen como objetivo el

homosexual (Seidman, 1996). Posteriormente también travestis, transexuales, bisexuales e intersexuales(Figari, 2010,p.230)

reconocimiento social, entendiendo la igualdad legal como una igualdad de los comportamientos siendo la referencia el sistema heteropatriarcal dominante”(citado en Santos, 2006, p.512). Un efecto que también se pone al interior de los grupos pues para el autor existe una postura creciente de “hombres gays” que, amparándose en esas conquistas legales y sociales, optan por las mismas aspiraciones y valores de un “normal” desconociendo o reduciendo la opresión que viven muchos(as).

Esos cambios territoriales que reconoce Xosé Santos Solla (2006) se ubican en países como Estados Unidos¹¹, quienes fueron pioneros en la construcción de barrios gays, y posteriormente, en barrios de Europa y América Latina, en donde se produce una renuncia a esa bandera de diferenciación – “la pérdida de espacios gays con una carga política- en busca de generar vínculos recreativos, y especialmente, la “integración” a esa sociedad “hegemónica”. Algunos ejemplos que el autor ubica los sitúa en Estados Unidos en la segunda mitad del siglo XX- barrio del Castro en San Francisco-, y más tardíamente en Europa- barrio madrileño de Chueca-, donde existió una apropiación del espacio urbano por parte de la “población homosexual”. Estos espacios tienen en común que les permitió la integración social, precedida por el factor económico, que casi siempre se daba vía consumo, es decir, la posibilidad de acceder a un tipo de turismo, de restaurantes, de última tecnología; pero, también, a través de la adopción de valores y patrones de comportamiento hegemónicos –conservadores- en los que se fomenta la fidelidad, el rechazo a comportamientos “inapropiados”, pero especialmente, en donde la sexualidad debió confinarse al ámbito doméstico porque “la vida sexual de ambiente solo puede ser un peaje que hay que pagar para la búsqueda de la pareja perfecta” (Santos, 2006, p.516).

Esta nueva homonormatividad reproduce la idea/práctica del “buen ciudadano”

¹¹ Según el autor los espacios homosexuales son objeto de estudio de la geografía en la década de 1990, pero parece un objeto en decadencia.

que acepta la autorregulación, lo que exige un “juego de tiempos”, en el que la vida diurna está reservada a las relaciones heteronormativas –mundo familiar y laboral-, y la noche a “la variable lúdico-sexual y todos aquellos aspectos que no son propios del ambiente familiar” (Santos, 2006, p.518). Como resultado la población homosexual participa de “esos dos mundos”, sin “trasgredir”, “molestar” o “dañar” el orden hegemónico.

Este cambio de comportamiento no solo ha afectado el uso y apropiación de los espacios, sino también ha configurado una única forma de “ser homosexual”; al respecto, Franklin Gil (2008) señala cómo es necesario interrogar ese sujeto homogéneo, poniendo en la discusión otras formas de discriminación que se intersectan al interior de “lo LGBT” que pasan por un espectro que te ubica en un nivel de mayor o menor aprobación. Retomo sus nociones de canon de belleza, derecho de admisión y presentación personal. La primera nos habla de la producción de unas características mejor valoradas que se asocian a un cuerpo con “la nalga grande”, “con cuerpo trabajado”, y especialmente, al sujeto “mulato” que es el modelo más claro de todo el espectro. El *derecho de admisión* por su parte hace referencia a unos condicionamientos en las experiencias de “encuentro gay” asociados a la clase como el “cover” y “la pinta” que otorgan ese derecho. Y en contraposición la clase y la raza son criterios que pueden limitar ese ingreso. Finalmente, *la presentación personal* también aparece atada a la clase pues ella nos da mayores o menores ventajas en nuestras interacciones en la vida cotidiana, en el acceso al empleo o a lugares de socialización y ocio. Estos criterios nos permiten advertir una jerarquía al interior de “ese sujeto colectivo” que terminó adoptando valores conservadores y “adaptándolos” a su cotidianidad para reproducir un lente excluyente en el que se siguen reproduciendo jerarquías que pasan por “negro-mulato-blanco”, “serio-loca”, “cuerpo masculino- cuerpo feminizado” entre muchas otras clasificaciones al interior del “movimiento LGBT”.

Hasta aquí es posible encontrar una lectura sistemática de la emergencia del sujeto homosexual que exhibe experiencias de resistencia desde “el rincón”, el

“anonimato/ clandestinidad” y “la cotidianidad”; que irrumpe como “cuerpo colectivo” en la esfera pública con la emergencia de un movimiento de liberación homosexual que tiene su hito en 1969; que ve “aminorada” su lucha tras la aparición del VIH-sida y el tratamiento mediático de esta enfermedad; que resurge con más fuerza en 1990 con múltiples expresiones colectivas que logran una ampliación democrática en términos de reconocimiento, libertades y derechos; y que estas luchas “terminan” siendo capturadas por el Estado y el mercado bajo lógicas integracionistas –normalizadoras- que terminan reproduciendo/generando viejas/nuevas exclusiones.

1.1.1. La producción de un estigma: “la homosexualidad”

Indesflorados, maricones, locas, falsas mujeres, filipos, sátiros, cacorros, dañados, voltiados, invertidos, anormales, locos, enfermos, anti- naturales, desviados, homosexuales, pederastas, sodomitas, amanerados, aberrados, tercer sexo, degenerados, afeminados, mariposos, corrompidos, antisociales, lacra social, depravados, extravagantes, artificiales, extraviados, especímenes raros, entre otros, articulan la serie de sustantivos y adjetivos con los cuales los homosexuales fueron representados e imaginados (Guillermo Correa, 2015, p.39)

Hablar del “sujeto homosexual” resulta equiparable a una historia llena de estigmas que han sido utilizados para hacer referencia a atributos desacreditadores que han mediado las relaciones sociales para señalar, corregir, castigar o “aniquilar” un cuerpo al que se le proyecta una “capacidad” de “trasgredir”, “dañar”, “corromper”, “contaminar” o “pervertir” el orden heteronormativo. Por ello, para explicar ¿Qué es el estigma? recurro a la teoría de la microsociología producida por Erving Goffman (1970) quien nos muestra como se ha transformado el concepto tras comprenderlo en la Grecia antigua como signos corporales (cortes o quemaduras) en el esclavo, el criminal o el traidor. Posteriormente, el cristianismo agregó dos significados metafóricos: signos corporales de la gracia divina, y signos de perturbación física. Y finalmente, el

estigma devino en un mal en sí mismo, lo que motiva una reflexión de ¿cómo se ha producido? ¿cómo se experimenta?, y ¿cuáles son los efectos de la interacción social entre un “normal” y un estigmatizado(a)?

Partiendo de la definición del estigma como “un mal en sí mismo” es posible según esta teoría identificar tres tipos de estigmas: las abominaciones del cuerpo (físicas), los tribales (raza, nación, religión), y los defectos del “carácter del individuo” que se vinculan precisamente a “pasiones tiránicas o antinaturales” entre las que se encuentra “el homosexualismo”. Frente a estos estigmas el autor explica como otorgamos condiciones de lo inhumano, lo inferior, lo peligroso, o establecemos metáforas e imágenes en el discurso cotidiano que invalidan completamente a ese otro(a) dando el carácter de inválido(a), bastardo(a), tarado(a), loco(a), enfermo(a), pervertido(a), entre muchas otras formas de producir una imagen de incapacidad total, de “reducción” o “desviación” en el caso de la “homosexualidad”.

Como lo veíamos en el anterior apartado ese tratamiento estigmatizante sobre los cuerpos que trasgreden la norma corporal-sexual se han producido desde el discurso religioso, médico, jurídico, y de la prensa a través de unas imágenes que han transitado, se han sobrepuesto o mantenido hasta ahora. Hablo de cuerpos señalados de ser “invertidos”, “degenerados”, “corruptores”, “pederasta” o “sátiro” “promiscuo” “contaminante” “enfermo” “falsas mujeres” “afeminados” entre muchas otras clasificaciones. En respuesta a estos señalamientos, Goffman (1970) muestra tres formas (corrección directa, afirmación de la diferencia y corrección indirecta) de responder a este tratamiento por parte del estigmatizado que pueden articularse a la trama expuesta anteriormente que va de la emergencia del “sujeto homosexual” a la hegemonía de la homonormatividad”. Una primera respuesta del estigmatizado se da a través de la “*corrección directa*” en la cual intenta transformar “su deficiencia física, mental o sexual” para producir un nuevo yo a través de tratamientos médicos (tratamiento, educación reparadora, psicoterapia), o a partir de medidas extremas de “servidores fraudulentos” que venden medios

para corregir su defecto sin ningún efecto real, como “la cura de la homosexualidad”. Una segunda respuesta a ese tratamiento la encontramos en sujetos que en lugar de compungirse por su “diferencia”, la “reafirman”, aquí podríamos ubicar la emergencia del movimiento de liberación homosexual. Y finalmente, la última vía de *corrección es la indirecta*, allí se pretende “salvar su estado de imperfección” asimilándose al “cuerpo normal”, que en este caso puede interpretarse como “normalizarse” a partir de la adopción de valores y patrones de comportamiento conservadores que no alteran el orden heteronormativo.

Para observar la producción del estigma el autor muestra como este se produce en la interacción social, entre estigmatizado(a) y “normal”. De manera que recupero algunas de esos contactos para mostrar cómo estas interacciones pueden estar mediadas por la negación, por la negociación o la aceptación dependiendo del lugar que ocupen los actores. Retomo dos experiencias para mostrarlo, *la primera la del estigmatizado y sus “contactos mixtos”*, es decir esos momentos en los que entre estigmatizados o personas normales “se hallan en una misma situación social» (...) cuando existe una presencia física inmediata de ambos, ya sea en el transcurso de una conversación o en la simple copresencia de una reunión informal” (Goffman, 1970, p.23). Sobre esta interacción nos ofrece múltiples reacciones en las que el estigmatizado(a) se enfrenta a la incertidumbre de la interacción pues no sabe en qué categoría será ubicado, y si esta ubicación producirá rechazo o aceptación. Estas interacciones se relacionan con *la corrección directa, la afirmación del “defecto”, y la corrección indirecta, solo que en este caso se trata de una reacción frente a “la sociedad normal”, y no frente a sí mismo*. Para el primer caso, podríamos hablar nuevamente de lo que motiva al estigmatizado a recurrir a la corrección directa, me refiero a cuando ante la copresencia cotidiana del “normal” y el estigmatizado(a), este último actúa desconfiado(a), depresivo(a), tímido o ansioso(a) luego de no ser tratado como un(a) igual, entre otras cosas, porque se genera una conciencia de inferioridad que el estigmatizado(a) siente no puede arreglar, este el caso de cuerpos

señalados por su condición sexual, de género, de raza entre otros criterios en espacios como la familia, la escuela, la universidad, la iglesia, la institucionalidad, el trabajo en las que existen lógicas predominantemente masculinas –blancas- y heterosexuales.

Un segundo efecto se vincula a la “afirmación” del “defecto” cuando se trata de una copresencia o interacción entre personas estigmatizadas –sus iguales-, quienes al ser conocedoras por experiencia propia de lo que se siente al poseer un estigma en particular pueden encontrar afinidad a partir de experiencias comunes, y sobretodo, formas individuales o colectivas –experiencias organizativas- de resistir a unos tratamientos excluyentes y violentos.

Sin embargo, a partir de esta copresencia entre estigmatizados(as) también podríamos ubicar experiencias antes recogidas como la constitución de “barrios gays” en los que se da una base territorial más “segura” por la presencia mayoritaria de personas “estigmatizadas”. Sin embargo, se trata de experiencias que no necesariamente “trasgreden” el orden de los “normales”, sino mejor se “incorpora” a su orden teniendo una “base territorial” exclusiva, unos valores y aspiraciones comunes. Por lo que en esta interacción el estigmatizado(a) decide adaptarse a los comportamientos corrientes de esa sociedad más amplia olvidándose de las desigualdades que vive su grupo, e “intentando” corregir de manera indirecta su “defecto”.

Una segunda experiencia que me interesa resaltar es *la interacción –perspectiva de los “normales” en el que también se dan múltiples efectos*. El primero de ellos se da cuando la expectativa de comportamiento que se tiene del estigmatizado(a) limita sus múltiples posibilidades de existencia. Se trata en este caso de desacreditar a una persona en base a un prejuicio, un ejemplo que podríamos extrapolar para este caso es cuando una persona “normal” se entera de que un hombre-negro-disidente del orden sexual y de género no es promiscuo, una imagen que va en contravía de un relato hegemónico que ha subordinado,

racializado e hipersexualizado a ese cuerpo. Sin embargo, también puede ocurrir entre personas estigmatizadas que se genere una expectativa de comportamiento sobre los cuerpos, un ejemplo de ello lo recoge Franklin Gil (2008) quien encuentra entre sus entrevistados cuestionamientos de tipo: “¿cómo así que un negro con el pene chiquito?” (p.491), porque se ha proyectado sobre ese cuerpo el atributo del pene grande, del “mejor amante” o de los “más sexuales”. Una lógica que como señala este mismo autor exhibe unos prejuicios raciales, expresados en este caso en estereotipos que no resultan de expresiones aisladas, sino mejor de procesos históricos y sociales:

“En cuanto a lo histórico están directamente relacionados con procesos de dominación de gran violencia como la esclavización o el colonialismo, en cuanto a lo social forman parte de cadenas de exclusión, ya que el prejuicio es una predisposición latente que puede orientar o estimular una conducta excluyente o violenta contra una persona que pertenece a una minoría” (Gil, 2008, p.492)

Un segundo efecto se produce en la interacción de los “*sabios*”, que son “personas “normales” cuya situación especial las lleva a estar íntimamente informadas acerca de “la vida visible o invisible” del estigmatizado, y por ello, simpatizan con ellos, pero además gozan “al mismo tiempo, de cierto grado de aceptación y de cortés pertenencia al clan” (Goffman, 1970, p.41). De manera que, ante las personas sabias el estigmatizado(a) no siente culpa, vergüenza o necesidad de autocontrol porque a pesar de su “desventaja” son considerados(as) como “personas corrientes”. Algunos ejemplos que podemos ubicar en este caso son los cantineros(as) de los bares, heladerías, discotecas frecuentados por disidencias sexuales y de género, pero también personas que tienen con el estigmatizado(a) una relación mucho más permanente como la mamá, que como señala el autor “están obligados a compartir parte del descrédito de la persona estigmatizada con la cual los une una relación” (Goffman, 1970, p.43).

Recogiendo hasta acá, es posible advertir como la teoría de Goffman (1970) me permite abordar empíricamente los medios por los cuales comunemente se categoriza a las disidencias sexuales y de género como “anormales”, “pervertidas” “locas”, “sucias” y otras clasificaciones. A partir de estos ejemplos, es clave señalar como el estigma se produce en el intercambio cotidiano al clasificar las disidencias sexuales desde las primeras apariencias, ubicándolas en categorías específicas, y especialmente, otorgándoles diferentes atributos- identidad social-. Estas clasificaciones, lejos de ser un ejercicio de distinción, lo que han producido son unas expectativas sobre el otro(a) – identidad social virtual-, que son contrarias a los atributos que realmente le pertenecen – identidad social real-. Por lo tanto, el estigma ha sido utilizado para hacer referencia a un atributo desacreditador que continúa mediando nuestras relaciones sociales para desestimar, jerarquizar, y deshumanizar al otro(a). De aquí que será transversal a este trabajo su propuesta teórico-metodológica porque me permitió abordar empíricamente diversos objetos de la vida social, me refiero a la observación y descripción sistemática de actores y acciones sociales en múltiples situaciones de la cotidianidad en las que se produce/reproduce el estigma.

Para observar empíricamente este estigma de la “homosexualidad” – que puede renombrarse o reactualizarse a partir de otras calificaciones- será clave advertir cómo ella puede devenir en una doble perspectiva, pues puede que el estigmatizado(a) suponga que su diferencia es conocida -desacreditado-, y resulta evidente en el acto porque su experiencia sea “visible”, o que, por el contrario, esta no es conocida, ni perceptible por los otros(as)- desacreditable- porque su experiencia es oculta/invisible. Sin embargo, es clave advertir como ambos casos, el efecto del estigma reduce las posibilidades de existencia al encontrar limitaciones precisamente en el intercambio cotidiano.

Partiendo de lo expuesto hasta aquí, es posible señalar que el estigma es móvil, es decir, se puede producir, experimentar o “anular” dependiendo del lugar que ocupen los actores en la interacción. En el caso de las disidencias sexuales y de

género este tratamiento estigmatizante se ha justificado en una “identidad deteriorada” , marcada como fuente de enfermedad, desviación, pecado, peligro, contaminación que “valida” las violencias provenientes de actores/espacios como la familia, la escuela, la comunidad- el barrio, la vereda, el pueblo-, la institucionalidad, los actores armados, que, como veremos, han intervenido no solo los cuerpos sino el uso de espacios cotidianos como bares, discotecas, calles, o cualquier espacio público como una “estrategia de la sociedad “normal” para privarlas de su derecho al espacio público, de sus vínculos afectivos, y de su derecho a existir con plenitud” (CNMH, 2018a, p.51).

1.1.2. Hacia una geografía de los cuerpos disidentes del orden sexual y de género

De acuerdo a lo expuesto hasta acá, es posible afirmar que la emergencia de ese sujeto colectivo no se dio de forma lineal porque como sugiere Balibar(2012) la lucha por el reconocimiento –y la igualación de derechos- exhibe una historia que puede leerse como un movimiento dialéctico incesante, es decir, como “un proceso histórico gobernado por una ley de reproducción, de interrupción y de transformación permanente”(p.63), que nos obliga a ver para este caso una historia con discontinuidades en la lucha por el reconocimiento de las disidencias sexuales y de género.

Esta historia de inclusión/ exclusión no es ajena a la dinámica de los derechos que según Balibar (2012) se definen a partir de una relación conflictiva, porque tras la conquista de unos derechos que han sido “impuestos a pesar de la resistencia opuesta de quienes detentan privilegios, intereses particulares y poderes que expresan tantas dominaciones sociales” (p.62) estos pueden y deben volver a ser inventados ante el riesgo permanente de desdemocratización. Con esto, hago referencia a la hegemonía de la homonormatividad como un escenario que retrae viejas privaciones, y que nos muestra que la lucha no terminó con la “igualdad jurídica”, cuando las dinámicas espaciales y “culturales” de esta hegemonía

cooptó la lucha bajo un esquema de asimilación y consumo. Reforzando entre otras cosas lo que Manuel Delgado y Daniel Malet (2007) describen para definir el espacio público como “la ideología ciudadanista” en la que se ha representado como un espacio en el que es posible no solo el tránsito, el “acceso legal”, sino también, la coexistencia pacífica, anulando con esta visión las relaciones asimétricas que el Estado administra. Bajo ese condicionamiento se le exige a los “cuerpos” un “saber estar”, un “saber vestirse”, un “saber comportarse”, de lo contrario, se le condena a vivir por fuera de “ese libre acuerdo”, es decir, a un mundo de privaciones y exclusiones que limitan sus posibilidades de existencia digna.

Estos criterios fundamentan la posibilidad de hablar de una “integración” excluyente que exhibe al menos dos elementos que quisiera retomar a la luz de los objetivos de este trabajo, el primero de ellos, es que como iniciaba este texto el proceso de inclusión – ciudadanía formal/legal- no resultó ser un hecho automático ni totalizante porque el acceso a derechos como el matrimonio, la adopción, derechos patrimoniales y seguridad social, y las garantías para una vida libre de violencias no son una realidad para cuerpos que continúan siendo estigmatizados y oprimidos¹² como las mujeres lesbianas o mujeres trans que como muestra Figari(2010) han reconectado “el conflicto cultural con el material devolviendo a la política su carácter crítico al sistema”(p.235) por las desigualdades que perviven en el acceso al empleo, la salud, la educación y otros derechos. Pero también, hablo de las disidencias sexuales y de género que no habitaron la ciudad, sino

¹² Entiendo la opresión de acuerdo a la definición de Iris Marion Young(1996) quien dice: “concretamente, un grupo está oprimido cuando una o más de las siguientes condiciones es aplicable a la totalidad o a una gran parte de sus miembros: 1) los beneficios derivados de su trabajo o energía van a otras personas sin que éstas les recompensen recíprocamente por ello (explotación); 2) están excluidos de la participación en las principales actividades sociales, lo que en nuestra sociedad significa básicamente un lugar de trabajo (marginación); 3) viven y trabajan bajo la autoridad de otras personas (falta de poder); 4) como grupo están estereotipados y, a la vez, su experiencia y situación resulta invisible en el conjunto de la sociedad, por lo que tienen poca oportunidad y poca audiencia para expresar su experiencia y perspectiva sobre los sucesos sociales (imperialismo cultural); 5) los miembros del grupo sufren violencia y hostigamiento al azar merced al miedo o al odio al grupo”(p.107).

contextos locales/intermedios en los que es posible advertir como las experiencias de violencias y resistencias precedan incluso a este lenguaje de derechos.

Por lo que, en apartados siguientes, se reconocerán esas otras experiencias ubicadas en lo local porque es claro que sus principales despliegues y abordajes analíticos han recaído en espacios urbanos, que nos muestran la ciudad a partir de tres imágenes. La primera es un referente vinculado a las lecturas de Walter Bustamante (2004) y Guillermo Correa (2017) en la que esta aparece como un lugar en el que desde la lógica de los “normales” se niega su presencia a partir del discurso familiar, escolar, médico, jurídico y de la prensa que le exhibe como un “delincuente”, “corruptor de menores” que amenaza a niños y adolescentes de la ciudad o el campo, pero también como anormales y enfermos. Pese a ello, aparecen las disidencias sexuales y de género en la clandestinidad insistiendo desde su cuerpo y sexualidad en espacios “*marginales*” “*liminales*” e *inseguros*, allí nos podríamos remitir por ejemplo a la Medellín de los años veinte que describe Guillermo Correa (2017) para mostrar como estos encuentros comienzan a darse en algunos “cafés, teatros y alguna cantina, -estableciendo- una atmósfera tenue de homosocialización” (p.351). Sin embargo, no se trató de una presencia “aceptada”, sino de una puja por habitar la ciudad a lo largo de más de tres décadas¹³; como lo señala este mismo autor:

“El personaje afeminado y el sujeto transgénero emerge y permanece en la ciudad pese a los esfuerzos desde todo orden institucional para corregirlos, encerrarlos o aislarlos, marcando con fuerza fragmentos territoriales de la

¹³ “A lo largo de más de tres décadas, encuentra en pensiones, esquinas y calles sus lugares de existencia, reafirma su presencia pública en las cantinas, resquebraja la hegemonía masculina en sus bailes trasgresores, se maquilla, se acicala, se viste de mujer y se nombra en femenino, sus nombres civiles no las evocan o definen y por ello como una renuncia a la marcación civil y una provocación al orden institucional se reinventan socialmente construyendo una imagen propia, con nombre específico e imagen vistosa” (Correa, 2017, p.377)

convulsionada Guayaquil, reapropiando y negociando un espacio compartido por la serie de personajes proscritos” (Correa, 2017, p. 377)

Una “segunda ciudad” aparece observable a finales de 1980 en la que la homosexualidad dejó de ser una enfermedad producto de todo un movimiento de liberación homosexual que como “cuerpo colectivo” se encuentra, se identifica, pero, además, se les “incluye” vía consumo, apareciendo establecimientos comerciales que “normalizan” una práctica que había sido perseguida y criminalizada. La ciudad que aparece aquí es un lugar “seguro” a partir de las experiencias de los barrios gays o guetos, presentes en ciudades de Estados Unidos, Europa y América Latina, en los que como lo recogíamos con Xosé Santos (2006), se produjeron circuitos para consumir y relacionarse sin alterar los órdenes diurnos de la homonormatividad. En las ciudades en las que no se produjeron estos barrios, se constituyeron establecimientos o guetos que reforzaron esa idea de la “experiencia segura”. Así lo muestra Elkin Naranjo (2018) a partir de década de los 1990 con la creación de establecimientos dispersos en una ciudad como Medellín dirigidos de manera exclusiva para los sectores LGBT como discotecas, restaurantes, hoteles, salas de video, saunas y cabinas de internet que ofrecen garantías como “legalidad, intimidad y seguridad” (Naranjo, 2019, p.46). Esta interpretación de la ciudad supone la existencia de un “único sujeto homosexual” que reduce e invisibiliza las múltiples experiencias subjetivas de las disidencias sexuales y de género que habitan la marginalidad, la precariedad, la localidad, y la ruralidad.

De aquí, que sea clave “una tercera ciudad” que aparece en las lecturas de Elkin Naranjo(2018) y Fernando Ramírez (2013; 2014), quienes muestran como el cruising se convierte en un espacio que se resiste a esa mirada hegemónica, homogenizante y global de lo gay, y se ubica mejor como una práctica corporal de sujetos que habitan “límites porosos entre lo legal y lo ilegal, lo moral y lo inmoral,

lo íntimo y lo público y que constituyen fisuras a la normalización que se hace a través del mercado al no inscribirse en lógicas de consumo”(Naranjo, 2018, p.46).

Hasta acá entonces, es posible mostrar la ciudad a partir de una imagen ambivalente, es la que confluyen controles sobre los cuerpos, pero también, escapatorias, fugas, “normalizaciones”, y posibilidades de emancipación. Ello nos habla de unas relaciones singulares con el territorio que alteran las dinámicas espaciales. De aquí que como lo recogen otros trabajos como “Aniquilar la diferencia” (2015), la relación entre los cuerpos y los territorios pueden ser múltiples. Es decir, desde las experiencias recogidas la ciudad puede aparecer como un lugar seguro por las posibilidades de encontrar “libertad” o anonimato para “escapar” o vivir libremente su sexualidad “lejos de los ojos vigilantes de la familia y la comunidad” (CNMH, 2015. p.111). Pero también, puede ser un lugar inseguro y condicionado, precisamente porque en el anonimato de la ciudad no se está inserto en entornos protectores provenientes de la familia, los amigos(as) o la comunidad favoreciendo de esta forma una exposición mayor a distintas violencias sobre cuerpos aislados, que pueden desaparecer, violar, torturar o asesinar porque “son muertes sin derecho a duelo, vidas no lloradas” (CNMH, 2015p.113). O bien porque se manifiestan violencias no solo por su género y sexualidad, sino también por su origen geográfico o identidad racial. O incluso, porque haya una mayor influencia de actores como la iglesia, la comunidad, y los actores armados que ejercen control en otras escalas como barrios, comunas, veredas, pueblos, y de allí, que interese resaltar experiencias que hablan de una mayor exposición y riesgo ante lo que describen como “pueblo chiquito, infierno grande” (CNMH, 2015, p.107).

A estas imágenes se superponen otras experiencias ubicadas en lo local/ rural en el que pese a una mayor exposición y visibilidad estos cuerpos también pueden encontrar experiencias que si bien pueden ser condicionadas, no necesariamente implica una exposición a las violencias por unos lazos protectores provenientes de

la familia o las comunidades, porque como lo recoge uno de los relatos “una persona no es solamente “un gay”, “una lesbiana” o “un/una trans”, sino que es el hijo de alguien, la hermana de alguien, el sobrino de alguien. Está inserta en la comunidad” (CNMH, 2015, p.107).

De acuerdo a lo expuesto es posible comprender que los cuerpos son en relación a los lugares, de manera que interesa preguntarse en este trabajo por las experiencias de las disidencias sexuales y de género en un contexto local como San Rafael para explorar otras formas de relacionamientos, exclusiones, violencias y resistencias que se conectan o desdibujan en medio del relato de “ciudad”.

2 CAPÍTULO

Cuerpos que resisten al conflicto y la marginalidad



Título: Una noche de rumba
Autor: Guillermo Correa
Técnica: Acrílico sobre lienzo
2020

Cuerpos que resisten al conflicto y la marginalidad

En este segundo capítulo se reconstruyen los entramados de violencias en el oriente antioqueño, caso San Rafael. Para hacer esta lectura partí de la mirada de Elsa Blair, Leidy Arroyave, y Ayder Berrio(2009) para comprender como el poder leído desde Foucault no operó como algo concentrado en el Estado, “sino como algo que circuló en muchas direcciones y funcionó en cadena” (Castro, citado en Blair, et al., 2009, p.5), es decir, se trató de un poder ejercido de maneras distintas por el Estado, la Iglesia, “los empresarios”, grandes capitales y actores armados que hicieron presencia en esta subregión. Sin embargo, desde la teoría de Foucault es posible comprender como frente a esos poderes se generaron resistencias individuales o colectivas a unos tratamientos excluyentes y violentos producidos por estos actores. De aquí, que interese evidenciar las formas en las que operó el conflicto armado en la subregión – en San Rafael-, pero también, las resistencias provenientes de campesinos(as), estudiantes, mineros(as) y trabajadores(as). Para preguntarse, finalmente, por otro tipo de resistencias individuales y colectivas provenientes de otra población estigmatizada como las disidencias sexuales y de género, quienes también han resistido desde su cuerpo y cotidianidad.

2.1. Entramados de violencias en El Oriente Antioqueño. Caso San Rafael

El modelo de la antioqueñidad [...]” incluyó a los blancos y los blanqueados articulados por redes mercantiles abiertas a las que podía ligarse todo aquel que se presentase como comprador y vendedor, pero además quien aceptase el modo de vida, los valores de la cultura pueblerina y campesina y el sentido común de la antioqueñidad. A los “otros” los excluyó, los invisibilizó y sólo los nombró problema, como potencial o realmente conflictivos, como eventuales enemigos a los cuales se debería presionar para que aceptasen ese esquema de valores o mantenerlos alejados por el riesgo que significa su mera existencia” (Uribe citada en Blair, et al., 2009, p.9)

Es posible ubicar los entramados de las violencias que como antioqueños hemos vivido a partir de un modelo de “antioqueñidad” que reconstruyen Elsa Blair, Leidy Arroyave, y Ayder Berrio(2009) , quienes a partir de la maestra María Teresa Uribe muestran cómo fue un proyecto gestado en el siglo XIX por los intelectuales orgánicos de la independencia de Antioquia, sostenido por los pilares de la familia como espacio de los “buenos hábitos”, y el trabajo como generador del enriquecimiento individual, que operaron como principios pero también como contenidos a través de la legislación, la religión y los programas institucionales¹⁴. Se trata de un modelo excluyente basado en el supuesto de una “raza” pura, blanqueada, trabajadora, pujante – a la que le podemos sumar el criterio de heteronormativa- sostenida por el Estado, la Iglesia, “los empresarios” y grandes capitales.

Dos elementos parecen cruciales para hablar de este modelo de “antioqueñidad”, el primero, refiere a la configuración regional del Estado en el que ya las miradas de autores como Fernán González (1998) o María Teresa Uribe (2006) nos habían proporcionado argumentos para comprender unas presencias diferenciadas del Estado¹⁵, y sobretodo, la configuración de unas ciudadanías mestizas que se han identificado con autoridades locales – o redes locales del poder- desvinculadas de la idea de nación. Como efecto de esta configuración del Estado-nación resulta ser un hecho la idea de ser “un país de regiones, (...) atravesado y cercenado por fuertes exclusiones y conflictos, donde la nación se configura como una mera denominación abstracta de un modelo por construir” (Uribe citada en Blair, et al., 2009, p.9). Un segundo elemento articulado aparece precisamente de “una

¹⁴ Según Elsa Blair, Leidy Arroyave, y Ayder Berrio (2009)) “para su respaldo se contó con la divulgación que hacían los curas de aldea en sus sermones, con las cartas de intercambio que ofrecían los comerciantes y con las palabras que pronunciaban los arrieros en sus encuentros en las fondas camineras, es decir, el discurso de los intelectuales fue adoptado como propio por los hombres del común (Uribe, 1990; 55-56 cursivas agregadas)(p.10).

¹⁵ Para Fernán González (1998) mientras el Estado concentró la vida económica y cultural en el centro, en el orden local llegó a través del ejército.

descentralización y autonomía regional” que contribuyó según esta autora a la preservación de un modelo que enfatizó en un sentido claro de pertenencia y diferencia. Contando con estrategias jurídicas –legislación- que pretendían erosionar todo lo que se opusiera a ese modelo, es decir, normativas en contra de la vagancia, el ocio, la prostitución, el alcoholismo, la mendicidad, y claramente, podríamos incluir en este grupo de “imperfectos” y “anormales”, a “la homosexualidad” que como veíamos en apartados anteriores estuvo penalizada hasta 1980.

En este universo de excluidos los(as) autores(as) muestran como otros(as) habitantes tampoco fueron incluidos por estigmas asociados a sus oficios, creencias, identidades étnicas, raciales, y localidades que podríamos llamar desde Goffman (1970) como “cuerpos deteriorados”, es decir, a todos(as) aquellos(as) que podríamos asociar con quienes no hacían parte de la trama mercantil¹⁶, como tampoco a quienes no representaban ese pacto pensado por criollos blancos, es decir, población negra e indígena. Pero además, como lo recuerdan estos investigadores(as), se trató de un modelo que no se agotó porque se fundó en la producción de una jerarquía social, por ello a este espectro de “lo imperfecto” o de lo “anormal” se suman “líderes sociales, la izquierda, los comunistas(...) para reproducir el modelo de dominación bajo las mismas formas de ejercicio del poder (Uribe citada en Blair, et al., 2009, p.5), y a aquellos espacios “periféricos, vastos y vacíos que no contaron en el orden de las prioridades en el modelo de desarrollo emprendido”(Blair, et al., 2009, p.23), refiriéndose a un oriente lejano.

Bajo este lente es posible comprender el conflicto armado en San Rafael, que no es ajeno a la dinámica de la subregión porque exhibe distintos momentos y actores, en el que como señalan Elsa Blair, et al. (2009) los empresarios y grandes capitales no solo “sostuvieron ese “modelo excluyente”, sino que también

¹⁶ Se hace referencia a herederos de familias de ateos, masones, mineros borrachos/mujeriegos errabundos, mujeres que decidieron trabajar.

vieron en la subregión un recurso y escenario estratégico para el “desarrollo” en detrimento de los intereses y necesidades de sus pobladores(as). A esta trama se suma las disputas por el control de poblaciones y territorios por parte de actores armados: ejército, guerrillas o paramilitares. Sin embargo, como se anotaba es posible comprender como frente a esos poderes se generaron resistencias individuales o colectivas a unos tratamientos excluyentes y violentos producidos por estos actores. De aquí, que interese en los siguientes apartados evidenciar las formas en las que operó el conflicto armado en la subregión – en San Rafael-, pero también, las resistencias provenientes de mineros, comerciantes, profesionales, campesinos(as), estudiantes y trabajadores(as).

De manera que, tendríamos que comenzar por ubicar a San Rafael como uno de los 23 municipios que hacen parte del oriente antioqueño, una subregión conformada por cuatro zonas: Altiplano, Embalse, Páramos, Bosques. Es en la zona de Embalses donde se localiza este municipio que limita en el norte con los municipios de Alejandría y San Roque, al occidente con Guatapé, al sur con San Carlos y al oriente con San Roque y San Carlos. Es un pueblo caracterizado por vocaciones variadas al transitar históricamente por el comercio, la minería y la agricultura. Pero con cambios intempestivos en su historia tras la llegada de distintos proyectos hidroeléctricos en la década del sesenta, megaproyectos que alteraron la vida económica, social y cultural del municipio. Esto motivó e impulsó la movilización y resistencia de sus habitantes por los efectos perversos que generaban proyectos que no les fueron consultados, por lo que el oriente antioqueño se vuelve protagonista no solo en gestar formas organizativas en la defensa del territorio y el trabajo, sino también gestó en el caso de San Rafael un ambiente propicio para la aparición de opciones políticas distintas –UNO, MOIR, UP- al conservadurismo una fuerza política tradicional en la subregión.

Fue un pueblo que se gestó sobre el oro y la cotidianidad minera. Su origen, se remonta a un caserío ocupado- La Cuchilla- en 1863 tras la llegada de colonos

provenientes de Santa Rosa de Osos, Don Matías y El Peñol, quienes comienzan la explotación del aluvión de la quebrada. Sin embargo, el segundo hecho que habla de su traslado y reconocimiento formal se remonta al padre José Jesús Correa Jaramillo, a quien le atribuyen haber sacado de la crisis a San Rafael tras los escasos de este metal precioso a finales del siglo XIX, trasladando la cabecera del municipio en 1905, año en el que se da su refundación.

El tránsito en su vocación productiva puede decirse como lo recoge el CNMH(2016) que San Rafael transitó por el comercio- siglo XIX-, la minería- la primera mitad del siglo XX- y la agricultura. En la primera de ellas el municipio fue un punto clave para el transporte de mercancías por el camino del Nare, sin embargo, tras el cierre de esta vía la “actividad decayó, pero volvió a cobrar importancia desde los años sesenta a propósito del inusitado aumento de población para la construcción de las centrales hidroeléctricas” (Cornare, Instituto de Estudios Regionales –INER– citado en CNMH, 2016, p.95). Para el siglo XX la minería se constituyó como la principal actividad económica, produciendo un reconocimiento especial a la figura del minero, quien además de representar el principal oficio del municipio, era quien transmitía sus saberes de generación en generación. Y finalmente, de manera paralela la agricultura también ha ocupado un lugar importante en la vocación productiva del municipio con productos emblemáticos como el café, la panela, la penca de fique, y el cultivo de yuca, plátano, maíz, frijol, frutas (piña, mango, papaya, aguacate, zapote, mandarina), así como la cría de aves y ganado, la pesca artesanal, o la extracción de madera.

Estas vocaciones enfrentaron un cambio que la población refiere como intempestiva e impuesta con la llegada de las hidroeléctricas en la década del sesenta, lo que implicó, entre otras, “el abandono de la tierra”, pues los agricultores prefirieron emplearse en las compañías que fueron llegando. A causa de esta construcción, pero también de la conexión que generó la autopista Medellín-Bogotá, San Rafael comenzó a tener una importancia geoestratégica en

el ámbito regional y nacional. Pero también, en palabras de Clara Inés García (2007) es precisamente en el periodo de los sesenta y setenta cuando inició una serie de conflictos que reconfiguran el oriente pues “adquiere un nuevo significado para los grupos de poder antioqueño” (p.135)¹⁷, a raíz de pensar la subregión en clave de megaproyectos que dieron origen a la construcción de hidroeléctricas como la de “Guatapé, por parte de EPM en 1971, las de San Carlos, Jaguas y Calderas, por parte de ISA a mediados de la década de 1970 y la de Playas, por parte de EPM en 1979, entre otras”(Olaya citada en Valderrama, 2019, p.176).

Fue la hidroeléctrica en Guatapé, la de mayor cercanía a San Rafael, y la que primero impacto las dinámicas del pueblo. No solo por tener que recibir a la mayoría del personal contratado, sino también por cambios importantes en la vida cotidiana al no haber estado preparados para la instalación de estas obras y sus efectos, entre otras cosas, porque se trató de unas obras impulsadas por discursos de desarrollo y progreso – expansión de la capacidad hidroeléctrica del país- que llegaron de manera intempestiva, es decir, “como ”imposiciones” hechas “desde afuera”, “inconsultas” y como “atropellos””(García, 2007, pp. 136-37).

Algunos de los efectos que experimentaron los pobladores de este municipio tras la llegada de nuevos pobladores -obreros- y maquinaria pesada para la construcción de esas obras fueron: una adecuación o la construcción acelerada – desordenada- de viviendas para acogerlos, daños en el suelo, generación de ruido por cuenta del paso de volquetas y maquinarias. Pero también, para muchos

¹⁷ Como lo recoge Mateo Valderrama(2019), “Con la demanda de energía eléctrica a nivel nacional producto, entre otras razones, de la migración del campo a la ciudad en la segunda mitad del siglo XX, el gobierno colombiano desde finales de los años 1960 autorizó la construcción de centrales hidroeléctricas en el Oriente antioqueño para satisfacerla, dada las óptimas condiciones que brindaba el nivel de los terrenos, la abundancia de aguas, la alta pluviosidad y el imaginario que se tenía de estos lugares como de “baja productividad”, que podían adquirirse a “bajos precios”, ya que sus economías se orientaban a la agricultura, la minería y la pesca, actividades que quedaban relegadas en el tiempo con respecto al ideal de progreso que representaba la producción de energía”(pp.175-176)

pobladores(as) significó la entrada de otras tradiciones y costumbres que afectaban la “moral del pueblo” tras la apertura de cantinas, locales de prostitución, y discotecas en las que se comenzó a consumir licor y droga. A esta falta de planeación en cuanto al uso del suelo se sumó un crecimiento poblacional exponencial¹⁸, y con ello, una falta de respuesta y garantía para acceder a derechos como la salud, la vivienda, la salubridad, y la educación, situaciones que generaron mayor inestabilidad y conflictividad social.

A estos efectos, se suman otras acciones que afectaron la cotidianidad de sus pobladores, pero también el derecho al trabajo. Me refiero a la utilización del lecho del río Guatapé para descarga de los túneles de fuga en la vereda El Bizcocho. Una afectación incalculable porque se trataba del principal río del casco urbano con el que interactuaban pobladores(as). Pero también, al represamiento del río Nare, que como lo recoge el CNMH (2016) era la fuente de trabajo de muchos mineros.

De manera que cuando inició la obra de la central Jaguas en 1980 -que embalsó aguas del río Nare- ya existían mineros en estas zonas que alternaban este oficio con el de la agricultura. A pesar de ello, las empresas constructoras -ISA- comenzaron de manera acelerada los procesos de negociación con los mineros, en un contexto de herramientas legales poco claras, y de desconfianza por la asesoría que los mineros recibían de partidos de izquierda y sindicatos. Por lo que según los relatos recogidos por el CNMH (2016) se dio una indemnización injusta, y unas medidas de prohibición a la labor - “barequear”-, lo que generó algunas

¹⁸ El crecimiento poblacional que se produce al comienzo de la década de los ochenta durante la construcción de las otras dos centrales la de Playas y Jaguas: “En un breve lapso comprendido entre los años 1973 a 1981, San Rafael pasó de 13.674 a 20.938 habitantes, es decir, una tasa de crecimiento de 57,8 por mil. Durante esos mismos ocho años, la cabecera municipal pasó de albergar 3.610 a 13.290 personas” (Interconexión Eléctrica ISA, 1982, página 45 citado en el informe de CNMH, 2016).

resistencias de grupos de mineros que continuaban llegando al Nare en las noches invocando su derecho al trabajo.

La resistencia de los mineros en San Rafael no fue la única acción emprendida por los pobladores del oriente antioqueño en contra de las empresas hidroeléctricas, desde la década del sesenta¹⁹ y, especialmente, en los setenta estos y otros sectores de la sociedad civil fueron protagonistas de paros cívicos²⁰; como mecanismo de presión ante la imposición de estas obras que como veíamos generaron un cambio en la vocación productiva –afectación agrícola, minera y ambiental-, desalojo de personas que residían y trabajaban en las zonas, y especialmente, afectaciones sobre las cuencas y ríos que eran parte de la vida de los(as) pobladores(as).

Algunas de estas manifestaciones las recopila Carlos Olaya (2012) quien muestra como las motivaciones fueron múltiples pasando por el cobro de valorización por la construcción de la autopista (1972), el manejo de los recursos y la participación de empresas públicas (1974-1975), así como la demanda de derechos sociales como la educación, la salud, el agua potable (1978). Ya para principios de la década del ochenta el movimiento cívico toma un carácter regional, según Clara Inés García (2007) porque los megaproyectos eran un hecho, por ello, son las tarifas de la energía eléctrica las que se constituyen “en la chispa y motor del movimiento cívico regional” (p.137):

¹⁹ El CNMH reconstruye como para 1970 se agudizan protestas por cuenta del triunfo de Misael Pastrana, en detrimento del exgeneral Gustavo Rojas Pinilla. Estas elecciones dejan la sensación de falta de transparencia y legitimidad, lo que ayudó a fortalecer movimientos políticos de oposición y organizaciones sociales con influencia de movimientos de izquierda que proponían profundos cambios políticos, sociales y económicos en el país.

²⁰ Algunos de ellos fueron el movimiento contra la valorización por la construcción de la autopista Medellín - Bogotá en el año de 1972, o, la jornada de protestas contra el manejo del circuito eléctrico del Oriente por parte de la Electrificadora de Antioquia.

“El primer paro cívico a nivel regional en el Oriente antioqueño se realizó el 9 de septiembre de 1982, duró 48 horas y contó con la participación de los municipios de Rionegro, Marinilla, La Unión, El Retiro, El Santuario, San Vicente, Guarne, La Ceja, El Carmen de Viboral, El Peñol, Cocorná, Granada y San Carlos. Las exigencias que se hicieron estuvieron relacionadas con la prestación del servicio de energía eléctrica. En el segundo paro cívico regional, realizado el 11 de octubre de 1982, participaron los mismos municipios del paro anterior, que decidieron volver a parar en su asamblea regional realizada en El Retiro (Olaya, 2012:101-106). En el año de 1982 también hubo paros cívicos en diferentes regiones de Colombia (El Mundo, Medellín, octubre 13 de 1982, p.1 citado en Olaya, 2012:110). El tercer paro cívico regional se realizó en febrero de 1984” (Olaya citado en Valderrama, 2019, p.177).

Se trató de un movimiento regional y reivindicativo con una fuerza inusitada que logró una experiencia permanente de movilización y participación, según Blair, et al. (2009) “de veinticuatro paros cívicos realizados en Antioquia entre 1960 y 1982, diecisiete fueron en esta región” (Sáenz, 1986 citado por Blair, et al., 2009, p.45), y aunque hubo presencia y participación del sindicalismo, como lo recoge esta misma investigación se trataba de iniciativas de movilización gestadas en su mayoría por pobladores(as) – comerciantes, profesionales, estudiantes, campesinos(as).

En San Rafael, este clima coadyudó para que a finales de los sesenta se fortalecieran las luchas sindicales de los trabajadores de algunas compañías de los embalses en agremiaciones que el CNMH muestra de corte diverso como “la UTC (Unión de Trabajadores de Colombia), de corte tradicional y conservador, y la Fedeta (Federación de Trabajadores de Antioquia), orientada sobre una línea más socialista (Escuela Nacional Sindical, 2009, diciembre)”(CNMH, 2016,p.107), pero también se fortalecieron otras asociaciones como la primera Junta Cívica de

campesinos creada en 1972, y apoyada por la Anuc (Asociación Nacional de Usuarios Campesinos), entre otras. Por lo que San Rafael no estuvo al margen del movimiento cívico, y se integró al proceso de movilización y organización en contra de las políticas de estas compañías, lo que propició no solo formas organizativas para la defensa del trabajo, sino también propició un ambiente proclive a la aparición de opciones políticas distintas al conservadurismo, una fuerza política hegemónica en la subregión.

Es precisamente en este contexto que tuvo “oportunidad”, según el CNMH(2016), otras fuerzas políticas²¹ de izquierda como la UNO (Unión Nacional de Oposición), el Frente Democrático y luego la Unión Patriótica²². Sin embargo, esta última pese a surgir como un espacio de apoyo y asesoría para los mineros afectados por la construcción de los embalses de Playas y Jaguas, sobre los mineros que recibían acompañamiento recayó el estigma de ser “colaboradores de la guerrilla”, pues para sectores de las fuerzas militares y conservadores, la UP no era un partido autónomo, sino por el contrario, una extensión –“fachada”- de la guerrilla de las Farc, que para la época cambiaron su modo de operar y definen expandirse a zonas estratégicas como el oriente antioqueño. En este sentido, resulta importante mencionar a líderes como Alejo Arango²³ – miembro de la UNO, Gerente de la

²¹ Antes de la UP habían hecho presencia ANAPO (Partido de la Alianza Nacional de Oposición), el MOIR (Movimiento Obrero Independiente y Revolucionario), la UNO (Unión Nacional de Oposición) y el Frente Democrático. Unas alternativas que resquebrajan el dominio del Partido Conservador, abriendo el abanico de posibilidades, que luego, encontraría límites en su ejercicio y consolidación tras el hostigamiento, la persecución y el exterminio en contra de sus líderes.

²² Su nacimiento se da luego de los acuerdos firmados entre el gobierno de Belisario Betancur (1982-1986) y las Farc. Como lo advierte en informe de Memoria Histórica(2016) “la inclusión en su militancia de miembros activos de la guerrilla, generó no pocas confusiones que fueron aprovechadas por sectores recalcitrantes de las fuerzas militares para promover su exterminio, inspirados en la Doctrina de Seguridad Nacional”. (p.113)

²³ Activo participante de la política de San Rafael en los años setenta y ochenta, repartía el periódico Voz, y Fue gerente de la Sociedad Minera El Topacio, con la que buscaba organizar a los mineros de la cuenca del río Nare, afectados con el embalse San Lorenzo de la Central Jaguas. Desaparecido pese a su elección como concejal el día 4 de marzo de 1988.

Sociedad Minera El Topacio, y concejal electo-, Rosa Margarita- militante de la UP-, y Froilán Arango -militante de la UP, sindicalista, y exmiembro de la junta directiva de Fedeta-, a quienes producto de esta tesis -reforzada por miembros de la fuerza pública- fueron objeto de persecución y exterminio por parte del Estado.

Aunado a los conflictos generados por las hidroeléctricas se tendría que decir que el municipio también vivió distintos ciclos de violencias producto del conflicto armado en que coexistió ejército, guerrillas –ELN y Farc-, y más tardíamente grupos paramilitares en el oriente antioqueño. Según Clara Inés Arámburo y Clara Inés García (2011) aunque la guerrilla tuvo presencia desde los años setenta en esta subregión, no representaron un lugar central de confrontación con el Estado sino hasta el periodo 1997 a 2007, cuando los grupos guerrilleros se expandieron, se produjo la respuesta del Estado, y la contraofensiva de los grupos paramilitares. De manera que, en esta subregión tan golpeada por el conflicto, hicieron presencia todos los actores del conflicto armado de manera diferenciada, pues el ELN tuvo el control en las zonas rurales aledañas a la autopista Medellín Bogotá entre 1998-2002, mientras tanto, las Farc dominaba áreas del sur y los cascos urbanos de Nariño y Argelia entre 1999 y el año 2002. Para 1999²⁴ también los paramilitares comenzaban a tomarse las cabeceras municipales de las subregiones del altiplano y los embalses, y hasta el año 2004. El Ejército, por su parte, que inicialmente tenía presencia en el complejo hidroeléctrico, fue controlando la zona de embalses entre 2002-2004, y en la zona de páramo y el sur entre 2007 y 2009.

²⁴ Como señalan Elsa Blair, Leidy Arroyave, y Ayder Berrio(2009) aunque la guerrilla obtuvo un avance territorial importante en Oriente hasta principios de los años 90, éste se vio frenado como quedó expuesto, por el ingreso de las Autodefensas que coparon todo el territorio (Altiplano, Bosques, Embalses y Páramos), sobre todo, en las áreas urbanas y en los municipios del Altiplano(p.20).

De manera particular, en San Rafael, las Farc hicieron presencia en el municipio desde finales de los años setenta y principios de los ochenta²⁵. Desde la prensa el primer registro se remite al 8 de marzo de 1982(CNMH, 2016, p. 182), cuando se reportó un combate entre estos y el ejército. Durante ese mismo año se dio la Séptima Conferencia que buscó fortalecer la capacidad militar y política de esta guerrilla, por lo que el “creado Noveno Frente hace su irrupción mediante el desdoblamiento del Cuarto Frente que hacía presencia en el Nordeste y el Magdalena Medio” (CNHH, 2016, p.143). Así lo recoge este mismo informe mostrando como en los relatos los(as) sanrafaelitas recuerdan como a inicios de la década de los 80 por el cañón del Nare -especialmente, las veredas El Ingenio, Puente Tierra, El Topacio, El Diamante, El Chico y La Iraca, en la cuenca del Nare- comenzó a hacer presencia y a expandirse la guerrilla de las Farc. En un principio haciendo labores de control y patrullaje en las zonas, pero después extendiendo el cobro de “aportes” a ganaderos y propietarios como mecanismo para financiarse. Sin embargo, el control que ejercían también pasó por los asesinatos selectivos de ladrones, asesinos, violadores, vendedores de alucinógenos, o a quienes les denunciaban ante la fuerza pública, posteriormente, en contra de paramilitares o integrantes del ejército. Muchos de los asesinatos de actores que no hacían parte del conflicto se hicieron intentando ganar legitimidad, cayendo como sostiene el CNMH (2016) en la práctica perversa del control social para ganar “legitimidad” dentro de la población.

²⁵ Clara García (2007) señala que como región “es solo a partir de 1996 que el oriente antioqueño se convierte en su integralidad objetivo militar de las guerrillas y de los paramilitares y a comienzos del nuevo milenio encabeza las estadísticas de muertes violentas y desplazamiento en el país. Lo anterior, por ser territorio donde se produce el 30% de la energía eléctrica nacional, porque lo atraviesa la autopista Medellín- Bogotá y porque colinda con la ciudad de Medellín. Y así deviene en territorio estratégico en la guerra nacional” (p.141)

Si nos referimos al papel de otro actor armado también se debe referenciar al ejército en manos del conocido “capitán Martínez²⁶”, a quien desde el ejercicio de memoria de CNMH, así como de las entrevistas realizadas, es un actor que llegó al municipio con discursos de control y limpieza²⁷. Proveniente de la llamada Escuela de las Américas, y de haber pasado por el Batallón Bárbula de Puerto Boyacá, y la Décimo Cuarta Brigada en Puerto Berrío se instaló en el municipio con la estrategia de “contener” a la insurgencia y sus “aliados”, sirviendo además como “custodia” para la construcción de proyectos hidroeléctricos: “De hecho, los habitantes recuerdan las bases militares en las veredas Juanes, de San Carlos, y Jaguas en San Rafael como las primeras evidencias del asentamiento constante del Ejército”(CNMH, 2016, p. 154).

Sobre las acciones más cuestionadas se encuentran: la intensificación de patrullajes, especialmente, en el sector del río Nare; el abuso, hostigamiento, y posterior asesinato cometido por miembros del ejército en contra de dirigentes y militantes de la Unión Patriótica (1987) Froilán Arango, Margarita Daza, Guillermo Blandón, y la desaparición de Alejo Arango del Río²⁸, pues para Martínez “las Farc

²⁶ Según el CNMH (2016) “el capitán Martínez venía del Batallón Bárbula de Puerto Boyacá, que desde 1983 estaba adscrito a la Décimo Cuarta Brigada del Ejército con sede en Puerto Berrío. Nacido el primero de enero de 1953 en el municipio de Cajamarca, departamento del Tolima, empezó una rápida carrera de ascensos que lo llevó al grado de capitán. En 1975 fue alumno de la llamada Escuela de las Américas, que entrenó militares de todo el continente en la doctrina de Seguridad Nacional promovida por Estados Unidos en su intención de contener el avance del comunismo durante la guerra fría” (p.154)

²⁷ Desde la perspectiva de otros sectores como ganaderos y comerciantes de la cabecera a Martínez se le recuerda como quien pacificó el municipio, es decir, quien logró “contrarrestar” el poder de la guerrilla disminuyendo los homicidios y la extorsión por parte de esta.

²⁸ Como lo recoge el CNMH en el primer año de creación del partido UP, “300 militantes habían sido asesinados en todo el país, fundamentalmente en zonas como Meta, Urabá y el Magdalena Medio, en donde se empezaba a consolidar como fuerza política. Después del asesinato de Jaime Pardo Leal, los asesinatos continuaron. En 1987 se registraron 111 militantes asesinados, en 1988 ese número aumentó a 276 y en 1989 fueron 138 (Dudley, Steven, página 192). Todos estos asesinatos coincidieron con las zonas en las que la UP había logrado triunfos electorales, como fue el caso de San Rafael” (p.164).

y la UP eran una misma cosa”; los retenes a la salida del pueblo y en la carretera –Hacia San Julián y San Roque- en el sector cercano al río Nare conocido como Rancho’e lata, en el que la población fue víctima de maltrato físico o verbal por parte del ejercito; las requisas minuciosas a profesores de algunas veredas como el Arenal, El Silencio, El Topacio, El Diamante, El Ingenio, El Chico, San Julián, Aguabonita, y las Camelias donde se les preguntaba hasta de su afiliación política; y, finalmente, el asesinato del minero Jorge Hernán Arango (1987), de 1 adolescente y 13 mineros más en la vereda el Topacio(1988)²⁹, a quienes secuestraron, torturaron, asesinaron y descuartizaron. Sus cuerpos desmembrados, como cita el CNMH, fueron encontrados el 21 de junio por una comisión encabezada por la inspección de San Julián, en los costados del río Nare; sobre sus motivaciones, como lo recoge este relato, Martínez señaló a los mineros de ser simpatizantes y/o integrantes de la guerrilla de las Farc:

“Algunas de las víctimas hicieron referencia a frases amenazantes supuestamente proferidas por el capitán Martínez contra los mineros: “Sálganse del río que voy pa’ allá”, “Voy a acabar hasta con el nido de la perra”, “Voy a hacer una recogida de los lados del Ingenio para arriba porque todos son unos guerrilleros” (CNMH, testimonio MH-03, hombre adulto, San Rafael, 2014, p.159)

²⁹ Como lo recupera El Espectador(2020) en el caso de la Masacre del Topacio, aunque la justicia ha avanzado a un paso lento, tras 32 años de impunidad La Fiscalía ordenó el 27 de noviembre de 2019 la reapertura de instrucción contra el capitán Martínez y 28 militares más investigados. En esta decisión se advierte como en medio del proceso de paz que dio paso al partido político Unión Patriótica el capitán llevó a algunos miembros del ejercito a actuar al margen de la ley, y recordó en este hecho un plan dirigido a exterminar a miembros de la UP, como a sus simpatizantes a quienes el partido carnetizó o movilizó –entre ellos, a los mineros del Topacio-, móviles que motivaron su exterminio. Como lo señala esta misma publicación, después de la masacre “desapareció cualquier movimiento alternativo en favor de los mineros artesanales”, agregaron en el documento”(Bonilla, 2020, junio 10).

Por este hecho, Martínez fue sustituido por el capitán Jorge Ernesto Rojas Galindo el primero de junio de 1988. Como lo señala el CNMH, él y el nuevo capitán crearon un ambiente propicio para la implantación del proyecto paramilitar, no solo por la implantación del discurso del enemigo, sino también por el apoyo que recibieron los miembros del paramilitarismo por parte del ejército³⁰.

Los señalamientos hechos por el ejército contra habitantes de la vereda el Topacio continuaron con la incursión paramilitar que tuvo lugar el mismo año de la masacre a los mineros. Y es que la ofensiva paramilitar que tuvo como protagonista al Bloque Metro anunció su llegada a través de panfletos arrojados desde un helicóptero “advirtiendo” que: “la guerra sin cuartel había comenzado y que los guerrilleros de civil serían el blanco de sus acciones” (CNMH, 2016, p. 65), una advertencia que nuevamente reforzaba el estigma sobre poblaciones asentadas cerca al cañón del Nare, en donde la guerrilla de las Farc había tenido un lugar de refugio y tránsito estratégico.

Se trató de una estrategia empleada en todo el oriente antioqueño en el que como recogen Elsa Blair, et al. (2009) los paramilitares se disputaron los territorios con la guerrilla, no solo a través de combates directos, sino a través de otras formas de violencia como “las masacres, las amenazas, los retenes, los asesinatos selectivos y la represión contra lo que consideraban la base social de la insurgencia, en una estrategia que ellos mismos denominaron “quitarle el agua al pez”, la cual consistía en asesinar líderes sociales, sindicalistas, estudiantes, militantes de izquierda y campesinos” (OPROA, citado en Blair, 2009, p.25). Es decir, una lógica de estigmatización que recayó sobre territorios dominados por las

³⁰ Así lo evidencia el CNMH(2016) luego de las investigaciones abiertas a personas como: Walter Frattini Lobascio, quien además de ser agente del S-2 comandante del Batallón Coyará, fue señalado por Mancuso de ser su colaborador; Jorge Ernesto Rojas Galindo, quién sucedió a Martínez, y luego, en el marco de Justicia y Paz apareció como desmovilizado del Bloque Catatumbo de las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá, y el mismo Martínez, quien fue absuelto por los casos nombrados, pero destituido en 1992 por negligencia en la persecución de un grupo paramilitar en cabeza del narcotraficante Jaime Eduardo Rueda³⁰ en Magdalena Medio(pp.165-166).

guerrillas que ellos consideraron “espacios otros” en los que se ubicó “el enemigo”. Esta mirada desdibujó la diferencia entre las guerrillas y los(as) pobladores(as), “desconociendo no sólo un acumulado de carencias ancestrales, sino marginándolos de los nuevos procesos políticos que ya no caben en las estrechas márgenes de la vieja región (Uribe, citada en Blair, et al., 2009, p.26).

Como lo advierte el CNMH (2016) y otros expertos como Clara Inés García, la intención de las AUC era efectivamente quebrar el corredor de las Farc y el ELN con Medellín (García, Clara Inés, 2011, página 20). Por ello, al mando de Rodrigo García (alias *Doble Cero*) jefe del Bloque Metro, su estrategia fue incursionar por San Carlos buscando abarcar territorios de influencia de la guerrilla de las Farc: las veredas El Topacio, San Julián y el Ingenio. Sobre la estrategia de las AUC en San Rafael el informe muestra como su estrategia fue distinta a la guerrilla en la medida de que su accionar se caracterizó por la combinación de asesinatos selectivos –a quienes “culpaban” de ayudar a la guerrilla-, amenazas y desplazamientos forzados como estrategias para generar terror en la población, especialmente, en los territorios de mayor influencia de las Farc. Sobre los asesinatos cometidos por este actor el informe recoge el caso de dos exconcejales conservadores acusados de ser colaboradores de la guerrilla, así como la muerte de Alberto Henao de la vereda El Topacio y de Reinaldo Gómez, presidente de la Junta de Acción Comunal de la vereda Puente Tierra; pero también se advierte como entre los años 1999 y 2002, período clave en el accionar paramilitar las mayores víctimas de asesinatos “eran agricultores, mineros, comerciantes, personas dedicadas a oficios varios”(CNMH, 2016, p.76). Al mismo tiempo aparecía el desplazamiento forzado, un fenómeno ligado al terror por los asesinatos, algunos de los pobladores más afectados pertenecían a las veredas El Topacio, El Ingenio, El Diamante, San Julián, La Iraca, Puente Tierra, Las Flores, La Florida, El Chico, Las Divisas, Gólgota, Alto María, Agua Bonita, Camelias, y El ingenio. En este periodo fue especialmente crítico el año 1998, “con 3.474 personas desplazadas, cifra solo superada en el año 2000, momento de mayor

intensidad en la arremetida paramilitar con 5.828 personas desplazadas (CNMH,2016, p.72).

Cabe señalar que esta estrategia también impactó la cabecera del municipio con la presencia en el quiosco del parque principal de alias-jefe paramilitar proveniente de El Jordán- quien se ubicó allí para impartir ordenes de muerte, coordinar el cobro de extorsiones, y ejercer control de quienes entraban y salían del municipio. Otros efectos igualmente crueles tenían que ver con el miedo que se instaló en la vida cotidiana de los sanrafaelitas frente a los “extraños” o personas cercanas, pues en medio de la guerra cualquiera podía ser y señalar a otro de ser del bando contrario. Una desconfianza que los grupos armados alimentaron para poner límites a la socialización – uso y apropiación de los espacios-, a la movilidad, y al intercambio.

Tras la elección de Álvaro Uribe -2002-2006- se inició el proceso de desmovilización y desarme de 34 bloques de las Autodefensas Unidas de Colombia. Sin embargo, aún después de la desmovilización en 2003, en el municipio este actor continuó sembrando el terror a través de prácticas como los asesinatos y el despojo.

A toda esta historia de violencia y terror en la que la población civil sufrió hechos victimizantes como las amenazas, el desplazamiento, la desaparición, la tortura, el asesinato selectivo, la violación sexual, las masacres, los secuestros, las ejecuciones extrajudiciales y los abusos de autoridad, subyace, como se ha mostrado, múltiples historias de resistencias que se sitúan en el cuerpo, porque como ya lo retomaba con la mirada de Foucault “el poder es una relación de dominación que genera siempre una resistencia (Foucault, 2006, citado por Blair, 2009, p.54). En el caso de la subregión del oriente antioqueño, sus pobladores(as) encontraron distintos repertorios para resistir de manera individual o colectiva a megaproyectos que les afectaba, a la falta de garantía para vivir en condiciones

dignas, pero también al impacto de la presencia de actores armados en sus territorios. Algunas de esas resistencias son recogidas por Ana Jaramillo (2006), quien muestra acciones de resistencia “no violenta” de personas que encontraron en la anécdota, el poema, la palabra, las memorias su manera de resistir. Pero también, recoge otras experiencias colectivas como el ya mencionado movimiento cívico, así como la reconstrucción de pueblos arrasados(Granada); Frustrar las acciones de limpieza(San Luis; Sonsón); evitar el reclutamiento de los jóvenes en los grupos armados(San Luis, Argelia); romper el cerco a poblaciones(Aquitania); el movimiento de los alcaldes del Oriente Antioqueño y los acuerdos humanitarios; y, finalmente, la participación ciudadana en medio de la guerra.

Es precisamente en este contexto donde valió la pena preguntarse por otras resistencias cotidianas, encarnadas, por el lugar de esas otras poblaciones que no se desplazaron y vivieron bajo esos ordenes armados. De manera, que en los próximos apartados me pregunto por las resistencias de otros cuerpos estigmatizados: las disidencias sexuales y de género para evidenciar una lectura diferenciada del conflicto que se pregunte por otras maneras de vivir las violencias, y otras estrategias para resistir a ellas.

2.2. Resistir a las violencias provenientes de la familia, la sociedad, la institucionalidad y los actores armados en Colombia

Tras el escenario de postacuerdo que vive Colombia se han producido una multiplicidad de reflexiones sobre las afectaciones a la población civil en medio del conflicto, ejemplo de ello, son 2 relatorías y 12 ensayos elaborados por parte de la Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas (2015), así como los documentos producidos desde el 2013 por parte del Grupo de Memoria Histórica, los cuales sistematizan la historia del conflicto armado ubicando a través de distintas miradas su origen, sus actores, su expansión en el territorio, sus impactos en el ámbito espacial, económico, político, social, y cultural. Sin embargo, interesa destacar en

este apartado cómo la mirada de organizaciones sociales ha logrado poner en evidencia cómo ese conflicto nos ha afectado de manera diferencial, ubicando en ese relato las experiencias de las disidencias sexuales y de género que han vivido entre múltiples violencias, pero también han producido distintas estrategias para resistir a ellas. De manera que en este apartado mostraré ¿Cuáles son los avances en términos normativos? Y ¿Qué tipo de resistencias han producido estos cuerpos?

Según Sebastián Giraldo(2018), esta mirada que pone el acento en las experiencias de las disidencias sexuales y de género en el conflicto se fue incorporando luego de encuentros como la Conferencia de Beijing (1995) y la Resolución 1325 de las Naciones Unidas (ONU, 2000) que reconocieron el impacto de los conflictos en la vida de las mujeres, un énfasis que puso de manifiesto la necesidad de reconocer que el conflicto no nos afectaba a todos(as) de la misma manera. Lo que abrió la posibilidad de que se comenzará a visibilizar la situación de derechos humanos que ha vivido la población disidente del orden sexual y de género en medio del conflicto, una tarea que han liderado desde hace un par de décadas las organizaciones sociales Corporación Planeta Paz (se creó en el 2000), Colombia Diversa (2004), Santamaría Fundación (2005) y Caribe Afirmativo (2009) a través de sus informes e investigaciones.

Como respuesta del trabajo de estas organizaciones sociales el Estado colombiano ha venido incorporando cambios importantes en materia de reconocimiento a estas afectaciones diferenciales. Algunos de ellos los recopila Sebastián Giraldo(2018), quien muestra cómo se incluyó la perspectiva de diversidad sexual y de género en los programas de atención a las víctimas, lo que terminó reflejándose en iniciativas legales creadas en el marco de la Ley de Justicia y Paz (975 de 2005), como la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación que introdujo la orientación sexual en las planillas de registro, así como la Ley de Víctimas y Restitución de Tierras (Ley 1448 de 2011) que consolidó la atención diferencial para esta población. Dentro de esta ley se creó la

Unidad para la Atención y Reparación Integral a las Víctimas (Unidad de Víctimas), y el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) quienes han venido sistematizando las causas y efectos del conflicto en distintas zonas del país para la reconstrucción de la memoria histórica de poblaciones como las mujeres, y las disidencias sexuales y de género.

A pesar de los subregistros que existe en el número de víctimas por situaciones aún recurrentes como el miedo a “revelar” su sexualidad, o no encontrar garantías para el acceso a la justicia, desde el Registro Único de Víctimas, Caribe afirmativo (2020) ha mostrado como unas 3.720 personas se declararon víctimas- de la población LGBTI-. Concentrándose el número de registros por departamento en Antioquia con 907 casos, seguido de Bolívar con 262 casos, Chocó con 258, Nariño con 231, Cauca con 218, Córdoba con 185, Magdalena con 147 y Cesar con 137. Los hechos victimizantes más documentados fueron: “el desplazamiento forzado (3.428); las amenazas (1.010); los delitos contra la libertad y la integridad sexual (441); el homicidio (330); entre otros” (Caribe Afirmativo, 2020).

Otro hecho histórico en el reconocimiento de las afectaciones diferenciales en medio del conflicto se dio con el Acuerdo firmado en 2016 por la guerrilla de las Farc y el gobierno de Juan Manuel Santos(2014-2018) cuando las organizaciones sociales lograron poner sobre la mesa de negociación las afectaciones sufridas por esta población, pero además, mostraron la necesidad de transversalizar el enfoque de género en la lectura del conflicto, un hecho que como señala Franklin Gil(2020), terminó reactivando un fenómeno político que como él reconoce puede nombrarse como conservador, neo-fascista, anti-derechos, o simplemente, desesperanzador porque el tema de género contrario a “juntarnos” en la lucha por el reconocimiento de unas condiciones desiguales que han vivido poblaciones como las mujeres y las disidencias sexuales y de género, terminó siendo un “campo de batalla” en el que sectores conservadores de esta sociedad mantuvieron “su defensa de la noción de sexualidad y reproducción

heteronormativa sin la necesidad de hacerlo evidente” (González y Castro citado en Gil, 2020. p. 35), con consecuencias, en el campo electoral (triumfo del no en el plebiscito por la paz), y sobretodo, en la agenda negociadora que terminó cediendo al sector religioso para reducir el enfoque de género a las mujeres, excluyendo los derechos a la población disidente del orden sexual y de género.

A pesar de la influencia de este proyecto conservador, el plebiscito también mostró que permanecen dos posiciones contrapuestas, una en la que se observa el fenómeno del conflicto a partir de la lógica de amigo-enemigo que ha afectado nuestra cultura política manteniendo lo que Nussbaum (2014) llama la “patología de la repugnancia” (p.61), un sentimiento alimentado por la visión de que el mal se acaba cuando muere “el villano”, que para este caso termina siendo esa sociedad excluida en la que no caben “guerrilleros”, pero tampoco las disidencias sexuales y de género. Pero de otro lado, una segunda posición se mostró casi en igual proporción ha reconocido la complejidad de la naturaleza y dinámicas del conflicto, proponiendo otras formas más democráticas para tramitarlo que pase por el reconocimiento de esas desigualdades.

A pesar de los enormes retos de la implementación del acuerdo, como parte de los avances fue creada una nueva institucionalidad como el Sistema Integral de Verdad, Justicia, Reparación y No repetición creado por el punto cinco del acuerdo compuesto por: la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición, la Unidad de Búsqueda para Personas dadas por Desaparecidas, y la Jurisdicción Especial para la Paz, las cuales siguen allanando un camino para garantizar los derechos de todas las víctimas, incluyendo las víctimas “LGBTI”.

Como parte de este avance, y en el marco de la Ley 1448 de 2011 a las víctimas LGBT de San Rafael desde el 12 de diciembre de 2018 la Unidad para la Atención y Reparación Integral de las Víctimas les incluyó en el RUV reconociendo

vulneraciones a sus derechos en medio del conflicto, convirtiéndose en el segundo caso de sujeto de reparación colectiva³¹ en el país, después de la Mesa LGBTI de la Comuna 8 de Medellín³², un caso documentado entre otros(as) por la organización Colombia Diversa(2018) en documentos como: “Un parche que resiste” Recomendaciones para una reparación colectiva y transformadora de lesbianas, gays, bisexuales y trans. Bajo esta figura de “reparación colectiva”, según La Unidad para Víctimas se busca “contribuir a la reparación de los daños colectivos ocasionados en el marco del conflicto armado a los sujetos de reparación colectiva desde una perspectiva material, política y simbólica”(UARIV, 2018, p.19), a través de acciones que apunten a la reconstrucción de proyectos colectivos; de tejido social y confianza; de dignificación y recuperación de la memoria histórica; del fortalecimiento de capacidades políticas, ciudadanas y de incidencia institucional territorial y nacional, así como del acompañamiento a las autoridades locales en la instauración de nuevas relaciones de confianza entre ciudadanos(as)-Estado; y de la promoción de la reconciliación y los pactos de convivencia.

Para la comprensión de estas violencias expertos/as nos han mostrado como la población disidente del orden sexual y de género no solo ha sido objeto de dominación, sino que como lo veremos en el caso de San Rafael las personas se

³¹ El Modelo de Reparación Colectiva define a un sujeto colectivo como: “un grupo de personas que dispone de una unidad de sentido conformada por cuatro atributos o características propias que la definen, esto es, tiene unas prácticas colectivas, unas formas de organización y relacionamiento, un proyecto colectivo, así como unas formas de autorreconocimiento y/o reconocimiento por terceros, las cuales existían y son constatables desde antes del escalonamiento del conflicto armado en determinado territorio del país. Para el caso de las comunidades urbanas, rurales y étnicas, el Modelo de Reparación Colectiva considera el atributo de territorio como una quinta característica de estos tipos de sujetos colectivos” (UARIV, 2018, p.25)

³² Como lo recoge el informe ¡Nosotras Resistimos! (2019) de Caribe Afirmativo: “En el caso de la Comuna 8, grupos paramilitares (o neoparamilitares), particularmente La Oficina y el Clan del Golfo, realizaron un conjunto de amenazas contra la Mesa LGBT para acabar con su proceso organizativo” (p.186)

han valido de distintos repertorios para resistir y reivindicar su dignidad en medio del conflicto, porque: “si bien la violencia armada asfixia ciertas iniciativas, da pie a otras, lo que da cuenta de la maleabilidad de los individuos y de las comunidades para no dejarse cooptar por el orden impuesto por los armados(CNMH, 2018a, p.98). Aquí vale la pena abordar los avances que en esta materia han producido investigadores(as) del Centro Nacional de Memoria Histórica, quienes han recogido de manera sistemática experiencias claves en el reconocimiento de unas violencias encarnadas, y unas resistencias producidas por las disidencias sexuales y de género en distintas regiones del país.

Este es el caso de Aniquilar la diferencia (2015) un estudio que resultó clave para este trabajo, porque, aunque no ahondó en cada uno de los contextos de manera detallada, logró integrar tanto el avance normativo como el ejercicio testimonial de quienes en distintas regiones del país sufrieron el conflicto por su condición sexual y de género. El argumento central que ofrece esta lectura es que el aniquilamiento de la diferencia sexual y de género ha estado presente en la historia del conflicto armado colombiano. Así lo relatan poblaciones que se reconocen de maneras distintas³³ – mujer transgénero y transmasculino, mujer trans y hombre trans, personas con orientaciones sexuales e identidades de género no normativas, LGBTI- en Bogotá, Cartagena y Carmen de Bolívar, Medellín y Pasto, quienes ponen en evidencia por qué las violencias sobre sus cuerpos deben constituirse también en memorias del conflicto.

³³En Bogotá se insistió en el uso de la categoría mujer transgénero y transmasculino, mientras en ciudades como Pasto y Medellín, las personas se sentían más identificadas con la categoría de mujer trans y hombre trans. Por esta razón, de acuerdo con la región, se usará una u otra categoría. De igual manera, se dio la discusión si debían usarse categorías más cerradas como “sectores LGBT” o categorías más amplias como “personas con orientaciones sexuales e identidades de género no normativas”. Finalmente, no hubo un acuerdo en torno a esta discusión. Algunas personas y organizaciones señalaban que “sectores LGBT” era una denominación más clara, y otras, insistían en usar nociones más abiertas y explicativas que contengan las distintas orientaciones e identidades. Por esta razón, este informe utiliza las dos formas de nombrar con el fin de dar cabida a las distintas posturas (Prada, N., Acuña, M., Bedoya, J., Guzmán, E., & Ocaña, L., 2015, p.39).

Esta lectura permite comprender cuatro aspectos claves en las experiencias de violencias y resistencias vividas por las disidencias sexuales y de género. El primer aspecto, es que como se mostrará en el caso de San Rafael las violencias sobre estos cuerpos no iniciaron con el conflicto armado, porque como lo muestra este estudio el país ha señalado, maltratado, discriminado, estigmatizado o aniquilado la diferencia antes de que el conflicto armado llegara a distintos territorios. Estas violencias que anteceden al conflicto como se mostrará a través de la experiencia del Burro y sus amigos(as) pasaron por el insulto, el señalamiento, el condicionamiento o el apartamiento en el espacio familiar, escolar, público, íntimo, de trabajo, cotidiano –en la vereda o el pueblo-. De manera que una segunda aproximación que interesa resaltar es que lo que terminó haciendo el conflicto fue exacerbar – o mantener- violencias que ya estaban instaladas, de manera que “no es posible aislar las violencias estructurales que sufren quienes se apartan del orden de género y sexualidad hegemónicos, de aquellas violencias que se producen en el marco del conflicto armado en el país” (CNMH, 2015, p.70), pues ambas tienen su origen en la constitución de un orden sexual y corporal que ha otorgado unas cualidades exclusivas tanto a hombres como a mujeres, que establece como contrarios y que cobra relevancia a la hora de comprender los discursos y relacionamientos con los cuerpos, en tanto han significado el establecimiento de relaciones de poder con repercusiones en la vida material de los sujetos que se salen de la lógica del estereotipo del pensamiento heterosexual.

Sin embargo, como se mostrará en el caso del Burro y sus amigos(as) un tercer aspecto que resultó fundamental para este estudio fue considerar a la luz de los relatos, que estas personas no habían sido sólo víctimas, sino también actores que han resistido individual o colectivamente desde distintas estrategias y repertorios a esos escenarios de violencias. Es decir, han sido protagonistas de un

“continuum de violencias”³⁴, pero también encarnaron y produjeron repertorios de resistencias incluso antes de que la violencia de los grupos armados les impactase desafiando el orden de género y sexualidad en los espacios mencionados. En coherencia con esta idea, el cuarto elemento que introdujo es que estas estrategias de resistencias pueden ser acciones no planeadas/planeadas, individuales/colectivas, “asimilacionistas” / transformadoras, indirectas/directas, y sobretodo, acciones a las que apelaron los actores para sobrevivir, permanecer o transformar situaciones de violencias sobre sus propios cuerpos.

Ahondando en estas acciones de resistencia el estudio las clasificó a partir de tres tipos: la primera, las llamó “acciones de sobrevivencia”, que las entendió como aquellas estrategias que produjeron estos cuerpos para resguardar la vida, acentuar o reducir las violencias que se experimentaban; la segunda, la clasificó como “mecanismos de afrontamiento”, entendidos como los recursos a los que apelaron individual o colectivamente para superar, y especialmente, para resignificar las violencias que vivieron; y finalmente, las ‘estrategias de transformación’ colectivas o individuales, que se identifican “como aquellas acciones organizadas y calculadas, con cierta permanencia en el tiempo, orientadas de manera estratégica hacia la generación de transformaciones en las condiciones de vida que impone el conflicto armado”(CNMH, 2015, p.435). Como se mostrará a continuación esta tipología de acciones de resistencia abrió la posibilidad de visibilizar estrategias que estos cuerpos otros utilizaron para sobrevivir, pero también para transformar condiciones de vulnerabilidad individual y colectiva que siguen viviendo como población en muchos territorios del país.

³⁴ Como lo recoge Aniquilar la diferencia(2015) esta categoría de “*continuum* de violencias ha sido abordada en la literatura feminista y de los estudios de género, en muchos casos de la mano de otras nociones como feminicidio y violencia estructural. Desde los feminismos y los estudios de género, la idea de *continuum* evidencia la violencia estructural y, en ese sentido, las vinculaciones existentes entre distintos hechos violentos contra las mujeres, dando cuenta de la existencia de un régimen patriarcal que mantiene en situación de subordinación a las mujeres, lo que conlleva a la naturalización de estas violencias”(p.94).

Tabla 2. Acciones de resistencia de personas disidentes del orden sexual y de género en el marco del conflicto armado en Colombia

Acción de resistencia	Estrategia	Caso/situación
1. Acciones de supervivencia, protección y defensa	1.1. Negociación	<p>Ante amenazas de muerte de un grupo posdesmovilización contra una pareja de mujeres en un barrio de Medellín. Estas deciden no desplazarse sino acudir al actor armado para acordar que no darían muestras de afecto en lo público –en el parque–, y se relegarían a lo privado.</p>
	1.2. Relación	<p>Algunas personas con orientaciones sexuales e identidades de género no normativas han establecido relaciones erótico-afectivas (especialmente mujeres trans y hombres gays) con actores armados para proteger sus vidas, continuar en el territorio, evitar que le hagan daño a sus familias, y en algunos casos, recibir protección por parte del actor armado frente a las violencias cotidianas que reciben. En la mayoría de los casos, estas relaciones no son públicas, porque el hecho de que lleguen a conocer su existencia podría generar nuevas violencias.</p>
2. Visibilidad o invisibilidad ante el actor armado	2.1. Invisibilizarse	<p>“Camuflarse” o “no salir del clóset” para evitar notoriedad, y así salvaguardarse del “radar” del disciplinamiento de los armados (una estrategia que emplearon con más facilidad lesbianas y gays, que mujeres transgénero).</p>
	2.2. Hipervisibilizarse	<p>Un hombre decide “salir del closet” ante el riesgo de que lo reclutara el ejército, para de esta manera evitar las violencias intrafilas que recaen sobre quienes se apartan de las normas de género y sexualidad.</p>

3. Enfrentamiento y contestación directa al actor armado	3.1. Acción- reacción	Confrontación verbal frente a una acción violenta.
	3.2. Denuncia pública	Ante un panfleto amenazante de un grupo posdesmovilización líderes de la población LGBT de la comuna ocho de Medellín realiza un contrapanfleto rechazando todo tipo de violencia en su territorio.
	3.3. Acción- reacción- revictimización	Una víctima de violencia sexual (en Medellín) por su hermano mayor miembro de un Bloque paramilitar, decide enfrentarlo, pero termina siendo nuevamente victimizada con una nueva agresión física, y un desplazamiento.
		Mujeres trans que ante las agresiones de fuerza pública no corrían, sino que enfrentaban los operativos, y terminaban agredidas o asesinadas.
	3.4. Acción-reacción/ conocimiento como defensa (leyes y códigos policiales)	Una mujer transgénero del centro de Bogotá se informa del código de Policía para empoderarse y empoderar a otras.
	3.5. Acciones de auto-protección	Para enfrentar operaciones de "limpieza social" en el centro de Bogotá las mujeres trans acudieron al "pito". Es decir, cuando iban a matar alguna travesti, alguna trans, algún marica, alguna puta allá en el centro, pitaban, cuando hacían esto todas se dirigían hacia quien había pitado para evitar ser asesinadas.
3.6. Acción- reacción comunitaria	Líderes comunitarios que han sido apoyados o defendidos por su comunidad frente a las acciones de los armados.	

4. Afrontamiento	4.1. Redes y vínculos para resistir	Mantener o reconstruir los vínculos afectivos fracturados (familia, amigos, compañeros(as)), ha sido fundamental para el proceso de recuperación ante casos de amenaza, agresión, hostigamiento desplazamiento forzado o violencia sexual.
	4.2. Trabajo y educación para afrontar las violencias	Construcción de una vida digna (ingreso, status, ampliar sus redes y vínculos) que les permita afrontar sus victimizaciones previas.
	4.3. Participar y formarse políticamente	Asistencia y participación activa en talleres, conferencias, encuentros y otros escenarios que implican un proceso de aprendizaje y de conversación con otras personas que han vivido experiencias de violencia similares, les ha permitido reflexionar sobre sus propias experiencias, sanar las heridas y resignificar lo sucedido. En el ámbito local el informe resalta la labor de las organizaciones sociales de los sectores LGBT en la formación, promoción de la organización e incidencia de este sector.
	4.4. Espiritualidad para afrontar el dolor	Dios y las iglesias ocupan un lugar en vida de algunas víctimas, sin embargo, si bien constituye un espacio de refugio y de sanación frente a su dolor, al mismo tiempo, supone un daño a su subjetividad, pues ataca directamente su construcción identitaria como gays, lesbianas, bisexuales o personas transgénero, intentando anularles o "reconvertirles", para instalarles de nuevo en el orden heteronormativo.

5. Estrategias de transformaciones individuales y colectivas	5.1. Visibilización para la transformación	<p>La visibilidad se ha convertido en una estrategia de transformación de tres maneras: i) cuando una persona o un grupo hace visible y expresa abiertamente su orientación sexual o su identidad de género, ii) cuando una persona o un colectivo visibiliza las violencias de las que fue víctima, iii) cuando una persona o un grupo ocupa espacios y ejerce u oficios por fuera del círculo de la marginalidad.</p>
	5.2. El uso de las artes para la transformación	<p>Las artes han sido usadas por muchas víctimas, a nivel individual, para tramitar el daño y canalizar sus emociones, pero también, en una dimensión colectiva, como un medio de comunicación para hablar a la sociedad.</p>
	5.3. Organización social, formación y participación política	<p>Además de la participación en espacios formativos como una estrategia de afrontamiento. La participación, tiene una dimensión adicional de resistencia estratégica cuando busca crear, recuperar o fortalecer organizaciones sociales de los sectores LGBT y nuevos espacios de formación para la transformación social en sus territorios.</p>
	5.4. Retornar y mantenerse en el territorio	<p>Algunas víctimas de los sectores sociales LGBT han tomado la decisión, y varias de ellas han logrado regresar a sus territorios, pues su estrategia ha sido resistir a las violencias retornando o permaneciendo en los mismos.</p>
	5.5. Resistencias desde las memorias	<p>Hacer memoria, recordar y llenar de sentido diferentes momentos de la historia de vida, ha significado para muchas lesbianas, gays, bisexuales y transgéneras víctimas del conflicto armado, una estrategia de resistencia en sí misma, que resiste justamente al olvido o el silenciamiento que la heteronormatividad impone sobre sus voces y se les impone con las armas.</p>

Fuente: Elaboración propia con base a informe Aniquilar la Diferencia (2015)

Un segundo informe del Centro Nacional de Memoria Histórica que resultó clave para este análisis fue Un carnaval de resistencia. Memorias del Reinado Trans del Río Tuluñí (2018b) en el que se incorporó otra acción de resistencia, que Aniquilar la diferencia (2015) no encontró en las experiencias recogidas, me refiero al espacio del reinado, que como aparecerá en el caso de San Rafael no podría ser analizado como un escenario que reprodujo estereotipos, sino, como un lugar para el reconocimiento, encuentro y reafirmación de cuerpos disidentes del orden sexual y de género. En este caso particular sus protagonistas resignifican el reinado como un “lugar de potencia política, un espacio de encuentro en la diferencia, y un escenario para reclamar honor y dignidad para un grupo de personas estigmatizadas por una sociedad heterocentrada y cisgenerista (CNMH, 2018b, pp.13-14).

Las protagonistas de este reinado se ubican en el municipio de Chaparral (Tolima), en donde entre los años 2000 y 2015 tuvo lugar este evento, que surgió en medio del tradicional “paseo de olla” para amigos(as), pero que poco a poco se convirtió en el espacio –sino el único- para existir como población disidente del orden sexual y de género al sur del departamento del Tolima. A diferencia del reinado de San Rafael en el que ellos como veremos estaban detrás del telón – preparaban a las reinas- en las Fiestas del Río, reinados municipales o el nacional, los cuerpos de las disidencias en el Chaparral se ubicaron en “la tarima” – el río-, una ubicación que quizás los puso en un mayor grado de vulnerabilidad porque durante esos quince años el evento sucedió justo en medio de enfrentamientos entre la guerrilla de las Farc, el ejército y los paramilitares. Es decir, es en la disputa por el control de la subregión que sus cuerpos se tornaron incómodos y contrarios a los proyectos morales -que reforzaron la heterosexualidad como norma- de los actores armados, y por ello, fueron objeto de hostigamiento, represión, amenaza, violación o asesinato por parte de estos. Con el agravante de que, a la violencia de los armados, se sumaron las provenientes de una comunidad que, como señaló el informe, estableció una

relación ambivalente con el reinado porque encontraron entre quienes asistían la risa y el aplauso, pero también la burla y el rechazo. Es decir, la relación entre los cuerpos en tránsito y la comunidad estuvo “basada en el miedo y la atracción, la curiosidad y el rechazo, la fascinación y el maltrato. Es claro que la comunidad los discriminaba, pero al mismo tiempo reconocía sus cuerpos, los erotizaba, los encontraba inquietantes y divertidos” (CNMH, 2018b, pp. 155-156).

Es en 2015 que esta población perdió el espacio del reinado del río Tuluní, por cuenta de las distintas violencias perpetradas por los actores armados, pero también por el “aval” que encontraron en pobladores(as) del Chaparral. Es decir, mientras los distintos actores armados recurrieron a la amenaza(directa/indirecta), la tortura, el desplazamiento, la violencia sexual y al asesinato de mujeres trans como formas de desplegar violencias “correctivas”, y anular sus espacios reivindicativos. La comunidad por su parte reprodujo el estigma, el panfleto o el rumor como mecanismos para arrebatar esos escenarios de visibilización, y propagar el miedo en esta población.

A pesar de las duras condiciones que afrontaron, el reinado no fue su única expresión de resistencia, pues tras serles arrebatado, apelaron a la organización, la risa y el duelo como otras estrategias para reclamar visibilidad. Fue en 2015 que crearon la Asociación LGBTI Chaparral Diversa, que busca “la atención integral del Estado para que se haga justicia ante estos hechos de violencia se castigue a los culpables, y se restituya el espacio del reinado del río como una medida de reparación colectiva” (CNMH, 2018b, p.18). Pero también, y durante el proceso de memoria identificaron la risa –el humor- como una importante herramienta para resistir, porque a través de ella habían cuestionado la cultura heterosexual, la masculinidad, pero también, se constituyó como una herramienta para afrontar el grito, la burla, la ofensa o la injuria de la que fueron objeto en la casa o la calle. Finalmente, en el duelo también encontraron una forma de resistir a las violencias

y al olvido, por ello, el 16 de noviembre de 2017 decidieron conmemorar y honrar a sus víctimas –mujeres trans-.

Finalmente, quisiera destacar también el informe de la organización social Caribe Afirmativo (2019) “Nosotras resistimos. Informe sobre violencias contra personas LGBTI en el marco del conflicto armado en Colombia”, el cual fue entregado a la Comisión de la Verdad como un aporte para avanzar en la verdad de las víctimas LGBT en Colombia. En esta investigación se ocuparon de visibilizar también las experiencias de violencias y resistencias producidas por población disidente del orden sexual y de género en Montes de María, Sur de Córdoba y el Urabá antioqueño. Interesa destacar de manera especial, como aparecieron nuevamente como parte de esas resistencias cotidianas –individuales o colectivas- en otros territorios de Colombia, el canto con la interpretación de personajes como Elenita Vargas, el baile, el nombrarse –estrategias que también aparecerán en el caso de San Rafael-, pero también el liderar campañas de educación sexual para eliminar mitos frente al VIH/sida, y por supuesto, gestionar otras formas colectivas como el activismo o la organización para transformar sus propias realidades.

De manera que, estas experiencias analizadas me permiten anticipar como en medio de estas experiencias locales(rurales)/ urbanas las disidencias sexuales y de género encontraron formas particulares para sobrevivir, visibilizarse y reclamar su derecho a existir en un territorio urbano o rural. Este primer asunto me permite vincular el concepto de territorio comprendido desde la geografía brasileña a partir de la década de los setenta no solo como una noción político-legal que permanece como dominio y soberanía del Estado-nación, sino que, por el contrario, como apuntan distintos(as) estudiosos(as) hay una construcción social en los territorios que pone de presente las relaciones de poder en distintas escalas. Aquí retomo el estudio de Lucas Labigalini Fuini (2017) quien recopila dentro de estas contribuciones las perspectivas deconstruccionistas de Foucault, Derrida, Deleuze, Guattari, Bauman, Giddens, Bordieu, quienes inspiraron esta nueva comprensión

del poder y las relaciones de poder precisamente cuestionado esta mirada tradicional, y avanzando en una comprensión de un poder “especializado” en las interacciones, contactos y relaciones en las escalas más bajas de la vida cotidiana.

A partir de este lente es posible encontrar que las violencias provenientes de la familia, la sociedad, la institucionalidad y los actores armados en Colombia han operado de formas distintas porque precisamente las relaciones de poder que se dan entre estos distintos actores y espacios no son uniformes, de allí, que como lo muestran geógrafas feministas como Massey (2009) o McDowell (1999), los lugares y los espacios configuran – e incluso, condicionan- distintas formas de comprender las maneras de “ser hombre” y “ser mujer”, por lo que uno de los retos que tenemos como investigadores(as) es interpelar esas violencias para advertir ¿dónde y en qué formas se materializan? ¿cómo se producen esos cuerpos a pesar de esas violencias? pero también ¿cómo resisten los cuerpos? ¿qué espacios generan? y ¿cuáles negociaciones de género y sexualidad hay implícitas? porque las experiencias aquí expuestas – y las que señalaré en el siguiente capítulo- se constituyen en resistencias que han cuestionado desde distintos repertorios un derecho a vivir en el propio cuerpo.

Estos relacionamientos distintos nos permiten advertir que aunque esa ordenación del género y la sexualidad ha estado presente antes, durante y después del conflicto, ha operado en la escala corporal, cotidiana y territorial de formas distintas, porque de acuerdo a la posición de los actores, las personas han apelado a diversas formas de *negociación y relacionamientos* que como se recogía han pasado por la relación íntima o de utilidad frente a ese actor armado; o por la *visibilización o invisibilización* para asumir su cuerpo y sexualidad, pero también, por el silencio o el ocultamiento, así como por el *enfrentamiento o confrontación* para encarar comportamientos excluyentes y violentos en espacios de sociabilidad o ante el actor armado.

Pero también, esas resistencias han pasado por el *afrontamiento* vinculado a las redes y vínculos que se tejen entre personas estigmatizadas –o entre personas estigmatizadas y “normales”- para vivir, resistir, permanecer, afrontar el dolor o producir espacios de reconocimiento. Algunos de estos procesos han impulsado una *transformación individual y colectiva* al momento de organizarse, visibilizar sus vivencias, usar el arte o sus oficios- como estrategia para reivindicarse o darse un lugar- , transformar el dolor a través de la risa y duelo, o producir otros espacios posibles como *los reinados en el río – o en pueblo-*, que como ya se recogía en la experiencia del Chaparral-y como se verá en el caso de San Rafael-, además de ser una “característica medioambiental” ha hecho parte de sus prácticas – y sus memorias- para explorar y reconocer su “feminidad”, visibilizarse, y sobretodo, reclamar un lugar.

3 CAPÍTULO

La vida del Burro



Título: Pájaro y cielo, mariposa y eternidad
Homenaje a Sardino
Autor: Guillermo Correa
Técnica: Acrílico sobre lienzo
2020

La vida del Burro

A partir del relato autobiográfico de José Rigoberto Giraldo Urrea, más conocido como “El Burro”, se reconstruye en este capítulo su experiencia de vida en el marco del conflicto, comprendiendo que esta narrativa está atravesada por su cotidianidad, pero también por un entorno sociocultural que le rodea y afecta, es decir, que sus narrativas “ocurren a su vez en el contexto específico donde están insertas, en un tiempo particular y hacen referencia a otras personas en su medio social con las cuales se comparte ese tiempo y espacio”. (Arroyave & Tabares, 2010, p.22). Esto permitirá recuperar, y sobretodo, situar otras experiencias de El Burro en el conflicto armado de San Rafael, a fin de narrar cómo esta historia también atraviesa su corporalidad, sus modos de actuación, pero, sobre todo, sus resistencias frente a las distintas violencias, sus formas de negociación, y por supuesto, sus conquistas. En esta parte las experiencias se ponen en el cuerpo, lo que implica pensarlo no solo como objeto de análisis, sino también como materialidad “que muda todos los días” (Ramírez, 2016, p.33).

3.1 Tiempo de familia y estudio

José Rigoberto Giraldo Urrea, más conocido como “El Burro” –una chapa que adoptó por su hermano, y que ha transitado por el Jamile, Paola, Vanesa o Jhombu- nació el 5 de mayo de 1965 en San Rafael Antioquia, un municipio localizado en el Oriente Antioqueño, en la subregión de embalses. Es hijo de María Sofía Urrea y Francisco Ángel Giraldo, y el menor de nueve hermanos- de los que conoció cinco-, con quienes convivió sus primeros cinco años en la vereda La Cumbre, ubicada al noroccidente del municipio. Al recordar su niñez puede advertir que estuvo marcada por un amplio sentido de libertad porque entre los entretenimientos que encontró en su hogar fue organizar junto con sus amiguitos reinados con los tacones y vestidos de su mamá, ante la mirada de sus padres, quienes gozaban del “pequeño espectáculo” -una tradición que conservó hasta su

adultez-. Situación que a los cinco años no vivía el resto de sus amigos, a quienes sus papás intentaban corregir desde el castigo ante el asomo de la “maricada”.

A pesar de “llevársela” bien con su papá, y especialmente con su mamá que le preparaba pandequesos, tortas de chόcolo y dulces de guayaba en cáscara de naranja, supo muy pronto que el campo no era lo suyo, allí la vida iba a un ritmo lento, que no era muy coherente con su espíritu alegre y aventurero. Por ello, buscando nuevas experiencias decide irse a los cinco años de su casa, y se traslada a la cabecera municipal del pueblo a donde solo iba cada ocho o quince días al parque o misa de los domingos. Allí vivió tan solo dos meses con sus hermanos, pues un vecino adinerado, cercano a su familia decide proponerle a Don Francisco que su hijo trabaje para él, a cambio, de darle “techo y sustento”. Su familia acepta el trato, y gracias al apoyo de esta familia El Burro logra terminar la primaria en La Escuela José María Córdoba del municipio de San Rafael.

Al terminar la primaria, la familia con la que vivía decide vender su casa, y trasladarse a Medellín, y aunque le proponen irse con ellos, a sus 11 años también tenía claro que no le gustaba la ciudad. Así que, decide regresar a la casa que tenía su papá en el pueblo, para seguir estudiando y buscar trabajo como DJ. Se matricula, hace sexto y séptimo, hasta que uno de los días escolares un profesor – al que no recuerda con mucho cariño- se la montó pues había llegado tarde a clase, una situación habitual los lunes, pues desde los viernes hasta ese día solía subir junto a sus amigos a la finca de sus padres. Fue esta la razón por la que comenzó un “rifirrafe” con él, hasta que uno de esos días en las que se la “montaba”, cogió un pupitre, se lo mandó por la espalda, y nunca más volvió al colegio.



3.2 Tiempo de música, droga y baile

No quería saber más de salones, profesores y pupitres, por eso, decidió ser DJ, lo logró viniendo cada tanto a escuchar música al parque, y “metiéndose” a las discotecas, de donde siempre lo sacaban por la corta edad que tenía. Pero como él no conoce un no como respuesta, siguió insistiendo, hasta que el dueño de una de las más grandes de la época “La Casona” , -lugar en el que trabajó entre 1978-1981- le dijo: “venga lo pongo a hacer algo”, y así fue, comenzó lavando vasos, y luego, se convirtió en un DJ cotizado que ponía a bailar a campesinos(as), obreros(as), paneleros(as), mineros(as) y hasta ingenieros(as) provenientes de otros países que por aquella época permanecían en la zona pues durante los primeros años de la década de los ochenta -1973-1981- se dio comienzo a la construcción de dos centrales hidroeléctricas: Playas y Jaguas en manos de empresas como la ICA o la Méndez. Este primer trabajo le sirvió para ahorrar, y llevarles la energía eléctrica a sus papas.



Foto 3

iglesia

Foto 4

la casona

Foto 5

parque principal

Foto 3. Iglesia de San Rafael, Antioquia. Foto: Zaira Agudelo

Foto 4. Antigua discoteca "La Casona", San Rafael. Foto: Zaira Agudelo

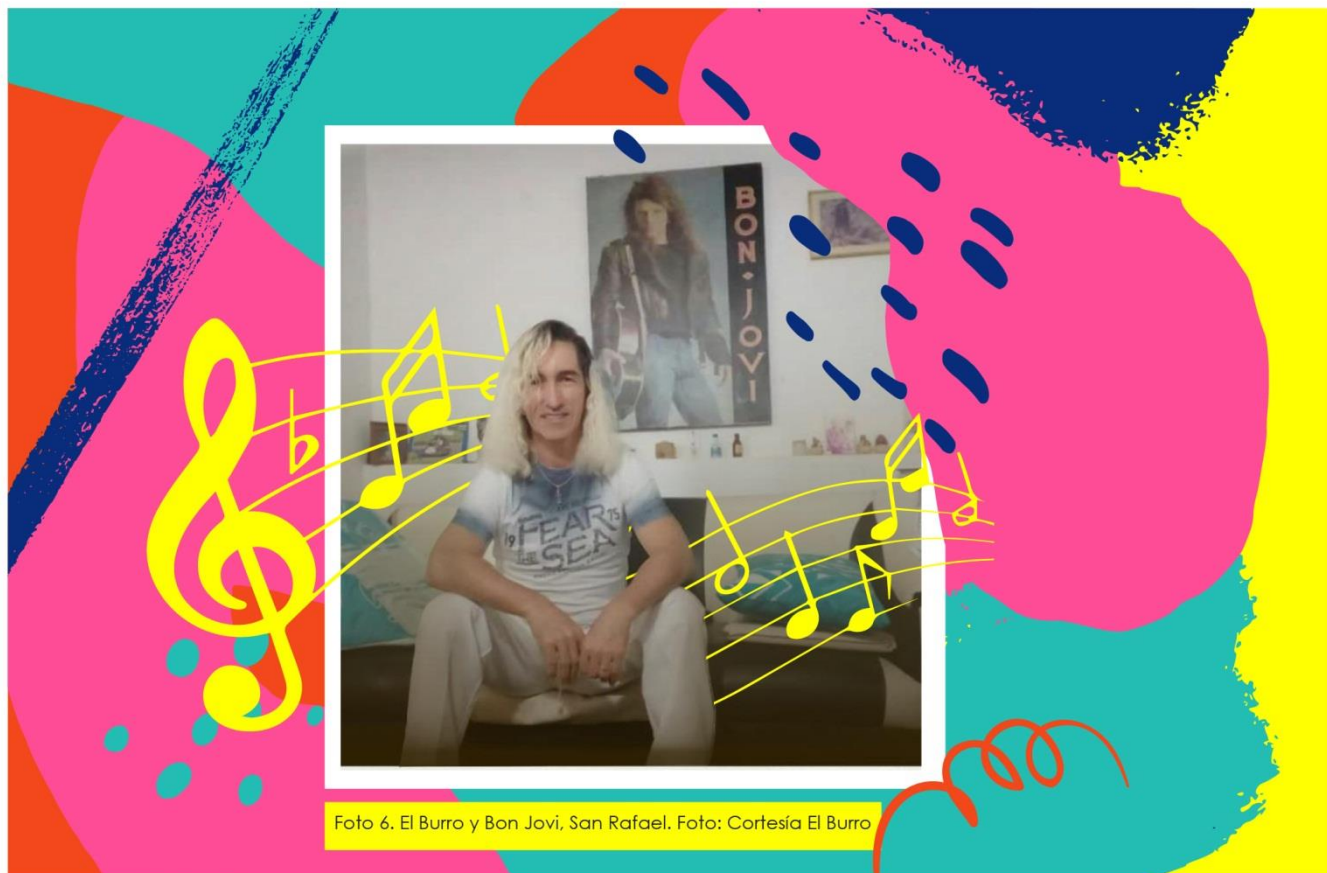
Foto 5. Parque principal de San Rafael, Antioquia. Foto: Zaira Agudelo

Aunque continúo tocando y mezclando, otro oficio se le atravesó en el camino, pues, por “accidente”, llegó a ser estilista. El primer evento que lo llevó a esta profesión se da tras comenzar su vida laboral sientio Dj, decide irse a vivir solo y luego, aceptar la compañía de uno de sus grandes amigos, John Jairo Botero, quien se dedicaba precisamente a “peluquear”. Botero -como lo

conocen en el pueblo- tuvo que viajar a Medellín, y quedarse allí por más de dos meses, situación que obligó a sus clientes a insistirle al Burro que los “peluqueará”, y entre el chiste, el juego y la chanza terminó motilando en uno de esos días a 16 muchachos. Un talento que reafirmó tras un viaje a Cali – donde vivía uno de sus hermanos- que tiempo después tuvo que hacer, pues en la peluquería de su cuñada terminó “cortándole las puntas” a unas “señoras” que admiraban su cabello largo y “sano”. Estos dos eventos terminaron por motivarlo a aprender del oficio, y con ayuda de su hermano terminó haciendo su primer curso de peluquería, en donde perfeccionó la técnica de “cortar por encima de la mano”.

A pesar de aprender de este nuevo oficio, llegó a San Rafael, y siguió siendo DJ, esta vez, no en la Casona, sino en el Club Monte Verde -donde trabajó entre 1982 – 1986-, una discoteca grande y exclusiva a donde solo iba la gente “high” del pueblo. Esta es una década especialmente importante para El Burro pues el pueblo vivía una “vida social tranquila”. Ello a pesar de la presencia de la guerrilla, pero también, de la droga y la prostitución que llegó por cuenta de la construcción de las hidroeléctricas. Fue en este contexto, en el que tanto él como sus amigos Carlos Alberto Arboleda Garcés -más conocido como Sardino- y Botero conocieron a ingenieros provenientes de México, Italia, Ecuador y Japón, quienes disfrutaban de las mezclas del Burro y de los shows conducidos por Sardino y Botero. Una combinación que tanto extranjeros como personas del pueblo encontraban divertidos, mientras consumían perico, marihuana o bazuca, pues como lo relata un trabajador de una discoteca de la época para el Centro Nacional de Memoria Histórica (2016), “discoteca que no oliera a bazuco, no estaba buena para rumbear” (p.96). Así como también pudo disfrutar, gracias a su trabajo de encontrarse de primera mano con “las primeras músicas locas” que cambiaron la rumba del pueblo: las baladas de Chicago, rock and roll, Kenny Rogers, Scorpions, Black Sabbath y Ángeles del Infierno, las cuales combinaba con merengue, guasca y hasta porros. Eso sí,

no se quedaban atrás Madonna, Cyndi Lauper, pero especialmente, Bon Jovi y Kiss con quienes se identificaba muy bien pues lo comparaban con ellos por su pelo largo y de color.



A pesar de los buenos recuerdos, al Burro como a muchos otros hombres homosexuales en San Rafael como Sardino y Botero les tocó afrontar distintas violencias por cuenta de reconocer su orientación sexual o identidad de género. Por ello, aunque El Burro siempre se ha reconocido públicamente como un hombre gay, marica, o loca como solían gritarle, reconoce que a él y sus amigos les tocó “domar” al pueblo para que se les reconociera, pues en su adolescencia los(as) “sanrafaelitas” se asustaban ante la presencia de una “loca”, a quienes cotidianamente, luego de salir de su casa les tocaba afrontar

la burla, el grito, o a la expulsión de ciertos espacios. El Burro recuerda por ejemplo como en una fiesta de quince, un “señor” apagó la radiola porque habían “dos maricas” en la fiesta, y esta no podía continuar hasta que ellos se fueran. A pesar de esas violencias El Burro no tuvo pelos en la lengua para responder a las agresiones, y seguir luciendo su ropa cortica y pelo largo en la casa o en la calle. Para él este tipo de violencias fueron desapareciendo a medida que lo fueron conociendo, lo que le convirtió a él, pero también a sus amigos Sardino y Botero en referentes para quienes les daba miedo “salir del closet”. Por ello, no ha dudado nunca de su condición, e incluso sostiene que él es de los “gays originales”:

“porque uno nace con más hormonas femeninas que masculinas. Hay personas que nacen y se hacen, en cambio nosotros si somos de nacimiento, por ejemplo, fuera de mí hay muchos primitos míos que nacen así. Uno es gay porque nace definido, desde muy chiquitos tiran a ser transformistas o travestis” (El Burro, San Rafael, 2019).

Y es que sin duda además de ser uno de los primeros en vivir libremente su sexualidad en el pueblo, también fue el lugar para las disidencias sexuales y de género, quienes encontraron en las discotecas en las que trabajó -Casona, Club Monteverde, Horizontes, Lotus, La Cueva del Mohán, Tijuana, Bacos-, o en su propia casa un lugar para ser y estar. Por este motivo dos de sus amigos Jhon Jairo Botero y Alex – que ahora es una mujer trans que reside en Paris- terminaron por quedarse en su casa por casi una década. El primero, fue el camino sin querer para animarse a ser estilista, y la segunda, terminó por llenarle su casa de “hombres gays de Medellín” para ampliar la rumba a otros “hombres guapos” provenientes de la ciudad.

La rumba se convirtió en el centro de la vida del Burro, pero sin duda estas eran mejores si estaban sus amigos: Botero, Sardino, Benjamín Morales-más

conocido como Mincho o Mencha- y otros(as). Para Mincho, quien creció viendo al Burro, Sardino, Botero, y otros más expresándose como “se les daba la gana”, encontró en el “juntarse” la posibilidad de bailar, cantar y especialmente, de liberarse de la presión de la gente, que se preguntaba: “¿estos qué son? ¿hombres o mujeres? ¿por qué se visten tan raro? ¿tan colorido? ¿por qué se maquillan? ¿por qué se ponen aretes? ¿el pelo porqué lo tienen engominado? –que nos lo engominábamos con aguapanela con limón” -(Mincho, San Rafael, 2020).

3.3 Tiempo de motilar, aún en tiempos de guerra

No saludó al entrar. Yo estaba repasando sobre una badana la mejor de mis navajas. Y cuando lo reconocí me puse a temblar. Pero él no se dio cuenta. Para disimular continué repasando la hoja. La probé luego sobre la yema del dedo gordo y volví a mirarla contra la luz. En ese instante se quitaba el cinturón ribeteado de balas de donde pendía la funda de la pistola. Lo colgó de uno de los clavos del ropero y encima colocó el kepis. Volvió completamente el cuerpo para hablarme y, deshaciendo el nudo de la corbata, me dijo: “Hace un calor de todos los demonios. Aféiteme”. Y se sentó en la silla, le calculé cuatro días de barba. Los cuatro días de la última excursión en busca de los nuestros. El rostro aparecía quemado, curtido por el sol. Me puse a preparar minuciosamente el jabón. Corté unas rebanadas de la pasta, dejándolas caer en el recipiente, mezclé un poco de agua tibia y con la brocha empecé a revolver. Pronto subió la espuma “Los muchachos de la tropa deben tener tanta barba como yo”. Seguí batiendo la espuma. “Pero nos fue bien, ¿sabe? Pescamos a los principales. Unos vienen muertos y otros todavía viven. Pero pronto estarán todos muertos”. “¿Cuántos cogieron?” pregunté. “Catorce. Tuvimos que internarnos bastante para dar con ellos. Pero ya la están pagando. Y no se salvará ni uno, ni uno”. Se echó para atrás en la silla al verme la brocha en la mano, rebosante de espuma, faltaba ponerle la sábana. Ciertamente yo estaba aturdido. Extraje del cajón una sábana y la anudé al cuello de mi cliente. Él no cesaba de hablar. Suponía que yo era uno de los partidarios del orden.

Fragmento del cuento: “Espuma y nada más”, de Hernando Téllez (1995)

Cuando a estas experiencias se suman los relacionamientos entre las disidencias sexuales y de género con los actores armados, puedo darme cuenta de que estos se dan de formas distintas. Es decir, que un cuerpo disidente del orden sexual y de género interactúa con otros(as) desde la aceptación, la negociación o la negación dependiendo del contexto en el que vive, de los intereses, posiciones y necesidades de los grupos que habitan ese contexto. Es decir, las interacciones entre cuerpos estigmatizados (Goffman, 1970) y “cuerpos normales” se produce de manera diferencial.

Durante los ochenta, por ejemplo, una década marcada por los ritmos de la rumba, el trabajo y la droga, en el municipio había presencia de grupos armados como las Farc, el ELN, pero también, del narcotráfico, sin embargo, en la vida del Burro estas presencias armadas no representaron un riesgo, o vulneraron libertades y derechos de las disidencias sexuales y de género.

“Antes de 1980 se convivía con la guerrilla buenísimo, no molestaban, no hacían nada, eran personas comunes y corriente que vivían dentro de la sociedad normal”

“No, eso era normal para todo el mundo. A mí me parece que la guerrilla en la época de 1996-1997 era un grupo que cuidaba a los mineros, me imagino que les daban su ganancia. De ahí cuando comenzaron a llegar los paracos, fue que se empezó a calentar todo” (El Burro, San Rafael, 2019).

Una historia distinta encuentro al momento de referirse a la Policía y al ejército aproximadamente en el año 1985, cuando junto con La Personera de la época decidieron “montársela a las locas”. Esperaban a que llegara viernes o sábado cuando “las locas salían bien pinchadas”, las cogían y llevaban al calabozo sin razón alguna. El Burro casi siempre era el último en llegar pues aún trabajaba hasta altas horas de la noche en las discotecas del pueblo, por eso, cuando él

llegaba ya “todos los gays estaban encerrados”. Pero como un acto de rebeldía y resistencia, en las horas en que permanecían retenidos, “recochaban”, reían, y hasta jugaban al dominó, remix o parkés; o cuando tenían rabia, reunían papeles o cosas que llevaban para dormir, hacían una fogata para que ante el riesgo de incendio les tocara sacarlos de ahí. Era tan absurda la decisión de retenerlos que recuerda como en una de esas noches, por cuenta de un uso excesivo de la fuerza por parte de un cabo de la Policía, los comerciantes del pueblo terminaron “salvándolos”:

“A mí me pasó un caso con un cabo del ejército también en esa época. Yo vivía con John Botero y unas amigas. Un día me mandaron a comprar una legumbre, yo salí en short cortico y ombliguera, cuando un jodido cabo del ejército también homofóbico y ebrio, apenas me vio, me echó a todos los soldados, y de una para el calabozo. Me encerraron, John Botero fue a buscarme, y se siguió, dizque a hablar conmigo, y también lo cogieron en el calabozo, pero antes, le dieron una mareada, lo cascaron porque era gay. Entonces yo estaba adentro, y a él lo estaban cascando afuera como para que yo viera. La puerta estaba cerrada y afuera había un soldado, pues me transformé como la mujer maravilla, le di una patada a esa puerta y se abrió, el soldado que había afuera cayó al piso y soltó el galil, se lo cogí no como para disparar, sino de la punta y se lo metí al cabo que nos jodía, se lo puse en la cabeza, lo tiré al piso. Luego los comerciantes ahí mismo se metieron allá, se frenó todo, y terminaron defiéndenos y sacándonos de allá” (El Burro, San Rafael, 2019).

Al siguiente día, El Burro estaba colocando el denuncia, que por fortuna fue atendido, y terminó por sacar y destituir al cabo en cuestión. Admite que no sintió miedo porque como él dice no se deja “joder” de nadie. Sin embargo, y a pesar de sus resistencias, el hostigamiento por parte de la Policía y La Personera homofóbica continuó, esta vez, no permitiéndoles entrar a ninguna discoteca. Una

restricción que El Burro no tuvo, pues trabaja en ellas. Ello, los obligó a buscar un nuevo lugar: la panadería Pakispan, a la que ellos le pusieron “Pakispan gay”, pues era el único espacio en el que podían estar. A pesar de sus resistencias la Personera no le bastó con prohibirles el acceso al parque o establecimientos públicos, y se aprovechaba de cualquier motivo para encerrarles:

“En un año de esos que no me quiero ni volver a acordar, existió una Personera de apellido Zurriaga que nos mandaba meter al calabozo por maricas, no nos podía ver en el parque, nos prohibió el ingreso a establecimientos públicos, solo por el concepto de ser gays. Pero como nosotros nos sentíamos tan orgullosos de ser maricas, un día de esos me fui pal rio de cacheteros, camisa cuello de bandeja y tacones, y lo dicho: me mando a coger al calabozo por marica. Cuando ella nos mandaba a detener con la Policía decía que no podíamos estar en el parque por escándalo público, entonces nos metían al calabozo a un combo ni el verraco, éramos más o menos 7 u 8 gays, maricas, susy, o volteadas, como nos decían. Nos metieron, pero al mismo tiempo, se hacían meter las compañeras de nosotros, y completaron la gallumba más o menos 15 o 16 personas y mujeres que no eran lesbianas, y que querían estar con nosotros por una noche en el calabozo” (Mincho, San Rafael, 2020).

Sin embargo, y a pesar de este episodio de restricciones y hostigamientos, El Burro ubica sin duda la “violencia total” con la llegada de los paramilitares. Tras esa afirmación que se hace reiterativa, nuevamente me pregunto por qué decidió quedarse a pesar de las muertes de sus amigos Sardino, Jairo Eusse, Choibo, y tantos otros(as) víctimas del accionar paramilitar (hecho del que se hablará en siguiente apartado). Sin duda, la respuesta que me reitera en una y otra conversación es que, aunque sintió miedo e impotencia, en su peluquería tuvo un lugar seguro para continuar viviendo – en donde tenía siempre una relación con el poder, ya fuera con el alcalde, el guerrillero, el militar o el paramilitar- por eso tuvo

que motilar aún en tiempos en los que fue testigo de atrocidades cometidas por fuerzas militares o paramilitares.

Y fue testigo no solo por lo que vió en el parque, en el río, o en las calles donde ocurrían diferentes asesinatos o desplazamientos, sino por lo que el soldado, o el paramilitar le iba contando mientras se motilaban. Uno de esos relatos más duros llegó a su peluquería por cuenta de la masacre ocurrida en la vereda el Topacio en 1988. El Burro conocía muy bien a los dos actores de esta historia; el ejército y los mineros cruelmente asesinados. Del primer actor, recuerda a un capitán del ejército, un hombre que según el informe del Centro Nacional de Memoria Histórica (2016) venía del Batallón Bárbula de Puerto Boyacá, y que, entre otras cosas, había participado de la “Escuela de las Américas, que entrenó militares de todo el continente en la doctrina de Seguridad Nacional promovida por Estados Unidos en su intención de contener el avance del comunismo durante la guerra fría” (p.154). Los habitantes de San Rafael lo recuerdan como un hombre que llega al pueblo en 1987 a vociferar repetitivamente que “limpiaría el pueblo y el río”, una versión en la que El Burro coincide, pues lo describe como una persona estricta, que odiaba a los vagos, y que estaba empeinado en acabar con los guerrilleros del municipio.

Este capitán intensificó en el municipio patrullajes, retenes y requisas, pero, además, lideró una estrategia de “espionaje” para encontrar “hasta el último guerrillero”. Una estrategia de la que El Burro fue testigo pues como lo recuerda era habitual ver al capitán durante el día como uniformado, y en la madrugada mientras él rumbeaba lo veía vestido de campesino o mujer. Paradójicamente, a pesar de que algunos habitantes lo recuerdan por su trato fuerte y hostil, con El Burro, según cuenta éste, su trato era amable, conversaban cada que llevaba a su pelotón de 16 soldados a motilarse cada tanto, pero especialmente, le admiraba por “lo trabajador y buen hijo que era”, llegó a ser tan cercano que incluso, preocupado porque al Burro se lo llevarían a prestar servicio militar decidió

comprarle él mismo la libreta, porque como le decía “alguien tan trabajador como él no debía regalarle tiempo al país”:

“Un día se arrimó y me dijo: ¿Burro usted tiene libreta?, claro, me lo decía porque yo ya tenía 18 años, y le dije: “No, yo no tengo”, pues me dijo: “mañana vaya al comando”, fui, me puso a hacer unas vueltas y me la regaló, me costó 10.000 pesos, cuando eso costaba 500-600 mil pesos. Inclusive a mí me iban a llevar porque cuando yo llegué a presentarme en Villa Hermosa, en Medellín, él no me asesoró que tenía que hacer. Entonces cuando me pusieron a llenar papeles, yo puse en la profesión: estilista, inmediatamente dijeron: “Este viene para el ejército”. Yo hice las vueltas y el último día que teníamos que volver, me llamaron y me dijeron: Usted va para el ejército”. Me comuniqué con él, y me preguntó: “Burro, ¿usted que puso en la profesión?”, yo le dije: pues estilista, y de inmediato me dijo: “ Este si es mucho marica, ¿por qué no puso Dj?” y yo: “Ah, usted no me dijo nada”, me dijo: “No, voy a ver qué hago, usted a regarle tiempo al país no va a ir porque usted es trabajador” él sabía que yo peluqueaba y trabajaba en el día, él me decía: “Gay que yo conozca y admire, usted Burro” (El Burro, San Rafael, 2019).

Parte de su pelotón también lo recuerda, pues estuvieron en su peluquería exactamente dos días después de la masacre. Uno de ellos, en evidente estado de trauma, no pudo contenerse, y al momento de motilarlo, cuando aún no estaban claras las responsabilidades de este hecho le confesó como había sido él mismo quien había ordenado la masacre, y que todos se habían visto obligados a coger entre varios a cada uno de los mineros, mientras él, con una motosierra los desmembraba vivos. Una historia de la que tenía las dos partes, pues también conocía a los mineros, sabía que no eran guerrilleros, pues la mayoría “eran muchachos trabajadores del pueblo”.

Este fue un capítulo muy doloroso para los(as) pobladores(as) del municipio, no solo por la forma en la que fueron asesinados, sino, por el posterior tratamiento de los cuerpos, y la impunidad que rodea el caso, porque como se anotaba anteriormente, solo hasta el 27 de noviembre de 2019 -32 años después- de este hecho se reabrió la posibilidad de verdad y justicia tras la apertura de instrucción contra este capitán y 28 miembros del ejército. De este acontecimiento tan doloroso, El Burro recuerda especialmente, como en medio del llanto de los familiares el pueblo vio descender el helicóptero del ejército, cargado de costales en los que habían metido las partes corporales que pudieron hallar de los mineros masacrados, una práctica que hizo mucho más traumático el duelo de los familiares, pues tuvieron que dejar algunas de las partes insepultas tras la dificultad de encontrarlas y/o identificarlas.

Y es que tras la llegada de este capitán fueron muchos los horrores que presencié el pueblo, y por supuesto, El Burro. Algunos de ellos los recopila el citado informe, cuando señala como luego de establecerse en el pueblo en 1987, ocurren en ese mismo año el asesinato o la desaparición de líderes sociales y políticos de la UP como Guillermo Blandón – subgerente de la Sociedad Minera El Topacio-, Luis Felipe Vélez – desaparecido-, Froilán Arango –concejal del municipio por el partido UP-, y la masacre a los mineros de la Vereda El Topacio. Una situación que anticiparía el horror que continuó de la mano del ejército, al mando del capitán Jorge Ernesto Rojas Galindo, quien sucedió al capitán en mención en la comandancia el primero de junio de 1998.

Ese mismo año, llegan los paramilitares a San Rafael, su incursión fue anunciada a través de panfletos arrojados desde un helicóptero que sobrevoló el pueblo, y municipios vecinos como San Carlos y Granada, como bien lo recoge el informe citado. El Burro recuerda cómo en el pueblo se comenzó a decir que venían de San Carlos –Jordán-, y San Roque. Con quienes primero se topó en su peluquería

fue con alias “Peinilla”³⁵ y a “Lucifer”, quienes llegaron al pueblo diciendo que San Rafael necesitaba de una “limpieza social” que incluía la eliminación de ladrones, viciosos y “colaboradores de la guerrilla”, que empezarían a exterminar en el casco urbano, y luego seguirían en las veredas:

“¡Ay! Que mataron a tal, mataron a tal” ahí empezó la intranquilidad del pueblo, a descomponerse, pues todos ya se escondían, desplazaban familias porque fuera de que mataban viciosos y ladrones, ellos se metieron a investigar por los lados de colaboradores de la guerrilla. Ya se dio una concentración de violencia muy brava teniendo en cuenta que todo el mundo teníamos que ver con la guerrilla. Por ejemplo, fui muy de buenas porque yo me involucraba con ellos, yo era el que los motilaba, pero lo extraño es que a mí nunca me molestaron por eso, que: “Ah, usted motiló un guerrillero, vamos a matarlo a él”, no, a mí me respetaron eso, me imagino que por el servicio que les prestaba y porque yo era muy callado, muy serio entonces nunca me metí, no me involucraron. En ese tiempo fue cuando estuvo horrible el pueblo, eso pasó tipo uno o dos años dele y dele, matando gente dentro del pueblo. Después se empezaron a pasar a las veredas y allá era más miedoso porque ya empezaban a haber masacres, llegaban por ejemplo a una familia y los mataban a todos. Ahí comenzó el desplazamiento forzado, todo el mundo muerto de miedo, ellos llegaban a una vereda y era muy horrible” (El Burro, San Rafael, 2019).

A alias “Peinilla”, lo recuerda muy bien, porque se instaló justo en la cuadra de su peluquería, sin embargo, se enteró mucho tiempo después que pertenecía a una estructura paramilitar. De él recuerda como terminó siendo su cliente e incluso compañero de rumbas, sin embargo, no pasó mucho tiempo para que lo metieran a la cárcel acusado por homicidio y desaparición forzada de varias personas del

³⁵ Algunos nombres han sido cambiados para proteger la identidad e integridad de los(as) entrevistados(as).

municipio. Una retención que no duró mucho, pues bajo la complicidad de la Policía y El Ejército logró volarse y desaparecer del municipio. De los que le siguieron a “Peinilla”, recuerda a alias “Lucifer” y “El Calvo”, a quienes también motiló, y corrieron con la misma suerte de “Peinilla”, pero esta vez, condenados en el marco de Justicia y Paz.

Aunque su relato hace una y otra vez hincapié en que la presencia del paramilitarismo en el pueblo generó zozobra y miedo, su vida no cambió; su casa continuó siendo centro de reuniones de sus amigos(as), el ritmo del trabajo se mantuvo, y la rumba continuó:

“Inclusive, la finca de nosotros es por La Cumbre, mi papá y mi mamá siempre vivieron allá y yo les decía a las loquitas que me caían bien: “Vámonos para mi finca”, nos íbamos por El Carmelo y allá por la cascada que yo le había mencionado, que abrieron hace 8 días. Un día íbamos nosotros, cuando ahí en El Carmelo, una señora nos dijo: “Hey mijos, ¿ustedes para dónde van?”, nosotros: “Ah, para la finca” y dijo: “Cuidado por ahí que eso está como caliente”. No prestamos atención y nos fuimos, ellos estaban por allá, nos ignoraron porque pasamos y nos fuimos. Cuando íbamos subiendo por arriba de la cascada donde había un potrero, sentimos bala, ese humero tan jodido. Luego nos dimos cuenta de que habían hecho un retén – el que saludamos minutos antes-, y todos los carros que pasaban por ahí, los chamuscaron, mientras que a nosotros no nos pasó nada, tan raro...Ya estando en la finca nos dimos cuenta y al otro día nos bajamos por la misma parte para mirar lo que había sucedido, ya todo estaba normal” (El Burro, San Rafael, 2019).

Y es que, El Burro me reitera una y otra vez que, a pesar de las muertes de Sardino, su hermano Choibo o Jairo Eusse en manos de un miembro del paramilitarismo, la población disidente del orden sexual y de género no fue blanco de su accionar. Una de las acciones que se pone en esta idea, es que luego de

estas muertes, el jefe paramilitar de ese momento convocó a “las locas” a una reunión para explicarles que no se hacían responsables de esas muertes, pues no se trataba de una orden “de arriba” sino de la actuación de uno de sus “hombres”³⁶:

“Ellos mismos dijeron que lo habían matado, pero obviamente no iban a seguir matando más gays, ese no era el punto de ellos” (El Burro, San Rafael, 2019).

Aunque reconoce una y otra vez que no hubo una acción sistemática contra las disidencias sexuales y de género por parte de los grupos paramilitares, si advierte en otras conversaciones que algunos otros fueron víctimas de hostigamiento pues les obligaron a motilarse o quitarse los “aritos”³⁷. Pese a esas directrices que algunos de sus amigos tuvieron que asumir, este no fue su caso, pues pudo mantener tanto su pelo largo, como sus aretes. Cuando le preguntó la razón por la que cree se libró de ese “control sobre sus cuerpos”, sin dudarlo, vuelve y me repite como su lugar y profesión lo “liberó” de ese tipo de restricciones. Según narra Alba Lucia Gómez en entrevista:

“En el tiempo de los paramilitares no les dejaban colocar aretes, le decían a Botero: “ojo pues loca, que no sé sino contar hasta dos, y voy en uno”, entonces él era desesperado quitándose la aretica. Una de las particularidades, es que los pelados integrantes del grupo paramilitar eran del pueblo, no eran externos” (Alba Lucia Gómez, San Rafael, 2018).

³⁶ En el proceso de reconstrucción de sus memorias, el Colectivo LGBT Crisálida (2020) reconoce que durante este encuentro el discuso estuvo lleno de estigmas contra la población LGBT, “pues, en todo momento, relacionaban la orientación sexual con el abuso y la violencia sexual” (p.42)

³⁷ Dentro del proceso de reparación colectiva otros(as) se han declarado víctimas de violencia sexual, ataques y lesiones (Colectivo LGBT Crisálida, p.27)

Esta “violencia total” como la describe El Burro tuvo graves implicaciones para la vida del pueblo, especialmente, los dos ciclos de mayor vulneración e intensidad de este accionar violento sobre la población civil se da precisamente en 1988³⁸, con 3.474 personas desplazadas, cifra solo superada en el año 2000, con 5.828 personas desplazadas. A la tragedia del desplazamiento forzado se suman las muertes selectivas que ocurrieron durante 1999 y 2002 –periodo clave en el accionar paramilitar- en la que “mayor parte de las víctimas eran agricultores, seguidos por mineros, comerciantes y personas dedicadas a oficios varios” (CNMH,2016, p.75) como se recogía en capítulo anterior.

A pesar de la desmovilización de algunos de los paramilitares³⁹, estos continuaron haciendo presencia en el municipio, con la diferencia de que comenzaron a “matarse entre ellos”. A esta etapa del conflicto también asistió viendo desde su peluquería la prevención o el miedo de muchos de sus miembros que dejaron de motilarse “tranquilos”. En una de nuestras conversaciones devela esa situación cuando advierte como dos de sus “clientes” pertenecientes a este grupo armado llegaban con “el arma echando humo” y la metían al “tocador” mientras le motilaba, o, otro se motilaba con una bolsa de granadas – que él pensó que eran

³⁸ Como se recopila en la investigación de Elsa Blair, Leidy Arroyave, y Ayder Berrio(2009) “[...] para nadie es un secreto que el periodo de agudización de la violencia en la región fue el periodo comprendido entre 1998 y 2002, en donde confluyeron varios ejes del conflicto. Este periodo se explica, en buena parte, al observar los ejes que mantuvieron el conflicto en la década de los ochenta” (OPROA, Boletín No. 2, Diciembre de 2006- Marzo de 2007: 23-24). Cabe anotar que, aunque en el periodo 1998-2002, las masacres cobraron el mayor número de víctimas en municipios del “Oriente Lejano”, también se realizaron en “Oriente Cercano”, donde la población, al igual que en las zonas más apartadas, se ha visto acorralada y asediada en las veredas por todos los costados, siendo señalados, por los diferentes bandos, como “colaboradores” de sus respectivos rivales” (p. 26)

³⁹ Según la investigación de Elsa Blair, Leidy Arroyave, y Ayder Berrio(2009) para el año 1998 las autodefensas ya habían ocupado el Oriente Antioqueño, se refiere al Bloque Metro, posteriormente autodenominado Bloque Cacique Nutibara -disidente del directrices de las AUC-, “-por una disputa con el primero, se asentaron temporalmente en la región-, quienes llegaron por la zona conocida como el “Oriente Cercano” y se instalaron tanto en los municipios del Altiplano, como en algunos de los que constituyen la zona de Embalses, hasta que ingresa al proceso de desmovilización y aparece el Bloque Héroes de Granada hacia el año 2003” (p.25)

frutas-, para que les permitiera defenderse ante la amenaza.

En el marco de esa “guerra entre ellos”, recuerda que retomó el colegio –Coredi- en el 2001, casi veinte años después. Estudiaba martes y miércoles, pero esta vez de la mano de dos profesoras que le devolvieron las ganas de estudiar. La primera de ellas lo adoraba porque se preocupó porque los niños que provenían de sectores muy empobrecidos “olieran rico”, pues conseguía la plata, y les regalaba desodorantes. Y la segunda, como vivía con psicosis producto de la violencia, tuvo que recibir ayuda del Burro, quien se adelantaba en su camino para evitar que ella viera los muertos, esperaba a que lo(a) recogieran, y llegaba a la clase cuando él le anunciara. Sus ganas por terminar el colegio lo llevaron a hacer 2 o incluso 3 años por año, por lo que para avalar sus grados le tocó presentar un examen que Coredi mandaba desde Bogotá, que ganó, para luego presentar los ICFES en Bello.



En el fin de semana que tuvo que presentar los ICFES supo que había sido masacrada una familia en el Biscocho, y solo se había salvado una niña. Por eso, decidió esperar que el toque de queda se levantara para volver a su municipio, y poder asistir al sepelio. Aunque inicialmente no supo quienes habían sido los victimarios, a unos días de la masacre estos llegaron a su peluquería, y sostuvieron una conversación con él, entre otras cosas, para invitarlo a una fiesta que estaban organizando:

“El martes fui a abrir la peluquería, cuando llegaron esos malparidos a motilarse, entonces el tema era ese. Yo les dije: que pesar, esos hijueputas que mataron a esa familia, no solo se conformaron con matar el papá y la mamá, sino también con el niño, y ellos me decían: “¿Si o no Burro? Que gonorreas esas hijueputas”. Aproximadamente después de 2 o 3 meses, mataron a esos con los que había hablado por la masacre de allá, el pueblo sabía que ellos habían sido. Pero imagínese yo diciendo eso sabiendo que ellos mismos habían sido y diciéndome: “¿Si o no Burro?”. Ahí yo aprendí más, con esa gente es mejor no tratar” (El Burro, San Rafael, 2019).

Los mataron justo luego de la fiesta que habían organizado en San Agustín, y a la que El Burro no quiso ir excusándose en que trabajaría hasta las nueve de la noche⁴⁰. Lo que se conoció después es que, en el viaje de regreso los habían asesinado en retaliación por la masacre que habían perpetrado.

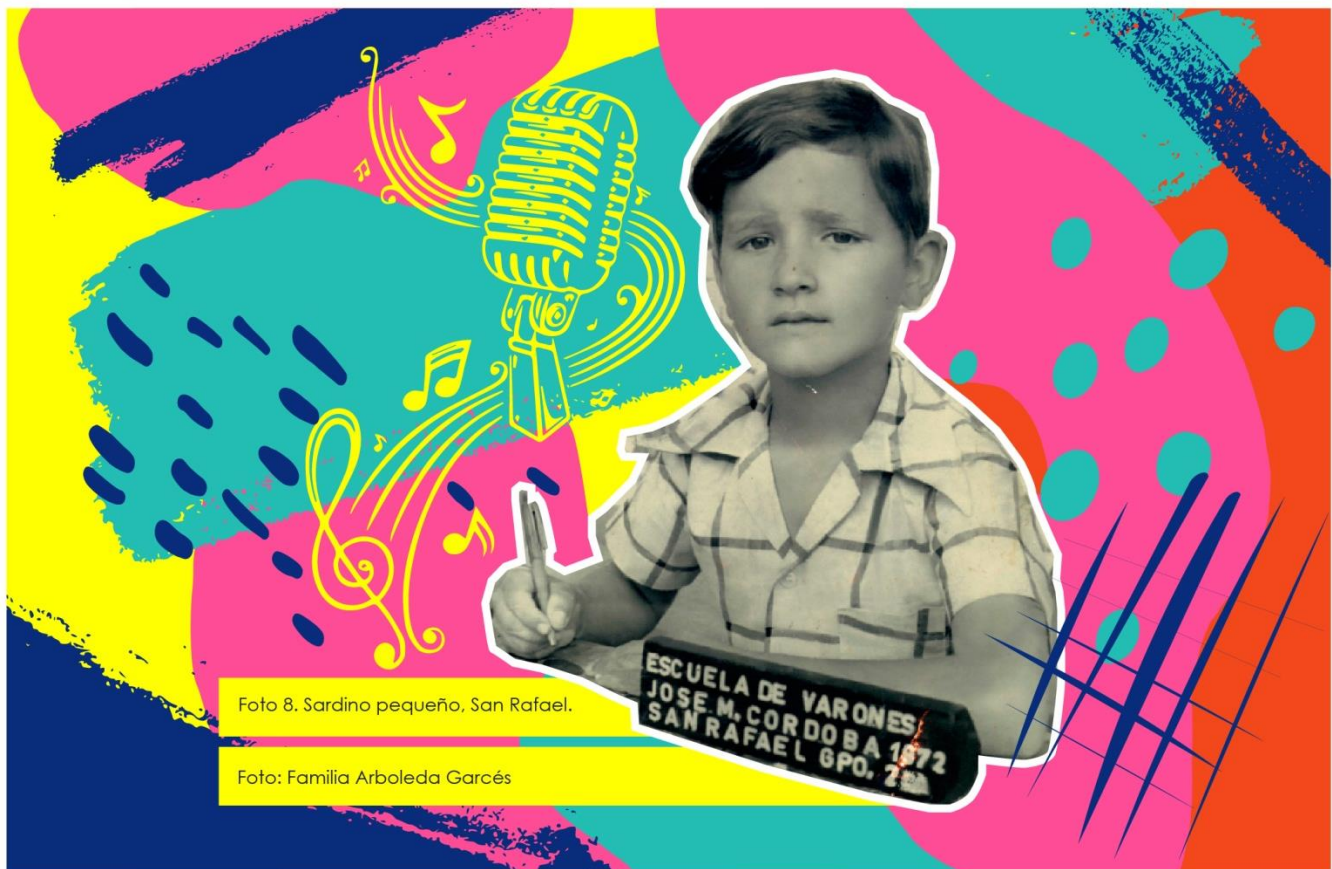
⁴⁰ Como lo recoge el Colectivo LGBT Crisálida era habitual que los paramilitares les patrocinaran la fiesta o les invitaran a la suya “ya que a ellos les interesaba que les presentáramos mujeres para poder «distraerse», como decían” (Crisálida, 2020, p.28).

3.4 Sardino, el alma de la fiesta y el show

“Sardino, aquí estamos, erguidos como la palma y con las hojas superanchas, en las que abrigamos a todos —dice Mincho—. Hemos sido «padres» para muchos, hemos criado hijos ajenos —e incluso mucho mejor que algunas madres—, hemos sido padrinos, hemos cumplido con la tarea de enseñar, de instruir, de corregir, hemos perdido muchos espacios, pero no hay más camino que levantarnos, avanzar, seguir luchando... y lo mejor de todo, hemos aprendido y reaprendido muchas cosas” Mincho en novela: “Crisálida. Del capullo a la mariposa”

La historia del Burro como la de Botero, Mincho, y otros(as) está atravesada por la vida de Carlos Alberto Arboleda Garcés, a quien con cariño llamaban “Sardino”. Tanto para el Burro como para sus amigos(as), él era el “alma del pueblo”. Con él nacieron los reinados, los concursos de baile, las festividades de la canción, los desfiles de mitos y leyendas, así como también se multiplicaron las risas de quienes tuvieron la fortuna de disfrutar de sus shows.

Su mamá lo describe como un hombre alegre, que le gustaba ayudar a la gente enferma de las veredas, quizás porque él mismo se había salvado de morir de raquitismo. Una enfermedad que solo supero gracias al amor de ella, los baños de guanábana y haber estado en “el buche” de una vaca, “remedios benditos” que, como dice su mamá, lo hicieron “pelechar”. Fue la única vez que Doña Lilia Garcés creyó que su hijo estaría en peligro de muerte. Pues como ella misma recuerda, su pequeño se convirtió en un niño alegre y enérgico que le dañaba esteras para hacer micrófonos, y cantar con una “bocina” de coca de cacao en su cotidianidad familiar.



Para su familia Sardino era un hombre alegre, que le ponía “ambiente a todo”. Sin embargo, a diferencia de El Burro, Sardino y su hermano Fredy Hernando Arboleda Garcés – conocido como Choibo-, encontraron distintas restricciones en su adolescencia para vivir plenamente su sexualidad al encontrar límites en su libertad para elegir el cómo vestirse o hasta qué hora quedarse en la calle. Ello obligó a Sardino a trasladarse a Medellín, donde además de estudiar décimo y undécimo, pudo “salir del closet”. De manera que en sus visitas cada tanto a San Rafael, Sardino le contaba a su hermana Erika Arboleda Garcés de los novios, y hasta de los regalos que le daban. Incluso en una de esas visitas Sardino llegó a su casa con muebles, suecos para ella y novio a bordo. Situación que su familia no recibía muy bien. Y es que claro, era un tiempo en el que no era fácil ser “una marica de pueblo”, por eso, como señala su hermana “muchas de ellas terminaron casándose y teniendo hijos”. Mientras Sardino, su hermano “Choibo”, El Burro, Botero, Cololo, Mincho, y otros, vivieron en medio del rumor excluyente, o en una especie de “acomodamiento” para no ser objeto de burla o estigmatización:

“En el pueblo los rechazaban muchas señoras, una vez mi mamá salía de misa, y una señora le dijo: Lilia ¿ya viste a tú hijo –Fredy- todo “pintoreteado” ?, y claro, mi mamá se angustió, para ella ese tema no era fácil. Sin embargo, uno va a ver y muchas de ellas hoy tienen hijos o nietos gay, y hasta peor que mis hermanos, y digo peor por ellas, porque ellos se disfrazaban, pero cuando tenían que ser varones, eran varones, por ejemplo, Carlos para la Alcaldía era un varón, y ya en sus shows era otra cosa. Los de esas señoras son pintados todo el tiempo, yo digo, que rico que a mis hermanos les hubiera tocado este tiempo, porque ahora a todo el mundo se acepta, píntese o no, hicieron que todo el mundo los aceptara, en cambio, cuando ellos, era muy horrible” (Erika Arboleda Garcés, Medellín, 2020).

Para su familia, amigos(as) y personas del pueblo, Sardino era la fiesta y el show. Y aunque su liderazgo en espacios culturales y religiosos era ampliamente conocido en el pueblo, encontró el apoyo económico que necesitaba con Doña Nidya Rosa Mejía Giraldo –primera alcaldesa de San Rafael, entre 1992 y 1994-, quien le dio el espaldarazo para seguir bailando, cantando y hacer labores sociales desde la Alcaldía, pues como ella misma señala: “su liderazgo era tan ampliamente conocido que no dudé en ponerlo al frente de la labor cultural” (Nidya Rosa Mejía, San Rafael, 2020), así como de turismo y de lo social en el municipio. Desde este lugar, Sardino se convirtió en el líder de la cultura en San Rafael, pues, además de ser “la mano derecha” de la alcaldesa, y hasta del cura, cantaba o actuaba en cuanta fiesta del municipio: del niño, del adulto mayor, de la fundación del pueblo, o de cualquier otra festividad; trasladaba a los enfermos de las veredas a la casa de Doña Carolina Giraldo con ayuda de los estudiantes más “acuerpados” de los colegios para que vivieran la “Semana Santa en vivo”, de la que él mismo era protagonista; organizaba bingos o show -de distintos bailes: cumbias, san juaneros, joropos- en las discotecas donde Burro trabajaba para reunir fondos que les permitiera pavimentar cuadras o barrios enteros, o hasta conseguía viviendas para personas en condiciones muy vulnerables. Incluso, fue

desde su labor en el municipio que pudo fundar una Casa Museo con ornamentos u objetos valiosos que le regalaban, un deseo que se cumplió gracias a voluntad política de Doña Nidya, y a la de un tío de Sardino, que como ella recuerda entre risas, “tenía buenos sentimientos bancarios”.



Si hablamos del liderazgo de Sardino con todos sus amigos es claro señalar que ya habían conquistado “la rumba” en el municipio, con las mezclas de El Burro, y sus shows con Botero. Pero estos no eran lugares suficientes para Sardino, El Burro, Botero, Cololo, Mincho, Chimilo, La John, y tantos(as) otros(as) que reclamaban un lugar en el municipio. Por eso, sus experiencias comienzan a mostrarme como los lugares fueron mutando, y terminó siendo protagonista no solo la discoteca, sino la zona de tolerancia, el río, el grupo de danzas y hasta los reinados, incluyendo el famoso reinado de Cartagena. Así, por ejemplo, se encontraban en la zona de tolerancia, que existió precisamente en plenos años

ochenta -en el parque lineal-. Era una sola cuadra de cantinas en donde trabajaban principalmente mujeres, pero en la que siempre había un lugar para Sardino, Burro y Botero en la fiesta. Botero, se hacía amigo de las más bonitas, se las llevaba a casa del Burro, para que más hombres llegaran hasta allí a participar de la fiesta y la comelona. A pesar de que esta zona permaneció en el pueblo por lo menos una década, en 1990 el municipio decide remodelar el parque, y demoler así el último vestigio que quedaba de la zona.

Llegaron también al río para “rematar” la fiesta. Se dirigían allí luego de la rumba, se ponían brasileras y comenzaban “sus reinados en el río” animados siempre por Sardino. Iniciaban con una chocolatada, mientras él iba anunciando una a una la salida de la señorita Sonsón, San Carlos o San Luis, quienes desfilaban sin tacones y vestuario, pues no tenían más que un par de hojas de rastrojo para engalanar la competencia. Quien terminara ganadora se hacía merecedora de un chuzo de carne o de licor. Era un espectáculo para ellos, pero luego, despertó la curiosidad de muchos(as) que pagaban en fiestas privadas -con cupos- por verlos, porque esos si eran ¡con todas las de la ley! - con vestidos y tacones-. Este tipo de acciones se hicieron tan cotidianas que, según El Burro, a pesar del “rumor excluyente” “fueron formando a la gente”, pues lo que era un escándalo, terminó siendo un “parche” para quienes se unían a la fiesta:

“La gente se escandalizaba viéndonos en brasileras. Incluso, a esos reinados empezaron a llegar de Medellín, y las de allá eran más extrovertidas, se veían travestis. Con esto la gente se fue “adiestrando” porque ya veían que nosotros no copiábamos, se fue volviendo normal. Esta es la época que llegan travestis, lo que sea y este pueblo es normal, no pasa nada, mejor dicho...” (El Burro, San Rafael, 2019).

También llegaban al río a disfrutar del tradicional sancocho o de los populares clavados en el río, poniendo una impronta especial: llegaban vestidos con chores

cortos para mostrar sus cuerpos “bien bronceaditos” porque como recuerda Mincho: “teníamos los cuerpazos de quinceañeros bien bronceaditos. Yo llegaba con mi chorcito, mi cuello bandeja, los aretes coloridos, y la pestañina trasparente, por eso me decían la gallina nor, porque las pestañas me quedaban muy crespas” (Mincho, San Rafael, 2020)



Foto 10. Sardino y el río, San Rafael. Foto: Cortesía Familia Arboleda Garcés

Foto 11. Sardino, el sancocho y el río, San Rafael. Foto: Cortesía Familia Arboleda Garcés.

Foto 12. EL Burro y El Río, San Rafael. Foto: Cortesía El Burro

Sin embargo, la mayor pasión de Sardino estaba en los reinados, antes de promoverlos con sus amigos(as) desde la Alcaldía, su mamá y su hermana ya tenían claro que dominaba muy bien los tacones, los vestidos, y hasta el maquillaje. Desde adolescente Sardino se “encarretaba” con “los costalados” que tenía de la Revista Antena, donde “seguía” de manera juiciosa tendencias y reinas como Julie Pauline Sáenz, y Shirley Sáenz. Su pasión por los reinados lo llevó a

convertirse en el organizador de los eventos y reinados realizados en el marco de las tradicionales Fiestas del Río, así, mientras Botero las maquillaba, Sardino les enseñaba a modelar:

“Eso era punta, talón, punta, talón porque le encantaba enseñar a andar en tacones. Por ejemplo, en La Agencia veo a esa loca y me acuerdo mucho de Sardino porque así era él” (El Burro, San Rafael, 2019).



Además de ser todo un experto en reinas, también era un muy buen bailarín, por eso creó y dirigió el grupo de danzas Matecaña. Un grupo tan talentoso que terminaron representando al municipio en distintas fiestas municipales como: Fiesta de las Flores, El carnaval de negros y blancos, El festival de la ganadería, y en el tradicional reinado de Cartagena, al que solo había ido “pirateando”. Esta

vez, y gracias a su talento, Sardino junto con Burro, Botero, Mincho y otros(as) integrantes del grupo Matecaña, acompañaron una y otra vez a la señorita Antioquia:

“Nos gustaba tanto los reinados que Sardino se gestionó por varios años nuestra asistencia al reinado nacional de la belleza en Cartagena, a acompañar la señorita Antioquia, ¿y qué íbamos a hacer una manada de mariquitas allá? A bailar, bailábamos muy bien. La primera vez nos tocó con el Ballet Folklórico de Antioquia, que eran las plumas más miedosas. ¿Y nosotros? Nos desanimamos porque dizque con traje típico antioqueño, pero llegó Sardino muy animado a decirnos: si bailan les doy aguardiente, y terminamos echándonos en el carriel aguardiente, y haciendo el show mucho mejor que el Ballet Folklórico de Cartagena, entonces siempre llamábamos la atención” (Mincho, San Rafael, 2020).

Su gusto por los reinados lo compartía con sus amigos(as) de Matecaña, y aunque ya había gestado reinados de todo tipo en el pueblo (del café, “de locas”, en el hospital, el de San Rafael), su gran sueño estaba en Cartagena, pero también en llevar un poco de él a San Rafael, a través de sus reinas y personalidades. Por eso, se empeñó en llevar reinas como Silvia Fernanda Ortiz, o Claudia Elena Vásquez. Esta última fue su gran triunfo, como lo recuerda su familia, apenas supo no dudó en llamar a su mamá y su hermana para contarle de los protagonistas que habían sido en el certamen, pero, además, que la dicha le invadía porque llevaría a Claudia Elena a casa de su mamá:

“Ese reinado de Cartagena no se me olvida, él decía: todo el mundo me aplaudía, me miraba, que yo de un montañero como soy yo, y como lo aplaudían. Recuerdo que allá él me llama y me dice: mamá voy a venir a la casa con Claudia Elena Vásquez, y yo le dije: ay no Carlos esa muchacha no la traiga acá, que pena Carlos. Y él me dijo: no mamá, aquí tiene que venir, y

entonces llegó con ella. Era muy querida, me saludo, me abrazo, y se sentó, como era una casita humilde, se sentó en un taburete, al frente de la cocina, y le dí mondongo. Ella comió, comió también Jairito Eusse, y muy contentos, les asé una arepa bien tostada, y matados” (Lilia Garcés, San Rafael, 2020).



Foto 14. Sardino y Claudia Elena Vásquez, San Rafael.
Foto: Cortesía Familia Arboleda Garcés

Foto 15. Sardino y la reina de Antioquia, Cartagena.
Foto: Cortesía Familia Arboleda Garcés

Foto 16. Sardino, el grupo Matecaña y la reina, Cartagena.
Foto: Cortesía Familia Arboleda Garcés

Su gusto por los reinados se conectaba con su gusto por bailar, cantar e imitar, con ello encontraba una forma de divertirse y divertir a otros(as). Botero recuerda como lo acompañaba a pegar afiches en cada esquina del pueblo antes de cada una de sus presentaciones, en ellos se convocaba a ver el personaje que estuviera de moda porque, como muchos de sus amigos(as) lo recuerdan, tenía una capacidad increíble para aprender rápidamente gestos, palabras, voces, poses, y especialmente, para “mujerirse”:

“Sardino se disfrazaba de lo que él quisiera. Decía hoy se presenta Margarita Rosa de Francisco con su papel el gallo de oro”, y ella se disfrazaba y hacía la fonomímica, cobrábamos las entradas, y el show era grande. Los personajes que más le encantaban era Elenita Vargas, y el personaje que estuviera de moda: cuando salió Gallo de oro, me parece que se llamaba la novela, él asumió de una el papel, se aprendió toda la música y hacía el show; cuando salió Margarita con eso de café, ella se aprendió la música, y la cantaba, porque también cantaba muy lindo, y tenía la facilidad de transformarse de mujer muy fácil. Hubo otro personaje que marcó mucho la historia que fue Garzón, él hizo el papel, se le metió el cuento de que él pudiera hacer el papel de Garzón, el embetunador, luego salió Hugo Lombardi, se quitó el cabello como él y se mantenía con su metro midiéndole a la gente, y haciéndolos reír, ósea era un artista (Botero, San Rafael, 2019)



Foto 17, 18, 19 y 20. Sardino y sus Shows, San Rafael. Foto: Cortesía Familia Arboleda Garcés

Alba Lucia Gómez, una de sus amigas también le acompañaba a sus Shows, en ella permanece el recuerdo de verlo llegar caminando o en su moto hasta el “kiosco” del parque, “se bajaba, y comenzaba el show, empezaba a bailar, cantar, y de un momento a otro se sentaba en los pies de los tipos, y ellos se morían de la risa” (Alba Lucia Gómez, San Rafael, 2019). De sus talentos disfrutaron muchos actores: sus amigos entrañables Burro, Botero, Cololo, Mincho, y otros(as) que aprendían de sus locuras y encantos, pero también, las personas del pueblo en su cotidianidad, así como “forasteros” que llegaban con las fiestas, y habitantes de pueblos aledaños como San Carlos, Puerto Berrio, San Roque, desde donde también le llamaban a animar sus propias fiestas. Pero también, terminó siendo invitado por los paramilitares a muchas de sus fiestas, a las que, como recuerda Alba, “tenía que ir”.

El último de los personajes que preparó fue Paulina Rubio, a quien estudió con detalle, haciendo el vestido y buscando la peluca “más parecida”. Sin embargo, su voz y talento fue silenciado un 11 de diciembre del año 2000 por un paramilitar, en un contexto en el que la confrontación entre grupos armados se exacerbó por la arremetida paramilitar, y por la puesta en marcha de acciones militares de gran envergadura en el oriente antioqueño. Con Sardino también mataron a Jairo Eusse -otro organizador de reinados en San Pedro de los Milagros-, y tan solo tres días después, - el 14 de diciembre de ese mismo año- a su hermano Choibo, quien confrontó a los asesinos. Sobre su muerte hay muchas especulaciones, para su familia y amigos(as) este hecho se dio tras el préstamo de su moto a un paramilitar que como él asistía a una fiesta, sin embargo, este le devuelve al día siguiente su moto sucia y sin combustible, Sardino se enoja y le reclama por ello.

Lo que saben sus familiares es que luego de la discusión el paramilitar llegó hasta su cabaña, y tras abrir la puerta este le propinó unos disparos en la cabeza, y al encontrar a Jairo Eusse también allí le dispara por la espalda. Como recuerda su mamá, tras enterarse de que su hijo había sido herido se desplazó hacía el

hospital, pero Sardino ya no podía hablar, Jairo Eusse sí, por lo que al interrogarlo por lo sucedido alcanza a señalar al responsable de los hechos. Tratando de salvar la vida de ambos, son remitidos en una ambulancia hacia Rionegro, y en el trayecto unos paramilitares intentan detener fallidamente la ambulancia a la salida de San Rafael, pero luego logran su cometido en Guatapé tras detener el carro, desviarlo, y “rematar” a los heridos -aduciendo que se trataba de una acción en contra de “auxiliadores de la guerrilla”- ante la mirada impotente de su hermano, y el personal médico que les acompañaba.

Esta fue una época marcada por el aumento de asesinatos sistemáticos,



Tristeza

Foto 21. Noticia El Colombiano. Foto: Cortesía Familia Arboleda Garcés

masacres y desplazamientos masivos por la llegada de grupos paramilitares al municipio, entre quienes tuvieron que desplazarse fue la familia Arboleda Garcés, quienes no contaron con garantías para quedarse en el municipio, pues su

victimario continuó viviendo allí⁴¹. Con el asesinato de Sardino y el aumento de la violencia, “los gays no se volvieron a ver, todo el mundo se empezó a abrir” (El Burro, San Rafael, 2019) por temor a ser amenazados o asesinados.

3.5 Tiempo para viajar, y hacer memoria

En los años más recientes El Burro decidió profesionalizarse, por eso, asiste a cuanto curso o taller le ofrecen en su materia pues busca fortalecer un arte que “no maneja ningún estilista que es “motilar con barbera”. Producto de su trabajo ha podido ahorrar año a año para cumplir su sueño de conocer el mundo. Un camino que va muy bien, pues ya ha conocido nueve países, en los que siempre busca las mejores rumbas, y “los hombres más lindos”. Su próximo destino será México, un país al que ya había ido, pero que repetirá por todo lo alto, pues esta vez conocerá las discotecas de Cancún.

También disfruta con otros pobladores del municipio de salir a montar en bicicleta al Jordán, San Carlos, San Roque, o Guatapé, municipios que para él ya no representan miedo y zozobra.

De su vida, y sus memorias también está escribiendo, pues desde el 12 de diciembre de 2018 la Unidad para la Atención y Reparación Integral de las Víctimas incluyó al colectivo LGBTI de San Rafael Antioquia en el RUV reconociéndoles como el segundo sujeto de reparación colectiva en el marco de la ley 1448 de 2011. Por ello, como parte de la reparación han comenzado- El Burro, Mincho, Botero, Cololo y otros trece integrantes - a escribir una novela en la que la vida de Sardino, y por supuesto, sus propias vidas comienzan a ser historia:

“Diecisiete personajes entre chicos y chicas dijimos vamos a escribir las

⁴¹ Solo hasta el año 2018 la persona señalada de este doble homicidio es capturada con pena privativa de la libertad.

historias de la violencia LGBTI en Antioquia, con esas historias empezamos a escribir la historia de nuestro líder Carlos Arboleda, la salida de nosotros, de las taconiadas, de las travestiadas, de la salida de Narnia como lo llaman hoy, o del escaparate porque nosotros estamos viejitas. El grupo se llama Crisálida, que es el resurgir de todas nosotras que nos tocó vivir la violencia” (Mincho, San Rafael, 2020).

En esa historia hacen un homenaje a Sardino y su legado. Ya han reunido sus fotografías, sus grabaciones, y especialmente, sus experiencias individuales y colectivas de un líder que les enseñó a bailar, “taconear”, actuar, y soñar. Hoy, las Crisálidas, reúne a personas de 16 años en adelante, es decir, a las nuevas y a “las viejitas”, que les abrieron camino para vivir su sexualidad más libremente:

“Gracias a nosotros es que ellos pueden salir ahora al parque libremente porque a nosotros nos pegaban o nos encerraban. Ellos nos llaman los viejitos, o mejor, “las viejitas”, pero gracias a las “viejitas” los muchachos pueden salir libremente en San Rafael, se pueden colocar lo que se les dé la gana, a nosotros nos prohibía la gente y los grupos armados. Ahora no existen gracias a Dios, pero si existen muchos chicos y chicas gays” (Mincho, San Rafael, 2020).

La alegría de recordar a Sardino los ha reunido para “hacer memoria”, pero también para continuar con la tarea de reforzar resistencias a través del arte, la cultura, y hasta la política, tras la elección de Jhon Jairo Botero como concejal del municipio. Un triunfo de él, pero también de Sardino, Burro, Botero, Mincho, Cololo, y tantos(as) otros(as) que han resistido al miedo, a la marginación, al hostigamiento, y por supuesto, al aniquilamiento.



Foto 22

Foto 22. El Burro "pedaleando". Foto: Cortesía El Burro

Foto 23

Foto 23. El Burro "pedaleando con amigos(as)". Foto: Cortesía El Burro

Foto 24

Foto 24. El Burro en la Cascada de Cuervos. Foto: Cortesía El Burro

Foto 25

Foto 25. El Burro en la playa. Foto: Cortesía El Burro

Foto 26

Foto 26. El Burro y sus amigos(as) en México. Foto: Cortesía El Burro



Foto 27. Las Crisálidas. Foto: Cortesía El Burro

4

CAPÍTULO

CONCLUSIONES “Domar-adiestrar”, no solamente adaptarse



Título: Muchas reinas, pocas coronas
Autor: Guillermo Correa
Técnica: Mixta
2020

Domar-adiestrar, no solamente adaptarse

“Paradójicamente, la emergencia de un circuito LGBTI tramado en una noción de derechos y anclado en un juego pantanoso de identidades terminó por oscurecer y reducir a la loca de pueblo, reinscribiéndola en categorías simplistas que la sacrifican en su potencia y contenidos, en esa reescritura de la loca de pueblo como un figura trans, no binaria, fluida se esconden las pluralidades de su existencia, ella es posibilidad y estrategia, es pose, drama, juego, mueca, herida, vitalidad, incoherencia, quiebre, dinamita y grieta, nunca un lugar exótico de interpretación o un casillero dónde se guarda el archivo del marica preidentitario”(Guillermo Correa, 2020)

En esta investigación me pregunté por ¿cómo experimentaron las violencias de los distintos actores armados – guerrilla, paramilitares y fuerzas militares- la población disidente del orden sexual y de género en San Rafael?, pero de manera articulada, también quise indagar por: ¿qué ocurrió en estos municipios cuando a las violencias de género y sexualidad se sumaron las dinámicas del conflicto armado? ¿qué órdenes de género y sexualidad legitimaron los actores armados que hicieron presencia en San Rafael en el marco del conflicto armado?, y especialmente, ¿cuáles fueron las prácticas de resistencia que produjeron disidencias sexuales y de género en el marco del conflicto armado de San Rafael?. En este último capítulo retomo estas preguntas para mostrar cómo la historia del Burro y sus amigos(as) está atravesada por unas violencias que pasaron por el insulto, el destierro, el silenciamiento, o el aniquilamiento. Pero también, es una historia de insistencias, presencias y permanencias de unos cuerpos capaces de producir lugares para sí y para otros(as) desde estrategias que pasaron por “confrontar” “adaptarse” y domar- adiestrar a todo un pueblo.

Me inspiro en las geografías feministas y geografías de las sexualidades que como señala Xosé Santos (2015), forman parte de estudios que son vinculados a la academia a partir de los movimientos sociales gestados por el feminismo, y el movimiento de liberación homosexual – y lésbico-. Esta lectura e interpretación

comenzó en la década de los ochenta, pero, en el caso de las geografías de las sexualidades tuvo un desarrollo más tardío porque su mayor despliegue académico se da una década más tarde también en el ámbito anglosajón⁴² y español. Como parte de su desarrollo autores(as) destacados(as) en estos ámbitos como María Dolors García(2008) y Xosé Santos(2015), coinciden en que fue una mirada inicialmente desarrollada por mujeres que comenzaron a vincular a sus análisis geográficos el sentido de lugar –relaciones entre gente y lugares-, o la experiencia del cuerpo para mostrar como las relaciones de género “impregnan y condicionan tantos aspectos de la vida cotidiana”(García, 2008, p.41), sin embargo, como lo reconocen estos mismos autores(as), ya no se trata de un campo estudiado solo por mujeres, ni para estudiar sólo a las mujeres porque sus objetos de estudio se han diversificado para mostrar que “hay que estudiar y comparar los roles de género asignados tanto a hombres como mujeres (García,2008, p.28).

De aquí, que interesó ubicarme en la geografía de las sexualidades⁴³, que estudia “cómo el espacio y la sexualidad se constituyen mutuamente (Bell et al. citado en García, 2008, p.32). Algunas de los estudios precursores en esta materia los retoma Santos (2015) mostrando el estudio de Castells (1983) sobre el barrio del Castro en San Francisco; Ettore (1978) sobre el gueto lésbico de Lambeth en Londres; En España, se producen unas revistas geográficas que vinculan este tema a partir del año 2000. Sin embargo, como coinciden Santos (2015), García (2008) y Víctor Fernández (2007) se trata de un ámbito reciente, débil y reducido por razones como el temor de que a los(as) autores(as) se les identifique con la

⁴² Como lo recoge María Dolors García “es cierto que se observa una gran diferencia en este proceso según los diferentes países y regiones del mundo (Monk, 1996; García Ramon, 2004). En los países anglosajones (que es donde empezó hace ya unos treinta años) su desarrollo ha ido muy lejos tanto desde una perspectiva teórica como metodológica, pero en los países latinos la “normalización” del enfoque de género en la práctica de nuestra disciplina es casi una asignatura pendiente (García, 2008, p. 28)

⁴³ Como señala María Dolors(2008) aún se precisa dentro del debate si incluir o no a la geografía de las sexualidades dentro de la geografía feminista (Domosh y Prats citados en Garcia, 2008, p.32)

orientación sexual estudiada, pero también, por una falta de tomar en consideración la sexualidad como objeto de estudio geográfico.

Para los objetivos de este trabajo es clave advertir como los estudios en este campo se han preocupado por mostrar de manera preponderante “la experiencia homosexual” en la escala urbana (Escalona, 2000, p.438). Algunas de esas investigaciones las recoge Víctor Fernández (2006, 2007) y Xosé Santos(2002; 2006; 2016), para mostrarnos cuáles han sido esos énfasis. Para el primer autor, los(as) geógrafos(as) han abordado la dicotomía *homosexualidad- occidente*, para cuestionar el sesgo occidental, neocolonial, masculino, juvenil y racista de los patrones, al considerar que no hay homogeneidad en las prácticas, estilos y valores de la “población homosexual”, sino que, por el contrario, es necesario una mirada particular y localizada de lo que el autor llama “las microculturas” que no responden a la lógica explicativa de una “cultura gay, global y homogénea”. Otro campo que se ha explorado es “la homosexualidad- cultura/espacio urbano”, que estudia justamente la generación de “barrios gays” creados bajo la necesidad de ámbitos seguros que permitieran su visibilidad territorial, pero que, como lo ha explorado Xosé Santos (2006), se han convertido en espacios que pierden sus sentidos identitarios, y se vinculan a las lógicas del consumo y “normalización”. A esta lógica se articula una tercera relación que ha explorado la homosexualidad y la generación de servicios específicos -económicos- en la que geógrafos(as) han mostrado la consolidación de barrios –viviendas- y otros servicios –moda, hotelería, ocio, vacaciones- desde la perspectiva de la “elitización urbana” en la que el capitalismo captura ese interés de grupo. Y finalmente, un cuarto campo vincula la relación prácticas homosexuales - enfermedad/VIH-sida-, para estudiar la incidencia del VIH/sida en una doble perspectiva que integra tanto la mirada de prevención y control, como la de combate el estigma de esta enfermedad sobre los cuerpos disidentes⁴⁴.

⁴⁴ Como lo recoge García (2008) otros trabajos desarrollados a partir de la geografía de las sexualidades han mostrado la identidad lesbiana en el mundo rural o en los desfiles urbanos, los

En el caso de Xosé Santos (2002), como se recogía en el primer capítulo, ha concentrado su mirada en hacer una crítica a los cambios en el comportamiento de “los homosexuales” y de sus espacios tras la proliferación de nuevos lugares a partir de 1990, como los ya referenciados barrios gays –o guetos- , pero, también, la proliferación de negocios como saunas, bares, salas, “sitios gays”. Unos cambios que como se mencionaba, supuso “normalizar” una práctica considerada delito, pero, además, configuró una única forma de “ser homosexual” basada en el prototipo de lo “gay, joven, moderno” –clase media- que puede “adaptarse” a los ritmos, estilos, valores y aspiraciones de esa sociedad normal. Esta homonormatividad ⁴⁵ produjo/reprodujo exclusiones vinculadas a la clase, la edad, e incluso de género y sexualidad. Por lo que aparece al margen de este relato hegemónico de “la cultura gay” las experiencias de disidentes del orden sexual y de género que siguen dándose en el parque – cruising -, en los viejos locales, pero también lejos de la ciudad.

De aquí, que sea clave haber explorado otros lugares y otras sexualidades disidentes como las de San Rafael, Antioquia a partir de la figura de la loca que desentrañó Guillermo Correa (2020), porque fue a partir de las experiencias de las “locas viejas” -que nacieron en los cincuenta o sesenta-, es decir, de las vidas del Burro, Sardino, Botero, Mincho, pero también de Karis(Caldas, Antioquia), Claudia(Carepa) o la niña Pati(Andes) que pudimos evidenciar unos cuerpos que no encarnan esa trama de “lo gay” vinculada a una historia de derechos – identidad-, de normalización, de consumo o de una “estética moderna”.

lugares y los espacios cotidianos de poblaciones disidentes del orden sexual y de género, los desfiles “gay” (u homosexuales), o el impacto en la construcción de esos espacios y el desarrollo del turismo urbano.

⁴⁵ Como lo recoge Xosé Santos(2002) “esta inclusión económica en el sistema implica ciertos comportamientos sociales que suponen *normalidad*: el matrimonio gay, cada vez más presente en las legislaciones de los países occidentales, *normaliza* las relaciones e institucionaliza el concepto de fidelidad; la apariencia física *masculina* restablece el orden en las relaciones de género; y las *mari-amigas* devuelven al hombre gay su necesario contacto con la mujer heterosexual”. (p.91)

Bajo esta idea, como lo muestra Guillermo(2020) a partir de la revisión literaria de la figura de la loca en las obras de José Donoso, Jean Genet y Pedro Lemebel sería más acertado caracterizarle como un sujeto producido en su propio contexto cultural, que no admite clasificaciones estables que le obligan a ubicarse en un espectro del género y la sexualidad, tampoco es un sujeto normalizado – discreto(decente), varonil, exitoso, joven, moderno—entre otros prototipos-, sino uno que incomoda por su cuerpo afeminado, “pluma”, frágil, escandaloso, evidente, “quebradizo”, precarizado, pero, también resistente. No estudia, ni ocupa grandes lugares en la sociedad, sin embargo, la ausencia de esos capitales no le restan fuerza política porque como señala Correa(2020) la vida misma le ha vuelto transgresora: “su vida misma es una lección especializada de política, iletrada incluso como se percibe a si misma se reconoce en las desventajas de su clase social(...), y esa vitalidad de habitar los márgenes le ha conferido una potencia narrativa estratégica y una capacidad de resistencia”(p.4). Una potencia, que encuentra en su capacidad para asumir actitudes estratégicas para hacerse una vida y un lugar, y que “refuerza” en la “juntanza” con otras locas con las que comparte las historias de violencias y resistencias.

4.1. Resistir desde lo cotidiano, desde el primer territorio: el cuerpo

«No queremos un barrio, queremos todo el planeta» es una de las consignas que año tras año se escuchan en la manifestación del 28 de junio en Barcelona. No tenemos que pedir permiso a nadie por ser bolleras, maricas o trans, y lo queremos ser siempre y en cualquier lado. No queremos espacios delimitados, supuestamente libres, en los que poder socializarnos como gays, lesbianas o trans, ya sean estos bares, barrios, pueblos o una isla entera. Queremos todo el planeta (Bord, 2013. p.154)

Las experiencias del Burro y de las disidencias sexuales y de género en el municipio de San Rafael me permiten concluir que fueron víctimas de un estigma que se ubica en el cuerpo. Este ha sido móvil, lo que quiere decir que se produjo, experimentó o se “anuló” dependiendo del lugar que ocuparon los actores en la

interacción entre lo que Goffman (1970) nombra como los “normales” y los cuerpos estigmatizados. Partiendo de esta idea, podría advertirse cómo la familia es uno de los primeros actores que opera como “refugio” o expulsor. Mientras para el Burro su familia –su círculo- representó un lugar de reconocimiento – “refugio”- porque podía encontrarse en sus primeros años con la posibilidad de usar los vestidos, tacones, labiales, accesorios de su mamá, así como hacer reinados junto a sus amigos ante la mirada “cómplice” de sus padres, para Sardino y su hermano la situación fue distinta al encontrar en la niñez y adolescencia restricciones en el cómo vestirse o hasta qué horas quedarse en la calle. Esto terminó motivando a Sardino a terminar su colegio en Medellín, ciudad en la encontró la posibilidad de “salir del closet”, y regresar a su pueblo. Estas experiencias me permitieron ver cómo la posibilidad de ser y reconocerse más libremente en la vida urbana no es una característica unidireccional en la vida de las disidencias sexuales y de género, es decir, necesariamente la ciudad no representó una opción segura y posible, o incluso puede operar como “estrategia” o desplazamiento temporal. En ambas trayectorias de vida su lugar termina siendo el “pueblo”, que aparece como intermedio, como fronterizo diría Gloria Anzaldúa (2007), quien le caracteriza como un espacio que le ubica en “un fuera de lugar”, pero al mismo tiempo, es en él que encuentra su posibilidad de tomar distancia, de insistir, de ser, y permanecer justamente al límite:

“Para Anzaldúa (2007), su cultura la traiciona al prohibirle amar a quien desea amar, le enseña a odiar a quien se muestra marginal, le recuerda cada día, cada segundo de ese día, que no es bienvenida desde el primer momento en que se le identifica y posiciona como una niña que deviene mujer. Pero, por otro lado, Anzaldúa habita el límite de la sociedad, desde donde puede distanciarse de las reglamentaciones, juzgarlas, controvertirlas, resignificarlas, quebrarlas o vivirlas de otra manera —a su manera—“(citada en Cabrera y Ramírez, 2015, p.14).

Justamente desde esta idea, es claro que para abrirse un lugar en “ese pueblo”, el Burro y sus amigos(as) tuvieron que soportar el insulto, el señalamiento, la burla, o el apartamiento por parte de los(as) pobladores(as). En sus recuerdos pervivió el insulto, el rumor y el señalamiento en la calle por su forma de vestir, de caminar, de hablar, o de estar en ciertos espacios cotidianos en los que se les recriminó por “locas, susis, maricas, dañadas”, un estigma que vivieron ellos, pero también sus familias –especialmente sus mamás- a quienes en la iglesia o el parque se les recriminaba por el hecho de “tener un hijo marica”. Un retrato de lo que Goffman (1970) denominó personas *sabias* que precisamente son quienes tienen una relación cercana con el estigmatizado, y que, por ello, esa sociedad más amplia también les señala o reduce por considerarles como una misma persona.

Esas agresiones que experimentó el Burro pasan también de la palabra al acto – **confrontación**- cuando se apagó la música y fueron expulsados de una fiesta de quince, o se les amenazó con castigos físicos bajo atributos estigmatizantes que les acusaron de exhibicionismo, daño, o perturbación. Advirtiéndolo en estas experiencias un “orden” en el cuerpo⁴⁶ y en el espacio que no daba lugar a la “ambigüedad” que supone “la exhibición” de unos cuerpos, estéticas y voces que interpelaron lo que debía ser, cómo debería vestirse o hablar un hombre en San Rafael.

Es en medio de estas tensiones que crecieron tanto el Burro como Sardino, Botero, Mincho, Cololo, otros y otras en un pueblo marcado por una fuerte tradición conservadora, en la que se abrió paso no solo corrientes políticas distintas, sino también sexualidades más libres. En el caso del Burro, en el pueblo, pudo encontrarse con otro ritmo en la vida, uno distinto de la “lentitud” del campo, y la “premura” de la ciudad. En ese lugar intermedio encontró a partir de sus oficios y sus haceres, desde esos talentos y artes propios, la forma de ser

⁴⁶ A partir de este primer espacio fueron conscientes del entorno sociocultural que les rodeaba, mostrando con ello, como el cuerpo debe “reaccionar (a) ciertas expectativas de género, edad, sexualidad, nacionalidad, raza, clase, entre otros” (Ramírez, 2016, p.34)

reconocido. Primero, como Dj de las discotecas más reconocidas del pueblo, y luego como estilista. Ambos oficios le permitieron acercarse a distintos actores: campesinos(a), mineros, ingenieros, comerciantes, funcionarios públicos(as), pero también, actores armados, con quienes compartió “la rumba”, o a quienes tuvo que “peluquear”. En ambos oficios encontró la posibilidad de manifestar con “relativa libertad” su orientación sexual, posiblemente, porque su presencia como Dj no trastocaba los ritmos diurnos en los que predominaban los órdenes heterosexuales, y en su “ser estilista” encontraban atributos de feminidad y delicadeza que para las mujeres ofrecían un “plus” a la hora de intervenir el cabello porque como lo recoge su relato se le atribuye una capacidad de “poner más bonita las puntas” o estar “libre” de “apestar” o “estancar el cabello” – mito al que se enfrentan las mujeres – que menstrúan- que ejercen este mismo oficio -. En el caso de los hombres de manera reiterada señala como “el ser serio” - “decente”, “honesto” y trabajador- fue la razón que lo llevó a tener clientes de la sociedad civil, pero también de todos los “bandos”.

Es desde su oficio de “estilista” que logró posicionarse, resistir y sobrevivir a múltiples contextos hostiles. Aunque no es posible establecer si hubo relaciones más o menos verticales del género y la sexualidad en el comportamiento de todos los actores armados en San Rafael con respecto a las disidencias sexuales y género, es posible aproximarnos a unas primeras pistas desde la experiencia concreta del Burro, quien “asiste” a todo el ciclo de violencia del municipio desde su peluquería. Allí como lo recogió su relato se dieron unos relacionamientos cotidianos que nuevamente permiten advertir cómo esas violencias y resistencias aparecieron en la cotidianidad condicionadas por un contexto en el que se producen distintos intereses, posiciones y necesidades de los grupos armados. Acercándonos a esos relacionamientos, puedo encontrar desde la experiencia del Burro como la guerrilla no representó un riesgo para las vidas de las disidencias sexuales por un asunto de proximidad, es decir, en repetidas ocasiones su relato los ubicó en “ser conocidos”, “personas del pueblo”, y especialmente, “gente que

no se metía con uno”, lo que hace que refleje un “vivíamos muy bueno” porque no vio en este actor una capacidad de daño individual o colectiva, sino uno actor integrado a la vida local que hacía uso de sus servicios como estilista.

Una misma lógica la encuentro a la hora de conversar sobre actores como el ejército y la policía que durante la década de los ochenta- 1987- incrementaron su accionar bélico en el territorio bajo el liderazgo de un reconocido capitán vinculado a distintos asesinatos, desapariciones de líderes de la UP, y a la masacre del Topacio, sin embargo, llama la atención como la crueldad de sus acciones no se desplegó sobre un cuerpo disidente del orden sexual y de género, no por la proximidad que El Burro reconoció en el caso de la guerrilla, sino por el reflejo de una adopción de valores que el orden heteronormativo acepta, es decir, encuentra en Burro no solo la prestación de un servicio para él y su pelotón, sino que refleja en él, un cuerpo que si bien trasgrede la norma, se ajusta a ella incorporando valores de esa sociedad hegemónica que se representa en el “ser buen hijo” o “buen trabajador” , razones que terminan impulsando a este general a “respetarle” y “darle” hasta la libreta militar porque, como él recuerda, “un buen trabajador no debe regalarle tiempo al país”.

Un caso distinto se pudo ver en la interacción que El Burro y sus amigos(as) tuvieron con la Personera y la Policía que hicieron presencia en el municipio también en la década de 1980, época en la que permanece vigente una contravención del código de 1970 denominada “escándalo en vía pública”⁴⁷, una norma que se ejerció bajo la “interpretación” de una determinación moral, que les “habilitaba” como vigilantes de un orden que preservar no solo en lo público, sino

⁴⁷ Colombia Diversa (2015) ha mostrado a través de sus informes como parte del problema de la violencia policial “surge de la debilidad del marco legal que rige las actuaciones de los integrantes de la Policía. El Código Nacional de Policía (Decreto 1355 de 1970) se creó cuando las relaciones homosexuales estaban criminalizadas, es previo a la Constitución Política de 1991 y a pesar de esto todavía sigue vigente” (Colombia Diversa, 2013, p.53)

en lo privado. Ello implicó que se les señalaran como agresores o causantes de inmoralidad, escándalo sexual y corrupción de menores, y que, por tanto, se “habilitara” el hecho de perseguirles, interrogarles o encerrarles por estar en el parque, el río o cualquier establecimiento público. Un hecho que sin duda problematiza lo que comprendemos por conflicto armado, pues pone en evidencia cómo se superponen violencias que pasaban por la confrontación armada – en la que están involucradas las fuerzas militares-, por su efectos sobre la población civil, pero también, por una violencia institucional –estatal- “normalizada” que les señaló, persiguió y arrebató la libertad “por salir titinas”, “llevar short cortico”, “ombliquera”, “cabello largo” y muchas ganas de “rumbear”.

A pesar de estas violencias vividas y encarnadas, El Burro reconoce “La violencia” solo con la llegada de los paramilitares al municipio. Tras el despliegue y accionar de este actor se superponen sobre las experiencias recogidas los sentimientos de intranquilidad, terror, y miedo generalizado, pues a pesar de que El Burro y otros(as) pobladores(as) reconocían como “blanco” de guerra a esos sujetos que no encarnaban eso de la “raza” antioqueña, es decir, viciosos, ladrones, y especialmente, guerrilleros, “todo el mundo teníamos que ver con la guerrilla”, y es por ello, por esa proximidad, familiaridad, cercanía, por ese “lo distingo”, “lo conozco”, que muchos(as) optaron por desplazarse ante las amenazas, o fueron víctimas en medio de ese accionar bélico. En su experiencia concreta, El Burro reconoce como su “carta de salvación” – el no ser involucrado con la guerrilla, actor que motilaba- pasó no solo por prestarles sus servicios de estilista, sino también por haber encontrado en el silencio, en el “no involucrarse” y en el “ser serio”, estrategias para sobrevivir. Sin embargo, esto no implicó, que este actor armado no hubiese ejercido violencias sobre los cuerpos de las disidencias sexuales y género en el municipio porque, como se mencionó en otros momentos de los relatos del Burro, Botero o Mincho, se les obligó a cortarse el pelo, quitarse

los aritos, o incluso, a asistir a sus fiestas de manera voluntaria o involuntaria – como objeto de espectáculo y burla-⁴⁸.

De manera que ese patrón de “aceptación” se vincula a qué tanto se acerque a un modelo hegemónico del cuerpo y la sexualidad, pero también qué tanto se incorporen valores que representan a ese lugar al que pertenecen. Y es allí, donde se despliegan diversas estrategias para resistir, algunas de ellas ya se han mencionado en la vida del Burro, me refiero al silencio, “al ser serio”, “no meterse”, “ser buen hijo” o “buen trabajador”, atributos que aparecen como estrategias de “negociación” de órdenes entre el estigmatizado y “los normales”, porque se recurre a esos recursos de asumir ciertos atributos –verdaderos o no- para sobrevivir, sin que ello implique una renuncia a su cuerpo y su sexualidad.

De ahí que, como lo comprende el estudio Aniquilar la diferencia (2015) las resistencias de las disidencias sexuales y de género se expresan no solo “como actos organizados y calculados, con permanencia en el tiempo, orientadas a generar transformaciones en las condiciones de vida” (p.364), sino además como actos cotidianos. En esta línea se vinculan teóricos como Alain Touraine (1997) quien sostiene que “los movimientos sociales no apuntan directamente al sistema político, más bien intentan constituir una identidad que les permita actuar sobre sí mismos (producirse a sí mismos) y sobre la sociedad (producir la sociedad)” (Amparán, 1999, p.60). Un sentido en el que coincide Alberto Melucci (1996) para

⁴⁸ Estas violencias sobre el cuerpo por parte de grupos paramilitares ya se han documentado en otras experiencias como el caso del Caribe Colombiano, en el que el CNMH(2011) evidenció como el grupo paramilitar Bloque Héroes de Montes de María acudió a prácticas como la humillación a hombres homosexuales a quienes obligaron a jugar boxeo con el objetivo de “enviar un mensaje a la sociedad sobre el lugar de inferioridad que ellos ocupan en el orden paramilitar”(CNMH, 2018, p.50). También en El Placer, Putumayo este actor impartió un control extremo sobre los cuerpos reforzando su masculinidad con la prohibición de llevar el pelo largo. Unas prácticas que también han documentado organizaciones como Colombia Diversa(2018) quienes muestran que se trató de implantar “un orden moral” estricto sobre los cuerpos interviniendo “la forma de vestir, la posibilidad de tatuarse, de usar aretes, de tener el cabello largo, en los trabajos que podían realizarse, los horarios para estar fuera de casa, el acceso a lugares públicos, mantener reuniones comunitarias, o el libre tránsito entre veredas y municipios” (Colombia Diversa, 2018, pp. 28-29).

quien “los movimientos sociales desplazan sus objetivos de lo político hacia las necesidades de autorrealización de los actores en su vida cotidiana” (Amparán, 1997, p.60). Por lo tanto, las acciones de resistencia que se producen por parte del Burro y de las disidencias sexuales y de género en San Rafael tienen lugar en la experiencia cotidiana individual y colectiva, y operaron “como márgenes de maniobra, como tácticas, acciones u oportunidades (..) para limitar, alterar o transformar su realidad” (CNMH, 2015, p. 364) antes, durante y después del conflicto armado.

Si hablamos de estrategias colectivas de resistencia que produjeron El Burro, Sardino, Botero, Chimilo, Cololo, Mincho, estas se dieron tras el juntarse y producir lugares que se apartan de la lógica de la vida urbana en la que se dio apertura a espacios seguros para vivir “la experiencia gay”. En el caso de San Rafael no se da la proliferación de negocios o “sitios gays” , y en cambio, sus experiencias se situaron en sus propias viviendas –para hacer vida juntos o tener un espacio de encuentro-; en la zona de tolerancia en donde “rumbeaban” con trabajadoras sexuales; en las discotecas a las que iba todo el pueblo para trabajar o ser el centro del espectáculo; en el río, la panadería – paquispan gay- , pero también, en las fiestas, reinados, bailes, obras teatro y shows. Evidenciando con esto como estas otras prácticas nos hablan de un espacio que “está en devenir, es flexible y abierto (...) permanece la apertura a mudar o reproducir nuestras vivencias espaciales” (Ramírez, 2016, p.34).

De manera que son muchas las estrategias de resistencia que van mutando con el tiempo, y que podrían advertirse si miramos la experiencia atravesada por la “juntanza” del Burro, Sardino, Botero, Chimilo, Cololo, y Mincho, la primera de ellas pasa por un **“adaptarse”** que opera como una especie de negociación personal, social y territorial, me refiero a que si bien las disidencias sexuales y de género van conquistando espacios y reconocimiento, se restringen de acciones como “no caminar de la mano con la pareja por las calles o el parque”, “mujeriarse

mucho” “no contar con quién se tiene relaciones sexuales”, o incluso, no estar a favor de políticas igualitarias que reconocen el derecho al matrimonio y la adopción de parejas homoparentales, y defender la doctrina de la iglesia católica como estrategias para “habitar” su pueblo. Es decir, aunque estos cuerpos siguen siendo censurados públicamente por vivir plenamente su sexualidad, no renuncian a ella adoptando valores conservadores propios de una región en la que esa tradición es una fuerza política, religiosa y cultural preponderante.

Este reconocimiento parcial opera como una forma estratégica de ir alterando y transformando los lugares/los tiempos en los que era posible ser y estar. Esto, porque si revisamos esos relatos podríamos advertir como en la noche sus cuerpos, tacones, maquillajes, accesorios, cabellos, ocuparon la discoteca, la rumba, los shows o los reinados –informales- que no trasgredían los órdenes diurnos en los que habitaba el orden heteronormativo representado en la familia o el trabajador. Mientras, en el día esos mismos cuerpos- “normalizados” - trabajaban en la iglesia, en la comunidad, o en la Alcaldía. Aquí resulta interesante retomar el trabajo de Dianne Rocheleau(2016) quien a partir de su propia experiencia –mujer/niña- con el transporte público muestra como los lugares ubican los cuerpos en un espectro de mayor o menor vulnerabilidad –riesgo- según la hora, la luz, la gente que habita esos espacios, una experiencia que me permitió comprender no solo un “juego de tiempos”, como lo advertía Xosé Santos(2006), en los que el día aparece ocupado por el orden heteronormativo, y la noche por cuerpos disidentes, sino también, se trató de un modo de inteligencia cotidiana para habitar su cuerpo- territorio reivindicando su sexualidad.

Lo expuesto hasta acá, me lleva a proponer una segunda estrategia de resistencia que pasa por “**domar- adiestrar**”⁴⁹ al pueblo a partir del propio cuerpo. Es decir, de un cuerpo que de día o de noche insistió en el vestido, el pelo, los tacones, el

⁴⁹ Domar- adiestrar son palabras que El Burro refiere para dar a conocer experiencias propias y colectivas de resistencia que le(s) llevó(an) a “acostumbrar al pueblo”, “darse a conocer”, “ganar respeto”, “aparecer”, “ser”, “habitar”, “insistir”.

maquillaje, el caminado, el canto, la danza, o el actuar. De cuerpos que hicieron presencia, permanecieron y habitaron el pueblo a pesar de las múltiples violencias. Domaron a pobladores(as) de San Rafael también produciendo lugares más dignos para ellos(as), así como para otros(as) al vincular de manera activa a sus haceres otras agendas de carácter social, ambiental, cultural y de vivienda digna – unas agendas que también se afectan por la pérdida de esos liderazgos-. Desde esta idea, nuevamente volvemos sobre Goffman(1970) para advertir cómo esta apuesta desde el cuerpo termina “rompiendo” con una expectativa de comportamiento que se tenía desde esa sociedad heteronormativa que les clasificaba como “lo peor de la sociedad” , “lo que no servía para nada” y “lo dañado” –limitando sus posibilidades de existencia-, y lo que terminan demostrando al pueblo es que esos cuerpos otros podían encarnar “valores” de esa sociedad “normal” como responsabilidad, solidaridad, compromiso comunitario, cuidado y trabajo.

De manera que resulta interesante advertir que las resistencias que desde lo cotidiano y la escala corporal producen El Burro, Sardino, Botero, Cololo, y Mincho, no solo pasa por la confrontación –responder al insulto o la agresión física-, la adaptación – incorporar valores hegemónicos-, sino también por “domar” o “adiestrar”- fisurar o agrietar el orden hegemónico- a un pueblo con lógicas conservadoras que se resistía a unos cuerpos y estéticas distintas. A través de estas experiencias domar tiene un sentido de “acostumbrar al pueblo”, “darse a conocer”, “ganar respeto”, “aparecer”, “ser”, “habitar”, “insistir” en el propio cuerpo para que “les fueron conociendo”, y con ello, ganar respeto y reconocimiento. De manera que esa sociedad que se escandalizó con sus presencias y “actos” terminó desprendiéndose de esos prejuicios, disfrutando de sus fiestas, pagando por ver espectáculos organizados por Sardino, defendiéndoles de medidas arbitrarias como el encierro al que les condenaba la Personera municipal, y especialmente, apropiándose de sus fiestas y reinados –mariquiarlos-, lo que muestra que las disidencias sexuales y de género en San Rafael terminaron

resistiendo no solo en un pueblo, sino con el pueblo. Aquí, interesa detenerse en evidenciar cómo la resistencia es un proceso continuo, que debe analizarse no solo desde acciones concretas en el espacio público, sino desde tramas complejas que se tejen en toda una trayectoria de vida, en la que espacios íntimos, comunitarios, de ocio, trabajo o sociabilidad se van articulando para “domar” el pueblo y hacer la vida con él, tanto en tiempos de “guerra” como en tiempos de “paz”.

Como resultado de esta estrategia de resistir desde el “domar”, expresiones como “ponerse lo que se me dé la gana”, “bañarme en el río en brasilera”, “treparme pa bailar”, o escalar sus propias fiestas a “lo público”, terminan siendo hechos – conquistas- fundamentales en el reconocimiento y la defensa de libertades y derechos para los grupos de disidencias sexuales y de género en el municipio. Con estas estrategias lograron recuperar espacios cotidianos que han hecho posible la existencia en plural al afirmar el derecho a habitar su pueblo, y dar posibilidades de presencia real a una población a la que se le tenía vetado “existir”.

Resulta importante mencionar sobre esta línea como en ese “domar” encontraron personas como Doña Nidya Rosa Mejía –primera alcaldesa de San Rafael y a quien también podemos considerar como una persona sabia desde la teoría expuesta de Goffman (1970)-, que desde el Estado abrió un lugar para las personas de las disidencias sexuales y de género en San Rafael, reconociendo el liderazgo de Sardino, y sus habilidades en el campo cultural desde un cargo institucional. Allí, tomaron fuerza sus acciones a favor de lo social, lo ambiental, y lo cultural, potenciando de manera especial la participación en reinados de belleza local o nacional. Un espacio que resulta estratégico porque es a través de revistas de moda, músicas y reinas de la época que ellos se permitieron explorar su feminidad a través de aprender a usar tacones – o enseñar a usarlos-, maquillar, tener presente las tendencias de moda para diseñar sus vestidos, y realzar sus

“cuerpos feminizados”. Como lo recoge el informe “Un carnaval de resistencia: Memorias del reinado trans del río Tuluní” (2018b), para las disidencias sexuales y de género el reinado no es un evento cualquiera, sino mejor un

“ícono de los espacios de sociabilidad gay, como los bares y las discotecas. A través de estos certámenes se diseminan referentes de identidad y sentimientos de pertenencia colectiva, para las personas que se apartan de las normas de la heterosexualidad obligatoria (Serrano, citado en CNMH, 2018b, p.169).

En San Rafael “el reinado entre ellas” – en el río- luego de terminar de “rumbear”, los “espectáculos” armados por Sardino en fiestas privadas, los reinados de las Fiestas del Río – en las que ellos estaban detrás del “telón”-, o los reinados municipales y de Cartagena representan experiencias vitales en sus trayectorias de vida porque desde allí reclamaron y produjeron un lugar para apartarse de la norma heterosexual, siendo parte de su pueblo e incluso representándole.

De manera que cuando Sardino fue asesinado por el paramilitarismo, no solo “perdió” su familia, sus amigos(as), sino también el pueblo que reconoció su liderazgo en procesos sociales y culturales en el municipio, y por ello, sostienen un reconocimiento que pasa por: “Sin Sardino, la cultura en San Rafael murió”, “Las fiestas dejaron de ser fiestas”, “San Rafael murió”-. Sin embargo, tras la muerte de Sardino⁵⁰, la principal consecuencia la vivieron las disidencias sexuales y de género pues como lo recordó El Burro: “ningún gay se volvió a ver” por temor de “ser el siguiente”. Con la pérdida de su liderazgo se “suspendieron” derechos

⁵⁰ Como lo ha mostrado la organización Colombia Diversa(2015) cuando se asesina a una persona de la población disidente del orden sexual y de género también se envía un mensaje a “sus iguales”: “los homicidios de personas LGBT también pueden tener como efecto enviar un mensaje que sea claro, de modo que la disminución o rechazo se extienda a otras personas por su orientación sexual o identidad de género, más allá de las personas directamente afectadas”(p.24).

conquistados como el habitar con libertad el espacio público, pero también el mantener sus vínculos afectivos, familiares, comunitarios y de ocio porque muchos(as) se vieron obligados a desplazarse o “salir menos”.

Unas libertades que recuperaron lentamente “desde la juntanza”, y desde otros procesos de resistencia que viven actualmente con su organización Crisálidas⁵¹ en la que han reunido las memorias individuales y colectivas de “las viejitas” para que el pueblo y las “nuevas generaciones” se acerquen a esta historia de violencias y resistencias. Pero, además, como ya se advertía, esas resistencias se siguen reforzando en el arte, la cultura, y hasta la política tras la elección de Jhon Jairo Botero como concejal del municipio en 2019. Un triunfo de todos(as) los(as) que han resistido a una historia de exclusión y aniquilamiento. Así registró El Espectador su elección:

“A kilómetros del caso de Pastrana está el triunfo de John Jairo Botero. Él salió vencedor en la lista al Concejo de San Rafael, Antioquia, por el Partido Conservador. De seis electos por el conservatismo a esa corporación, dos son gays. Si bien fue su primer intento para llegar a un cargo de elección popular, su éxito electoral responde, en parte, al trabajo por organizar la comunidad LGBTI en San Rafael, un municipio que estuvo asediado por la violencia. “Venimos trabajando en colectivo hace cuatro años. Nos estamos capacitando en política pública y parte de lo que queremos hacer es concientizar que el chico gay, la mujer lesbiana o la persona trans no es una célula aparte, sino alguien que merece el respeto y reconocimiento de la comunidad” (Ospina, L. A., 7 de noviembre de 2019).

⁵¹ Sugiere José Ignacio Larreche (2020) que la marcha de orgullo gay también tiene cambios territoriales porque ha sido una experiencia situada principalmente en las grandes ciudades. Para este caso, es clave también advertir la necesidad de hablar de una tipología de la “organización social LGBT” que también tiene un carácter localizado, pero, además, casi siempre con “un puente entre una territorialidad activada y otra que está despertando (p.11).

En síntesis, estas violencias y resistencias recogidas en la experiencia de vida del Burro, y de sus amigos(as) me permitieron advertir desde la geografía de la sexualidades varios elementos claves, el primero de ellos, es que es posible encontrar otras aproximaciones a la historia de las sexualidades vinculando intersecciones entre cuerpos disidentes sexuales y de género, que habitan una geografía cultural, rural y en conflicto, “lo que nos permite una comprensión situacional, localizada y cotidiana de las sexualidades, en las que “el sistema patriarcal y las pautas de normalización que evoca irrumpen en el espacio, ofreciendo ámbitos habitadores”(Lareenche, 2018, p.179)

Un segundo aspecto que puede develarse, es que estas vidas me permitieron abordar unas tramas en las sexualidades de un municipio antioqueño en el que se han superpuesto órdenes en el espacio corporal, territorial y cultural, que interpelaron las categorías que propuse, obligándome a leerlas y construirlas a partir de un contexto local con unas determinadas relaciones culturales que condicionaron – adaptándose- y posibilitaron –domar-adiestrar- las experiencias de las disidencias sexuales y de género. Un “amalgamiento” entre espacio, cultura y cuerpos que ha trabajado las geografías feministas y geografía de las sexualidades, permitiéndonos explorar como la geografía no es un conjunto neutral, asexual y masculino, sino mejor como una disciplina que “examina las formas en que los procesos socioeconómicos, políticos y ambientales crean, reproducen y transforman, no sólo los lugares donde vivimos, sino también las relaciones sociales (...) que viven allí” (García, 2018, p.27). Estas perspectivas permiten comprender la existencia de condiciones desiguales que limitan las vivencias y el acceso a espacios no solo a las mujeres, sino también a las disidencias sexuales y de género, que encuentran límites- o desventajas- a la hora de habitar el espacio público, pero también espacios de ocio, trabajo, privados, comunitarios, y cotidianos.

En tercer lugar, el concepto de visibilidad trabajado por las geografías de la sexualidad me permite relacionarlo con varios tipos de reconocimiento que se ubican en el espectro legal y cultural. Fernández(2007) explora uno de esos modelos en la escala de país- ver cuadro- con cuatro tipos de visibilidad: *amplia*, cuando desde las condiciones políticas y espaciales hay garantías legales y culturales para esos cuerpos, de manera que los espacios de “sociabilidad gay”– vivencias y acceso al espacio- no tienen restricciones en el uso ni de día, ni de noche; *media*, cuando a pesar del reconocimiento legal en las condiciones espaciales el acceso aún se restringe a la vida nocturna – que de aquí resulta el reconociendo parcial al que hacía referencia-; *reducida*, cuando se ha establecido medianamente el reconocimiento legal, y por ello, los lugares de encuentro son informales- límite día y de noche-; y, finalmente, *nula*, cuando no hay reconocimiento legal y mucho menos cultural, por lo que las “prácticas homosexuales” y los *lugares de encuentro informal* son soterrados.

Resulta interesante detenerse para advertir cómo en el caso de San Rafael –local- estos tipos de visibilidad se trastocan a lo largo de sus experiencias, porque como se observó aunque en principio sus encuentros se restringieron a la vida nocturna –límites culturales-; tuvieron restricciones posteriores con la llegada de la personera que intenta “arrebatar” esos espacios posibles en la noche –apoyada en una contravención de “escándalo público”, es decir, una restricción legal- ; y posteriormente, a través de una mayor presencia e insistencia en el pueblo a partir de la figura de Sardino su visibilidad en el municipio deja de estar “condicionada”, hasta la llegada del paramilitarismo. De manera que esta categoría me permitió concluir que la visibilidad (media o amplia) no estuvo mediada como ya lo mencioné por esos “espacios urbanos”, en las que si se quiere operan como “espacios seguros” , sino por la discoteca a la que iba todo el pueblo, pero también, por el río, la zona de tolerancia, la panadería de la que se apropiaron – Pakispan gay - , los reinados, y hasta sus propias casas. Es decir, se trató de una visibilidad móvil en la que hay una puja permanente por “aparecer” y “permanecer”

pese a restricciones legales, culturales y espaciales que se materializaban en la cotidianidad.

Tabla 3. Tipos de visibilidad.

Tipo de visibilidad	Condiciones políticas	Condiciones espaciales	Motivaciones
Amplia	Países en los que la población homosexual no tiene problemas ni legales, ni culturales para expresarse y desarrollar actividades del grupo.	Los espacios socializadores no tienen restricciones de uso (diurno/nocturno) , es decir, existen servicios comerciales y profesionales dirigidos al público homosexual (con horarios comerciales y profesional y no en los horarios nocturnos propios de los espacios de relación social como bares y discotecas; en otras palabras, países en los que también se puede ser gay durante el día), se evidencia una mayor aprobación colectiva de la visibilidad gay.	Económicas y culturales
Media	Países en los que se ha consolidado un sistema estable de reconocimiento legal frente a la población homosexual.	Los espacios socializadores se limitan en la mayoría de ellos a la vida nocturna: a) países en los que estos locales son utilizados por la población local y b) países en los que locales se orientan sobre todo a turistas	Económicas
Reducida	Países en los que se ha consolidado un sistema medianamente estable de reconocimiento legal frente a la población homosexual.	Los espacios socializadores son reducidos, suelen ser mayoritariamente lugares de encuentro informal (en estas sociedades es difícil presentarse como gay de día entero o nocturno; simplemente siempre se es gay oculto); aunque en alguno de estos países también existen, al menos en sus ciudades mayores, locales de sociabilidad	X
Nula	Países donde las prácticas homosexuales son ilegales y pueden comportar penas de cárcel u otros castigos.	Los espacios socializadores son casi nulos. Aunque haya personas que realizan prácticas homosexuales y aunque también haya lugares de encuentro informal, resulta muy difícil obtener constancia escrita sobre ellos.	X

*Elaboración propia en base al modelo expuesto por Fernández (2007)

En cuarto lugar, puedo señalar a partir de las experiencias recogidas que las sexualidades deben ser leídas de acuerdo con los contextos y pautas culturales. Esto me llevó a reconocer otros cuerpos que no caben en el “estereotipo” del “varón, gay, capitalista, con poder adquisitivo” (Larreche, 2018, p.168), y acercarme a otras experiencias que no pasan por la conformación de “barrios gays”, “calles gays”, “guetos” o establecimientos comerciales dirigidos específicamente a los sectores LGBT como soportes de las experiencias visibles o no de “lo gay”. De allí, que este enfoque me permitió ubicarme en una “zona gris” para mostrar cómo en el devenir de las disidencias sexuales y de género en San Rafael se producen otros procesos de exclusión, otras violencias, otras formas de visibilizarse y de nombrarse, y especialmente, otras prácticas socioespaciales para resistir desde la lógica del día a día en todos los espacios de la vida cotidiana.

Sobre este punto, vale la pena reconocer como esas otras formas de nombrarse trascienden incluso el horizonte explicativo de la “identidad” como articulador de la sexualidad de los sujetos, tras la “ausencia” de categorías construidas en nuestros propios relatos en los que abundan las referencias a “lo gay”, “lo homosexual”, “lo LGBT”, cuando desde experiencias como las del Chaparral estos cuerpos se autoreconocen como marica, loca, travesti, polla, niña, chica trans, o en el caso de San Rafael El Burro se reconoce como hombre, pero al mismo tiempo se nombra de manera femenina –Yamile, Burro-Vanessa- en su espacio cotidiano. Volviendo a Guillermo Correa (2020) se trata de un juego que termina por desacomodar esos binarismos que reproducimos, porque como lo recoge para hablar de Karis se reconoce como un “hombre marica, lo demás poco le importa y no es porque responda al modelo del género fluido, es simplemente porque su identidad es un juego estratégico de negociaciones entre sus aspiraciones y las ficciones del otro social” (p.23).

Finalmente, acercarse a la escala del cuerpo y su cotidianidad me permitió reconocer que los derechos o el reconocimiento social no son procesos

automáticos, “sino construcciones lentas y singulares geográficamente” (Larreche, 2018, p.169), al generarse justamente una yuxtaposición de tensiones individuales, sociales y culturales en su acceso real. Esto me llevó a ubicar el cuerpo en su cotidianidad como el espacio en el que se ejercen dominaciones y procesos de exclusión- igualdad formal vs igualdad real-, es decir, prohibiciones, marginaciones, agresiones y violencias, pero también, como un espacio donde se produce un sujeto que resiste, que se adapta, que negocia, que se agencia, que termina “domando-adiestrando” a un pueblo.

Bibliografía

Amparán, Aquiles Chihu (1997). Nuevos movimientos sociales e identidades colectivas. *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 20(47), 59-70

Balibar, E. (2012) *Democracia y ciudadanía: Una relación antinómica*. En: Ciudadanía. Adriana Hidalgo Editores. Buenos Aires – Argentina.

Blair, et al., (2009) *Los órdenes del cuerpo en las guerras contemporáneas o un análisis de la relación vida/muerte/poder*. Medellín: INER-codi.

Bonilla, A. (2020, 10 de junio) Masacre de El Topacio, 32 años entre el olvido y la impunidad. Recuperada de: <https://www.elespectador.com/colombia2020/justicia/verdad/masacre-de-el-topacio-32-anos-entre-el-olvido-y-la-impunidad/>

Bustamante, W. A. (2004). Invisibles en Antioquia. Una arqueología de los discursos para una historia de la homosexualidad. *Cyber Humanitatis*, (35).

Bustamante, W. A. B. Memorias disidentes sobre el cuerpo, la sexualidad y el género en Colombia.

Cabrera, M., & Arcos, F. R. (2015). Sexualidades en frontera. *Maguaré*, 29(2), 13.

Caribe Afirmativo (2020). Las víctimas LGBTI del conflicto eje fundamental en la construcción de paz. Recuperado de: <https://caribeafirmativo.lgbt/las-victimas-lgbti-del-conflicto-eje-fundamental-la-construccion-paz/>

Centro Nacional de Memoria Histórica (2015). Aniquilar la diferencia. Lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en el marco del conflicto armado colombiano.

Centro Nacional de Memoria Histórica (2016), Memorias de una masacre olvidada. Los mineros de El Topacio, San Rafael (Antioquia), 1988. Bogotá, CNMH – Colciencias – Corporación Región.

Centro Nacional de Memoria Histórica (2018a), Género y memoria histórica. Balance de la contribución del CNMH al esclarecimiento histórico, Bogotá, CNMH.

Centro Nacional de Memoria Histórica (2018b). Un carnaval de resistencia. Memorias del Reinado Trans del Río Tuluní”.

Colombia Diversa (2011). Todos los deberes, pocos los derechos: situación de derechos humanos de lesbianas, gay, bisexuales y transgeneristas en Colombia 2008-2009.

Colombia Diversa (2014). Cuando el prejuicio mata informe de derechos humanos de lesbianas, gay, bisexuales y personas trans en Colombia 2012.

Colombia Diversa (2015). Cuando la guerra se va, la vida toma su lugar: Informe de derechos humanos de personas lgbt en Colombia 2013-2014.

Colombia Diversa (2018). Un parche que resiste: recomendaciones para una reparación colectiva de personas lesbianas, gays, bisexuales y trans. Recuperado de: <https://colombiadiversa.org/publicaciones/un-parche-que-resiste/>

Correa Montoya, G. (2017). *Raros: Historia cultural de la homosexualidad en Medellín, 1890-1980*. Fondo Editorial FCSH.

Correa Montoya, G. (2020). *Una loca varada en el tiempo o la premodernidad maricona*. (Artículo, documento inédito)

Defensoría del Pueblo y Crisálida Colectivo San Rafael LGBT (2020). Crisálida. Del capullo a la mariposa. Recuperado de:

<https://www.defensoria.gov.co/es/nube/noticias/9507/Cris%C3%A1lida-Del-capullo-a-la-mariposa-Cris%C3%A1lida-novela-LGBTI-Defensor%C3%ADa-del-Pueblo-San-Rafael.htm>

Delgado, M., & Malet, D. (diciembre de 2007). Jornadas Marx siglo XXI, Universidad de la Rioja, Logroño, El espacio público como Ideología. Jornadas llevadas a cabo en de Barcelona Institut Català d'Antropolog.

Escalona, E. G. (2000). Del "armario" al barrio: aproximación a un nuevo espacio urbano. In *Anales de Geografía de la Universidad Complutense* (No. 20, pp. 437-449). Servicio de Publicaciones.

Fernández, V. (2007). Visibilidad y escena gay masculina en la ciudad española. *Documents d'anàlisi geogràfica*, 49, 139-160.

Fernández, V. (2008). ¿Un planeta fuera del armario? La visibilidad gay como objeto de estudio geográfico. *Scripta Nova*, 49, 130-160.

Figari, C. (2010). El movimiento LGBT en América Latina: institucionalizaciones oblicuas. *Movilizaciones, protestas e identidades colectivas en la Argentina del bicentenario*, Buenos Aires, Nueva Trilce, 227.

Fuini, L. L. (2017). Construções teóricas sobre o território e sua transição: A contribuição da Geografia brasileira. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 26(1), 221-242.

García, C. I. (2007). Conflicto, discursos y reconfiguración regional. El oriente antioqueño: de la Violencia de los cincuenta al Laboratorio de Paz. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/cinep/20100920014712/art5Controversia189.pdf>

García, C. I., Aramburo, C., Barajas, D., & Valderrama, D. E. N. (2011). *Geografías de la guerra, el poder y la resistencia: Oriente y Urabá antioqueños 1990-2008*. Bogotá, CINEP-Odecofi, Universidad de Antioquia, Instituto de Estudios Regionales.

García, M. D. (2008). ¿Espacios asexuados o masculinidades y feminidades espaciales?: hacia una geografía del género.

Gil, F. (2008). Racismo homofobia y sexismo: reflexiones teóricas y políticas sobre interseccionalidad. *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*, 485-512.

Gil, F. (2020). La guerra contra “el género” y los acuerdos de paz. *Dossier: las ofensivas antigénero en América Latina*, 51(2). Recuperado de: <https://forum.lasaweb.org/files/vol51-issue2/Dossier1-5.pdf>

Giraldo, S. (2018). Diversidad sexual y de género en el marco del conflicto armado en Colombia. Algunas reflexiones para su estudio. *Revista eleuthera*, 19, 115-133.

Goffman, E., & Guinsberg, L. (1970). *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.

González, F (2006). Ciudadanía, ley y presencia diferenciada del Estado. En: *Globalización, cultura y poder en Colombia: una mirada interdisciplinar*. Medellín, Universidad de Antioquia, Colciencias.

González, O. L. (2017). La otra subversión: la emergencia del “género” en el proceso de paz en Colombia. *TraHs - Trayectorias Humanas Trascontinentales*, (NE 1). <https://doi.org/10.25965/trahs.415>

Grmek, M. D. (1992). *Historia del SIDA*. Siglo XXI. México: Editorial Siglo XXI.

Grupo de Memoria Histórica. (2013). ¡Basta Ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad.

Guber, R. (2005). ¿A dónde y con quiénes? Preliminares y reformulaciones de la delimitación del campo. *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Argentina: Paidós, 99-119.

Haraway, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza* (Vol. 28). Universitat de València.

Larreche, J. I. (2018). Las sexualidades y su capital espacial. Exploraciones teórico-situadas en la ciudad intermedia de Bahía Blanca, Argentina. *Cuaderno urbano*, 25(25), 163-183.

Larreche, J. I. (2020). El peso territorial de los movimientos LGBT. El caso de Bahía Blanca (Argentina). *Estudios Socioterritoriales. Revista de Geografía*, (27), 042-042.

Massey, D. (2009). Geometrías del poder y la conceptualización del espacio. *Revista Cuadernos del Cendes*. Vol. 25. No. 68, p. 115-122.

McDowell, L. (1999). *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Molano, A. (1998). Mi historia de vida con las historias de vida. *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales*. Anthropos.

Naranjo, E. (2018). Donde sea y con el que sea. Análisis socioespacial de la práctica del cruising en Medellín (tesis de posgrado). INER, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

Naranjo, E., Montoya, G. C., Molina, P. B., & Hincapié, Z. A. A. (2018). La construcción de un estigma: VIH/SIDA y homosexualidad en el periódico El Colombiano 1980-1990. *Diálogos de Derecho y Política*, (20), 175-192.

Nussbaum, Martha C. (2010). Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades. Buenos Aires/ Madrid: Katz Editores.

Olaya, C. (2012). *Nunca más contra nadie. Ciclos de violencia en la historia de San Carlos, un pueblo devastado por la guerra*. S.F: Cuervo editores.

Ospina, L. A. (7 de noviembre de 2019). Balance positivo. Electos LGBTI: un triunfo por la igualdad política. El Espectador. Recuperado en: <https://www.elespectador.com/noticias/politica/electos-lgbti-un-triunfo-por-la-igualdad-politica/>

Ramírez Arcos, F. (2013). Cuestionamientos a la Geografía a partir del Cruising entre Hombres en Bogotá. *Facultad de Ciencias Humanas*

Ramírez, F. (2014). De cruising por Chapinero: gubernamentalidad, consumo y transgresión en tres lugares de encuentros sexuales entre hombres en Bogotá. *Facultad de Ciencias Humanas*.

Ramírez, F. (2016). Cuerpo y espacio. *Escuela de Estudios de Género*, 33-37. Recuperado de: https://issuu.com/eeg_unal/docs/16_feb_web_boletina_no_5

Rocheleau, D. (2016). Espacialidades feministas: Cómo nos formamos como mujeres caminantes en nuestras geografías y calendarios inscritos con relaciones desiguales de género. *Escuela de Estudios de Género*, 18-29. Recuperado de: https://issuu.com/eeg_unal/docs/16_feb_web_boletina_no_5

Ruiz Trejo, M., & Dauder, G. (2018). Los talleres" epistémico-corporales" como herramientas reflexivas sobre la práctica etnográfica. *Universitas Humanística*, (86).

Salinas, V. F. (2007). Comunidad gay y espacio en España. *Boletín de la asociación de geógrafos españoles*, (43), 241-260.

Santos, X. (2002). Espacios disidentes en los procesos de ordenación territorial. *Documents d'anàlisi geogràfica*, (40), 69-104.

Santos, X. (2006). Espacios homosexuales. *Las Otras Geografías*, 511-526.

Santos, X. (2016). Estudios de género y sexualidad en España a través de las revistas de geografía (1990-2014). *Documentos de análisis geográfico*, 62 (2), 427-448.

Solá, M., & Urko, E. (Eds.). (2013). *Transfeminismos: Epistemes, fricciones y flujos*. Editorial Txalaparta.

Tabares, C., & Arroyave, D. (2010). *Las víctimas del conflicto armado y su devenir sujeto político* (Doctoral dissertation, Tesis de maestría no publicada, Universidad de Manizales, Manizales, Colombia).

Téllez, H. (1950). Espuma y nada más. 1995). *Cuentos colombianos: antología*, 33-42.

UARIV (2018), Modelo de Reparación Colectiva. Recuperado de: https://www.unidadvictimas.gov.co/sites/default/files/documentosbiblioteca/mrcseg_undaedicion.pdf

Uribe, M. T. (1985, 15 de septiembre). Los riesgos del S.I.D.A. *El Colombiano*, p. 4A

Uribe, M. T. (1998). Órdenes complejos y ciudadanía mestizas: una mirada al caso colombiano. En *Estudios Políticos* No 12, Instituto de Estudios Políticos. Universidad de Antioquia, Medellín.

Valderrama, M. (2018). Caminos de vuelta. Historia de(des)arraigos, trabajos y movimientos campesinos en San Francisco (Antioquia, Colombia) (tesis de posgrado). INER, Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

Young, I. M. (1996). Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal. In *Perspectivas feministas en teoría política* (pp. 99-126). Paidós Ibérica.

Zaragocin, S., Moreano, M., & Álvarez, S. (2018). Hacia una reapropiación de la geografía crítica en América Latina. Presentación del dossier. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, (61), 11-32.

Tablas

Tabla 1. Ejes de la entrevista

Tabla 2. Acciones de resistencia de personas disidentes del orden sexual y de género en el marco del conflicto armado en Colombia

Tabla 3. Tipos de visibilidad

Fotos

Foto 1. Peluquería JHOMBU, El Burro y yo. San Rafael, 2018. Foto: Andrés Palencia

Foto 2. Su casa en la vereda La Cumbre, San Rafael. Foto: Cortesía El Burro

Foto 3. Iglesia de San Rafael, Antioquia. Foto: Zaira Agudelo

Foto 4. Antigua discoteca “la Casona”, San Rafael. Foto: Zaira Agudelo

Foto 5. Parque principal de San Rafael, Antioquia. Foto: Zaira Agudelo

Foto 6. El Burro y Bon Jovi, San Rafael. Foto: Cortesía El Burro

Foto 7. El Burro bachiller, San Rafael. Foto: Cortesía El Burro

Foto 8. Sardino pequeño, San Rafael. Foto: Familia Arboleda Garcés

Foto 9. Sardino en Semana Santa en vivo, San Rafael. Foto: Cortesía Familia Arboleda Garcés

Foto 10. Sardino y el río, San Rafael. Foto: Cortesía Familia Arboleda Garcés

Foto 11. Sardino, el sancocho y el río, San Rafael. Foto: Cortesía Familia Arboleda Garcés.

Foto 12. EL Burro y El Río, San Rafael. Foto: Cortesía El Burro

Foto 13. Sardino y el reinado de San Rafael. Foto: Cortesía Familia Arboleda Garcés

Foto 14. Sardino y Claudia Elena Vásquez, San Rafael. Foto: Cortesía Familia Arboleda Garcés

Foto 15. Sardino y la reina de Antioquia, Cartagena. Foto: Cortesía Familia Arboleda Garcés

Foto 16. Sardino, el grupo Matecaña y la reina, Cartagena. Foto: Cortesía Familia Arboleda Garcés

Foto 17, 18, 19 y 20. Sardino y sus Shows, San Rafael. Foto: Cortesía Familia Arboleda Garcés

Foto 21. Noticia El Colombiano. Foto: Cortesía Familia Arboleda Garcés

Foto 22. El Burro “pedaleando”. Foto: Cortesía El Burro

Foto 23. El Burro “pedaleando con amigos(as)”. Foto: Cortesía El Burro

Foto 24. El Burro en la Cascada de Cuervos. Foto: Cortesía El Burro

Foto 25. El Burro en la playa. Foto: Cortesía El Burro

Foto 26. El Burro y sus amigos(as) en México. Foto: Cortesía El Burro

Foto 27. Las Crisálidas. Foto: Cortesía El Burro



Diseño y diagramación:
Vanessa García

✉ vanegarcia91@gmail.com