

OTROS MUNDOS POSIBLES
EXPERIENCIAS DE SUBJETIVACIÓN POLÍTICA EN EL ACTIVISMO DE
LAS DISIDENCIAS SEXUALES EN MEDELLÍN

WILSON ANDRÉS AMARILES VILLEGAS
Trabajo de investigación para optar al título de Magíster en Psicología

Asesor
MAURICIO HERNANDO BEDOYA HERNÁNDEZ
Psicólogo
Doctor en Ciencias Sociales

UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS
MAESTRÍA EN PSICOLOGÍA
2018

Tabla de contenido

Agradecimientos.....	6
Resumen.....	7
Introducción.....	9
1. Planteamiento del problema.....	11
2. Objetivos.....	25
2.1. Objetivo general.....	25
2.2. Objetivos específicos.....	25
3. Referente conceptual.....	26
3.1. Subjetivación política.....	26
3.1.1. Subjetivación.....	26
3.2. Heteronormatividad y sexualidades no hegemónicas.....	35
3.3. Movimientos sociales y Activismos de las sexualidades no hegemónicas.....	41
4. Diseño metodológico.....	56
4.1. Enfoque.....	56
4.2. Método.....	57
4.3. Técnicas de producción de información.....	59
4.3.1. Entrevista focalizada.....	59
4.3.2. Entrevista en profundidad.....	59
4.3.3. Documentos personales.....	60
4.4. Población de estudio.....	61
4.4.1. Unidad de trabajo.....	61
4.4.2. Unidad de observación.....	61
4.4.3. Criterios de inclusión.....	62
4.4.4. Criterios de exclusión.....	62
4.5. Muestra y muestreo.....	62
4.5.1. Muestra.....	62

4.5.2. Muestreo	62
4.6. Unidades de análisis:	63
4.7. Recolección y producción de información	63
4.7.1. Primera fase. Revisión de antecedentes investigativos.....	64
4.7.2. Segunda fase. Entrevistas focalizadas exploratorias.....	64
4.7.3. Tercera fase. Entrevistas a profundidad.....	65
4.8. Proceso de análisis	65
4.8.1. Microanálisis.....	66
4.8.2. Método de comparación constante.	66
4.8.3. Memorandos.	66
4.8.4. Codificación abierta.	67
4.8.5. Codificación axial.	67
4.8.6. Codificación selectiva.....	68
4.9. Consideraciones éticas	69
Análisis y resultados	70
5. Voces y rostros posibles	70
Alejandro Gamboa.....	70
Felipe.....	72
Fernando Alviar	73
Manuel José Bermúdez Andrade	76
Mauricio Alzate	79
Pablo Correa Pinto	81
Sebastián Grisales Arenas.....	82
Walter Bustamente Bedoya.....	84
6. Hacerse a sí mismo: activismo y producción de sí	86
6.1. Un constante actuar desde el Nosotros	87
6.1.1. Hacerse lectores de precarización.....	90
6.1.2. Hacerse visibilizador de los precarizados. El otro posible	96
6.2. El lugar de inserción: entre la vida de los grandes propósitos y el mundo de la vida 100	
6.3. La emoción como generadora de agencia.....	108
6.3.1. Emociones movilizadoras	111
6.3.2. Emociones sostenedoras	113

6.4.	No hay activismo sin Entendimiento de sí.....	115
6.5.	La trayectoria de la transformación	124
6.6.	Ser activista o producirse en el activismo.....	129
7.	La creación de posibles: trazos para la invención del <i>Nosotros</i>	138
7.1.	Hacia una estilización de sí: La formación como experiencia ascética	139
7.2.	Habitar para ser otro: Escenarios de formación ascética	143
7.2.1.	Institución educativa y facilitadores para la desubjetivación.	143
7.2.2.	Instituciones Otras: hacerse tejedor de relaciones	150
7.3.	Cartografías del activismo	152
7.3.1.	Desprenderse en el anonimato: lugares para la desubjetivación.....	154
7.3.2.	Construirse en el espacio habitado.....	158
7.4.	Trayectorias ascéticas: sobre los modos de formación	164
7.4.1.	Autoformación: la construcción ética de sí.....	164
7.4.2.	La construcción del nosotros: la amistad como acontecimiento político	167
7.4.3.	Hacerse formador: la transmisión como posibilitadora de acontecimientos	174
7.5.	Conquistar nuevos posibles: Telos de la formación ascética.....	178
7.6.	Poder ser siempre otro para sí mismo. Rutas de la Trans/formación.....	183
7.6.1.	Otro mundo posible: Trans/formaciones en las ideas.....	185
7.6.2.	Otra forma de vincularse: Trans/formaciones en las relaciones	187
7.6.3.	Pensar la propia carne: Trans/formaciones en el cuerpo	197
8.	Resistencias creativas y manadas disidentes. La construcción de modos de vida	208
8.1.	Una definición de resistencia	209
8.1.1.	Eventualizarse: Dudar sobre lo que se espera de sí	209
8.1.2.	No ser nombrado por otros: cuestionar las hegemonías discursivas y sus nombres. 211	
8.2.	Reflexionar, oponerse y crear: cómo resistirse a ser más de lo mismo.	218
8.2.1.	Aparecer públicamente	219
8.2.2.	¿Salir del clóset o sacar el clóset? Cuando la aparición se hace resistencia	221
8.2.3.	Creaciones, invenciones: la construcción de nuevos posibles.	228
8.2.4.	Investigación subjetivante.....	232
8.2.5.	Inventarse un cuerpo y crear placeres: resistir a partir de sí mismo	235
8.3.	Hacer <i>otras</i> cosas con palabras: resistir a través del lenguaje	239

8.3.1. Darse un nombre propio	239
8.3.2. Desordenar el diccionario: deslizamientos del lenguaje.....	241
8.3.3. Identidades estratégicas: usar los nombres a favor.....	244
8.4. De las resistencias a las disidencias: disentir como modo de vida.....	248
8.5. Manadas disidentes: hacia una ética del nosotros.....	251
Consideraciones finales.....	253
Referentes bibliográficos	270

Agradecimientos

A Alejandro, Felipe, Fernando, Manuel, Mauricio, Pablo, Sebastián y Walter por haber compartido sus experiencias, anécdotas y luchas. Este trabajo no hubiera sido posible sin su disposición y colaboración.

Al maestro Mauricio Hernando Bedoya por su respeto, asertividad y sentido del humor. Su disciplina y rigurosidad fueron indispensables para la realización de este proyecto. Muchas gracias.

A los amigos encontrados en la maestría, especialmente a Michael y Natalia. Su aparición fue, sin duda, la ganancia más valiosa de este proceso.

Resumen

El objetivo de esta investigación fue comprender el problema de la subjetivación política de hombres homosexuales que practican activismo en Medellín. Para ello, se realizó una investigación con enfoque cualitativo, haciendo uso de la teoría fundada como metodología. Se realizaron una serie de entrevistas a ocho disidentes sexuales de Medellín que practican activismo para luego codificar y analizar los datos recogidos.

La conversación con estos ocho hombres activistas nos permitió llegar a una serie de intelecciones que exceden el ámbito mismo del activismo y se insertan en las prácticas de subjetivación política contemporáneas. Encontramos que la producción de sí, la construcción del nosotros, y la creación de modos de vida son tres ejes para el despliegue de subjetividades políticas en el presente. Proponemos que lo que hace político los procesos de subjetivación es que estos conducen a los sujetos a reflexionar y actuar críticamente teniendo en perspectiva una noción de acción solidaria que configura un *nosotros* que orienta sus prácticas. Así pues, proponemos que lo político de la subjetivación no radica exclusivamente en poder *ser-otro*, sino que, a partir de esa otredad, se amplíen los espacios de aparición para que otras corporalidades y subjetividades puedan expresarse como formas posibles de existir. La subjetivación es política cuando en este proceso se posibilitan transformaciones singulares y colectivas que hacen viables otros mundos posibles.

Palabras clave: Subjetivación política, prácticas de sí, disidencia sexual, activismo

Abstract

The objective of this research was to understand the problem of political subjectivation of homosexual men who practice activism in Medellín. For this, a qualitative research was carried out, making use of the grounded theory as a methodology. A series of interviews were conducted with eight sexual dissidents from Medellín who practice activism to then code and analyze the data collected.

The conversation with these eight activist men allowed us to reach a series of insights that go beyond the scope of activism and are inserted in contemporary political subjectivity practices. We find that the production of self, the construction of the self, and the creation of ways of life are three axes for the deployment of political subjectivities in the present. We propose that what makes the processes of subjectivation political is that they lead the subjects to reflect and act critically, taking into account a notion of solidary action that configures a *we* that guides their practices. Thus, we propose that the political subjectivation does not lie exclusively in being-other, but, from that otherness, expand the spaces of appearance so that other corporalities and subjectivities can be expressed as possible ways of existing. Subjectivation is political when in this process singular and collective transformations are made possible that make possible other possible worlds.

Key words: *Political subjectivity, technologies of the self, sexual dissidence, activism*

Introducción

La presente investigación se realizó en el marco de la cuarta cohorte de la Maestría en Psicología, inscrita en el Grupo de Investigación en Psicología, Sociedad y Subjetividades (GIPSY). El propósito de este trabajo fue comprender el problema de la subjetivación política de hombres homosexuales practican activismo en Medellín.

El planteamiento inicial surge, además del interés personal del investigador sobre el tema de las subjetivaciones políticas, de la búsqueda de antecedentes que permitieron evidenciar, en el contexto colombiano, una ausencia de literatura académica que explorara las transformaciones subjetivas de hombres que se asumen como disidentes sexuales y realizan activismo para resistir a la hegemonía heteronormativa.

El trabajo pretendió, en primera estancia, examinar la noción de subjetivación política a partir de diversos referentes teóricos. Esta exploración tomó como punto de partida la idea de subjetivación propuesta por Foucault (1981, 1988, 1999) según la cual el ser humano se vuelve a sí mismo sujeto y objeto de conocimiento, estableciendo una relación particular de reflexión y transformación de sí mismo. Es decir, las de formas de aprehensión que el sujeto crea a la vista de sí mismo. De esta concepción se deriva una noción de subjetivación política que puede definirse, siguiendo a Piedrahita (2013) y Cortés (2013), como un proceso subjetivo que modifica y transforma las condiciones de existencia singulares de un ser, posibilita la producción de referentes sociales inéditos y el reconocimiento de otras vidas posibles con voluntad de poder, que emergen en una matriz de relaciones restrictivas para interpelar la formas de existir y pensar que imponen los regímenes hegemónicos universalistas, posibilitando la producción de nuevos significados y formas de relación más justas que transforman la realidad social, cultural y política del contexto.

Respecto al diseño metodológico, se realizó una investigación con enfoque cualitativo, haciendo uso de la teoría fundada como metodología. Se realizaron una serie de entrevistas a ocho disidentes sexuales de Medellín que practican activismo para luego codificar y analizar los datos recogidos.

El objetivo general de la investigación era comprender el problema de la subjetivación política de hombres que no se identifican con las sexualidades hegemónicas y practican activismo en Medellín. La conversación con estos ocho hombres activistas nos permitió llegar a una serie de intelecciones que exceden el ámbito mismo del activismo y se insertan en las prácticas de subjetivación política contemporáneas. Encontramos que la producción de sí, la construcción del nosotros, y la creación de modos de vida son tres ejes para el despliegue de subjetividades políticas en el presente. Proponemos que lo que hace político los procesos de subjetivación es que estos conducen a los sujetos a reflexionar y actuar críticamente teniendo en perspectiva una noción de acción solidaria que configura un *nosotros* que orienta sus prácticas. Así pues, proponemos que lo político de la subjetivación no radica exclusivamente en poder *ser-otro*, sino que, a partir de esa otredad, se amplíen los espacios de aparición para que otras corporalidades y subjetividades puedan expresarse como formas posibles de existir. La subjetivación es política cuando en este proceso se posibilitan transformaciones singulares y colectivas que hacen viables otros mundos posibles.

1. Planteamiento del problema

La concepción social de las sexualidades no hegemónicas en Colombia se ha ido transformando a partir de una serie de luchas, resistencias y conquistas emprendidas en las últimas décadas por los sujetos que históricamente han sido objeto de discriminación por desplegar y expresar diferentes formas de entender y vivir el cuerpo, el género y la sexualidad (López y Bedoya, 2014). Estas resistencias comprenden acciones individuales de personas que buscan la reivindicación de un modo de vida legítimo, la conformación y consolidación del Movimiento Social por las diversidades sexuales y de género, y las acciones políticas de activistas, colectivos organizados, artistas, académicos e investigadores que han posibilitado la construcción de ciudadanías otras, que trascienden los intereses individuales y posibilitan la construcción de un proyecto político y social orientado al vivir juntos.

Estas transformaciones se han dado de la mano de una serie de decisiones estatales y jurídicas como la despenalización del “acceso carnal homosexual” en 1981, la perspectiva aportada por la Constitución Política de 1991 que hace un necesario énfasis en “el libre desarrollo de la personalidad y el reconocimiento de la diversidad cultural como bases sobre las que se asienta el pacto de convivencia democrática en nuestro país” (López y Bedoya, 2015. p. 14), además de una serie de fallos emitidos por la Corte Constitucional en relación con la pluralidad sexual. Desde 1993 la Corte Constitucional ha emitido más de 100 sentencias que respaldan los derechos fundamentales¹ de las personas que hacen parte de la llamada comunidad LGBT² (Colombia Diversa, Caribe Afirmativo y Santamaría Fundación, 2016).

¹ Entre ellos el derecho a la pertenencia a las Fuerzas Armadas o la derogación de las normas que sancionaban a las personas homosexuales en el Estatuto Docente; el reconocimiento y la regulación de las uniones maritales de hecho y los derechos patrimoniales y, más recientemente, la aprobación del matrimonio y la adopción por parte de parejas homosexuales, entre otros.

² La sigla LGBT (Lesbianas, Gays, Bisexuales y personas Trans) hace referencia a un grupo social que es diferenciado por vivir su orientación sexual, identidad o expresión de género de forma diversa, con respecto a las

No obstante, en el país siguen presentándose casos de rechazo, discriminación y violencia en contra de personas que viven y expresan su sexualidad de formas distintas a las propuestas por la heteronormatividad³. De acuerdo con el informe presentado por Colombia Diversa, Caribe Afirmativo y Santamaría Fundación (2016) en el 2015 fueron asesinadas 110 personas LGBT en el país, siendo el mayor número de homicidios a esta población registrados desde el 2012. En los últimos cuatro años, 405 personas LGBT han sido asesinadas en Colombia.

De estos casos, 118 se produjeron en Antioquia, el departamento que ha presentado el mayor número de homicidios durante este periodo. De los asesinatos cometidos en el 2015, el 57% de los casos eran personas identificadas como hombres gais, siendo estos las principales víctimas de estos actos. Así mismo, el Centro Nacional de Memoria Histórica (2015) informa que, en el marco del Conflicto Armado Interno, entre el 2012 y el 2015 se registraron 1.795 casos de personas con orientaciones sexuales e identidades de género no hegemónicas en el RUV (Registro Único de Víctimas), siendo el desplazamiento armado y las amenazas los principales hechos de violencia contra esta población. En este informe también se registra a las personas trans y los hombres gais como las principales víctimas de estos hechos y Antioquia se presenta como el departamento con mayor cantidad de declaraciones recibidas, con 439 de 1.795 casos.

En uno de los informes mencionados anteriormente se halló que el 47% de los homicidios ocurridos fueron efecto de violencia por prejuicio; con esto se refieren a acciones cometidas cuando se percibe a la víctima como parte de un grupo social inferior y se justifican los abusos

concepciones hegemónicas. Sin embargo, esta clasificación no implica que todas las personas sexualmente diversas se identifiquen como parte de una misma población o sean iguales en sus formas o modos de vida. (Colombia Diversa et al., 2016)

³ Entendemos la heteronormatividad como “la imposición tácita pero inequívoca de normas que regulan la identidad de género y la orientación sexual de las personas, construyendo un “otro” o una “otra”, en relación con las formas rígidas del “ser hombre” y del “ser mujer” que entienden la heterosexualidad como “deber ser” e imponen sanciones simbólicas y materiales a quienes se apartan de ella.” (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015, p. 26)

sobre ella, para mantenerlas en posición de subordinación, silenciarla y suprimirla, llegando al extremo de la eliminación física de la misma, y enviar un mensaje a aquellas personas que comparten rasgos similares para tener un efecto coercitivo, extendido más allá de los directamente violentadas (Colombia Diversa, Caribe Afirmativa y Santamaria Fundación, 2016)

Así mismo, Albarracín (2016) sostiene que recientemente algunos dirigentes políticos del país, de la mano de líderes religiosos de iglesias cristianas y evangélicas, han emprendido una campaña de injuria, desprestigio y discriminación sistemática contra la población LGBT a través de la exposición y propagación del concepto *Ideología de género*. Esta categoría ha sido usada recientemente por quienes se oponen a la reclamación de derechos y la manifestación pública de personas LGBT, sosteniendo que con estas conquistas jurídicas y sociales los sujetos que expresan su sexualidad desde posiciones no hegemónicas pretenden atacar y derrocar el modelo de familia tradicional heterosexual (El País, 2016)⁴. En Colombia el concepto fue utilizado como estrategia para desprestigiar los Acuerdos de paz y promover el No en el plebiscito para su aprobación, asegurando que en ellos estaba encriptada dicha ideología (Semana, 2016)⁵. Fue, además, el principal argumento en contra de la gestión de la ex Ministra de Educación Gina Parody, debido a las cartillas de educación sexual que se difundieron en algunas instituciones educativas del país (El Espectador, 2016)⁶ y ha sido uno de los argumentos usados por la exsenadora y candidata presidencial Vivianne Morales para promover el referendo en contra de la adopción por parte de parejas del mismo sexo (Semana, 2017)⁷. De igual manera, este

⁴ Noticia publicada el 18 de octubre de 2016, en el diario El País, con el título *Le contamos en qué consiste el enfoque de género en el acuerdo con Las Farc*.

⁵ Nota publicada el 9 de septiembre de 2016, en la Revista Semana, con el título *El caballo de batalla del No al plebiscito*.

⁶ Nota publicada el 10 de agosto de 2016, en el Periódico El Espectador, con el título *Los temores detrás de la marcha por la familia*.

⁷ Nota publicada el 5 de marzo de 2017 en la revista Semana con el título “Es una vergüenza que la ideología de género quiera impedir nuestros derechos” Vivianne Morales.

concepto, y el uso que se le ha dado, motivó la llamada *Marcha de la familia*, realizada el 10 de agosto de 2016, con el objetivo de rescatar y defender los valores de la familia tradicional que supuestamente se encuentran en riesgo debido a la actual visibilización y participación social de los sujetos anteriormente mencionados (El Espectador, 2016).

Siguiendo a Albarracín (2016) la *Ideología de género* es una tergiversación de los enfoques teóricos de género, y está basada realmente en las ideas negativas y los prejuicios sociales que existen en contra de las personas que no se ajustan a los mandatos hegemónicos sobre la sexualidad. El prejuicio es un proceso psicológico automático – implícito e inconsciente – que se presenta en todos los seres humanos y en todos los contextos pero que en algunos casos deriva en conductas discriminatorias que generan dinámicas violentas contra ciertos sujetos (Navarro y Nevarak, 2014). Además, puede entenderse como el mecanismo a través del cual un régimen discursivo, en este caso el régimen hegemónico de la sexualidad heteronormativa se impone a todo un conjunto social, constituyéndose como una respuesta naturalizada de rechazo y aversión ante sujetos que comparten determinados rasgos y los modos de vida que representan. El prejuicio se ve, además, como una reacción normal en determinado contexto y por ello se hace difícil de precisar, pues es constitutivo del ordenamiento social y se convierte en una situación aparentemente no problemática (Llamas, 1998).

En este orden de ideas, puede pensarse que en Colombia aún hay algunas personas y sectores políticos que entienden y abordan la pluralidad sexual a partir de los prejuicios que se encuentran en los discursos de la heteronormatividad y, en consecuencia, se despliegan prácticas de discriminación social que restringen las expresiones y la existencia de algunos individuos que no se sienten identificados con las categorías tradicionales para definir la sexualidad (Albarracín, 2016; El Espectador, 2016).

Ante esta situación, Herrera y Pulgarín (2013) proponen que como respuesta a esta dinámica social, que tiene implícitas relaciones de poder y control, los sujetos que han configurado modos de vida, orientaciones o prácticas sexuales no hegemónicas pueden desplegar diferentes estrategias para hacer frente a estas violencias, entre ellas el activismo, enfrentándose así a estos discursos que tratan de anular sus formas de estar en el mundo. El activismo es desarrollado teóricamente como un conjunto de prácticas que despliegan determinados sujetos para emprender procesos de agrupación, exhibición y manifestación pública, apuntando a una reivindicación de sus subjetividades y reclamación de sus derechos (Fedi, Greganti y Tartaglia, 2001).

A partir de lo expresado por García (2016) en esta investigación comprendimos inicialmente al activismo como una práctica a través de la cual algunos sujetos emprenden procesos estratégicos de reflexión y transformación sobre sí mismos para configurar un determinado modo de vida, reafirmar las elecciones de su existencia y dirigirse a los otros para criticar las dinámicas sociales que generan opresión y exclusión.

Con respecto a los individuos que han configurado su forma de vida desde referentes de sexualidad no hegemónicos, como es el caso de los hombres que participaron de esta investigación, estos pretenden cuestionar, interpelar y poner en entredicho las interacciones y relaciones de poder que han hecho parte de la estructura social normativa (García, 2016). Estas prácticas ponen de manifiesto la posibilidad del individuo para resistirse a los discursos que subyacen en las acciones de violencia por prejuicio, proponiendo la inclusión de nuevas representaciones y la evaluación y cuestionamiento de las identidades tradicionales.

En el caso específico de Colombia, Velandia (2011) expone que el activismo de los hombres que expresan su sexualidad desde referentes no hegemónicos inició en 1970 cuando el

filósofo de la Universidad de Antioquia, León Zuleta, creó el Movimiento de Liberación Homosexual, con el objetivo de articular las luchas de las personas gais con la reivindicación obrera y sindical, buscando una transformación de las estructuras sociales y el reconocimiento de las minorías sociales y étnicas. A partir de este momento, comenzaron a surgir nuevos movimientos en el país, unos enfocados a la difusión teórica sobre la diversidad sexual y los derechos humanos y otros a la acción política mediante el fortalecimiento de la acción legal y el reconocimiento de los derechos.

En esta lógica, practicar el activismo puede entenderse como un ejercicio ético ya que, siguiendo García (2016), implica una reflexión constante sobre la propia existencia y las condiciones de vida para emprender procesos de transformación derivados de dicha reflexión. Tal despliegue ético está relacionado con lo que Foucault (1999) llama *prácticas de sí*, concepto que se refiere a los procedimientos a través de los cuales los sujetos se autoconstituyen, transformando su propia existencia y las reglas que la rige, llegando a dirigir y conducir sus propias acciones, para lograr el mínimo posible de dominación. Como lo sostiene este autor, el gobierno de sí es posible debido a que, en las relaciones de poder, el sujeto no se encuentra entrampado a merced del otro, sino que siempre tiene la posibilidad de cambiar las condiciones de la interacción a través de *estrategias de resistencia*, elemento que está siempre presente en las dinámicas de poder y que permite que los individuos se liberen de las prácticas discursivas opresivas, inventando nuevas formas posibles de estar en el mundo (Foucault, 1982, 1999).

De esta manera puede entenderse el activismo como un ejercicio ético que, a través de prácticas de sí y estrategias de resistencia, conduce a la configuración de un determinado tipo de sujeto. Esto nos lleva a considerar la noción de *proceso de subjetivación*, propuesta por Foucault (1999). La subjetivación es el proceso a través del cual los individuos son construidos o

transformados en determinados tipos de sujetos. Foucault identificó tres modos históricos a través de los cuales se ha objetivado/subjetivado al individuo para constituir un tipo particular de ser: 1) a través de la objetivación que hacen las ciencias, 2) las prácticas divisorias que polarizan al sujeto en categorías dicotómicas, 3) tomarse a sí mismo como objeto y sujeto de reflexión.

Así mismo, señaló que estos procesos de subjetivación pueden darse sometido al otro, constituyendo la experiencia de sí mismo con base en los mandatos de los discursos hegemónicos, o, por el contrario, a través de técnicas de transformación y reflexión sobre sí mismo, resistiéndose a los discursos imperantes y conduciendo la propia conducta con base en estas reflexiones (Foucault, 1988).

De acuerdo con la idea de activismo que se desarrolló anteriormente, se desprende que el modo de subjetivación del cual nos ocuparemos será aquel en el cual el sujeto se apropia de sí, se conduce a observarse, a analizarse, a descifrarse y considerarse como un dominio de saber posible (Foucault, 1999). Este modo específico de subjetivación implica un proceso de transformación y mutación continúa a través del cual un individuo se transforma a sí mismo en sujeto y objeto de sus propias prácticas, asumiendo sus actos y configurando una perspectiva ética en la relación que establece consigo mismo, con los otros y con el mundo (Tassin, 2012).

Al adentrarnos en los modos de subjetivación, vemos que ellos llevan emparentada la política. El mismo Foucault, ha insistido en que lo personal y la vida íntima se constituyen en un asunto político. En *Diálogo sobre el poder*, Foucault (1999) hace la aclaración de que el poder político no está relacionado únicamente con las grandes instituciones del Estado ni tiene que ver exclusivamente con problemas que pertenecen al ámbito público. La política involucra las relaciones de poder que operan en lugares múltiples y en contextos asociados a lo privado y lo íntimo, como la familia, la vida sexual, y las interacciones cotidianas de reconocimiento y

exclusión, en tanto no se puede transformar realmente la sociedad a no ser que se modifiquen estas relaciones.

Así pues, lo político no se refiere exclusivamente a las transformaciones jurídicas, legales o institucionales que ocurren en determinado contexto, sino también a las relaciones de poder que se dan entre las personas, o entre estas y las instituciones. Estas relaciones de poder, en muchas ocasiones, hacen que las lógicas de exclusión y represión de determinados sujetos permanezcan intactas.

Pensada en términos del devenir político del individuo, la subjetivación conlleva una serie de acciones sobre sí mismo a través de las cuales el sujeto se resiste a ser gobernado de una cierta forma y, en consecuencia, adopta unas formas de existir que pueden pensarse como efecto de ello. Por esta razón, en esta investigación se usó la categoría de *subjetivación política*, para referirse a los procesos en constante devenir que emprenden algunos sujetos, a través de prácticas de sí y estrategias de resistencia, que posibilitan la capacidad de reflexión y transformación de sí mismo para interpelar las formas de existir que imponen los regímenes hegemónicos. De esta manera, los individuos despliegan otros modos de vida posibles, reinventándose en el proceso, mientras se producen también nuevos significados que transforman la realidad social, cultural y política del contexto (Cortés, 2013; Tassin, 2012).

La búsqueda de antecedentes sobre procesos de subjetivación política y activismo de las sexualidades no hegemónicas condujo a identificar dos líneas investigativas predominantes: 1) investigaciones en contextos donde existe poco reconocimiento jurídico a la población LGBT y surge el activismo como estrategia para reivindicarse como sujetos de derechos y 2) investigaciones sobre los procesos de subjetividad y subjetivación política en los individuos que asumen su sexualidad desde posiciones no hegemónicas y se reconocen como activistas.

Sobre la primera tendencia, Kondakov (2013) halló que en la Rusia post – soviética los activistas emergen como agentes activos que, a través de prácticas políticas organizadas, han divulgado discursos y acciones políticas que se basan en la promulgación de la tolerancia y la igualdad como estrategias de resistencia pacífica para enfrentarse a la homofobia característica del contexto.

De igual manera, Jiménez (2016) encontró que en Costa Rica los hombres identificados como gais comenzaron a agruparse para hacer frente a los discursos excluyentes y estigmatizantes producidos y perpetuados por la institución médica, la iglesia y el Estado luego del advenimiento del VIH – SIDA en el país. Estos discursos propiciaron la normalización de la violencia hacia las personas con estilos de vida no hegemónicos, pero fueron también aquellas prácticas las que favorecieron la creación de movimientos sociales organizados por parte de esta comunidad. Esta dinámica propició la creación de los primeros movimientos activistas, a través de los cuales los hombres gais se dirigían con prácticas de resistencia, cuestionando la supuesta relación directa entre VIH-SIDA y la homosexualidad. No obstante, estos discursos fueron mínimos y su influencia en la deconstrucción de imaginarios sociales fue casi invisibilizada.

Así mismo, Mancero (2007) encontró que el “Movimiento gay” de Quito ha tenido un avance importante en tres áreas: las organización social y política como comunidad en un contexto en el que ha primado la homofobia; la conquista y reconfiguración de algunos espacios físicos como cafés o bares, que se han constituido como puntos de encuentro y socialización respetados y validados socialmente; y el uso de los medios de comunicación masivos y alternativos y su aporte a la ampliación y despliegue del “movimiento gay”. Estas estrategias han

propiciado la reivindicación de las subjetividades no hegemónicas y se han constituido en acciones políticas de conquista democrática.

En relación con la segunda tendencia, sobre las investigaciones que abordaron los procesos de subjetividad y subjetivación política, se pudo apreciar que en los últimos años se ha venido desarrollando un creciente interés investigativo en las ciencias sociales, especialmente en Latinoamérica, sobre las nociones de subjetividades y subjetivaciones políticas (Gómez, 2003; Escobar, 2011; Mancipe y Rivera, 2012; Díaz, , Salamanca, y Carmona, 2012; Herrera y Pulgarín, 2013; Duque, Patiño, Muñoz, Villa y Cardona, J., 2016), como categorías que permiten acercarse a los procesos y capacidades que pueden desplegar los sujetos para configurar relaciones y vínculos sociales alternativos, que propicien realidades sociales menos injustas y violentas, y promuevan espacios más incluyentes y democráticos. Las investigaciones que abordan estas categorías hacen énfasis en las experiencias de los sujetos que no se han permitido ser silenciados por las hegemonías culturales, económicas y políticas, y que con sus apuestas buscan reivindicar modos posibles de existir (Piedrahita, Díaz y Vommaro, 2013).

A pesar de que es un tema investigativo emergente, se ha constituido como un campo de estudio privilegiado por académicos de diferentes disciplinas que pretenden hacer una conjunción entre los fenómenos subjetivos y políticos; no obstante, debido a esta misma pluralidad reciente de voces y saberes, no se ha establecido un consenso acabado sobre la definición de subjetividad o subjetivación política (Duque, et al., 2016) y por ello los problemas de investigación han sido abordados a través de diferentes categorías, como subjetividades políticas (Herrera y Pulgarín 2013), subjetividades políticas en resistencia (García, 2016), subjetividad social (Piedrahita et al., 2013) o subjetivación política (Cortés, 2013).

Para este trabajo nos orientamos por aquellas investigaciones que se preocupan por los procesos de subjetivación política ya que enfatizan en las experiencias de los sujetos que, en sus trayectorias de vida, han estado vinculados a escenarios determinantes para la transformación de la vida social, sosteniendo reivindicaciones ideológicas y afirmaciones políticas, participando de procesos de resistencias sociales, luchas por la memoria o construcción de culturas políticas, como una forma de construcción social para oponerse a las fuerzas hegemónicas que buscan anular sus modos de vida (Piedrahita, Echandía, Gómez, y Vommaro, 2012).

García (2016) encontró que las personas que no se identifican con las sexualidades hegemónicas, pueden desplegar formas de subjetivación por dos vías: o bien como subjetividades sujetadas, a través de ejercicios de aceptación de la dominación; o como subjetividades emancipadas, a través de acciones de resistencia, resignificación y enunciación social, reivindicando otras formas posibles de participación política. El activismo se enmarcaría entonces dentro de la categoría de subjetividades emancipadas y su apuesta está encaminada a la construcción de otros modos de vida posible como una estrategia de subjetivación política. La investigadora encontró en estos sujetos una singularización política conceptualizada como *Subjetividades Políticas en Resistencia*, procesos a través de los cuales se construye una resignificación de los discursos de poder/saber sobre las identidades sexuales y se despliegan juegos de resistencia, configurando formas inéditas de acción política y ciudadanía.

Así mismo, Mancipe y Rivera (2012) evidenciaron cómo los jóvenes pertenecientes al movimiento LGBT, en una localidad de Bogotá, se vinculan al activismo por diferentes causas, principalmente por la discriminación, el maltrato y rechazo generado en diferentes contextos e instituciones, en especial la familia, la iglesia y la escuela, los cuales se constituyen también en agentes que en algunos casos obstaculizan o impiden las acciones productivas del activismo. Los

procesos de subjetivación política se comienzan a dar a partir de la interacción con otros jóvenes que hacen parte de dichos movimientos sociales; en estos espacios encuentran personas con las que comparten intereses en la lucha política, motivadas por la reivindicación de derechos, y a través de estas interacciones comienzan a configurar nuevos modos de vida y a realizar socialización política. La investigación encontró que los jóvenes activistas despliegan esta experiencia de subjetivación política como un fenómeno de obtención de poder, y de esto se derivan reflexiones éticas sobre las responsabilidades que emergen de asumir este rol, llevándolos a emprender procesos reflexivos sobre sí mismos, en su posición como líderes políticos.

Respecto de los estudios de subjetivación política de personas *trans*⁸. Herrera y Pulgarín (2013) interpretaron la narrativa de vida de una persona *trans* para identificar las formas de subjetividad política que se han configurado en su historia. Encontraron que, en este proceso de reconocimiento, los sujetos pueden desplegar su vida de forma tal que esta se oponga al orden establecido. Estos son procesos de resistencia, que permiten la existencia de los sujetos sexualmente diversos, cuestionando la hegemonía heterosexual. Son, además, formas de expresión alternativas que posibilitan que las personas puedan estar en el mundo de una manera auténtica y cada vez más libre (Herrera y Pulgarín, 2013).

De igual manera, Escobar (2011) encontró que en el caso de la población *trans*, los procesos de subjetivación se realizan en gran parte a través del cuerpo y este se convierte en un medio privilegiado de resistencia para interpelar, cuestionar y parodiar las representaciones

⁸ El término *trans* es una expresión utilizada en la academia y en el activismo para referirse a diferentes categorías identitarias y expresiones de género. Esto incluye sujetos transgénero, travestis, transexuales, y, en general, aquellos que cuestionan el sistema binario de género que asume que sólo hay dos formas posibles de configurarse: hombre o mujer (Colombia Diversa, 2015)

normativas sobre la identidad sexual. Así mismo, el espectáculo o *performance* se ha constituido como una propuesta de acción política para transformar las concepciones culturales tradicionales que se han tenido sobre estos sujetos.

En Medellín, Ruth López y Pablo Bedoya (2014) editaron una publicación en la que se plasma el proceso de reconstrucción de memoria histórica de la población LGBT de la ciudad a lo largo del siglo XX. Una de las temáticas abordadas en este documento es la construcción de una historia de las prácticas de resistencia y movilización social de las sexualidades no hegemónicas en la ciudad. Como los mismos autores lo expresan, este es un ejercicio fragmentado e inconcluso que no se enfoca en las transformaciones subjetivas de los individuos participantes de estas luchas, sino que se centra en los proyectos y movilizaciones colectivas institucionalizadas que han existido en la ciudad para hacer frente a las violencias heteronormativas.

Por su parte, Guillermo Correa (2017) publicó el libro *Raros. Historia cultural de la homosexualidad en Medellín, 1980 – 1980*, en el que hace un trabajo de recuperación de las experiencias y memorias sobre la homosexualidad masculina en la ciudad durante casi un siglo. Allí, dedica algunos de los apartados finales a exposición de las experiencias de algunos hombres como Fernando Alviar, Ebel Botero y León Zuleta quienes, a partir de factores como los procesos de homosocialización emergentes en la ciudad, las movimientos de liberación sexual alrededor del mundo y los desarrollos teóricos de la época, comenzaron a tomar la palabra a propósito de sus modos de vida y reapropiar así “el dominio de sus cuerpos y sus placeres y, con ellos, desplegaran una serie de tácticas que hiciera posible el inicio de un proceso de liberación y debate público en torno a la sexualidad y sus amarres morales, médicos y jurídicos”

(p. 402), trazando de esta manera el camino para las futuras luchas y reivindicaciones realizadas por el activismo de las sexualidades no hegemónicas en la ciudad.

Teniendo en cuenta los antecedentes hallados, pudo concluirse que en los últimos años han venido presentándose una serie de transformaciones en el ámbito formal del ordenamiento jurídico en algunos países latinoamericanos en lo que respecta al reconocimiento de derechos a sujetos pertenecientes a grupos poblaciones que tradicionalmente han sido víctimas de exclusión y segregación. Sin embargo, esto no se corresponde totalmente con las dinámicas sociales del día a día, donde siguen existiendo algunas representaciones, códigos e interacciones que hacen que se mantengan intactos los fenómenos de discriminación y rechazo hacia algunas personas que configuran modos de vida que no se corresponden con la sexualidad hegemónica (García, 2016). Por ello, se consideró pertinente la de esta investigación ya que se preguntó por procesos de subjetivación política de personas que expresan su sexualidad desde referentes no hegemónicos y han optado por el activismo como una práctica de sí y estrategia de resistencia que permite constituir un modo de vida otro como una forma posible de estar en el mundo.

Es importante resaltar que no se encontraron investigaciones en los que se realice una aproximación a los procesos de subjetivación política o transformación subjetiva de activistas de las sexualidades no hegemónicas en la ciudad de Medellín, a pesar de que esta ciudad ha sido clave en el desarrollo histórico del activismo sexualmente diverso en Colombia (López y Bedoya, 2014) y que es Antioquia el departamento con más índices de violencia hacia esta población. Igualmente, en Colombia, los principales sujetos involucrados en situaciones de violencia por prejuicio son los hombres que se identifican abiertamente como gays u homosexuales (Colombia Diversa, et al., 2016), por lo cual se hacen pertinentes las investigaciones en las que se dé lugar a escuchar las experiencias de estos sujetos con relación a

las situaciones violentas del contexto y las estrategias y prácticas que han desarrollado para resistirlas.

Con este panorama, y al ser un fenómeno social actual, que tiene efectos significativos en una población que históricamente ha estado involucrada en fenómenos de exclusión y segregación (Halperin, 2007), se consideró pertinente indagar sobre las vivencias de hombres que no se identifican con las sexualidades hegemónicas y practican activismo y cómo estas prácticas han permitido la constitución de procesos de subjetivación política para resistirse la hegemonía heteronormativa y reivindicar su existencia como opción válida para estar en el mundo. Debido a ello, la pregunta que busca responder en esta investigación es:

¿Cómo son los procesos de subjetivación política de hombres que no se identifican con las sexualidades hegemónicas, y que practican el activismo en Medellín?

2. Objetivos

2.1. Objetivo general

Comprender las formas de subjetivación política de hombres homosexuales que practican activismo en Medellín.

2.2. Objetivos específicos

Conocer las **prácticas de sí** que realizan hombres homosexuales de Medellín en el proceso de su activismo.

Caracterizar las **prácticas de resistencia** que han llevado a cabo hombres homosexuales en su proceso de activismo.

Describir los **modos de vida** que han adoptado hombres homosexuales que se han resistido a la violencia por prejuicio en su proceso de activismo.

3. Referente conceptual

3.1. Subjetivación política

3.1.1. Subjetivación.

En la serie de entrevistas y conferencias publicadas en *Estética, ética y hermenéutica*, Foucault (1999) revela que en el fondo de sus investigaciones siempre estuvo presente una pregunta por la subjetividad y el sujeto, y señala que en su proyecto teórico este es entendido como una forma, y no como sustancia, en tanto no es siempre idéntico a sí mismo y está en constante devenir. Aclara, además, que su interés no es preguntarse por lo inherente a este ni buscar su esencia, es decir, no pretende desarrollar una teoría del sujeto, sino más bien determinar su devenir histórico, evidenciar las formas por las cuáles este ha sido constituido por diferentes discursos o por sí mismo como un tipo particular de ser, haciendo uso de diversas prácticas.

Foucault (1988) afirma además que el objetivo de su trabajo fue crear una historia de la subjetivación del hombre en la cultura occidental. A lo largo de su obra (1981, 1988, 1999) describió tres modos a través de los cuales los individuos son transformados en determinados tipos de sujetos:

✚ Un primer modo son aquellas prácticas investigativas que se dan el estatuto de ciencia y convierten al individuo en un tipo particular de sujeto dotado de verdades y

certezas externas, volviéndolo objeto de estudio e indagación. Son las teorías que se encargan de conceptualizar al sujeto como un ser que habla, que vive y que trabaja.

✚ Una segunda forma es a través de las prácticas divisorias, aquellas que hacen del individuo un objeto dividido en sí mismo o dividido de los otros, categorizándolo y dotándolo de identidad en oposición con otra categoría dicotómica: sano – enfermo, loco – cuerdo, criminal – buen ciudadano, perverso – correcto. Esta manera de abordar el sujeto se encarga especialmente de las instituciones que han hecho de ciertos seres objetos de saber y dominación.

✚ Finalmente, una tercera forma de subjetivación se refiere al modo en el que el ser humano se vuelve a sí mismo sujeto y objeto de conocimiento, estableciendo una relación particular de reflexión y transformación de sí mismo. Es decir, las de formas de aprehensión que el sujeto crea a la vista de sí mismo.

En estas formas de subjetivación pueden identificarse dos maneras a través de las cuales un ser puede devenir sujeto y objeto de determinadas prácticas: en una de ellas el sujeto se constituye sometido al otro, mediante formas de objetivación que se derivan de técnicas de poder dominantes; la segunda manera se refiere a los individuos que despliegan formas de conocimiento y reflexión de sí mismo, desligándose de los discursos imperantes, resistiéndose a la dominación y logrando construir verdades sobre sí mismos (Foucault, 1988)

Esta última forma de subjetivación propuesta por Foucault habla de un proceso continuo, una forma particular a través de la cual un individuo se apropia de su existencia se convierte a sí mismo en sujeto y objeto de sus propias prácticas, asumiendo sus actos y configurando una perspectiva ética sobre su modo de vida, acciones, expresiones, placeres y deseos, en confrontación con las reglas y prácticas dominantes de su contexto. En esta forma de

subjetivación, el sujeto no se encuentra completamente sometido a la forma de vida impuesta por los discursos imperantes; es, al contrario, el sujeto que se forma a sí mismo en sus prácticas y usos de sí y que se resiste a los modos de vida hegemónicos, promoviendo nuevas formas posibles de existir (Foucault, 1988).

Esto posibilita que el sujeto acceda a una verdad inédita sobre sí, creativa y autocomprensiva, que no se da como formas de sometimiento, de sujeción o de dependencia. No se trata, sin embargo, de una invención que surja de forma aislada y monádica, sino que se refiere a una reapropiación de las condiciones con las que se ha nacido y crecido y la transformación que se desprende de esta en las relaciones que se establecen consigo mismo, con los otros y con el mundo (Tassin, 2012).

Las relaciones entre subjetividad y acción política son cuestiones que ha venido investigando la psicología política en los últimos años. Para ello, los psicólogos que se preocupan por estas temáticas proponen articular los saberes propios de la psicología social con desarrollos teóricos de disciplinas como la filosofía, la sociología, la historia y demás perspectivas de la teoría social crítica, posibilitando así concepciones más amplias de los fenómenos abordados (Alvarado, Ospina – Alvarado, y García, 2012).

En este sentido, esta investigación se acercó a un problema propio de la psicología política desde la noción Foucaultiana de *proceso de subjetivación* y no desde constructos teóricos como subjetividad e identidad, los cuales se refieren a estados acabados del ser, momentos o construcciones estables con permanencia en el tiempo del cual cada individuo y los otros pueden dar cuenta de forma clara, estructurada y precisa (Piedrahita, 2013). Tampoco hicimos un acercamiento desde una teoría del sujeto ya que esta da cuenta de una sustancia trascendental que representa y significa lo normal, lo heredado históricamente, lo instituido, lo

legal y lo deseado por un régimen discursivo hegemónico. A su vez, la *subjetividad* representa la puesta en acción de esta sustancia que se hace paradigmática en determinado contexto. Por su parte, la identidad tiene que ver con un estado perceptible, identificable y estable del ser que lleva al sujeto a ser clasificado y clasificable, abriendo la puerta a taxonomías ontológicas, dotándolo de atributos definatorios que lo atan a una posibilidad de existencia predefinida y limitada (Piedrahita, 2013; Cortés, 2013; Galvis, 2016).

Por su parte, la subjetivación se refiere a una serie de procesos y prácticas que emprende un sujeto para configurar un modo particular de estar en el mundo. Este proceso puede darse a través de la sujeción, aceptando los mandatos que han dado los diferentes discursos hegemónicos sobre la forma en que debe constituirse la vida; o bien a través de la emancipación, por medio de movimientos continuos que se afirman en la diferencia, a través de transformaciones estratégicas y permanentes de sí mismo, que implican una ruptura con las condiciones de sujeción socio históricas que lo han definido (Piedrahita, 2013; Cortés, 2013; Galvis, 2016).

Mientras que la *identidad* y la *subjetividad* son categorías teóricas que hablan del sujeto como trascendencia, de lo que permanece, lo que es perceptible e idéntico a sí mismo en el tiempo, la subjetivación alude al proceso que lleva a cabo un individuo para constituirse en determinado tipo de sujeto. García (2016) propone que cuando este proceso se hace de forma emancipatoria, a través de prácticas de resistencia, da cuenta de la posibilidad de desidentificación, tránsito, mutación y desconocimiento estratégico. La subjetivación emancipatoria, o resistente, designa un proceso caracterizado por mantenerse siendo un *algo-indefinido*, que no pretende fijarse bajo una categoría permanente; es un proceso de transformación constante, de alejamiento de las pretensiones arbitrarias de los otros, para llegar a desarrollar la posibilidad ser siempre otro para sí mismo

Algunos lectores contemporáneos de la obra de Foucault (Galvis, 2016; Cortés, 2013; Quintana, 2012; Tassin, 2012) señalan que la subjetivación puede considerarse como un acontecimiento político cuando: 1) el individuo hace un diagnóstico de sí y reflexiona sobre qué es y cómo he llegado a serlo, en función de su relación a un régimen discursivo y gubernamental; 2) se resiste al estatus que les pide tener esos regímenes oponiéndose y creando nuevas formas de relación, acción y expresión; y, 3) lleva a realizar unas prácticas de sí para realizar esa resistencia y, por tanto, subjetivarse de otra manera, logrando movilizar, interpelar y poner en entredicho los marcos sociales que los han definido y que han construido un tipo específico de sujeto.

Al respecto, Galvis (2016) señala que la idea de subjetivación propuesta por Foucault es política en tanto implica dos preguntas fundamentales: ¿cuáles son los límites que me constituyen y me gobiernan? y, ¿cómo en el marco de ciertos límites establecidos, puedo llegar a desplegar otra forma de vida posible?

Siguiendo a Piedrahita (2013) y Cortés (2013) esta idea de subjetivación se entiende como política debido a que, además de modificar y transformar las condiciones de existencia singulares de un ser, posibilita la producción de referentes sociales inéditos y el reconocimiento de otras vidas posibles con voluntad de poder, que emergen en una matriz de relaciones restrictivas para interpelar la formas de existir y pensar que imponen los regímenes hegemónicos universalistas, posibilitando la producción de nuevos significados y formas de relación más justas que transforman la realidad social, cultural y política del contexto.

De esta manera, el hecho de que la subjetivación sea política implica que las transformaciones que el sujeto realiza sobre sí mismo no son arbitrarias o contingentes, sino que involucran una reflexión estratégica sobre sus acciones. La racionalidad que se desarrolla en estos procesos contiene objetivos y medios que son pensados estratégicamente para poder llegar

a ser otro, pero no cualquier otredad, sino una forma de vida que se constituye en un rechazo a una forma particular de gobierno. Siguiendo a Castro (2004), con la idea de *gobierno*, Foucault se refiere a dos cuestiones: 1) las relaciones que se establecen entre los sujetos, 2) la relación que cada uno establece consigo mismo. En el primer eje “gobernar consiste en conducir conductas” (p. 235), es decir, en realizar acciones que pretenden orientar las conductas de los otros, y con respecto al segundo eje, el gobierno de sí tiene que ver con las relaciones que se establecen consigo mismo, a partir de la dominación y la orientación de los propios placeres o deseos.

En resumen, Tassin (2012) propone algunos elementos característicos que hacen de los procesos de subjetivación acontecimientos de carácter político:

- La subjetivación es política debido a que es una serie de procesos que se generan como respuesta a la presencia, el efecto y la influencia de relaciones, condiciones, circunstancias y discursos externos a la experiencia singular de cada ser. Por ello, a través de estas prácticas se produce una forma de estar en el mundo caracterizada por asumirse como extranjero de sí mismo, es decir, en situación de extrañeza frente a las condiciones socio históricas en las que se emerge; y también como extranjero de los otros, en tanto produce una des identificación de los referentes paradigmáticos construidos por los discursos dominantes. Que la subjetivación sea política quiere decir que la determinación de este proceso y su desarrollo no son del todo inherentes al ser que la produce. No es un proceso de total autodeterminación o absoluta iniciativa, ya que su dimensión y su presentación política son impulsadas por las situaciones, y las relaciones por las cuales se producen seres alterados con respecto a sí mismos, que terminan configurándose como no idénticos a sí, y que sin embargo “no dejan de reconocer su compromiso personal con esas situaciones que los desprenden de sí mismos para hacerlos aparecer con más fuerza, a ellos, por lo que dicen que son, o para hacerlos aparecer como lo que

muestran que son con respecto a esas relaciones exteriores que los hacen advenir.” (Tassin, 2012, pp. 38 – 39).

- La subjetivación política produce modos de vida que no resultan de una inherencia. Es decir, que lo que se es por nacimiento o pertenencia socio histórica a un contexto no determina de antemano cómo podrá llegar a desenvolverse cada vida. Esto no quiere decir que estos sujetos estén desligados de las condiciones históricas, biológicas o culturales en las que ha llegado al mundo, sino que implica una posibilidad activa con respecto a estas: poder hacer con estos atributos otra cosa, una invención distinta a lo que bajo su nombre le había sido dado.

- La subjetivación política es un proceso que produce existencias que no se presentan ante los otros como cosas o causas, es decir, que no se permiten una posición de pasividad frente a las prácticas de sujeción. Estas prácticas producen seres sin identidades ni categorizaciones, sin pertenencias ni obligaciones de fidelidad a un discurso, relato o aspiración específica.

En esta concepción se plantean dos elementos claves que hacen posible que los procesos de reflexión y transformación de la propia vida constituyan asuntos políticos: 1) las prácticas de sí, aquellos procedimientos que posibilitan la autocomprensión y la transformación estratégica de sí mismo; y 2) las estrategias de resistencia, acciones de invención que marcan una ruptura con los modos de vida impuestos y proponen otras formas posibles de estar en el mundo.

Siguiendo a Foucault (1999), los procesos de subjetivación que posibilitan que el sujeto se tome a sí mismo como objeto y sujeto de reflexión y transformación se llevan a cabo a través de *prácticas de sí*. Esta noción se refiere a las experiencias y relaciones que el individuo comienza a establecer consigo mismo para mantener o transformar una forma de terminada de estar en el mundo y lograr establecer un dominio sobre sí mismo para fundar un conocimiento

inédito de su modo de vida, desarrollado por sí mismo. A través de las prácticas de sí el sujeto puede regir y conducir su propia conducta, lo cual le permite reflexionar sobre el lugar que ocupa en el mundo, las elecciones que constituyen su existencia, y los fines y medios que se han trazado en la misma.

En *La ética del cuidado de sí como práctica de libertad*, Foucault (1999) propone las prácticas de sí como experiencias ascéticas, entendiendo la ascesis no como una renuncia o sometimiento, sino como un ejercicio de gobierno sobre sí mismo, mediante el cual sujeto intenta liberarse de los discursos opresivos, transformarse, trascender y acceder a otro saber posible sobre la propia existencia. Estas prácticas implican una reflexión constante sobre los modos de vida y las condiciones bajo las que se ha desplegado la existencia, transforman al individuo, infieren en las normas hegemónicas del contexto y constituyen un tipo específico de subjetivación. En palabras de Foucault (1999), las prácticas de sí son procesos:

que permiten a los individuos efectuar, solos o con la ayuda de otros, algunas operaciones sobre su cuerpo y su alma, sus pensamientos, sus conductas y su modo de ser, así como transformarse, a fin de alcanzar cierto estado de felicidad, de fuerza, de sabiduría, de perfección o de inmortalidad (p. 227).

Las estrategias de resistencia, por otro lado, son prácticas contraconductuales, que usa el sujeto para emanciparse de las normas y preceptos predominantes en su contexto y reivindicar el modo de vida que ha constituido. Podría afirmarse entonces que este tipo específico de subjetivación implica un ejercicio y despliegue de estrategias de resistencia para poder realizarse.

Foucault plantea un análisis del poder en términos de relaciones, por lo cual no lo considera como algo uniforme u homogéneo, adquirido solo por algunos individuos, sino que lo

concibe como juegos estratégicos entre libertades en los que unos sujetos intentan dirigir la conducta de otros y estos a su vez responden resistiéndose o intentando dirigir la de estos (Bedoya, 2014).

En este orden de ideas, y siguiendo a Foucault (1999), estas estrategias de resistencia son posibles ya que las relaciones de poder pueden darse en cualquier parte y las posibilidades de resistir están contenidas dentro de él. La resistencia se produce dentro de las relaciones de poder, no está fuera de estas, sino que representan su límite, su revés; no es una sustancia ni es anterior al poder que se opone, tampoco es la imagen invertida de este, sino una parte constitutiva de estas relaciones, y son precisamente estas estrategias las que ayudan a transformar las dinámicas implicadas en estas.

Las estrategias de resistencia no son entendidas únicamente como negación u oposición, sino que hacen referencia a procesos de invención y creación. Creación de nuevos modos de vida, de diversas configuraciones éticas, expresiones de placer y orientación del deseo que se instauran a través de las elecciones sexuales, éticas y políticas (Foucault, 1999).

Las estrategias de resistencia se constituyen en luchas por la posibilidad de expresar nuevas subjetividades, posibilitan prácticas de libertad a través de las cuales los individuos son capaces de oponerse a las identidades que tratan de imponerse desde los discursos hegemónicos y elaborar invenciones y creaciones sobre sí mismo y su existencia.

Halperin (2007) describe algunas de estas estrategias utilizadas por sujetos gais para oponerse a las sexualidades hegemónicas: la apropiación creativa y la resignificación, lo cual implica hacer uso de categorías propias que han contribuido a la objetivación científica o degradación de estos sujetos y usarlas como propias; la teatralización y ridiculización de

diferentes formas de vida que han sido paradigmáticas de los modelos hegemónicos; y la exposición y desmitificación, para exponer cómo funcionan los sistemas de poder y así descalificarlos.

A través de las prácticas de sí y las estrategias de resistencia, los sujetos constituyen procesos de subjetivación política que modifican el campo de experiencia y las condiciones de verdad en las que se ven envueltos, por lo cual se despliegan su capacidad reflexiva sobre su modo de vida, posibilitando la emancipación en relación con las condiciones de sujeción presentes en su contexto. Cubides (2006) propone que la reflexión sobre sí mismo, las resistencias y la elección decidida de un tipo particular de existencia se derivan en un cuidado de sí que puede considerarse como una operación que es la vez política y subjetivante, entiendo la política como los efectos que tienen en los individuos las relaciones de poder y resistencia que operan en diversos contextos públicos y privados, y las transformaciones sociales que estas generan.

En este orden de ideas, esta forma de subjetivación configura un modo particular de existencia en el que se establece siempre una relación con el otro que termina afectando el entramado de relaciones de poder en las que el sujeto se despliega, modificando de alguna manera las dinámicas sociales y culturales, por lo tanto, es pertinente llamar a este procedimiento subjetivación política (Quintana, 2012).

3.2. Heteronormatividad y sexualidades no hegemónicas

La concepción de sexualidades no hegemónicas que se resisten a los discursos normales y normativos que producen veridicciones a propósito de la sexualidad ha sido posible gracias a una serie de desarrollos teóricos que se han venido desplegando desde hace varias décadas y que han

cuestionado y eventualizado la noción naturalista y esencialista de la sexualidad y el género que presuponen una forma estandarizada, inherente y predeterminada para pensar los cuerpos, los usos de los placeres y las sexualidades. A continuación, se enunciarán algunas de estas posturas, que han posibilitado el despliegue de actitudes críticas sobre el tema y que, como consecuencia, han facilitado e impulsado el surgimiento y la consolidación de las acciones políticas de resistencia y reivindicación de la pluralidad de modos de vida.

Al respecto, Foucault (1976) plantea que la sexualidad no es un estado de cosas acabadas o una realidad natural dada sino un instrumento necesario, y a la vez un efecto determinado, de una serie de estrategias discursivas y políticas que orientan la conducta de los individuos y configuran una serie ficciones con carácter de verdad, a propósito de la sexualidad. Su desarrollo teórico puso en evidencia que en ese momento histórico los discursos sobre la sexualidad no apuntaban a la represión y a la censura total de la misma sino, por el contrario, a la creación, diversificación y consolidación de saberes y técnicas sobre la sexualidad para poder acceder a ella teóricamente, regularla y administrarla. Esta posición contradiscursiva le permitió desnaturalizar la sexualidad y politizar su existencia, resaltando que los sujetos pueden llegar a ocupar cierto lugar de agencia con respecto a sus usos, consideraciones y prácticas, más allá de las supuestas realidades naturales que las determina.

La sexualidad empieza así a formar parte de un dispositivo que sirve para producir y conectar nuevas formas de poder y saber con nuevos objetos y dominios. Esta concepción permite hacer un desplazamiento de las ontologías convencionales de la sexualidad para poder resistir a los discursos hegemónicos y a las verdades reguladoras sobre los seres sexuados, y de esta manera desautorizar a los que se asumen expertos y dueños de la verdad sobre las corporalidades, orientaciones y prácticas de los sujetos. En este orden de ideas, la forma más

eficaz de resistencia a la producción hegemónica de la sexualidad no es la lucha contra la prohibición sino la contra-productividad, es decir, la producción de formas de placer-saber alternativas a la sexualidad prototípica.

En esta misma línea, la filósofa Judith Butler (2008) cuestiona y problematiza la supuesta naturalidad de los cuerpos sexuados y piensa las corporalidades como el efecto de un conjunto de relaciones de poder que regulan su materialización y los significados producidos por estos efectos materiales. Desde esta perspectiva, el sexo binario no es un dato corporal dado y fijo sobre el cual se realiza la construcción de determinado género (masculino, femenino o fluido) sino que es una norma cultural que, en su repetición performativa, gobierna y da forma a la materialización de los cuerpos. Así, el sexo no es una mera descripción de lo que el sujeto es al nacer, sino que es en sí mismo una de las normas mediante las cuales eso que “uno es” puede llegar a ser viable e inteligible, una condición que califica un cuerpo para toda la vida dentro de la esfera de la posibilidad cultural. En este sentido, el sexo es analizado como un efecto que regula las condiciones de posibilidad que confirman la validez de los cuerpos, haciendo que unos cuerpos importen más que otros. La postura de esta autora abre la pregunta por lo abyecto, demostrando que, en la construcción social de la sexualidad, hay unos cuerpos, orientaciones o prácticas que importan más que otros, generando existencias que pueden ser rechazadas y de las cuales el ordenamiento hegemónico puede prescindir fácilmente.

Con relación a la problemática que motiva esta investigación, Eribon (2001) se sirve de las reflexiones de Foucault, y la pregunta por las corporalidades y existencias abyectas, para sostener que social e históricamente a los sujetos homosexuales se les ha negado la posibilidad de nombrarse, reconocerse y expresarse a partir de referentes elaborados por sí mismos. Contrario a esto, la subjetividad homosexual ha sido construida a partir de referentes externos

que se reconocen como poseedores de verdades objetivas: saberes médicos, psiquiátricos y psicológicos; o bien partir de una supuesta *cultura gay* que se encuentra en invención y reinención constante y que se consolida también como otra respuesta hegemónica ante la pregunta por la identidad homosexual. Eribon propone que existe una pluralidad de formas de sentirse y saberse homosexual, y que la identidad gay es tan amplia y extensa, como las posibilidades de expresión y acción de los sujetos que se asumen como tal. Para el autor, los sujetos homosexuales y las lesbianas son tolerados en tanto sean discretos, es decir, en tanto se permitan ser alienados en las categorías binarias rígidas. Por lo tanto, el reto político de los sujetos homosexuales está constituirse como sujetos de la *propia palabra* y la *propia mirada*, expresando modos de vida otros que deben ser considerados como posibles, a pesar de no corresponder con las identidades prototípicas de los discursos hegemónicos.

En ese mismo sentido, Preciado (2002) sostiene que aquello que denominamos naturaleza es, en realidad, un contrato social implícito y generalizado que escribe e inscribe ciertos códigos, normas, rituales y usos a las distintas corporalidades que son divididas técnicamente en categorías binarias aparentemente dicotómicas: hombre/mujer, masculino/femenino, heterosexual/homosexual. Ante esto, propone el despliegue de una sociedad contra-sexual, en la que se deconstruyan las naturalizaciones de las prácticas sexuales y del sistema de género, que haga equivalentes todos los cuerpos y las existencias que representan, por fuera de los ordenamientos limitantes. Esta es una tarea que implica reconocer que:

El cuerpo es un texto socialmente construido, un archivo orgánico de la historia de la humanidad como historia de la producción - reproducción sexual, en la que ciertos códigos se naturalizan, otros quedan elípticos y otros son sistemáticamente eliminados o tachados. La sexualidad, lejos de surgir

espontáneamente de cada cuerpo recién nacido, debe re inscribirse a través de los códigos socialmente investidos como naturales. (p. 23)

Estas posturas coinciden con las posiciones de la llamada teoría *queer*, un conjunto de saberes teóricos, sociales, políticos y subversivos de la diferencia, que se presentan como una opción o contraconducta que posibilita la acción y existencia de los sujetos, más allá de los nombres, adjetivos o categorías que imponen los saberes de la naturalidad y la normalidad (Spargo 2006). Lo *queer* puede entenderse como “todo lo que está en desacuerdo con lo normal, lo legítimo y lo dominante” (Halperin, 2007, p. 83). Esto es, resistir a las prácticas de dominación implicadas en las relaciones de poder, por medio de la parodia, la exageración, la amplificación y la explicitación de códigos tácitos de conducta (Halperin, 2007).

Queer es una expresión que designaba a finales del siglo XIX algo raro, no instituido, grotesco o inimaginable, siendo usado de modo injurioso hacia los sujetos que expresaban orientaciones o identidades sexuales distintas a las hegemónicas. Con el paso del tiempo, esta palabra fue apropiada por los mismos sujetos a los que se pretendía atacar con ella, despojándola de connotaciones humillantes y convirtiéndola en una expresión de afirmación para todas las *formas de vida otras* que se deslizan de los esquemas normales y normativos considerados derivados de lo natural (Butler, 2008). Para Coll Planas (2009) lo *queer* adviene como una crítica a los discursos heterocentros, el cuestionamiento de los binomios hombre/mujer, homo/hetero, un rechazo a las concepciones esencialistas del sexo y una alianza con las políticas de las hiper y las post identidades. Lo *queer* pone de manifiesto entonces la posibilidad de ser y hacer consigo mismo algo distinto a lo que se espera a partir de los nombres, imágenes y narrativas que se han impuesto sobre la propia existencia desde diferentes discursos.

En este orden de ideas, asumimos que el activismo surge gracias a estas consideraciones teóricas, como una práctica que realizan algunos individuos para hacer frente a un régimen o discurso determinado que trata de dirigir las conductas de los sujetos al naturalizar y normalizar determinadas formas de existir. En el caso que convoca esta investigación, el activismo se despliega como una forma de resistencia y creación ante la hegemonía heteronormativa.

Llamas (1998) sostiene que cada momento histórico y contexto social configura un régimen de la sexualidad, el cual puede definirse como un sistema relativamente coherente en el que se organizan una serie de códigos que construyen, realizan e interpretan las relaciones afectivas, las prácticas corporales y el deseo de los sujetos. Actualmente en occidente este régimen se basa en la abstracción de un modelo prototípico que reduce todas las posibilidades de expresión a un principio único: la heterosexualidad.

En este sentido, el modelo prototípico contemporáneo produce y reproduce una serie de normatividades restrictivas que presuponen que la orientación hacia las personas “del sexo contrario” es la única posibilidad válida y legítima de explorar los placeres y desplegar el deseo. Esta normatividad está sustentada en el principio del binarismo sexo-género, en el que se construyen fronteras entre hombres y mujeres basadas en una realidad biológica que se asume incuestionable, y que prefigura y prescriben identidades culturales de género masculinas y femeninas igualmente estables, rígidas, nítidas e incontrovertibles (López y Bedoya, 2014).

La heteronormatividad establece entonces dos cuerpos, dos roles, dos identidades que constituyen una diferencia sexual y que deben expresarse públicamente de acuerdo con la ordenación de los géneros: masculino/femenino, y de acuerdo con prácticas sociales y corporales simbólicamente predeterminadas: cortejo, seducción, romance, noviazgo, matrimonio. En este orden de ideas, todo caso de incumplimiento de este proyecto ya sea en la no identificación con

los nombres o etiquetas, en la incoherencia anatómica con los modelos prototípicos o en la realización de las prácticas, pasa ser objeto de control específico por agentes externos y catalogado como “anormal, excepcional, inconveniente, peligroso o ridículo” (Llamas, 1998, p. 15).

Podemos pensar entonces que la heteronormatividad es una producción discursiva de saberes en torno al cuerpo, los placeres y sus regulaciones. Una suerte de orden sexual que legitima los placeres, los cuerpos, los usos y las expresiones que se hacen de él (Correa, 2017). En la hegemonía heteronormativa, la heterosexualidad es construida como la forma de sexualidad legítima, clasificando y marginando aquellos cuerpos que no son reconocidos en su dominio.

Las sexualidades no hegemónicas son, entonces, aquellas relaciones, exploraciones del placer, manifestaciones del deseo y usos del cuerpo que se le escapan o deslizan a la hegemonía heteronormativa. Estas sexualidades implican una forma otra y posible de hacer con los afectos y las corporalidades, más allá de los modelos prototípicos que se asumen como normales y que, en su repetición performativa, crean formas restrictivas de habitar el mundo y configurar modos de vida.

3.3. Movimientos sociales y Activismos de las sexualidades no hegemónicas

El activismo es una práctica de participación social y política que emprenden sujetos que participan decididamente de movimientos u organizaciones sociales que surgen como respuesta de resistencia ante situaciones de desigualdad, y opresión perpetuados por discursos hegemónicos (Horn, 2013). Los movimientos sociales se definen en sus prácticas y los sujetos que los conforman comparten entre sí una causa común, utilizando una variedad de acciones y

estrategias que están encaminadas a generar cambios en las vidas de quienes las emprenden y en transformar las lógicas sociales externas que propician fenómenos de desigualdad y exclusión social (Horn, 2013).

Estos movimientos son fenómenos dinámicos e históricos que responden a la lógica propia de un contexto; pueden pensarse como una “una fuerza significativa para desafiar las desigualdades y exclusiones en la sociedad, como también proponer nuevos modelos y visiones de relaciones de poder sociales, económicas y políticas más igualitarias y justas” (Horn, 2013, p. 30). Siguiendo a esta autora, los movimientos sociales no pueden pensarse como hechos estáticos o acabados, sino que se transforman de acuerdo con los cambios sociales que van tomando las problemáticas que llevan a convocarlos. De igual manera, las prácticas de los activistas que los conforman, y sus posiciones ético-políticas, toman diferentes formas de acuerdo con las lógicas que se van generando con respecto a sus modos de vida. En este orden de ideas, conceptualizar un movimiento social, y las prácticas activistas que se generan alrededor de este, implica una consideración histórica de las situaciones y condiciones en las que se ha configurado y que los ha llevado a desplegarse de una manera particular en el presente.

A continuación, se hará una breve consideración del surgimiento y el desarrollo de los movimientos sociales por la pluralidad sexual y el activismo de las sexualidades no hegemónicas en occidente, para tener una mejor comprensión de este fenómeno en la actualidad.

En *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Foucault (1976) expone que la sexualidad no es un estado dado o una realidad natural, sino una categoría que ha venido siendo construida a partir de discursos históricos, sociales y culturales. Esta demostración se presentó en su contexto como una contranarrativa de la historia sobre la represión sexual victoriana, en tanto Foucault puso en evidencia que realmente la sexualidad no constituyó un tema prohibido para la

discusión, sino que, por el contrario, en este momento histórico comenzaron a proliferar discursos y certezas sobre esta como mecanismo para poder regularla y administrarla. En esta propagación de saberes sobre la sexualidad, surgió, alrededor de 1870, la categoría *homosexualidad* como una expresión que dotaba de identidad a los sujetos que realizaban determinadas prácticas sexuales y que definía, además, los modos de vida que estos representaban. Gradualmente, el homosexual se convirtió en una especie-objeto, un tipo particular de sujeto, que comenzó a ser estudiado y conceptualizado por juristas, médicos y psiquiatras, convirtiéndolo en un potencial asesino, enfermo, criminal o sujeto inmoral, sobre el cual se empezó a desplegar una serie de estrategias de poder para conducir y regular sus conductas y expresiones, desautorizando sus experiencias subjetivas y negando el derecho a expresar un poder sobre sus propias vidas.

Halperin (2007) plantea que, a raíz de estas prácticas de poder, aquellos sujetos sobre los que recaía la opresión comenzaron a producir discursos inversos a los emitidos por la jurisdicción y la ciencia, como estrategia para resistirse y reivindicar otros modos posibles de existir. De igual manera, Llamas (1998) propone que esta es la base sobre la que se gestará más adelante el activismo gay, ya que, como estrategia para resistir a la opresión generada por estas categorías, los sujetos comenzaron a hablar en primera persona. *Hablar en primera persona* implicó tomar la palabra sobre su propia experiencia y no dejar que los discursos científicos, médicos, jurídicos y religiosos normales y normativos describieran y determinaran el modo de vida que debían llevar por ser incluidos dentro de la categoría *Homosexuales*.

Este proyecto implicó, siguiendo a Llamas (1998) la construcción de una terminología autorreferencial que rechazara y cuestionara categorías como *perversos*, *invertidos* o *inmorales*, que habían sido creadas para nombrarlos, definirlos, caracterizarlos y conducir sus conductas.

Esta toma de palabra generó la construcción de un discurso propio, sin mediación, que llevó a cuestionar y apelar las veridicciones que intentaban regular sus placeres, relaciones, prácticas y afectos, a través de discursos contruidos desde la exclusión. Estas estrategias tienen un carácter político, puesto que generan oposición a los discursos hegemónicos y promueven la creación de nuevas categorías que hacen inteligibles diferentes modos de vida. En palabras del mismo autor, hablar por sí mismo implica:

Unas visiones en primer término, de la propia identidad de los nuevos sujetos que pasan a hablar por sí mismos/as negando, matizando, complementando, diversificando y, en una palabra, cuestionando la "verdad" y la "coherencia" (en lo que sus efectos se refieren) de lo que se decía de ellos y ellas. (p. 348)

Llamas (1998) y Halperin (2007) identifican algunos momentos lógicos que se han presentado en la consolidación de los discursos en primera persona de estos sujetos en occidente y que han sido claves para la conformación y consolidación del activismo de las sexualidades no hegemónicas contemporáneo. A continuación, se hará una descripción breve de estos momentos, dejando claro que, si bien cada uno se gestó en una temporalidad y contexto específico y localizable, los discursos que proponen se solapan entre sí, estando aún presentes en algunas de las prácticas contemporáneas.

A principios de 1900 surgió el término *Uranismo* para referirse a las personas homosexuales que se suponía habían nacido con alma o *psique* femenina en el cuerpo de un varón. Este discurso proponía un esencialismo puro para entender a los sujetos homosexuales, puesto que sus prácticas y orientaciones serían consideradas entonces como una condición inherente a su ser. Algunos de los sujetos nominados con esta categoría, hicieron uso de esta etiqueta para comenzar a hablar en nombre propio y demandar tratos dignos e igualitarios. De

esta manera, algunos hombres – desde entonces uranistas o del tercer sexo - se identificaron consciente y decididamente con los discursos médicos y científicos que categorizaban este nuevo tipo de ser, reclamando derechos a la inclusión social y al reconocimiento con base en esta inherencia que los libraba de cualquier tipo de culpa social y los despojaba de calificativos negativos sobre su moral.

Más adelante, entre 1940 y 1950, surge una concepción más amplia sobre el estilo de vida homosexual, que no aceptaba las premisas del uranismo, en tanto esta localizaba a los sujetos homosexuales en una categoría diferente a la de los hombres y mujeres, ubicándolos en un tercer sexo, ajeno a la normalidad estadística. La *homofilia* propone considerar la homosexualidad más allá de las relaciones y prácticas sexuales, y considerar la capacidad de integración, normalización, y aportes culturales por parte de los homosexuales a la comunidad. Esta es una concepción basada en la tolerancia, la normalización y la integración, puesto que el objetivo de quienes se identificaban con esta categoría era poder ser asimilados como ciudadanos iguales, demostrando la capacidad de adaptación y comportamiento aceptable que permitiera la participación social.

A pesar del intento normalizador de la *homofilia*, continuaron presentándose situaciones de agresión, violencia y rechazo en contra de los sujetos homosexuales, y muchos de estos no se sentían identificados con los discursos en primera persona que abogaban por la adaptación a los principios normativos. A partir de la década de los 70, varios sujetos comenzaron a agruparse constituyendo discursos de autoafirmación que estaban basados en el reconocimiento y la exposición social de aquello que los hacía diferentes a los considerados sujetos “normales”.

Las primeras luchas por la reivindicación de los derechos de los sujetos homosexuales se pueden localizar a finales del siglo XIX y hasta la Segunda Guerra Mundial, en Alemania.

Algunos activistas, entre ellos Heinrich Hössli, Karl Heinrich Ulrichs y Károly Mária Kertbeny, realizaron prácticas de reivindicación de los derechos homosexuales. Más adelante surgieron las primeras agrupaciones y movimientos que luchaban por la despenalización de la homosexualidad, estos son el Comité Científico Humanitario, el Instituto para la investigación sexual y la Comunidad de los propios. La despenalización de la homosexualidad fue aprobada por los diputados alemanes pero estas conquistas se difuminaron luego del ascenso al poder del Partido Nazi (Noir, 2010).

De acuerdo con Spargo (2006) en 1969 ocurrió en Nueva York, el *Disturbio de Stonewall*, una situación que es considerada un mito histórico (Delgado, 2018) en la historización de los movimientos sociales por la pluralidad sexual, que propició el desarrollo de un nuevo discurso en primera persona y que consistió en una confrontación violenta que duró un par de días en el que, un gran número de personas gays y transgeneristas, desafiaron a las autoridades resistiéndose a un operativo represivo de la policía en el bar de homosocialización *Stonewall*. A partir de este momento se comenzó a gestar una organización política y manifestación pública que buscaba blindar legalmente a los sujetos que vivían sexualidades no hegemónicas de la violencia directa y exhibir abiertamente sus expresiones y modos de vida.

Desde este momento comienza a usarse la palabra *gay* como una expresión elegida por ellos para referirse a sí mismos y denominar su estilo de vida. En este sentido, la categoría *homosexual* ponía a estos individuos en una posición pasiva, asumiéndolos como objeto de conocimiento que estaba a disposición de estudio, examen y regulación, debido a sus connotaciones médicas, psiquiátricas y jurídicas. Por otro lado, la palabra *gay* comenzó a usarse como una categoría de reafirmación identitaria, que denotaba orgullo por asumir un tipo particular de existencia, construido y dotado de sentido por los mismos sujetos implicados.

Asumirse como gay supone entonces la renuncia a la clandestinidad, no involucra solo la orientación o relación sexual sino también la afectividad, el amor, el deseo, las relaciones, los afectos y las prácticas. En este contexto, gay es una categoría estratégica de autodenominación que está siempre abierta, es un marco autorreferencial que no se construye exteriormente, sino que se nutre de las propias construcciones, es una categoría que da forma, que resalta una existencia pero que rechaza cualquier contenido acabado o substancial sobre la misma, en tanto puede actualizarse y transformarse constantemente.

A partir de 1970, el activismo se constituyó como una posibilidad de agrupación y diálogo para los sujetos gays que comenzaron a asumirse como agentes políticos, participativos y activos (Halperin, 2007). Desde la psicología social, el activismo puede considerarse como una posibilidad de expresión y participación política del sujeto en tanto es un ser activo, capaz de decidir, elegir, y constituirse en un agente social que se compromete con la construcción y transformación de su identidad y del contexto social (Fedi, et al., 2001).

En un primer momento, el objetivo de los movimientos de la liberación sexual era obtener protección legal y transformar un sistema social que causaba opresión, promoviendo una imagen positiva de la condición gay. Esto era entendido como un acto político de liberación de la sexualidad e integración al orden social, ya que buscaba demostrarse que eran pocas las diferencias en los modos de vida de los sujetos gays y heterosexuales (Halperin, 2007).

Más adelante, con el advenimiento del SIDA y su asociación a las prácticas y expresiones de los sujetos gays, se generó un segundo momento del activismo de las sexualidades no hegemónicas, caracterizado por la resistencia a los emergentes discursos políticos, científicos y de la cultura popular que comenzaron a censurar e invalidar los modos de vida de estos sujetos, asociándolos con la enfermedad. Los prácticas y discursos que se construyeron alrededor del

SIDA ponen de manifiesto cómo se articulan poder y saber en los relatos de los expertos y la autoridad institucional y los efectos coercitivos que estos tienen en ciertos sujetos (Halperin, 2007).

En este segundo momento de participación política, aparece el discurso *queer*, un conjunto de saberes teóricos, sociales, políticos y subversivos de la diferencia, como una opción que orienta las acciones de estos sujetos a la perturbación del *status quo* y al cuestionamiento de la naturalidad y la normalidad, en tanto se buscaba desestabilizar los supuestos sobre el ser y el hacer sexuado y sexual (Spargo 2006). En este contexto lo *queer* puede entenderse como “todo lo que está en desacuerdo con lo normal, lo legítimo y lo dominante” (Halperin, 2007, p. 83). Esto es, resistir a las prácticas de dominación implicadas en las relaciones de poder, por medio de la parodia, la exageración, la amplificación y la explicitación de códigos tácitos de conducta (Halperin, 2007). A diferencia del primer momento del activismo gay, este no apunta a la liberación sino a la resistencia, a la supervivencia. En este sentido, este activismo no tiene la intención de mostrar estos sujetos de una forma más agradable, amigable o cercana, sino entender que representan modos de vida a través de los cuales se puede conocer y construir, como una condición legítima de existencia y relación (Halperin, 2007; Spargo, 2006).

El activismo y la teoría *queer* no niega la importancia de la lucha por los derechos, sino que propone que con esto no es suficiente para la transformación del orden social, y por ello se apunta a algo distinto: la posibilidad de inventar nuevas expresiones y establecer nuevos tipos de relaciones; refinar el placer y escapar de las fórmulas convencionales y ampliar las formas de relación. Se trata, en definitiva, de luchar por reivindicar diferentes elecciones de existencia, por dar lugar a diferentes y nuevos modos de vida (Spargo, 2006).

En Colombia, Delgado (2018) sostiene que los movimientos sociales y el activismo de las sexualidades no hegemónicas comenzó a darse entre 1970 y 1980, a partir de una serie de acciones de movilización política, especialmente en Medellín y Bogotá, que se denominaron *Movimiento de Liberación Homosexual*. Estas acciones fueron generadas por académicos, sindicalistas y líderes comunitarios que buscaron consolidar una agenda política que se dirigiera a posibilidades de emancipación identitaria que transformaran las estructuras de dominación presentes y posibilitaran la aparición de múltiples formas de vida.

Una de las primeras acciones de visibilización de la homosexualidad, y en general de las sexualidades no hegemónicas, de las que se tiene registro fue la primera marcha en conmemoración del “día internacional homosexual” que se llevó a cabo el 28 de junio de 1983 en Bogotá, y que fue organizada estratégicamente entre los miembros del Movimiento en Bogotá y Medellín. Paralelo a la marcha, se realizó un movimiento político – académico que llevó por nombre “Primer Encuentro Latinoamericano sobre la cuestión homosexual”, en el que se discutió la consolidación y el direccionamiento de los grupos GELG, de Bogotá (Grupo de estudios de la liberación gay) y el GREHCO, en Medellín (Grupo de Estudios de la Cuestión Homosexual), fortaleciendo el Movimiento de Liberación Homosexual a nivel nacional, generando intercambios académicos y políticos entre Medellín y Bogotá (Delgado, 2018).

Estas primeras acciones están orientadas a la aparición de estos sujetos como corporalidades posibles que se oponían a las prácticas sistemáticas e institucionalizadas que impedían su libre existencia. Serrano (2012) resalta que en este momento tuvo gran importancia la figura de León Zuleta, profesor de la Universidad de Antioquia quien hizo parte de organizaciones de trabajo político y social como la Escuela Nacional Sindical y el Instituto Popular de Capacitación. Además, León es considerado uno de los principales líderes y

movilizadores del Movimiento de la Liberación Homosexual en Colombia .Una de sus principales contribuciones fue la creación y difusión de un fanzine llamado *El otro* . Allí Zuleta expresó sus ideas sobre el movimiento homosexual, configurando una especie de ética alrededor de una liberación sexual que implicaba una revolución política.

Más adelante, a mediados de la década de 1980, se da un giro en las prácticas de aparición y aceptación social emprendidas hasta el momento debido al advenimiento del VIH – SIDA. Si bien esta enfermedad no afectaba solo a los sujetos homosexuales, los medios de comunicación y la opinión pública configuraron imágenes y representaciones que anudaban al sujeto homosexual con esta condición, dificultando la posibilidad de expresión pública. En esta década hay un vacío de referencias que den cuenta de las movilizaciones y prácticas a nivel nacional en pro de la reivindicación de modos de vida plurales (Delgado, 2018).

Unos años después, con la entrada al siglo XXI, este silencio empieza a disiparse a partir de una serie de ejercicios colectivos que, como expresa Delgado (2018), toman la forma de acciones afirmativas que se sitúan en la perspectiva de la reivindicación de derechos fundamentales que se centran en el reconocimiento de ciudadanías legítimas. A partir de este momento, empieza a hacer utilizada la sigla LGBT como una expresión que cobija a las personas que por su orientación, identidad o práctica sexual, distan de la hegemonía heteronormativa. Como principales demandas centrales de la agenda política de este movimiento se consolidaron el matrimonio igualitario y la adopción por parte de parejas homosexuales. El 7 de febrero de 2007, Corte Constitucional emite la sentencia C-075, por medio de la cual se reconoce el “régimen patrimonio de compañeros permanentes y la unión marital de hecho”, y el 29 de enero de la sentencia C029 de 2009, que hace un reconocimiento explícito de derechos (no citados con claridad en la sentencia C-075) de derechos civiles, penales, migratorios, sociales y económicos

(Curiel, 2013), hasta llegar al 28 de abril de 2016, día en el que la Corte Constitucional se pronuncia a favor del Matrimonio Homosexual y plantea de forma explícita el matrimonio igualitario.

En el caso específico de Medellín, “el discurso académico, el uso de los placeres, la presencia pública del cuerpo deseado y deseante, la irritación y la provocación social y el orgullo del paria, se convirtieron en los elementos nodales sobre los cuales se fundó una propuesta de Movimiento de Liberación Homosexual en la ciudad” (Correa, 2017, p. 402). A continuación, se hará descripción sucinta sobre la emergencia del activismo de las sexualidades no hegemónicas en Medellín, a partir de lo planteado por López y Bedoya (2014), En las décadas de los sesenta y setenta comenzaron a surgir en la ciudad una serie de organizaciones sociales que resistían a las estructuras políticas tradicionales del país. En este contexto aparece León Zuleta, quien es considerado el primer activista por las sexualidades no hegemónicas de la ciudad.

Una de las acciones emprendidas por Zuleta, fue la formación, alrededor de 1978, de “El Greco”, un grupo donde se estudiaba asuntos relacionados con la homosexualidad. Inicialmente estaba compuesto por alrededor de siete hombres, entre los cuales se encontraban Fernando Alviar, uno de los participantes de este estudio. Correa (2017) subraya la importancia de El Greco en los inicios del activismo de las sexualidades no hegemónicas en Medellín porque constituye “el primer colectivo académico homosexual de la ciudad y, de cierto modo, la plataforma de la acción movilizadora por las libertades sexuales” (p. 413). En este grupo las personas se reunían, para debatir y estudiar temas como psicoanálisis, feminismos, la obra de Foucault, entre otros. En este primer momento del activismo se evidencia una fuerte articulación entre las prácticas políticas y la academia. Si bien El Greco fue principalmente un grupo compuesto por hombres, en algunos momentos contó con la participación de mujeres y siempre

estuvo muy próximo a los movimientos de mujeres. Este grupo se fue disolviendo a mediados de los ochenta hasta desaparecer.

Desde finales de los años ochenta hasta mediados de la década siguiente no hay registro de grupos o colectivos en Medellín que trabajaran política y académicamente las sexualidades no hegemónicas. Este vacío histórico coincide con una década de fuertes problemáticas sociales relacionadas con el fenómeno del narcotráfico, que imposibilitó la participación y consolidación de movimientos sociales debido a amenazas, violencias directas contra líderes y exterminio.

El activismo de las sexualidades no hegemónicas en la ciudad comienza a tomar fuerza nuevamente en los primeros años de los noventa alrededor de dos temáticas: la emergencia del VIH/ SIDA y los movimientos religiosos, vinculados en gran medida con la teología de la liberación y sus propuestas. López y Bedoya (2014) exponen que en ese contexto empiezan a surgir líderes sociales en el contexto universitario como Manuel Bermúdez, participante de esta investigación, quienes a partir de las situaciones ocurridas alrededor del VIH/SIDA empiezan a realizar activismo de la comunidad vinculándose con temas más más amplios como los Derechos sexuales y reproductivos. Surgen, además, instituciones que se vuelven en espacios significativos de formación para futuros activistas como *Positivos por la vida*, y *El Discípulo Amado*, institución de carácter religioso.

En el año 1997 ocurre un hecho que marca un hito histórico en la participación política de los hombres que expresan su sexualidad desde posiciones no hegemónicas: Manuel Bermúdez se lanza como candidato al Concejo de Medellín y la hizo declarándose abiertamente homosexual. A pesar de no ganar las elecciones, esto marca una situación sin precedentes en la ciudad y posibilita participación y visibilización política. Al año siguiente, 1998, Manuel Bermúdez y otros activistas de Medellín como Edison Arboleda convocaron la primera marcha del “Orgullo

Gay” de la ciudad. Este evento posibilita la creación de *Amigos comunes*, la primera organización del movimiento por la diversidad sexual legalmente constituida en todo el país, la cual todavía se encuentra activa en la ciudad.

En estas instituciones se posibilitan situaciones de encuentro que posibilitaron la visibilidad de estos sujetos y sus modos de vida. Más adelante, se crea también la *Corporación El Solar* en la cual se empiezan a realizar actividades y proyectos con una clara intención de impacto político. Por esta época surgió también la Corporación El Otro, creada por el activista Edison Arboleda, uno de los líderes de los años noventa. Esta corporación t inspiró su trabajo en la obra de León, y tomó su nombre de la revista que él publicó a finales de los setenta: El Otro. El trabajo de esta institución ha estado enfocado en la transformación de imaginarios en la ciudad a través actividades como talleres, cursos de capacitación y formación, realización de eventos académicos. De igual manera, desde allí se ha liderado una de las dos marchas que han tenido lugar en la ciudad en los últimos años: *La Marcha del Orgullo Gay*, que es continuación de la primera marcha convocada en 1998. “segunda ola” de movimientos relacionados con el tema de las sexualidades y las identidades de género no normativas.

López y Bedoya (2014) proponen que en este contexto se gesta la segunda generación del activismo de las sexualidades no hegemónicas en Medellín, compuesto por organizaciones como *El Discípulo Amado*, *Amigos Comunes*, *El Solar* o *El Otro*, de la mano de activistas que no se encontraban vinculados a estos grupos como Manuel Bermúdez, Hernando Muñoz y, Walter Bustamante, quien también hace parte de esa investigación. Esta generación se caracteriza por desplegar prácticas con un marcado interés por articularse con el Estado. Esta articulación pretende la obtención de recursos públicos a través de los cuales se le exigía al Estado el reconocimiento de los derechos y la reparación de las violencias que históricamente han vivido

las personas LGBTI en la región. Este acercamiento estratégico con el Estado contrasta con las prácticas políticas de la primera generación del activismo de los setenta, en el cual no se buscaba ningún tipo de intersección con el mismo, sino que se esperaba su desaparición como institución violenta, opresora, patriarcal y burguesa.

Más adelante, en 2009 se formó el Colectivo Académico (In)Visibles – CAIN, luego de una reunión convocada por Walter Bustamante quien lideraba los debates relacionados con Derechos Humanos y población LGBTI en la ciudad desde la Personería de Medellín. A este grupo pertenecieron Walter Bustamante, Lilith Natasha Border, cofundadora de Transcity, Elkin Naranjo, quien había hecho parte de El Solar, Alejandro Gamboa, miembro del Partido Verde, y quien también prestó su voz para esta investigación, y Pablo Bedoya Este empezó como un grupo de estudio para estudiantes interesados en hacer investigación sobre temas de sexualidad y género. Posteriormente el grupo derivó también en una apuesta de activismo académico que pudiera aportar herramientas para la comprensión de las violencias originadas en los sistemas sexo/género y la heteronormatividad.

En este segundo momento histórico del activismo de las sexualidades no hegemónicas en Medellín es de suma importancia la aparición del Acuerdo 08 del 2011 del Concejo de Medellín por medio del cual se adopta la Política Pública de la población LGBTI de la ciudad. Esta surge gracias a las reivindicaciones de las organizaciones que surgieron a lo largo de la década de 2000. A partir de este acuerdo se creó el Centro para la Diversidad Sexual y de Género, en el 2011. Sin embargo, como sostienen López y Bedoya (2014) la promulgación de esta política pública no ha garantizado el compromiso del gobierno local con las necesidades y realidades de estos sujetos, lo que ha generado una deslegitimación de esta por ellos. En los últimos años se formó el Colectivo Deformación, específicamente en el 2013, el cual promueve un trabajo desde

la izquierda, más cercano a la propuesta del Movimiento de Liberación Homosexual, al que han denominado “disidencias sexuales y de género”, a este colectivo pertenece activamente Mauricio Alzate, uno de los hombres entrevistados para este estudio.

Como se ha podido evidenciar en este breve recorrido, existen algunas diferencias entre los objetivos, prácticas y estrategias de acción política de los múltiples activismos que han surgido en Medellín. En el activismo de los setenta se buscaba la aparición y la expresión pública de las diferentes formas de vivir, asumir y expresar la sexualidad, derivado de reflexiones y desarrollos teóricos articulados a la investigación y al trabajo académico. En este momento no se pretendía una relación directa con el Estado, sino que este dejara de operar como una institución violenta que perpetúa prácticas de discriminación. Por otro lado, los movimientos y activismos que surgieron más adelante empezó a desplegar prácticas políticas que buscaban y pretendían articulación con el Estado con el objetivo de alcanzar el reconocimiento de derechos y la reparación de las violencias históricas a las que habían estado enfrentados. Para realizar esta articulación, estos grupos y activistas comenzaron a hacer uso de la sigla LGBTI, lo cual permitió una visibilización y participación institucional más eficaz. No obstante, este mismo uso generó un trabajo más seccionado, focalizado solo en las diversidades sexuales y de género, pero apartado de otras luchas más amplias y plurales. Otra característica de este segundo momento del activismo es la distancia generada entre academia y movimiento social, puesto que el énfasis está puesto en la relación estatal y las posibilidades generadas con esta alianza (López y Bedoya, 2014).

En conclusión, la historia del activismo de las sexualidades no hegemónicas en Medellín ha estado marcada entonces por la emergencia de organizaciones e instituciones que han acogido las experiencias de estos sujetos y han permitido que en ellos se desplieguen procesos de

reflexión, reivindicación y aparición pública. En este recorrido han emergido también hombres que han tomado la decisión de no vincularse a ningún movimiento pero que, con sus acciones y experiencias subjetivas, han trazado camino para que otros puedan expresarse libremente y vivir su vida con menos miedo y temor de ser anulados o censurados.

4. Diseño metodológico

4.1. Enfoque

Este proyecto de investigación se realizó desde un enfoque cualitativo, ya que se hizo un acercamiento a la comprensión de las prácticas de subjetivación política de hombres que practican activismo, a través de la indagación profunda de su historia de vida, las situaciones de violencia a las que se han visto enfrentados y la influencia que estas han tenido en la configuración de sus modos de vida.

Las investigaciones cualitativas estudian los acontecimientos sociales en el marco contextual en el que se generan, buscando construir un sentido sobre los mismos a partir de las experiencias, prácticas y significados de las personas directamente implicadas en ellos (Monje, 2011). Esta investigación puso su énfasis en los procesos de subjetivación política de activistas de las sexualidades no hegemónicas y las prácticas que han desplegado para resistirse a la violencia heteronormativa, reconociendo que son voces y rostros a las que socialmente se les ha negado la posibilidad de ser escuchadas y visibilizadas, y que sus experiencias son aportes necesarios para una mejor comprensión de los fenómenos de violencia y exclusión en los que se encuentran implicados.

Además, este enfoque prioriza las construcciones que los sujetos han realizado sobre sus prácticas, relaciones y modos de vidas por encima de las teorías prescriptivas que determinan

cómo deberían darse estas dinámicas sociales. Al respecto, algunos autores (Cresswell, 2012; Martínez, 2011; Álvarez-Gayou, 2003; Corbin y Strauss, 2002) plantean que la investigación cualitativa usa las teorías como referentes que proporcionan un entendimiento general de las problemáticas sociales que se quieren investigar, pero no pretenden verificar que estas se cumplan o refuten. Lo que se pretende es un proceso de desarrollo conceptual que se realiza a través de análisis inductivos, generando nociones que permitan la comprensión de una realidad determinada, con base en los datos obtenidos en el acercamiento directo a la población.

4.2. Método

Como se indicó anteriormente, la presente investigación tomó como referente la categoría de subjetivación política, concepto desarrollado por revisionistas contemporáneos de la obra de Michael Foucault. Esta concepción hace referencia a los procesos en constante devenir que emprenden algunos sujetos, a través de prácticas de sí y estrategias de resistencia, que posibilitan la capacidad de reflexión y transformación de sí mismo para interpelar las formas de existir que imponen los regímenes hegemónicos. De esta manera, los sujetos despliegan otros modos de vida posibles, reinventándose en el proceso, mientras se producen también nuevos significados que transforman la realidad social, cultural y política del contexto.

Foucault (1999) desarrolla una idea de subjetivación que no parte de una teoría del sujeto trascendental e inherente, sino que pretende una comprensión de los modos de vida de aquellos individuos que se vuelven a sí mismos sujetos y objetos de conocimiento, estableciendo una relación particular de reflexión y transformación sobre sus vidas. Es decir, preguntarse por los procesos de subjetivación política es acercarse a una comprensión de los modos a través de los cuales cada uno de estos hombres ha configurado una forma particular de dirigir su vida

resistiéndose a las teoría y prescripciones normativas hegemónicas. Por este motivo, esta investigación no adoptó una teoría que establezca categorías sobre los modos de vida que deban llevar estos sujetos o los procesos que deban emprender para llegar a ellos, sino que pretendió comprender los procesos de transformación que han emprendido para reivindicar una forma inédita y singular de estar en el mundo.

Por consiguiente, en esta investigación se usó el método de la teoría fundada – o fundamentada - ya que, de acuerdo con Strauss y Corbin (2002) esta estrategia se usa para “crear maneras nuevas de comprender el mundo y expresarlas teóricamente” (p. 17). La teoría fundada es un método de investigación que proviene del interaccionismo simbólico para construir teorías que permitan comprender una situación en la que las personas se involucran activamente para dar respuesta a un fenómeno que las implica de forma directa (Cresswell, 2012). El interaccionismo simbólico plantea que las ciencias sociales no dan cuenta de realidades empíricas objetivas e independientes de las experiencias de los sujetos, sino que desarrollan interpretaciones sobre los significados producidos por los individuos y los consensos y prácticas que realizan en comunidad con base en estos (Páramo, 2015).

La construcción teórica de la teoría fundada se realiza con los datos que se obtienen del encuentro con los sujetos involucrados y el posterior análisis detallado de sus experiencias, y las narraciones que generan sobre sus prácticas, para describirlas, ordenarlas categorialmente y desarrollar nociones conceptuales que permitan la comprensión de las situaciones a partir de sus vivencias (Strauss y Corbin, 2002; Infante, Rujano y Saéz, 2015).

En consecuencia, este método nos permitió hacer una elaboración conceptual de las formas de subjetivación política de estos hombres, tomando como referente los datos producidos en la indagación profunda de sus experiencias. La teoría fundada es un método que permite

analizar fenómenos sociales como el que se planteó en esta investigación, para formalizar los hallazgos a través de formulaciones teóricas de la realidad percibida y experimentada por los mismos sujetos involucrados.

Además, la teoría fundada fue pertinente para responder la pregunta que motivó esta investigación, ya que es un método que propicia las transformaciones sociales puesto que luego de haber comprendido y conceptualizado determinadas circunstancias de los actores involucrados, estos desarrollan un grado de control que no tenían antes sobre las condiciones que determinan sus propias vidas (Martinez, 2011; Glaser, 1992).

4.3. Técnicas de producción de información

4.3.1. Entrevista focalizada

La entrevista focalizada se usó en esta investigación para hacer un acercamiento inicial a las experiencias de los sujetos participantes y realizar una primera codificación abierta de los datos, y determinar con precisión la inclusión de los participantes en el estudio. Más adelante realizamos una entrevista a profundidad con base en lo encontrado en estos primeros encuentros.

La entrevista focalizada generalmente es de formato semiestructurado y se caracteriza por contar con preguntas definidas previamente por el investigador para indagar por un área específica de la vida de los informantes (Gutiérrez y Delgado, 1999).

4.3.2. Entrevista en profundidad

La entrevista en profundidad es una técnica pertinente para la realización de teorías fundadas, como la que se hizo con esta investigación, ya que nos permitió recolectar información detallada y significativa sobre las experiencias y prácticas de los sujetos: en este caso, sobre los procesos de subjetivación política de los activistas participantes. La entrevista en profundidad

posibilitó un acercamiento a la forma en cómo se configuran los modos de vida de estos sujetos a partir de sus prácticas como activistas ya que, siguiendo a Robles (2011):

la intencionalidad principal de este tipo de técnica es adentrarse en la vida del otro, penetrar y detallar en lo trascendente, descifrar y comprender los gustos, los miedos, las satisfacciones, las angustias, zozobras y alegrías, significativas y relevantes del entrevistado; consiste en construir paso a paso y minuciosamente la experiencia del otro. (p. 40)

Gracias a la entrevista en profundidad logramos una producción significativa de datos sobre la vida de los sujetos, a través de diversos encuentros. El objetivo de esta técnica se correspondió con el método de la teoría fundada, ya que nos permitió construir una cantidad considerable de textos sobre un fenómeno particular para así codificarlos, es decir, agruparlos en temas, ideas o expresiones recurrentes, o significativos, y luego desarrollarlos en conceptuales que permitan la comprensión del suceso (Robles, 2011).

4.3.3. Documentos personales

Siguiendo a Jordana (2013), en diferentes momentos de la obra de Foucault la escritura es presentada como una práctica de sí que genera una constante transformación de la existencia y permite la configuración de nuevos modos de vida. Escribir, propone la autora, es emprender una tarea reflexiva sobre el propio pensamiento para dejar de ser lo que se es y abrir campos posibles para ser otro. Escribir sobre la propia vida permite desligarse de las narraciones externas que han tratado de definir quién se tiene que ser, para así poder llegar a ser otro.

Así pues, en esta investigación reconocimos que la producción escrita ha jugado un papel importante en los procesos de transformación que han emprendido estos hombres en su proceso de activismo. Por este motivo, acudimos a algunos documentos personales (, blogs,

publicaciones literarias, cartas, escritos en redes sociales) que han producido los participantes de este estudio para tener una mejor comprensión de sus procesos de subjetivación política.

De acuerdo con Monje (2011), la revisión documental de diarios o documentos personales es una estrategia de recolección de información que permite tener conocimiento profundo e íntimo sobre las experiencias de los sujetos y por lo tanto fue pertinente usarlo para este estudio. Por su parte, Taylor y Bogdan (1987) sostienen que los documentos personales aportan datos sumamente valiosos a las investigaciones cualitativas puesto que ofrecen información personal que tal vez no pueda obtenerse a través de otros instrumentos, debido a que son producciones íntimas que no implican la presencia física inmediata del otro para ser elaboradas.

4.4. Población de estudio

4.4.1. Unidad de trabajo.

La unidad de trabajo con la que se realizó la investigación son los hombres que asumen su sexualidad desde posiciones no hegemónicas y que emprenden procesos de activismo en la ciudad de Medellín para resistirse a la hegemonía heteronormativa.

4.4.2. Unidad de observación.

La unidad de observación fueron los relatos que se produjeron de las entrevistas a profundidad realizadas con estos hombres y algunos textos escritos que han elaborado sobre su experiencia del activismo.

4.4.3. Criterios de inclusión.

Hicieron parte de esta investigación los sujetos que cumplieron con los siguientes criterios:

- ✚ Hombres que expresaron asumir su sexualidad desde una posición no hegemónica.
- ✚ Asumieron que han realizado activismo y que estas prácticas se vienen realizando desde hace más de dos años.
- ✚ Consideraron que han estado involucrados en situaciones de violencia a raíz de su posición sexual.

4.4.4. Criterios de exclusión.

No pudieron participar de esta investigación aquellos sujetos que, a pesar de cumplir con los criterios anteriormente mencionados, no permitieron la grabación de las entrevistas sobre la experiencia del activismo.

4.5. Muestra y muestreo

4.5.1. Muestra.

Esta investigación contó con la participación de ocho hombres. Este número no fue predeterminado, sino que se alcanzó en el proceso, a medida que se iban recolectando y analizando los datos, y se determinó que se había alcanzado cierta saturación categorial que respondía a los objetivos del estudio.

4.5.2. Muestreo.

La investigación se realizó a partir de un muestreo no probabilístico, en el cual se utilizó inicialmente el muestreo por conveniencia y luego el muestreo teórico o intencionado. En un

primer momento se hizo contacto con movimientos sociales por las sexualidades no hegemónicas y con líderes sociales que no pertenecían a ninguna institución con el fin de socializar el proyecto y contactar algunos informantes que estuvieran interesados en participar de la investigación. A las primeras personas interesadas se les realizó el estudio exploratorio, con la entrevista focalizada que se mencionó anteriormente.

Luego de hacer la codificación abierta con estas primeras entrevistas, se siguió la propuesta del muestreo teórico, ubicando las necesidades interpretativas de la investigación y se contactó a los nueve hombres participantes quienes se constituyeron en las fuentes de información requeridas para responder a las preguntas emergentes de los primeros análisis y llegar así a cierta saturación categorial.

4.6. Unidades de análisis:

Subjetivación política

Activismo de las sexualidades no hegemónicas

4.7. Recolección y producción de información

Esta investigación contó con cuatro momentos de recolección - producción de información que no fueron lineales, sino que se superpusieron constantemente de acuerdo con las necesidades que fueron emergiendo en el proceso. La primera fue la constante búsqueda y selección de artículos de investigación sobre el tema de la subjetivación política y/o activismo de las sexualidades no hegemónicas y de referentes teóricos que permitieron una comprensión general del tema y el contexto en el que este se despliega: Michael Foucault, Etienne Tassin, David Halperin, Rodrigo Llamas, entre otros. En la segunda fase, se realizaron algunas entrevistas semiestructuradas con los hombres con los que se realizó el primero contacto y luego,

en la tercera fase, nos acercamos a detalle a sus experiencias a partir de entrevistas a profundidad con los sujetos que resultaron del nuestro teórico. De igual manera, se realizó revisión documental de algunos textos producidos por estos sujetos sobre el proceso de su activismo.

4.7.1. Primera fase. Revisión de antecedentes investigativos.

La intención con esta primera fase fue construir un marco referencial que nos permitió la comprensión de la problemática que suscitó la investigación. Para acercarnos a la temática, constantemente consultamos antecedentes de investigación en las siguientes bases de datos: la biblioteca de la Universidad de Antioquia y en las bases de datos de Colciencias, Scielo, Redalyc, EBSCO, Dialnet y Clacso. Los términos de búsqueda utilizados fueron: ““procesos de subjetivación”, subjetivación política”, “activismo gay”, “violencia por prejuicio” y “movimientos sociales por la diversidad sexual”” Inicialmente se hizo énfasis en las investigaciones desarrolladas en Colombia y luego se buscaron trabajos sobre el tema en Latinoamérica y en países de habla inglesa para ampliar los antecedentes y encontrar artículos que se ocuparan de la subjetivación política y del activismo de las sexualidades no hegemónicas. Así mismo, se tomaron referentes de informes de organizaciones públicas y privadas, que se ocupan del tema de la violencia por prejuicio hacia esta población.

4.7.2. Segunda fase. Entrevistas focalizadas exploratorias.

Las entrevistas iniciales fueron semiestructuradas y se realizaron con intenciones exploratorias pues con ellas hicimos un primer acercamiento a las experiencias y sentidos de los sujetos seleccionados. Con base en esta información realizamos la primera codificación abierta e hicimos el diseño de las siguientes entrevistas a profundidad, buscando la saturación de las categorías.

Para realizar estas entrevistas acudimos a los líderes de movimientos sociales, o líderes independientes, del activismo de las sexualidades no hegemónicas en la ciudad, para convocarlos a participar de la investigación, y convocar a través de ellos a aquellos sujetos que cumplieran con los criterios de inclusión y sintieron interés por participar.

4.7.3. Tercera fase. Entrevistas a profundidad.

Luego de la primera codificación abierta de los datos obtenidos en las entrevistas exploratorias, fuimos definiendo a los hombres que cumplieran con los criterios por muestreo teórico y con cada uno de ellos se realizaron entrevistas a profundidad. Estas entrevistas fueron no estructuradas y contaban con algunos tópicos generales de conversación que surgieron de los primeros encuentros. El objetivo con estas entrevistas fue conocer a detalle las transformaciones realizadas en sus modos de vida a partir del activismo. Se continuó realizando más encuentros de conversación con algunos de estos hasta que alcanzamos cierta saturación categorial.

4.8. Proceso de análisis

Como se indicó anteriormente, en esta investigación se usó la Teoría fundada como método para la construcción de conceptos, lo cual permitió una comprensión de los procesos de subjetivación política de estos hombres para resistirse a la hegemonía heteronormativa. La Teoría fundada se caracteriza por ser una propuesta que delimita claramente el procedimiento para el análisis de los datos, en pro de la construcción teórica.

A continuación, se hará una descripción sucinta de los pasos y procedimientos que proponen Strauss y Corbin (2002) para el análisis de los datos y que fueron aplicados a los textos obtenidos de las entrevistas con los activistas y de la revisión documental de sus escritos personales:

4.8.1. Microanálisis.

El microanálisis es un proceso de examinación e interpretación minuciosa de datos que se realiza al iniciar el estudio y que se repite durante todo el proceso de codificación.

El microanálisis consiste en un análisis microscópico de los segmentos que surgen al separar lógicamente los datos de un texto en palabras, frases, oraciones o párrafos, con el objetivo de ubicar descriptiva y analíticamente *qué* se está diciendo y *cómo* de acuerdo con el resto de los segmentos que forman el discurso del entrevistado.

El microanálisis fue realizado al inicio del análisis puesto que este nos permitió construir las categorías que emergieron de los textos y unirlos con otros conceptos.

4.8.2. Método de comparación constante.

En la teoría fundada se utiliza la comparación de los datos recogidos para identificar similitudes y diferencias entre sus propiedades con el fin de clasificarlas. Además, se realiza también la comparación teórica, en el que se comparan categorías para buscar conceptos similares o diferentes que emerjan de sus características.

Este método nos permitió generar teoría a partir del análisis comparativo y sistemático de los datos, hasta que estos se saturaron.

4.8.3. Memorandos.

La construcción de memorandos fue un proceso transversal a todo el proceso de análisis, que se realizó desde la primera codificación de los datos hasta la consolidación de la teoría. Consistió en el registro escrito del análisis y permitió la clasificación de ideas que surgen en el proceso. En los memorandos consignamos las conclusiones, deducciones, comentarios o

preguntas que surgieron en los diferentes momentos de la codificación y, al consolidar la teoría, la redacción de esta se articuló a través de estos apuntes.

4.8.4. Codificación abierta.

La codificación abierta fue el primer paso de codificación que se realizó al analizar los textos. Consistió en un proceso de agrupación de puntos similares, ubicados a través del microanálisis de palabras, frases o párrafos, a los cuales se les otorgó un nombre que representó lo que las hace común.

Esta nominación fue conformando categorías analíticas que se especificaron según sus propiedades y variaciones y que formaron la estructura inicial de la formación de la teoría. Para los autores, una categoría es aquello que “representa un fenómeno, o sea, un problema, un asunto, un acontecimiento o un suceso que se define como significativo para los entrevistados.” (p.136)

4.8.5. Codificación axial.

La codificación axial fue el proceso en el que se relacionaron de manera sistemática las categorías con sus subcategorías, alrededor del eje de una categoría central en cuanto a sus propiedades y dimensiones, con el fin de formar explicaciones más precisas y completas sobre los fenómenos.

En este momento del análisis las subcategorías pudieron identificarse ya que estas “responden preguntas sobre los fenómenos tales como cuándo, dónde, por qué, quién, cómo y con qué consecuencias, dando así a los conceptos un mayor poder explicativo” (p.136). Esta codificación implicó un paso de formalización conceptual ya que les otorgó profundidad y estructuración a las categorías, acercándose cada vez más al nivel comprensivo del fenómeno. La

codificación axial se realizó hasta que se alcanzó la *saturación teórica*; momento lógico del análisis que, siguiendo a los autores, se ubica cuando:

a) no haya datos nuevos importantes que parezcan estar emergiendo en una categoría, b) la categoría esté bien desarrollada en términos de sus propiedades y dimensiones, demostrando variación, y c) las relaciones entre las categorías estén bien establecidas y validadas. La saturación teórica es de gran importancia. A menos que el investigador recopile datos hasta que todas las categorías estén saturadas, la teoría no se desarrollará de manera uniforme y carecerá de densidad y precisión. (p.p. 231 – 232)

4.8.6. Codificación selectiva.

Fue el proceso de integración y depuración de las categorías luego de que estas fueron sido construidas y relacionadas con subcategorías en la codificación axial. En el análisis de codificación selectiva se construyó inicialmente una categoría central o *categoría medular* que condensa el tema principal de la investigación y que reunió el resto de categorías para formar un todo explicativo. Luego, se relacionaron el resto de conceptos con esta categoría central a través una narración teórica y lógica que articuló de forma comprensiva el fenómeno por medio de las categorías emergentes, construyendo una teoría parcial sobre la misma.

Más adelante, se revisó el esquema teórico que se esbozó buscando la consistencia interna y las contradicciones lógicas que existían en el mismo, partiendo desde la categoría central y siguiendo la coherencia interna que este planteamiento tiene y la solidez de la relación con sus subcategorías.

4.9. Consideraciones éticas

Las consideraciones éticas de esta investigación estuvieron orientadas por las indicaciones legales establecidas por la resolución N° 8430 de 1993 del Ministerio de Salud, que reglamenta la investigación en el campo de la salud, y la Ley 1090 de 2006, que regula el ejercicio de la psicología en Colombia, específicamente el Capítulo VII, en el cual se enuncian las responsabilidades del investigador en el área.

Estos lineamientos plantean la importancia de mantener los derechos y la dignidad de aquellos que accedieron a participar por encima de lo objetivos propios del proyecto de investigación. Para ello, informamos claramente a cada participante de los detalles de la investigación y no procedimos en la recolección de ninguna información hasta que estos entendieran claramente las implicaciones de esta y decidieran participar. Así mismo, los sujetos involucrados tuvieron la opción de retirarse de la investigación en cualquier momento, en caso de sentir que alguno de sus derechos se vieran vulnerados con la realización de esta. Además, se garantizó que la información obtenida sería utilizada exclusivamente con fines académicos y que la privacidad u anonimato se usaría siempre que los participantes así lo requieran. De los ocho hombres entrevistados, solo uno solicitó permanecer anónimo en la escritura de los resultados.

Antes de iniciar la recolección de los datos, a los participantes se les compartió el consentimiento informado para explicar claramente el proceso. Allí están contenidos todos los aspectos que conciernen con los participantes de la investigación, los objetivos, técnicas de producción de información y los compromisos y alcances mutuos.

Finalmente, se aseguró que se respetaría todo el material bibliográfico haciendo adecuado de las normas de citación y referenciación propuestas por las Normas APA en su última edición.

Análisis y resultados

5. Voces y rostros posibles

En la interacción establecida con los participantes de esta investigación, pudimos percatarnos que para ellos es de suma importancia la visibilización y el reconocimiento público. Sus experiencias, anécdotas, luchas y reivindicaciones cobran sentido en tanto pueden emerger en diferentes espacios y ser escuchados como modos de vida válidos, legítimos y posibles que trazan caminos para que otros puedan experimentar de forma similar su posición en la vida.

En este orden ideas, antes de analizar los relatos y las historias producidas en los encuentros que tuvimos con ellos, queremos hacer visibles sus rostros y audibles sus voces. Introducimos a continuación un esbozo del perfil de cada uno de los hombres que está presente en el recorrido de esta producción teórica. Esta presentación se realizará introduciendo el nombre de cada participante, seguido de una frase que ha sido extraída de las conversaciones sostenidas con ellos y que, consideramos, signa algo de su singularidad con respecto al activismo. Luego, le damos la voz a estos sujetos para que cuenten los aspectos que consideran más relevante a propósito de su experiencia como activistas.

Alejandro Gamboa

“Son las acciones y las cosas que haces en el contexto de lo público lo que te lleva a ser activista”

Yo estudié ciencia política. Pues, soy un pelado de acá de Medellín, crecí en el campo y llegué a esta ciudad con esa perspectiva de estudiar en la universidad, llegué antes de la universidad, pero con esa perspectiva de poder acceder a una educación superior. Y

bueno, en general, he trabajado en temas relacionados con políticas públicas, relacionado con política.

En los relatos y la presentación de Alejandro aparece constantemente la experiencia de haber pasado del campo a la ciudad y su elección profesional. Esto se constituye como una situación que lo posiciona de una manera particular en la vida y que traza varias de las acciones que emprende en el proceso de su activismo. Sostiene que, desde que era adolescente, descubrió las ciencias políticas y encontró en esta disciplina aquello que lo apasiona y que dirigiría muchas de sus acciones en el activismo: *En general, a mí me gusta la política, el análisis político, la planeación.*

Ya estando en la universidad enfocó muchas de sus producciones académicas a temas relacionados con el desarrollo el movimiento LGBT en Colombia:

qué era un movimiento social LGBT, si existía un movimiento social LGBT en el país, y a partir de ahí me relacioné más con el movimiento social LGBT desde lo nacional; entonces participé en investigaciones nacionales como de formación de agenda pública, sobre los derechos de las personas LGBT, a partir de organizaciones como Colombia Diversa, organizaciones de cooperación como SAID, en trabajos con policía, en encuentros de policía y comunidad LGBT en Bogotá, más que todo hacia afuera de la ciudad.

Además de la investigación y la participación en planeación de políticas públicas, Alejandro ha realizado prácticas de visibilización a partir de la comunicación, perteneciendo como corresponsal en Medellín de una emisora nacional que se enfoca en temas relacionados con

la comunidad LGBT. Así mismo, participó como estudiante en formación de ciencias políticas en la formulación de la política pública de la ciudad, y eso:

ya fue lo que más me acercó al activismo local, ya de la ciudad, eso fue lo que me puso en contexto y, bueno, ya relacionarme más con organizaciones LGBT y hacer un activismo ya más relacionado con organizaciones.

Alejandro perteneció al Colectivo Académico (In)Visibles – CAIN, ha trabajado en diferentes cargos públicos en el Municipio de Medellín, se ha desempeñado como Promotor de Derechos en fundaciones dedicados al trabajo con primera infancia, ha sido columnista en diferentes medios de comunicación y, más recientemente, se ha desempeñado como coordinador de movilización regional en la campaña presidencia del Sergio Fajardo.

Felipe⁹

“En proceso hacia la disidencia”

Felipe es profesional de las ciencias sociales, y en los últimos años se ha desempeñado como investigador. Ha pertenecido a varios colectivos y organizaciones de las sexualidades no hegemónicas en la ciudad.

Así mismo, ha participado de partidos políticos, en las organizaciones LGBT que se organizan dentro de ellos. Resalta que la investigación ha sido un ejercicio fundamental para su activismo y que también ha aparecido públicamente en medios de comunicación realizando reivindicaciones de los derechos de la comunidad LGBT.

⁹ Al socializar el objetivo de esta investigación, Felipe manifestó estar interesado en participar, con la condición de que su identidad no fuera revelada. Este es el nombre que le hemos asignado, y que será usado a partir de este momento para referirnos a él y sus experiencias.

En general, Felipe considera que su activismo ha sido una práctica que se ha desarrollado especialmente en la vida cotidiana:

A mí me gusta trabajar para generar transformaciones y siento una responsabilidad para aportar algo a un montón de personas que pueden estar sintiendo y viviendo como yo en algún momento en mi vida también me viví y me sentí. Nuestra sociedad ha sido muy injusta con las personas que disienten de la heteronormatividad, y si yo puedo aportar algo, mejor dicho, yo siempre quiero aportar algo.

Felipe considera que el activismo es un ejercicio subjetivo que dirige a los sujetos hacia la disidencia. No obstante, argumenta que en sus acciones cotidianas aún se percibe muy alienado y sujetado a la homonormatividad, es decir a un conjunto de normas y prescripciones restrictivas para vivir la homosexualidad, razón por la cual no se asume como sujeto disidente sino *en proceso de*, y por ello prefiere permanecer anónimo en esta investigación.

Fernando Alviar

“Por una reivindicación lúdica del cuerpo”

En la presentación que Fernando hace inicialmente sobre sí mismo, no introduce el activismo ni habla de la experiencia de participación en El Greco como elemento histórico fundamental del activismo de las sexualidades no hegemónicas en la ciudad:

Desde hace muchos años trabajo como editor y corrector de texto, me gradué como profesional en idiomas en la Universidad de Antioquia y bueno, he asumido muchas disciplinas variadas en la vida: intenté estudiar arquitectura, me salí en el sexto semestre y en otra época siendo muy muchacho me metí con la música y con la pintura, pues son actitudes artísticas que he manejado, pero no continué.

No obstante, académicos como Pablo Bedoya (2014) y Guillermo Correa (2017) señalan la importancia de este espacio de formación, discusión, relacionamiento y reflexión en las experiencias de activismo futuro en la ciudad de Medellín. A propósito de su participación en El Greco, Alviar sostiene que llegó allí gracias a las prácticas sexuales anónimas y clandestinas realizadas en los baños de la Universidad de Antioquia. En estos escenarios, comenzó a entablar relaciones con otros hombres y uno de ellos, que se convertiría en su amigo:

(...) me enseñó a ir a los bares a conocer los códigos, a descifrar los códigos de miradas y muchas cosas que yo no sabía nada y él me dijo un día: “La otra semana yo tengo una reunión con León Zuleta, que va a armar un grupo de estudio, algo así y si, ¿quieres ir?” Y fui, él no fue y después él tomó otros rumbos, bueno ya nos alejamos, pero yo fui a esa primera reunión que convocó León, en donde ni siquiera León iba a constituir el Greco ni nada de eso. León espontáneamente llamó a algunos que tuvieran inquietudes para empezar a leer unos textos. Lo que pasa es que yo ya sabía de León y León me asustaba mucho, entonces después de una conferencia que hubo, que vino a dar un mexicano yo me moría del pánico, pero ya bueno yo ya estaba como avanzando en reconocermelo, estaba hablando con alguien; eso me dio mucha felicidad, poder hablar con alguien de lo que le pasaba a uno adentro, entonces muy inquieto fui con muchas ganas a esa reunión y ahí empezó León, es más yo creo que León fue como a dos o tres reuniones y ya, eso anduvo solo. Él sí iba después, pero es que León no era como de crear un grupo, diría yo, yo pienso que el grupo se creó a pesar de León, él generó toda la dinámica y le dio fuerza a eso y muy rápidamente se desligó porque él era como tan anárquico, pero mirá que esa fue la puerta de entrada al Greco, al Greco lo acabamos llamando así por una iniciativa mía incluso, si no recuerdo mal, yo fui el que dije que le pusiéramos nombre, yo tiendo a ser

muy, yo soy muy gracioso, yo tiendo a ser muy cuadrado y muy formal, porque así me criaron pero a veces como que rompo las cosas y entonces le agregaron nombre y propuse que lo llamáramos Greco, ¿Vos sabes por qué, no es cierto? La cuestión homosexual, le rendíamos tributo a la cultura griega que tenía una perspectiva distinta sobre la homosexualidad y ahí empezó la cosa, finalmente yo acabé siendo el coordinador del Greco (1980 – 1984) por un vacío que hubo ahí o alguna cosa.

Alviar señala que en El Greco vivió un activismo público significativo porque allí tenía una figuración pública con incidencia en círculos académicos, políticos y sociales. Manifiesta que ahora se encuentra *muy retirado, pues no hago parte de ningún colectivo ni de nada, por miles de razones me imagino yo, que la vida va cambiando.*

La experiencia de Alviar es sumamente significativa para esta investigación, no solo por su participación en El Greco y su relación directa con León Zuleta sino porque, a partir de los encuentros para la realización de las entrevistas concluye que:

Pensándolo bien, creo que sigo ejerciendo un activismo individual, más de la vida cotidiana, yo me siento muy subversor todo el tiempo, pues subversivo de ciertas órdenes y de cosas que a uno le interesa también cuestionar con sus acciones sexuales, en fin, bueno, discursivas. la vida sexual que es algo que a mí me preocupa, entonces ahí ofrezco resistencia en muchos órdenes y me he dado cuenta conscientemente ya en los últimos tiempos de que me interese y me gusta provocar, por ejemplo, pero no, tampoco pues una provocación abierta y que me exponga mucho, pero, en la interacción directa con muchos maricas yo recibo mucha recriminación y mucha agresión porque soy tan subversor de pronto, que a muchos les fastidia, no aguantan.

Alviar aporta entonces una perspectiva histórica y referencial gracias a su papel en los inicios de las sexualidades no hegemónicas, pero también una mirada a los activismos cotidianos, próximos, que se realizan en los diferentes escenarios en los que cada sujeto se desenvuelve y los efectos políticos de los mismos.

Manuel José Bermúdez Andrade

El ciudadano gay de Medellín: anécdota, cotidianidad y comunicación.

Manuel Bermúdez es periodista, Especialista en Docencia Investigativa Universitaria, docente universitario y líder social. Manuel se asume como activista de las diversidades sexuales, género e identidades asociadas desde 1991. Ha sido promotor de los Derechos Humanos y la participación política, a partir del respeto y la autonomía sobre el cuerpo y la sexualidad utilizando como herramienta principal la comunicación ciudadana popular. En sus prácticas, Manuel se nombra un activista independiente, el ciudadano gay de Medellín o el comunicador ciudadano de Medellín.¹⁰

A propósito de sus inicios en el activismo, Manuel comenta que empieza a realizar estas prácticas gracias a sus interacciones en la universidad y a su encuentro con León Zuleta:

Yo llego al activismo por una investigación en la Universidad de Antioquia, era estudiante de historia y geografía, entonces empecé a investigar; en esa investigación me encuentro con León y con todo su trabajo, incluso no se había muerto León, y el acercamiento a León, a la par que intentar hacer un trabajo de investigación me llevó a determinar un tipo de activismo distinto, ¿Por qué? Porque me encuentro un León aburrido de la vida, me encuentro un León que no quería hablar con mucha gente ya, que estaba en un rincón de

¹⁰ Recuperado el 15 de junio de 2018 de <http://comunicadorciudadano.wixsite.com/manuel-jose-bermudez/about>

un espacio feo en la escuela de Ciudad Sindical, ahora le tienen un súper salón con su nombre pero cuando eso era un rincón yo diría que casi como asqueroso donde uno mete las trapeadoras, allá me lo encontré y yo era, yo no creo que era tan joven, pero para él era más joven y León me dice: “Muchachito, no se meta en esto que esto es una mierda” y yo dejo incluso la investigación. La imagen de León permanece siempre y tomo la decisión de no hacer parte de ningún grupo, ¿Por qué me metí en el activismo? Me metí en el activismo porque yo estudié en la facultad de Educación, entré en el 91-1 y para ese momento estaba penalizado en Colombia que los docentes pudiéramos ser homosexuales, fue la primera norma incluso que se logró tumbar en el país y para mí era muy injusto porque yo siempre he sido una “loca abierta”, y entonces salía de mis clases a sentarme en la cafetería a conversar de mis temas, soy muy desparpajado; otro problema para los activistas regulares y tradicionales, hablaba mucho de mis cosas, de mi sexualidad, pero también de mi familia y me di cuenta que eso empezó a convocar, había el grupo en Kokoriko que lo llamábamos “Las locas de Kokoriko”, se fue volviendo una cosa que creció y creció y creció y creció y creció y entonces yo vi la necesidad de que si mis historias personales, y ahí está la marca distinta le servían a alguien para pensar sobre su vida, no tan elaborado como te lo estoy diciendo ahora, porque estaba apenas empezando en la universidad, pero la idea era la misma: si mis historias les sirven, que rico que la gente pueda pensarse sobre mis historias y empecé a hacer un activismo muy independiente en la perspectiva de contarme; yo lo que hago realmente como activista es contarme.

Desde los inicios, el activismo de Manuel ha estado marcado por la anécdota, la vida cotidiana y la comunicación. Manuel ha participado en diversos medios de comunicación y se

dedica a la difusión de sus experiencias a través de charlas, conferencias, talleres y publicaciones en blogs, redes sociales y demás plataformas digitales a partir del título: *Maricadas que uno piensa*.

La participación de Manuel ha sido clave para la incidencia en escenarios políticos de la ciudad:

Yo fui el primer candidato en Medellín que se lanzó a la corporación pública (Concejo de Medellín) también como producto de este proceso, yo no tenía experiencia política ni la tengo en lo electoral, no me interesa lo electoral. Yo saqué 885 votos en una campaña de tres meses, solo, sin hacer campaña porque yo no quise hacer campaña, mi intención era otra inmediata: poner el tema, por ejemplo, en lo político estar al lado de Fabio Valencia Cossio que era jefe de grande, de Juan Gómez Martínez, de los que ganaron, Alberto Builes Ortega, o sea un montón de personajes de la política tradicional hasta asquerosa de esta ciudad, Luis Alfredo Ramos.

Esta participación tuvo alcances significativos para la historia del movimiento y los activismos de las sexualidades no hegemónicas en la ciudad, puesto que visibilizó políticamente a un grupo de sujetos que había permanecido lejano de este tipo de escenarios y, a partir de ella, se aprobó institucionalmente por primera vez la marcha del Orgullo gay en la ciudad, como un favor político para Manuel:

Juan Gómez Martínez como alcalde, claro él no, porque él no se soportaba los maricas, pero Iván Felipe Palacio que era su secretario de gobierno me dice “¿Qué querés Manuel?”- “Autoríceme la marcha gay”. Y me dio la carta, incluso eso no hubo policía, ni

tránsito, pero fue la primera marcha gay que hoy se mantiene, se ha ido transformando en el camino por la pelea de organizaciones porque eso genera plata, pero se mantiene.

Actualmente, Manuel continúa ejerciendo su activismo a través de la divulgación de sus anécdotas y experiencias cotidianas en diferentes medios. Recientemente, tuvo una aparición pública significativa a nivel nacional e internacional al convertirse, junto con sus compañeros Víctor Hugo Prada y John Alejandro Rodríguez, en la primera familia poliamorosa en ser reconocida legalmente en Colombia, donde el matrimonio entre personas del mismo sexo es legal desde 2016.¹¹

Mauricio Alzate

“Yo ya no soy un activista, yo soy un colectivo”

Mauricio es Defensor de Derechos Humanos, líder juvenil, activista de la población sexualmente diversa y fue precandidato al Concejo de Medellín por la Unión Patriótica. Ha participado de diferentes colectividades sociales y políticas abogando siempre por la reivindicación de derechos de las personas que asumen su sexualidad desde posiciones no hegemónicas, pero define su activismo especialmente a partir de su participación en el Colectivo Deformación:

Hago parte del colectivo Deformación, que es un colectivo que nace desde el 2012, que trabaja en disidencias sexuales, sociales y de género. Soy activista, qué nombre tan particular, de la población o de la diversidad sexual y de género desde el 2006. Hacemos ya hoy, hace por ahí unos dos años, parte de un escenario de articulación de

¹¹ Recuperado el 10 de junio de 2018 de <https://www.lafm.com.co/politica/hombres-homosexuales-legalizaron-medellin-primer-matrimonio-tres-integrantes>

organizaciones sociales a nivel de Medellín y Antioquia que nos reconocemos como disidentes sexuales y de género géneros, en eso tenemos una postura ideológica con respecto a la sexualidad humana y frente a la vida que se llama Manada Disidente Abya Yala. Manada disidente porque somos un grupo de personas que, en los principios de solidaridad, de cuidado, de amor fraterno, de lealtad, de respeto, construimos políticamente. Disidentes porque evidentemente disintimos al machismo y a la violencia y Abya Yala porque no, nosotros consideramos que hay que pensar también nuestras teorías y posturas comprendiendo que nosotros tenemos ideas ya occidentales, de la razón, del conocimiento, comprender también nuestras ideas decoloniales, otras formas de ver también nuestra posición ante la realidad y ante la vida, es reconocer esa parte de Latinoamérica, como se llamaba antes de ser Latinoamérica, de recordar también nuestros antepasados, nuestros hermanos mayores, nuestros indígenas, nuestros campesinos, más allá de nuestras posturas colonizadas.

Para Mauricio la vinculación con otros en este tipo de escenarios es fundamental para su activismo. También ha hecho parte de movimientos como *MARCHA*, *Congreso de los pueblos*, movimientos juveniles artísticos, movimientos políticos como el Partido Verde, el Movimiento Marcha Patriótica, asumiendo una posición política en la que:

Empiezo a entender que la izquierda no es solo una posición ideológica, sino también una alternativa de vida y en esa alternativa de vida hay formas en las que podemos hacerlo de una manera diferente. Fui militante de la unión patriótica, ser candidato del Polo Democrática Alternativo por el Movimiento Gente como vos y haber sido la tercera votación más alta de la izquierda en la ciudad de Medellín, en el 2015, todavía considerar las elecciones políticas, a creer que en la democracia se pueden hacer transformaciones.

Pablo Correa Pinto

“Alborotado, feliz y comprometido con las causas sociales”

Pablo es politólogo de la Universidad EAFIT y se define como un hombre:

Muy alborotado, muy pleno en la vida, muy feliz, comprometido con las causas sociales, activista en temas LGBT, pero también sobre todo en Derechos Humanos, cada vez con otras causas, el ambientalista cada vez más, entendiendo como esto se intersecciona con la diversidad sexual, explorando nuevos mundos del activismo, haciendo un activismo ya muy distinto, un trabajo formal en el que invierto más de lo que debería porque esto es algo que hago porque sí, porque como a otros me indigna el mundo.

Ha ejercido activismo desde que estaba en el colegio cuando participó en el grupo activista por las personas desplazadas por la violencia. Manifiesta que allí comenzó a generarse en él un interés por la acción social gracias a la iglesia y los Jesuitas, quienes despertaron en él la conciencia social hacia los más desprotegidos.

Empezó a realizar acciones por la defensa de los derechos de la población LGBT cuando, estando en la universidad, realizó un intercambio en la Universidad de Los Andes:

Empecé a involucrarme mucho en este tema, sobre todo cuando fui a Bogotá, a Los Andes y empecé a meterme por las actividades del grupo LGTB Uniandino. Antes había entrevistado A Gloria Ruiz¹² y realmente dije “hay gente que tiene un perfil interesante que hace activismo, que a mí me inspiró, por hacer parte de una familia LGBT” y ella me dijo como que qué rico hacer algo por estos temas. Siempre quise hacer algo para

¹² Fundadora de FAUDS (Familiares y Amigos Unidos por la Diversidad Sexual), Corporación sin ánimo de lucro, constituida legalmente en 2016, pionera en Colombia por ser una de las primeras organizaciones que fija una meta en el trabajo con las familias y amigos de la población LGBTI.

cambios sociales. Luego, en Bogotá me inspiró mucho el tema de los jóvenes. Se estaba discutiendo el tema del matrimonio entre parejas homosexuales, entonces empecé a ir mucho a las marchas. Entonces empiezo a participar, ir, interesarme, inicialmente interesarse por los Derechos Humanos. Luego mucho la academia, generar información de lo que no existe y nadie ha investigado, en mi perspectiva desde las humanidades, desde las ciencias sociales, eso lo ayuda mucho a uno a emanciparse, a entender que hay un sistema heteronormativo muy sutil que le ha impedido a uno ser uno y hacer activismo. Estudiar, empelicularse. En la universidad, todos los trabajos, de todas las materias, hacer temas LGBT, temas de activismo.

Más adelante, Pablo intenta hacer movilización estudiantil en la Universidad EAFIT, intentó hacer un grupo de activismo LGBT universitario, “*pero ahí me sentí muy discriminado por la universidad, porque allí a pocas personas le importan las causas sociales*” e intentó abrir un grupo de estudio de Historia de la sexualidad.

Pablo sostiene que el proceso de activismo más importante de su vida ha sido en FAUDS (Familiares y Amigos Unidos por la Diversidad Sexual). Allí se desempeñó como coordinador, orientando el trabajo de sensibilización en instituciones educativas de la ciudad, empoderamiento de familias en los que hay algún miembro que asume su sexualidad desde posiciones no hegemónicas y la conformación de grupos de apoyo.

Sebastián Grisales Arenas

“Joven, marica y activista”

Sebastián ha sido reconocido por el Municipio de Medellín como Joven destacado en Convivencia y Derechos humanos de la ciudad, y fue seleccionado ganador en la 5ta versión del

Premio Nacional de Voluntariado Juvenil, en la Categoría Democracia, Derechos Humanos, Convivencia y Paz.

Actualmente soy estudiante de administración pública. Soy joven destacado de la ciudad de Medellín en convivencia y Derechos Humanos y actualmente también soy Premio Nacional de Voluntariado Juvenil. Vivo con mis padres, mi mascota, aquí en el Barrio Aranjuez. He definido tres principios o pilares fundamentales para la vida que son: Joven, marica y activista. Una de las principales acciones que he realizado es hacer parte de la fundación de la Mesa de Diversidad de la Comuna 4 de aquí Aranjuez. También participo de la Mesa Diversa de la Comuna 2, eso es Santa Cruz. En esa mesa es cuando decido como, esa mesa es la primera mesa que se constituye en la ciudad y tiene un amplio recorrido en el tema de los Derechos Humanos.

Además de pertenecer a las Mesas de Diversidad, Sebastián ha realizado acciones pedagógicas de transmisión con diferentes grupos poblaciones que configuran una de las principales prácticas de su activismo:

Para mí fue muy importante un proyecto con la comuna 4, me tocó desempeñarme como líder de enlace. Líder de enlace es hacer simplemente el enlace entre el territorio y la universidad para que se den las cosas. he direccionado procesos de formación, en la comuna desde el 2013, en la Mesa Diversa yo dije que deberíamos de hacer unos ciclos de formación, pero de acuerdo con las poblaciones, para qué, para que todos tuvieran una idea de lo que es la diversidad sexual y de género en la comuna, en el territorio, y así se bajaran esos temas de discriminación por ese hecho. Entonces tuve la oportunidad de formar afros, de formar mujeres, la población que más me encantó formar y también de la que aprendí muchísimo fue el adulto mayor.

Walter Bustamente Bedoya

“Gamín, negro, pobre y disidente sexual”

Walter es historiador de la Universidad de Colombia, Sede Medellín. Magíster en Estudios de género y cultura en América Latina de la Universidad de Chile. Actualmente realiza el Doctorado en Estudios de género, en la Universidad Nacional de Córdoba, en Argentina. Hizo parte del Colectivo Académico CAÍN y es considerado un referente teórico en el activismo de las sexualidades no hegemónicas en Medellín, gracias a sus libros: *Invisibles en Antioquia 1886 – 1936. Una arqueología de los discursos sobre la homosexualidad* (2004) y *Homofobia y agresiones verbales. La sanción por transgredir la masculinidad hegemónica. Colombia, 1936 – 1980*.

En 2015 publica junto con Elkin Andrés Naranjo Yarce el libro *Homosexuales y travestis. Memorias de Guayaquil*, un conjunto de relatos ganador del Premio a las Narrativas Culturales de los Grupos de Interés, del Ministerio de Cultura, en el marco del Programa Nacional de Estímulos del año 2013.

Para Walter, la investigación constituye su entrada al activismo, y la práctica que transversaliza sus acciones de reivindicación:

Desde el momento que yo empiezo a hacer investigación, yo asumo que ese es mi compromiso político con un sector de la sociedad. Desde el momento que yo empiezo a estudiar historia y decido dedicarme a hacer historia de la homosexualidad en Antioquia, que además lo decidí muy rápido, en la mitad de la carrera, en el quinto semestre empiezo a hacer mi trabajo de grado, lo asumo como mi aporte político. Mi compromiso está ahí, yo no me veía en una marcha, yo no me veía.

A partir de sus desarrollos teóricos, Walter comienza a ser reconocido por otros activistas como igual y empieza a hacerse a un lugar en la ciudad como referente en la defensa de los derechos de la población LGBT:

Por mis trabajos es que me invitan trabajar luego en la Personería, entonces entre agosto del 2009 y febrero del 2012 yo fui el investigador de la personería de Medellín encargado de hacer seguimiento a los Derechos Humanos de la población LGBT en la ciudad.

6. Hacerse a sí mismo: activismo y producción de sí

Otra cosa de la cual desconfiar, es de la tendencia a llevar la cuestión de la homosexualidad hacia el problema: "¿Quién soy yo? ¿Cuál es el secreto de mi deseo?" Quizás valdría más preguntarse: "¿Qué relaciones pueden ser establecidas, inventadas, multiplicadas, moduladas a través de la homosexualidad?" El problema no es descubrir en sí la verdad de su sexo, sino más bien usar de allí en más su sexualidad para arribar a una multiplicidad de relaciones. Y es esto sin duda la verdadera razón por la cual la homosexualidad no es una forma de deseo sino algo deseable. Nosotros tenemos que esforzarnos en devenir homosexuales y no obstinarnos en reconocer que lo somos.

La amistad como forma de vida – Michael Foucault

Para mí el activismo consiste en que uno pueda construir su vida y su personalidad tal y como uno quiera, no afectando otras personas, pero que yo tenga la posibilidad de hacer lo que yo quiera sin que haya ningún tipo de represión, (...) no sé cómo explicarte pero que uno tenga esa hermosa posibilidad de una sentirse feliz por lo que uno es y no por lo que uno tenga que estar aparentando a toda hora para poder cumplirle a otras personas. Para mí el activismo es la libertad de hacerse usted mismo sin tener que aparentar nada y eso se logra más allá de la rebeldía, pues con ese tipo de acciones, que son también como invisibles en algunos casos.

Sebastián Grisales Arenas

En los relatos escuchados a los hombres que asumen su sexualidad desde posiciones no hegemónicas y que llevan a cabo un ejercicio de activismo alrededor de este tema pudimos apreciar una concepción de la práctica activista alrededor de cinco ejes:

1. La noción de activismo: Un constante actuar desde el Nosotros.
2. El lugar de inserción: la vida de los grandes propósitos y el mundo de la vida.
3. Las motivaciones del activismo: la emoción como generadora de agencia.
4. Los medios usados: no hay activismo sin *entendimiento de sí*.
5. El telos del activismo: rutas a la trans-formación.

Finalizaremos este capítulo reflexionando acerca del título que lo presenta.

6.1. Un constante actuar desde el Nosotros

Lo primero que pudimos hallar en el presente estudio es que para sus participantes el activismo se define por las prácticas y no por los nombres o etiquetas que puedan derivarse de este. En este sentido, puede afirmarse que el *activismo* se refiere a algo que la persona *hace* y no necesariamente a algo que *es*; su definición está dada por las acciones emprendidas en determinado contexto, y por la manera en que se van ubicando en el mismo a partir de las operaciones realizadas.

En otras palabras, el activismo se configura en el *hacer* y no en los nombres propios o adjetivos que estas acciones puedan otorgar. Son, entonces, prácticas que se dan contenido por el movimiento y la acción; una acción que no es inmediata ni se agota en su ejecución, sino que es constante, se perpetúa y permanece vigente en su transformación.

También es muy charro que alguien diga: Yo soy activista. Es un poco particular. Ser activista no lo definen las palabras, lo definen las acciones, por eso es activismo, lo definen las acciones y las cosas que haces en el contexto de lo público lo que te lleva a hacer activista (Alejandro Gamboa).

Hay acciones que se pueden asociar como activismo en cuanto se emprenden actividades, proyectos, prácticas, o se hace parte de un grupo en el que hay un objetivo que supera el individual, y hay como una intención de transformar, impactar o generar algún cambio (Felipe).

Como puede verse en estos testimonios, el activismo no es una acción arbitraria o desarticulada de las condiciones sociales propias del contexto en el que habitan estos hombres. Practicar activismo va más allá de la simple búsqueda de visibilidad, el hacer del activismo está relacionado con una causa, principio u objetivo que lo justifica y que orienta sus ejercicios y manifestaciones.

Soy activista en la medida en que estoy en constante actividad y, ¿en constante actividad de qué?, de la defensa de derechos humanos para la población LGBTI, especialmente. Aunque ya hoy en día el discurso cambia, ya no estoy realizando activismo solo por la defensa de los derechos de la población LGBTI, sino también emprendo prácticas con un enfoque poblacional, es como ayudar a otras poblaciones que están en situación o en condición de vulnerabilidad (Sebastián Grisales).

Lo que Sebastián muestra es que las prácticas que componen su activismo no son acciones desarticuladas, espontáneas o irreflexivas, sino que están relacionadas con un propósito central que les da sentido y consistencia. En este caso específico es la defensa de los derechos humanos el principio que orienta las distintas acciones las cuales, de este modo, resultan ser estratégicas, orientadas y justificadas.

Por otro lado, en los relatos aparece, además de la idea de *constante actividad* asociada al activismo, la idea de *nosotros*. Expresiones como “objetivo que supera el individual”, “enfoque

poblacional”, o “contexto de lo público” dan cuenta de ella. Esto nos lleva a comprender que, para los hombres activistas participantes del presente estudio, el *nosotros* se deja ver en dos lugares claramente definidos: primero, como *base de la acción*, el *desde dónde* se actúa, el contexto de la acción. El sujeto se reflexiona, habla, siente y actúa a partir de un lugar de enunciación y de experiencia compartidos que características similares con sujetos que han experimentado situaciones afines. Así, el *nosotros* alude a la posición en la que el activista es capaz de reconocer que los efectos sociales asociados a la elección de sus formas de vida son compartidos por otros sujetos. Allí se funda la acción. Es decir, para estos sujetos un activismo que se realice exclusivamente desde la posición enunciativa del Yo solo tendría en cuenta las luchas e intereses propios y las necesidades subjetivas. No obstante, estos sujetos reconocen que existen otros seres que se encuentran expuestos a condiciones de violencia arbitraria a razón de alguna condición que los ubica como residuo en relación con los discursos hegemónicos: la sexualidad heteronormativa, el binarismo de género, la raza blanca, la economía capitalista, la religión cristiana, entre otros.

El segundo lugar del *nosotros* se refiere a la preocupación por la construcción de un mundo común. En estos sujetos hay una transformación de las preocupaciones y luchas relacionadas con la propia experiencia de ser sexualmente no hegemónico a una pregunta y un compromiso más general por la vulnerabilidad compartida con otros.

En mis prácticas yo ya no soy un activista, yo soy un colectivo, se llama Deformación. Yo no soy ya “Yo” exclusivamente. No. Yo soy parte también de la humanidad que me rodea y en eso los seres colectivos construimos. Tenemos una escuelita de formación en Manrique Versalles con niñas y niños, tenemos una fundación, tenemos espacios de formación, eventos públicos, hemos hecho seminarios, hemos hecho jornadas de tejer en público, hemos hecho demasiadas acciones que a partir también del hacer, del conocer, del crear con otros, podamos (...) acercarnos a las

comunidades, a la pluralidad del nosotros en varios territorios y hemos compartido tanto el conocimiento que tiene la población, como el conocimiento que tenemos nosotros, y generamos otro circuito de relacionarnos, otra forma de relacionarnos que nos permite aprender de los otros, aprender de nosotros, pero al mismo tiempo a que cuando salgamos de ese espacio seamos capaces de comportarnos con otras personas de otra manera (Mauricio Alzate).

En su narración, Mauricio muestra que sus acciones incluyen el ejercicio de construir vínculos con otros públicamente que están dirigidos a la transformación social. A partir del relato de Mauricio, vemos que los activistas devienen *tejedores de relaciones*. En este sentido, es un tejedor de relaciones en tanto sus acciones no están dirigidas exclusivamente a hablar en nombre de otros con el propósito de que estos otros sean reconocidos y aceptados en la sociedad. Sus prácticas están dirigidas a una concepción del nosotros que trasciende el mero reconocimiento.

Ser tejedor de relaciones, esto es actuar desde el lugar del nosotros y para el nosotros, da cuenta de un compromiso ético con la transformación de las situaciones que generan la experiencia compartida de la precarización de los excluidos. lo que se pretende es, además, propiciar la formación ética de los otros, la formación de ciudadanías plurales que permitan que en los otros vulnerados y excluidos por un régimen hegemónico se instale la conciencia de la existencia del Nosotros como lugar de enunciación y posibilidad de agencia.

Este actuar en el lugar del nosotros implica varios aspectos que fueron identificados en las conversaciones realizadas con estos sujetos.

6.1.1. Hacerse lectores de precarización

En un primer momento, estos hombres narran que su constitución como activistas supuso su exposición a *lo otro*, en el sentido de reconocer que su forma de vida no se ajustaba a *lo*

mismo (a la norma social propia de los discursos hegemónicos) esta *posición otra* los condujo a emprender procesos éticos y políticos de transformación subjetiva, relacional y social.

Esta experiencia de saberse como parte restante de los discursos establecidos la hemos llamado *otro residuo*, ya que implica para estos sujetos llegar a saberse en esta posición y entender que hay algo de sí que ocupa un lugar de diferencia, de resto, e incluso de desecho, con respecto a la mismidad prototípica que sostiene a lo hegemónico. Los discursos hegemónicos producen subjetividades que son consideradas como normales, válidas y posibles. Nombramos *otros prototípicos* a las identidades, corporalidades y subjetividades que, a diferencia de los otros residuos, son incluidas dentro del marco de lo posible y de las vidas dignas de ser vividas.

Esta *otredad residual*, administrada por las instituciones, discursos y prácticas sociales en las que se perpetúan las lógicas y dinámicas hegemónicas los convierte no solo en restos en relación con los sujetos prototípicos, sino que los hace más vulnerables, poniéndolos en riesgo de experimentar situaciones de violencia por existir, ser y sentir de la manera en que lo hacen.

Por allá en el 2006, hasta el 2009, fue como mi proceso de transformarme, durante mis años de salir del closet, en mi familia, en mi casa, en la calle, con mis amigos. Y esa época fue muy dolorosa, muy dolorosa, muy violenta. Tanto de la sociedad, como de los movimientos sociales y políticos, como de mi familia. Todavía sigue habiendo violencia, no sigo diciendo pues que ahí se haya quitado, pero fue muy intensa, durante esa época, muy intensa. (Mauricio Alzate).

Pudimos apreciar que para los hombres que participaron del estudio esta experiencia de saberse sujetos residuales los lleva a experimentar procesos de reflexión sobre sí mismos y sobre el lugar que han ocupado en el mundo. Esto les permite identificar que existen otros sujetos que están posicionados de manera similar y que, por ello, se han visto enfrentados a situaciones de

abuso, maltrato, exclusión u otro tipo de violencia. En este momento, se empieza a conformar lo que en esta investigación hemos denominado la *conciencia de experiencia compartida*; esto es, percatarse de que esas condiciones de vulnerabilidad que se asumían inicialmente como únicas, como violencias singulares son experimentadas por otros con consecuencias similares.

Este reconocimiento de otredad residual, dilucidado como vulnerabilidad, les posibilita encontrarse con otros que también comparten similitudes con ellos. La conciencia de experiencia compartida se amplía a otros que también son producidos como residuales en relación con determinado discurso hegemónico, deviniendo vulnerables.

Una de las cosas que a mí no me gustan es que vulneren como a las personas por el hecho de lo que son, o sea, independientemente de su orientación sexual, su color de piel, sus ingresos económicos. Primero me da mucha rabia eso, ese tipo de vulneración por esas cosas, porque yo lo he vivido. Y segundo, las injusticias, y más si son injusticias derivadas de no comprender esa diferencia fundamental (Sebastián Grisales).

El saberse producido y sostenido como residuo permite que estos sujetos se hagan sensibles a identificar, comprender y apoyar a otros que son ubicados en posiciones similares en la vida. Podríamos decir que estos sujetos se constituyen en *lectores de precarización*, en el sentido de que gracias a la reflexión de sus propias experiencias pueden identificar fácilmente las mismas condiciones en el otro y generar una conciencia compartida.

Cuando trabajé en la secretaría de cultura, yo era el encargado, era el asesor de temas de diversidad, entonces me tocó relacionarme con afros, con indígenas, con personas con discapacidad, con LGBT. ¡Y eso fue maravilloso! Yo no tuve que hacer un esfuerzo por tener que entender la discapacidad, el afro, las trans. Es decir, yo me meto, me involucro, aprendo montones y siento que me sienten parte de, y me comprometo con sus causas, porque hay muchísimas situaciones que compartimos, muchos puntos de encuentro (Walter Bustamente).

El asumir esa producción de *otro residuo* que en algún momento fue le permite al activista desarrollar una capacidad para reconocer a los otros excluidos; lo dota de una sensibilidad que lo convierte en *lector de precarización*, desplegando una ética subjetiva que lo enlaza con los otros y, por esa ruta, con el nosotros.

Aquí se nos presenta como necesaria la localización del problema de la vulnerabilidad en el contexto de la distinción realizada por Butler (2017; 2009), y resonada por Lorey (2016), entre condición precaria y precarización. Para estas autoras, todo individuo es vulnerable en la medida en que posee un cuerpo y está expuesto a otros. Esta experiencia, denominada condición precaria, alude entonces a una condición socio ontológica de toda vida, caracterizada por dos cosas. De un lado, por el hecho de que son los otros los que permiten la permanencia y desarrollo de toda vida. Sin los otros, como lo señala Butler, ninguna vida podría prosperar. Pero, de otro lado, tanto esos otros como el hecho de poseer un cuerpo que puede morir producen una constante exposición al daño, la violencia o la destrucción desde el momento del nacimiento.

En otras palabras, la condición precaria deja ver la orientación natural de todos los cuerpos a la interdependencia y a estar expuestos al daño. Aunque todos los seres humanos compartimos la condición precaria y la vulnerabilidad propia de ella, en las interacciones sociales cotidianas se instauran una serie de prácticas discursivas y no discursivas que producen una mayor vulnerabilidad en algunos sujetos, grupos o comunidades que se salen de las condiciones de normalidad delimitadas por *lo mismo*. Este ámbito de *lo mismo* es denominado por Butler *marcos de inteligibilidad* o de *reconocimiento*. Estos marcos definen (con arreglo a los estándares de normalidad) lo inteligible, aceptable y reconocible.

Dentro de este contexto se entiende que algunas vidas se encuentren más propensas que otras al daño, la violencia y la exclusión social y que sean, en una suerte de acuerdo social tácito,

existencias poco dignas de ser vividas y, por lo tanto, susceptibles de ser dañadas o perdidas (Butler, 2006). Nuestra noción de *otro residuo*, construida a partir de los testimonios de vida de los hombres entrevistados, describe justamente esta realidad. Al reconocerse como existiendo en el plano del *otro residuo*, estos activistas, al mismo tiempo, se van haciendo conscientes de la forma como su vida está más vulnerabilizada y, en consonancia, menos protegida; es decir, está más precarizada.

La salida a la precarización contemporánea, según Butler, ha de pasar por la conformación de una comunidad para hacer frente a las dinámicas de opresión y dominación que buscan mantener al sujeto aislado, lo cual se debe a que, por un lado, no es viable que un cuerpo se sostenga sin otros, sin la interdependencia y la alteridad y, por otro lado, todos compartimos una vulnerabilidad ontológica. Aquí no estamos pensando, como tampoco lo hacen Lorey y Butler, la comunidad como una noción trascendental, como una esencia que cohesiona las vidas y hace de todos los cuerpos equivalencias sustanciales, sino como una pregunta abierta que lleva a pensar cómo queremos vivir y cómo es posible que todos los seres tengan la posibilidad de ser reconocidos como vidas dignas de ser vividas (Butler, 2017).

Es en este punto en el que, por lo visto en la experiencia narrada de los activistas, ellos se convierten en *lectores de precarización* y desarrollan una preocupación y compromiso político con visos comunitarios, lo que resulta consonante con la propuesta butleriana de construir políticas de la alianza para enfrentar la precarización de nuestro presente; alianzas que parten de reconocer la diferencia y que hagan frente a la lógica de la separación que promueve el individualismo y la autogestión de la supervivencia propias de las formas de gobierno contemporáneas. Esta política de alianzas que no haya vidas que importen menos que otras y que todas las vidas sean dignas de ser vividas; o sea, que haya una distribución equitativa de la

vulnerabilidad. La tarea que se plantea supone construir y ampliar marcos de inteligibilidad cultural para que se amplíe la posibilidad de otros cuerpos que representen vidas vivibles, cuestionar e interpelar las jerarquías existentes en los marcos de reconocimiento que definen qué es lo humano y qué es la vida y hacernos conscientes de cómo estamos implicados en la vida de otros y cómo otros están siempre implicados en nuestra propia vida, ya que cuando se hace consciente la condición precaria se fortalece el compromiso con el mundo, debido a que el lazo con el otro se hace latente y se reconoce su necesidad.

Agregaríamos que en Butler no es explícita la pregunta por las razones que llevarían al sujeto a comprometerse políticamente por hacer reconocibles estas vidas que han sido excluidas y olvidadas. Los testimonios de los activistas nos permiten arriesgar una respuesta a esta pregunta: esta propensión selectiva al daño es la que parecen identificar los sujetos entrevistados al hacerse conscientes de la experiencia compartida de otredad residual que comparten con otros cuerpos. Esto los hace, como lo hemos afirmado, *lectores de precarización*. Es decir, podríamos sugerir que el ejercicio de reflexión que despliegan estos sujetos posibilita la identificación de aquellas condiciones sociales que administran su vulnerabilidad ontológica de forma arbitraria para fabricarlos como *otro residuo*, y luego este ejercicio reflexivo les permite extender esta actitud crítica a la experiencia de otros sujetos que han sido producidos de forma similar a partir de una condición, atributo o modo particular. En otras palabras, estos sujetos son llevados éticamente a pasar del polo del bienestar subjetivo al del bienestar colectivo, lo que supone luchar (y esto se ve en los participantes del estudio a diferentes niveles) el reconocimiento de los individuos y colectivos que han sido “residualizados” por los poderes hegemónicos.

6.1.2. Hacerse visibilizador de los precarizados. El otro posible

Al reconocer que hay una experiencia compartida de vulnerabilidad ontológica y al convertirse en *lectores de precarización* estos sujetos se sirven de la práctica activista para poder hacer públicas, audibles y visibles las experiencias, relatos, sufrimientos y vivencias de aquellos que han sido excluidos por los marcos de reconocimiento. Esto es un ejercicio de hablar con otros y para otros, de ampliar las posibilidades de aparición, expresión, participación y transformación de estos sujetos. No es una relación de dominio puesto que no es hablar por otros, negándoles la oportunidad de emprender por sí mismos procesos de entendimiento y transformación.

El activismo apunta entonces a crear espacios en los que haya una posibilidad para que estos sujetos aparezcan, para que, además de escuchar sus voces, puedan hacerse visibles sus cuerpos, modos de vida y relaciones. Nos hallamos, en este punto, en el terreno abonado por Judith Butler (2017), quien parte del concepto de espacios de aparición de Hannah Arendt para problematizar el tema de la exclusión de los cuerpos y las vidas y de la relación entre vida pública y vida privada. Para Arendt la esfera privada es el ámbito de la dependencia y la inacción, mientras que la esfera pública se encuentra el dominio de la acción independiente. En la esfera pública el acto de habla se presenta como la acción política paradigmática y en la esfera privada permanecen los cuerpos de las mujeres, los esclavos, los niños y los que son demasiado viejos para trabajar. El cuerpo es asumido entonces como perteneciente a lo privado, relacionado con la transitoriedad y la necesidad.

En la esfera de aparición el sujeto pone su cuerpo en acción, presentándolo ante los otros, con los efectos que se han inscrito sobre él desde las condiciones sociales que se le han impuesto y a través de ese cuerpo que aparece, que se pone estratégica e intencionalmente para ser

observado, captado y aprehendido, poder emprender una acción de reivindicación corporal, espacial, ética y política. En la esfera de aparición el sujeto hace de la necesidad ontológica de su cuerpo y la vulnerabilidad de lo privado el recurso primordial para conectar con otros y ser visto, generando efectos sociales. En este orden de ideas, la aparición es la forma en cómo performativamente se politiza un cuerpo. En otras palabras, hacer aparecer el cuerpo es la condición *sine qua non* para politizar la vida.

En este sentido, podríamos afirmar que la esfera de aparición es el espacio físico y lógico en el que, a través de los prácticas de estos sujetos, se empieza a gestar la construcción de otras formas de existir, habitar el mundo, hacer uso del cuerpo y relacionarse. Hemos decidido llamar este proceso, la construcción del *otro posible*.¹³ Los otros posibles son el resultado de las transformaciones emprendidas por estos sujetos gracias a los ejercicios de reflexión subjetiva, relacional y social, y las acciones desprendidas de ésta en la vida cotidiana. Actuar estratégicamente, teniendo como perspectiva la noción de una vulnerabilidad compartida (condición precaria) y el reconocimiento de la precarización a la que ha sido sometida tanto su vida como la de los otros, hace que las interacciones y las lógicas propias de cada contexto empiecen a fracturarse, en la repetición performativa de lo mismo, posibilitando espacios de expresión, enunciación y acción para aquellos cuerpos que hasta ese momento habían sido considerados restos prescindibles de los discursos hegemónicos. Construir el *otro posible* es, en este contexto, construir otros posibles, lo cual hace referencia a la posibilidad enunciativa, de aparición y de acción de los diferentes modos de vida. Esta noción guarda estrecha relación con

¹³ El uso del singular en esta expresión no significa que haya un único *otro posible* en la construcción de las formas de vida. Hablamos de *otro posible* en términos genéricos; es decir, para indicar que es posible la multiplicidad de formas de existir.

la idea de pluralidad y con la posibilidad de existir y habitar el mundo desde múltiples posiciones sin correr el riesgo de ser anulado o censurado.

En este sentido, hacer circular los dichos de los otros y posibilitar que su cuerpo actúe en la esfera de aparición es asumido por los sujetos entrevistados como un compromiso ético con la libertad en todos sus órdenes; un compromiso tal que pretende disminuir las injusticias; esto es, dirigir todas sus acciones para que tanto ellos como los demás sujetos precarios o vulnerables puedan vivir públicamente sus vidas sin correr el riesgo de ser eliminadas o censuradas.


Yo ya no soy un activista, yo soy un colectivo, se llama deformación. Yo no soy ya yo, no, yo soy parte también de la humanidad que me rodea y en eso los seres colectivos construimos. Tenemos una escuelita de formación en Manrique Versailles con niñas y niños, tenemos una fundación, tenemos espacios de formación, eventos públicos, hemos hecho seminarios, hemos hecho jornadas de tejer en público, hemos hecho demasiadas acciones que a partir también del hacer, del conocer, del crear, podamos también el asunto de formación a mujeres en violencia ginecoobstrétrica, también el asunto de formación a mujeres, en las eps, ips y clínicas, hemos hecho diferentes actividades que frente al amor nos hemos acercado las comunidades a la pluralidad de nosotros en varios territorios y hemos compartido tanto el conocimiento que tiene la población como el conocimiento que tenemos nosotros y generamos otro circuito de relacionarnos, otra forma de relacionarnos que nos permite aprender de los otros, aprender de nosotros, pero al mismo tiempo a que cuando salgamos de ese espacio seamos capaces de comportarnos con otras personas de otra manera y bueno, ahí vamos. (Mauricio Alzate).

Al respecto, Le Blanc (2007) plantea que el sujeto precarizado es un sujeto invisibilizado y sin voz, lo cual obstaculiza sus posibilidades de vinculación y acción en los diferentes


escenarios sociales. Los ajustes arbitrarios que realizan los discursos hegemónicos sobre estos sujetos tienden a marginarlos. Efectivamente, Le Blanc (2007), sostiene que "el hombre precario corre el riesgo de hacer desaparecer su voz en la precariedad" (p.34), pues su voz suprimida (mediante la estrategia de descalificación y privación) por los que tienen voz. Devolver la voz a los sin voz es, por lo tanto, la tarea de la crítica social: "articular las voces de lo común con las voces de los sin voz es una de nuestras principales tareas. Tan sólo esta articulación puede devolver sentido a los grandes relatos de la institución de la humanidad" (p.35).

Entendemos que el llamado a la restitución de la capacidad de agencia de los individuos precarizados asociada a la recuperación de la voz de los sujetos precarizados tiene como condición que esa voz no sea asumida por otros arbitrariamente. Se hace necesario que se amplíen los espacios de aparición para que las personas y grupos precarizados sean escuchados y conquisten espacios de visibilización, no solamente en un sentido metafórico, sino también en un sentido real; es decir, que puedan mostrarse como cuerpos precarizados. Justamente es esto lo que pudimos observar en la experiencia narrada por los hombres activistas que participaron del presente estudio.

De esta articulación entre acción constante y el lugar del nosotros, se desprende que el activismo es, eminentemente, una práctica relacional, en tanto se configura a partir de la presencia del otro y las interacciones que se emprenden con éste para construir un marco de interpretaciones que permitan la actuación. Al respecto, enfatizamos el hecho de que, como nos los han mostrados los hombres participantes del presente estudio, el activismo está íntimamente unido a la presencia de los otros. De ello desprendemos dos cosas:

 Cuando los sujetos que practican activismo realizan acciones que les permiten aparecer ante los otros, visibilizándose como agentes. Sus prácticas no son

acciones monádicas, sino que se enmarcan en un campo vincular en el que los otros se convierten también en focos que orientan las acciones. Así se despliega una práctica reflexiva de la acción en su dimensión relacional.

 Estos hombres, son, además, modificadores de la esfera de aparición. Cuando ponen su cuerpo a aparecer en diferentes contextos, no solo ponen su cuerpo a circular en estos espacios, sino que lo modifican, ya que en este se empiezan a hacer posibles otras dinámicas y relaciones. Estos hombres son, entonces, creadores de nuevos posibles para sí mismos y para los otros.

Por lo dicho hasta el momento, nos es posible afirmar, resumiendo, que el activismo puede ser pensado como una práctica relacional en la que la acción del individuo se realiza desde el lugar de enunciación del nosotros. Esto no implica necesariamente la presencia física y permanente de otros cuerpos con los cuales interactúe inmediatamente, sino la conciencia de experiencia compartida de ser producido como otredad residual, lo que posibilita que incluso en las acciones que se realizan de forma individual, aparentemente aisladas, o en contextos privados de la vida cotidiana, se tenga presente la necesidad de actuar para ampliar la esfera de aparición y propiciar la construcción y el sostenimiento de los otros posibles.

6.2. El lugar de inserción: entre la vida de los grandes propósitos y el mundo de la vida

Este apartado busca aproximarse a la pregunta por el lugar donde acontece la experiencia del activismo. Algunas prácticas enmarcadas en éste están asociadas socialmente con acontecimientos públicos como manifestaciones, marchas o eventos multitudinarios. Fernando Alviar, uno de los pioneros del activismo de las sexualidades no hegemónicas en Medellín con la fundación del Colectivo El Greco, se refiere a estas prácticas como aquellas que están dirigidas a

“la vida de los grandes propósitos”. Es decir, aquellas que pretenden marcar un hito histórico, generar grandes transformaciones en el ordenamiento jurídico o producir resonancia pública por su rareza o espectacularidad. No obstante, tanto Fernando como los demás sujetos entrevistados, señalan que el activismo se gesta y se sostiene especialmente en las relaciones más próximas y cercanas y que sus prácticas tienen generalmente como escenario de ejecución la vida cotidiana.

Aquí podemos apreciar una de las más importantes tensiones relativas a la naturaleza de las acciones dentro del activismo y los lugares de inserción en el que se realizan: una de ellas es la acción como acontecimiento público, *la vida de los grandes propósitos*, en contraste con *la acción como práctica en la vida cotidiana*. Cuando lo nombramos como “tensión” nos estamos refiriendo a que en el discurso de los participantes de este estudio pudimos escuchar que todos hacen esta distinción, frente a la cual hay dos formas de situarse: por una parte, algunos se definen más por su acción en uno de los polos y, por otra parte, otros que los articulan constantemente.

Con respecto a *la acción como práctica en la vida cotidiana*, las reflexiones y las prácticas que estos sujetos emprenden generalmente surgen de y están dirigidas a los contextos inmediatos en los que se desenvuelven, desde lugares y posiciones que hacen parte de lo cotidiano: la familia, el trabajo, la pareja, las redes sociales, la universidad. En estos Lugares y posiciones se comienzan a generar movimientos sutiles, pero que poco a poco posibilitan transformar las concepciones y las interacciones que se han ido generando alrededor de las formas de vida llevadas a cabo por los individuos que se definen desde sexualidades no hegemónicas.

En últimas no es mi proyecto ser un gobernante, terminar mi carrera, ser el activista más reconocido del mundo. Es solo ser yo, Mauricio Alzate, que podamos, dentro de la conversación

con uno, con otro, poder generar confianza y transformar las ideas que tenemos los unos de los otros. Por ejemplo, acá estamos alrededor de varios que son compañeros de mi clase, de mi movimiento, y somos así, hermanos. Porque el activismo es otra cosa, es la cotidianidad de la vida que nos construye. A pesar de lo que la gente suele pensar, activismo no son los grandes discursos ni la grandilocuencia. No, no, no, activismo es lo que uno hace en su día a día (Mauricio Alzate).

Este hombre introduce un elemento que consideramos de suma importancia no solamente para los objetivos perseguidos por esta investigación, sino para una mayor comprensión de la experiencia subjetiva asociada al mundo del activismo: para el activista la vida cotidiana es un lugar en el que se genera una construcción de sí. Podríamos pensar entonces en la vida cotidiana como el lugar en el que se despliegan las prácticas activistas y en el que, paralelamente, se empieza a desplegar una producción de sí, que va configurando determinado tipo de sujeto. En esta misma línea, Fernando Alviar, cuenta sobre la importancia de la idea de cotidianidad y vida inmediata para sus primeras prácticas:

Había una reivindicación de algo que a mí me sonaba muy raro, pero lo aprendí de ahí y era la vida cotidiana, evoca sobre todo a las feministas porque teníamos unas amigas feministas, allá en el Greco hubo algunas amigas y no eran estrictamente gays, pero sí tenían pues todo el discurso feminista y entonces ellas insistían mucho en la cotidianidad y, claro, uno sabe qué es lo cotidiano, yo sabía qué era cotidiano, pero ¿qué es la cotidianidad? Y empieza uno a mirar como una cantidad de cosas que hacen parte de la vida, la vida inmediata, no de la vida de los grandes propósitos, porque yo tenía un marco muy jodido y (...) cuando me empiezan a hablar de cotidianidad, era exactamente lo contrario, era el ámbito de lo íntimo, de la familia, de las cosas inmediatas y entre ellas el cuerpo, casi nada, esa dimensión del cuerpo que para mí era completamente ajena, pues yo no, yo en el cuerpo lo arrastraba o se lo llevaba uno por delante,

pero pensar en el cuerpo y elaborar un discurso sobre el cuerpo a mí me pareció muy raro, de manera que ahí hubo un aprendizaje para mí gigantesco, definitivamente gigantesco.

Vemos, a partir de este relato, que existen una serie de aspectos que introduce la concepción de lo cotidiano en la práctica activista: el activismo tiene un importante lugar de inserción en la reflexión estratégica de lo próximo, la configuración familiar, el cuerpo, el territorio y los placeres. No estamos afirmando, como tampoco lo hacen los hombres entrevistados, que el lugar de inserción definido por *la vida de los grandes propósitos* (lo multitudinario, a la reunión grupal y a los movimientos sociales) sea devaluado o evadido en la experiencia del activismo que estos hombres llevan a cabo. Más bien lo que queremos postular es que el lugar de inserción definido por lo cotidiano se constituye en el piso, en *ground* de la acción activista, ya sea que esta se dé en lo próximo de la vida o en el mundo de los grandes propósitos.

Lalive (2008) sostiene que la vida cotidiana suele asociarse con lo banal y lo insignificante, en contraposición con lo histórico, lo original y lo significativo, que, en este sentido harían parte exclusivamente de lo que hemos denominado *la vida de los grandes propósitos*. Como lo señala este autor, Esto se debe a que se ha asumido, social y teóricamente, que en el marco de la vida cotidiana se despliega una gama de hechos y gestos que los actores sociales hacen sin pensar y que las prácticas cotidianas están casi totalmente descargadas de simbolización. Schutz (1974) plantea que la vida cotidiana es aquello que experimentamos como incuestionable, lo que se hace aporético hasta nuevo aviso en tanto tiene que ver con lo que se hace nos hace familiar en el mundo y posibilita responder con soluciones típicas a problemáticas típicas.

No obstante, Lalive (2008) propone que la vida cotidiana debe entenderse como el locus por excelencia del interfaz de la naturaleza y la cultura. Es decir, es en la vida cotidiana donde se articulan las prácticas que este autor llama naturales (el sueño, la alimentación, las preocupaciones propias del cuerpo y la sexualidad) con las interacciones sociales propias de lo cultural. Podríamos decir, siguiendo esta línea argumentativa, que la vida cotidiana es el escenario en el que se conjugan las necesidades y preocupaciones de la vida privada puestas en juego en las interacciones de la vida pública.

La vida cotidiana es referida entonces al lugar de la producción y de la reproducción de los ritmos socioculturales y de su articulación con lo privado y lo íntimo

Hace algunas décadas la teoría feminista, en cabeza de Kate Millet, ya había indicado que lo personal también es político. Esta aseveración podría ampliarse hacia los relatos de estos sujetos para afirmar, como lo sugerimos previamente, que la vida cotidiana, al ser el *ground* de la acción activista es el escenario en el que se articulan lo público y la privado y que por lo tanto la acción política se gesta inicialmente allí, en la cotidianidad.

Manuel Bermúdez, docente universitario, quien estratégicamente se nombra el ciudadano gay de Medellín sostiene que:

Yo creo que uno no se descubre homosexual en un colectivo, uno puede llegar al colectivo y el colectivo puede acompañarlo, y yo reivindico también la necesidad de que haya colectivos para muchas cosas, pero yo me descubro homosexual y mis primeras soluciones al problema de asumirme homosexual son absolutamente individuales y cotidianas. Y si bien hay cosas en común - si yo cojo los homosexuales y los pongo a contar sus historias, tenemos mucho en común - hay particularidades que valdría la pena contarlas como reivindicación personal, no como colectivo de grupo.

Yo llegué al colectivo homosexual a los 17, 18 años, que pude llegar al centro, que pude ir a un bar, que pude estar en movimientos... pero antes, yo no tenía... tenía amiguitos locas con los que brincábamos, pero ni siquiera nos reconocíamos homosexuales, eso no se hablaba. Entonces, para mí siempre era muy importante y es muy importante (...) la anécdota que es la que uno les cuenta a los amigos: Hijueputa, imagínate que me atracaron esta mañana. Mira la diferencia cuando yo cuento eso así, permite unas reacciones distintas en el pensamiento, también eso lo aprendí en la universidad, lo aprendí en educación, con psicología, con sociología, con pedagogías; son maneras de llegar porque no bloquean, sino que la anécdota se vuelve cadena (...) cuando yo vuelvo anécdota mis historias, incluso en las historias dolorosas, el otro se abre a hablar, cuando yo las victimizo, el otro se cierra porque se siente víctima, entonces vas a encontrar en mis escenarios, en mi proceso de activismo, solo anécdotas cotidianas, lo más cotidiano posible y lo que ha sido político llevado a lo cotidiano porque, claro, fue muy interesante llegar a la negociación nacional que permitió que naciera el movimiento LGTBI, pero empezaba a ser una cosa muy de investigadores, de lenguajes sagrados, de palabras bien dichas, de un montón de cosas que se iban alejando cada vez más de la realidad de la vida, de lo cotidiano.

En esta narración, vemos claramente los dos lugares de inserción del activismo. *El mundo de los grandes propósitos* es aquel que está relacionado con los colectivos a través de acciones que van dirigidas especialmente a la esfera pública y que son extraordinarias y marcan un hito por su espectacularidad o rareza. Generalmente, son acciones emprendidas de forma colectiva, a partir de movimientos, organizaciones o instituciones que se organizan para la defensa de derechos concretos y localizables. En este lugar de inserción suelen desplegarse las políticas de la identidad, ya que quienes se agrupan para aparecer públicamente e irrumpir de forma extraordinaria se asocian a partir de una identidad social que los afilia a una comunidad,

grupo o institución que tiene en común intereses políticos, reivindicaciones sociales y objetivos programáticos.

En esta dimensión del activismo la identidad es importante porque es partir de ella que se pueden emprender procesos de enunciación, hablar a partir de una categoría reconocida y reconocible, y reordenar las normas sociales y jurídicas hacia el reconocimiento y la afiliación de dicha configuración identitaria.

Por otro lado, se pudo identificar otro lugar de inserción del activismo que contrasta con el lugar definido por *el mundo de los grandes propósitos*. a este otro lugar, que se caracteriza por la proximidad, la cotidianidad y el rechazo a las identidades, lo llamamos *el activismo del mundo de la vida*.

Rodríguez (1996) expone que el *mundo de la vida* es la dimensión social en la que se construyen marcos de sentido que sirven para interpretar y actuar en la realidad. Esta definición se deriva en gran parte de los planteamientos de Schutz, quien propone que la configuración de lo social y de las dinámicas a través de las cuales nos movemos en el mundo se da en la esfera de lo cotidiano. En esta misma línea, Habermas (1990, 2001) plantea que el mundo de la vida es el horizonte en que los agentes comunicativos se mueven, configurando una estructura comunicativa que a través del entendimiento sirve a la renovación cultural y a la tradición.

Si bien, como señala Rodríguez, estos autores ponen de relieve la importancia de lo cotidiano en el despliegue de las dinámicas que configuran el mundo de la vida, para Habermas el acuerdo de un sentido de realidad y la conformación y reproducción del mundo de la vida es el resultado de un poder sin coacciones que se da en procesos de entendimiento. Así mismo, la perspectiva fenomenológica propone que el mundo de la vida es aproblemático y evidente, ya

que el mundo es local e intersubjetivamente constituido, porque responde a una reflexión original de las vivencias de los participantes.

Consideramos que esta posición no es suficiente para abordar el problema que nos convoca, ya que desde esta perspectiva se considera que el mundo de la vida se configura a partir de una serie de soluciones típicas ante problemas típicos. Desde lo que hemos encontrado en esta investigación, no todas las acciones que se gestan en esta dimensión son apromblemáticas y coherentes con las propuestas normales y normativas. El activismo del mundo de la vida podría definirse, por ejemplo, como un despliegue de soluciones atípicas a problemas que se han normalizado. En los relatos analizados se encontró que estos sujetos pueden habitar y desenvolverse en el mundo de la vida cuestionando aquello que para el resto de los actores es apromblemático y evidente. Sus prácticas hacen posible la perturbación de lo evidente, a través de acciones que tienen carácter de acontecimiento.

Lalive (2008) hace énfasis en que la vida cotidiana es el lugar de las múltiples dialécticas vividas y actuadas entre lo rutinario y el acontecimiento. La vida cotidiana se transforma sutilmente, dando lugar a una nueva configuración del mundo de la vida a partir de los acontecimientos y los movimientos que estos posibilitan y creando nuevas rutinas que se sostienen en la actualización continua.

La creación de los *otros posibles* en el mundo de la vida se da cuando a través de estas acciones, las cuales pueden abrir una nueva distribución de potencialidades que desplazan las oposiciones binarias y posibilitan la emergencia de múltiples expresiones y acciones. Lo posible es la producción de lo nuevo. Toda invención es ruptura de normas, de reglas y de hábitos que definen al individuo y a la sociedad.

El activismo del mundo de la vida es entonces un activismo de la vida cotidiana, una acción permanente en todas las esferas de aparición. Allí, en lo cotidiano, estos sujetos cuestionan lo que se ha supuesto que deben ser y cómo deben serlo en el día a día, produciendo una acción política al crear nuevas formas posibles de existir y abrir campos de suceso para la presencia de *otros posibles*, más allá de la propia experiencia.

Poder cuestionar la forma, solo cuestionar la forma en que nuestra sociedad entiende la sexualidad y los cuerpos, ya es un asunto político. Si no que uno puede sonar como el mamerto de la biopolítica, y Foucault, pero realmente la política atraviesa nuestra Vida Cotidiana. Si eso no fuera así, seguramente estaríamos en una sociedad muy diferente, pero como sujetos estamos atravesados por un montón de relaciones de poder todo el tiempo. El solo cuestionarlas, pensarlas de una manera diferente, ya eso es política. (Walter Bustamante).

Este sujeto piensa en un activismo que se practica y tiene efectos en la vida cotidiana, configurando así en mundo de la vida. Las transformaciones a las que apunta son referidas a las relaciones próximas, propias de la vida ordinaria. Es posible que piense en una política de la vida cotidiana porque es consciente de que está, ineludiblemente, inmerso en unas redes y relaciones de poder, que configuran el modo en que se establecen las relaciones en el día a día, haciendo que el mundo de la vida se perciba como dado, aproblemático y evidente. Así, sus acciones están orientadas a cuestionar estas relaciones, problematizarlas y proponer unas nuevas formas de abordarlas.

6.3. La emoción como generadora de agencia.

En los relatos analizados se menciona que, en el despliegue de las prácticas de los activistas, las emociones son fundamentales y que muchas de las acciones que realizan son motivadas por éstas. Así, emociones intensas como la rabia, la indignación y la tristeza, aunque

se experimentan de forma desagradable, llevan al sujeto a pasar de la pasividad del *otro residuo* a una posición de agencia que caracteriza al *otro posible*.

La experiencia de Pablo Correa nos pone de manifiesto que la indignación y la rabia son las emociones que más influyeron en el inicio de sus prácticas activistas.

Para mí la indignación es una sensación de rabia, en cuanto a que el mundo como debería ser no es así. Y a veces no solo que no es así, sino que es lo contrario, osea que no solo no es como debería ser, sino que hace que las cosas se detrimenten en mayor medida. Antes de empezar a hacer activismo ero era lo que sentía: pura indignación. Y eso me parece muy triste. Porque soy sensible, porque lo he vivido. Entonces, la rabia fue el centro de mis prácticas al inicio, es quererle pegar a los enemigos de este cuento, pero inicialmente a los enemigos de lo que yo era, es sentir injusticia, tristeza también. Aunque la tristeza no me mueve, osea la tristeza me paraliza, en cambio la rabia ... es que hay emociones que son muy buenas. Osea la rabia me dice: ¡muévase! Es una cosa social de: ¿entonces me voy a quedar sentado viendo lo que me hacen?, ¿esto se va a quedar así? Entonces uno se mueve, hace algo. Muchas veces cuando he tenido sentimientos muy fuertes de indignación es cuando digo: ¡con mayor razón hay que actuar!

De igual manera, aparecen emociones como la solidaridad, la conmiseración, la empatía y el amor como elementos motivadores que justifican y sostienen muchas de las acciones que realizan. Al respecto, Felipe sostiene que:

*Hay un sentimiento que ha movido mucho lo que hago y es la **conmiseración**. Es poder sentir dolor con lo que las otras personas sienten dolor. Es como yo lo asocio como el sentimiento propio del dolor, pero también ese rechazo a lo injusto, como no quedarse con el sentimiento de no puedo hacer nada, es como todo lo contrario, eso que no puedo remediar puntualmente, cómo me puede servir para remediar o aportar en otras situaciones, pero ese puede ser no ser indiferente o rechazar la injusticia.*

Para la psicología básica las emociones se refieren a un conjunto complejo de respuestas químicas y neuronales, de carácter consciente o inconsciente, que forman un patrón distintivo de comportamiento. Estas respuestas son producidas por el cerebro cuando el organismo detecta un estímulo externo emocionalmente significativo, es decir, cuando aquello que acontece (objeto o acontecimiento, real o recordado) desencadena una emoción y sus respuestas automáticas correspondiente (Damasio, 2010). De acuerdo con Reeve (2003) las emociones cumplen tres funciones principales: *adaptativa*, encargada de dar al organismo la orden de prepararse para que las conductas correspondan con las condiciones del ambiente; *social*, que sirve como apoyo en el establecimiento de las relaciones interpersonales; y *motivacional*, determinando la dirección e intensidad de las conductas y los comportamientos.

Por su parte, Sara Ahmed (2015) plantea que las teorías de la emoción pueden dividirse en dos grandes tendencias, dependiendo de si estas se vinculan principalmente a las sensaciones corporales o a la cognición. El primer punto de vista se atribuye generalmente a Descartes y David Hume y se constituye como un modelo psicológico internalista en el cual la experiencia afectiva es pensada intersubjetivamente. Para esta perspectiva, los sentimientos se producen internamente y se dirigen hacia afuera (hacia los objetos, las personas y las situaciones) o como retorno hacia el mismo sujeto. El segundo punto de vista supone que las emociones vienen de afuera, de la multitud, por contagio, o por agentes externos, y se mueven hacia dentro del sujeto, absorbidas o introyectadas como propias.

Ante estas dos tendencias, Ahmed (2015) propone una tercera y es pensar en las emociones no como estados psicológicos intersubjetivos sino como prácticas culturales y sociales que no son solo creadas por el *afuera* y el *adentro*, sino que son cruciales para la constitución de lo psíquico y lo social como objetos. Es decir, las emociones no están ni en lo

individual ni en lo social, sino que su emergencia produce las mismas superficies y límites que permiten que lo individual y lo social sean delineados como sí. Las emociones son entonces producidas en el encuentro entre lo subjetivo y social y son, a su vez, productoras de subjetividades y realidades sociales. Las emociones son movimiento y vínculo. La emergencia de las emociones hace que el sujeto se movilice y que, en este movimiento, se conecte con otros cuerpos: “el vínculo se realiza mediante el movimiento, al verse (con) movido por la proximidad de otros.” (p. 36).

En esta investigación entenderemos entonces las emociones desde la propuesta de Ahmed, no como meros estados psicológicos, sino como prácticas culturales que se estructuran socialmente a través de circuitos afectivos. Las emociones no residen ni en los sujetos ni en los objetos, sino que se construyen en las interacciones entre los cuerpos, en las relaciones entre las personas. De acuerdo con los relatos de los participantes de este estudio, pueden evidenciarse, por lo menos, dos tipos de emociones involucradas en el activismo: las emociones movilizadoras y las emociones sostenedoras.

6.3.1. Emociones movilizadoras

Hemos decidido llamar *emociones movilizadoras del activismo*, a aquellas que identificamos como anteriores a la consciencia de experiencia compartida y a la consideración de un nosotros dentro de las prácticas que emprenden. Son aquellas que experimenta el sujeto al percatarse de los arreglos arbitrarios que los regímenes discursivos realizan con su vulnerabilidad. Se relacionan especialmente con la experiencia de saberse *otro residuo*, en tanto ubica a los individuos de manera diferenciada, violenta y excluyente en el contexto en el que se

desenvuelven. Estas son emociones que tienen que ver con la propia experiencia, lo que significa que en los relatos y acciones que genera aún no aparece la alteridad claramente definida.

Estas emociones se convierten en experiencias desagradables, dolorosas o angustiantes para estos sujetos. No obstante, son movilizadoras porque llevan al sujeto a que emprenda algún tipo de acción para evitar sentirse de tal o cual manera. En las entrevistas realizadas aparecen la rabia, la indignación y la vergüenza como emociones intensas que llevan al sujeto a pasar de la pasividad del *otro residuo* a una posición de agencia que empieza a abrir espacios posibles para los *otros posibles*.

La indignación es una sensación de rabia, en cuanto a que el mundo como debería ser no es así. Y a veces no solo que no es así, sino que es lo contrario, osea que no solo no es como debería ser, sino que hace que las cosas se detrimenten en mayor medida. Antes de empezar a hacer activismo ero era lo que sentía: pura indignación. Y eso me parece muy triste. Porque soy sensible, porque lo he vivido. Entonces, la rabia fue el centro de mis prácticas al inicio, es quererle pegar a los enemigos de este cuento, pero inicialmente a los enemigos de lo que yo era, es sentir injusticia, tristeza también. Aunque la tristeza no me mueve, osea la tristeza me paraliza, en cambio la rabia ... es que hay emociones que son muy buenas. Osea la rabia me dice: ¡muévase! Es una cosa social de: ¿entonces me voy a quedar sentado viendo lo que me hacen?, ¿esto se va a quedar así? Entonces uno se mueve, hace algo. Muchas veces cuando he tenido sentimientos muy fuertes de indignación es cuando digo: ¡con mayor razón hay que actuar! (Pablo Correa).

En algunos casos, como se muestra en este relato, se aprecia que antes de experimentarse una emoción que tenga en cuenta la dimensión solidaria del *nosotros* el sujeto actúa impulsado por una sensación de indignación y rabia que tiene que ver con experiencias propias en las que confluyen su historia y su propia posición ante el trato recibido en un contexto determinado. En el testimonio de pablo correa se hace claro cómo estas emociones, que socialmente son

consideradas con connotaciones negativas, son promotoras de prácticas, haciendo que el sujeto devenga agente.

Ahmed (2015) hace explícito este vínculo entre emociones y acción. Para la autora las emociones no solo generan acciones, sino que estas son consideradas en sí mismas como acción, en tanto la construcción de las emociones genera un movimiento permanente en el sujeto y en las dinámicas sociales. La tristeza, la rabia y la indignación emergen en el encuentro de estos sujetos con las condiciones y lógicas sociales en las que están inmersos, y es a partir de este advenimiento que se gestan movimientos que configuran un adentro y un afuera determinado.

6.3.2. Emociones sostenedoras

Luego de emprender las primeras prácticas, derivadas de las emociones movilizadoras, los sujetos entrevistados comienzan a realizar procesos de transformación sobre sus vidas que los llevaron a posicionarse de manera diferenciada con respecto a estas situaciones. La consecuencia de esto es que los sujetos despliegan un actuar estratégico tendiente a **la** apertura de espacios de aparición para los *otros posibles*.

De esta manera, estos sujetos comienzan a reaccionar emocionalmente no solo a sus propias situaciones sino a aquellos sucesos que involucran a los otros con los que se lee una experiencia compartida. Ser *lectores de precarización* les permite reconocer no solo cognitiva, sino también emocionalmente las situaciones de exclusión que también viven los otros sujetos. Aquí se configura el *nosotros*. Estas emociones son entonces vividas desde la posición subjetiva del *nosotros* porque tienen en consideración la experiencia compartida de otros que también han experimentado la posición del residuo. Son, de acuerdo con los dichos de los activistas, emociones que posibilitan acciones más reflexivas y estratégicas. Hemos decidido llamar estas experiencias, *mociones sostenedoras del activismo*.

Experiencias emocionales como la solidaridad, la conmiseración, la empatía y el amor aparecen en los relatos como la condición de posibilidad de la continuidad de la acción política de los activistas y del de las vivencias solitarias a las situaciones compartidas con otros sujetos que han sido vulnerados por los discursos hegemónicos.

No era el único violentado, sino que es que a mis amigos también los echaron de la casa. Que yo ya tenía que vivir con tres amigos porque todos estábamos echados de la casa. Todos estábamos aguantando hambre en la casa. Y a usted, ¿por qué lo echaron de la casa? No, por marica, ¿y a usted?, por marica, ¿Cómo así, entonces a todos nos echaron de la casa por maricas? No, eso no puede estar pasando. Y ahí no sabía mucho de lo que me estaba metiendo, yo después cogí un poco más de conciencia política frente a ello. Pero lo real es que fue como mi acción de solidarizarme con ellos, de no permitir más la violencia, algo está pasando y esto no puede seguir ocurriendo (Mauricio Alzate).

Mauricio resalta cómo en estas interacciones se construye una experiencia de solidaridad, la cual da consistencia y soporte a sus prácticas activistas.

Esto no quiere decir, sin embargo, que en el proceso de subjetivación política de estos activistas las emociones se experimenten de forma diseccionada, cronológica y diferenciada. Sería ingenuo y abusivo pensar en términos teóricos que la rabia y la indignación se experimentan en un momento específico de la práctica activista y luego desaparecen para dar paso, operativamente, a la solidaridad y la conmiseración. La rabia, la ira, la indignación y la tristeza siguen experimentándose a largo de sus prácticas activistas. No obstante, al percatarse de que son emociones compartidas, que hay otros que también las han vivido por el motivo de ser considerados residuos, estos sujetos logran las experimentan de forma más reflexiva y realizan con ellas acciones más estratégicas.

A mí me mueve hoy todavía la indignación que me genera lo que veo en mi contexto y en mi mundo y que es injusto, entonces de ahí parten todas mis motivaciones, de ahí parten todo lo que me impulsa a actuar (...) empecé mi proceso de investigación y de transformación, que ahora es un proceso que responden no solo a mis preguntas y necesidades, sino a las preguntas y necesidades que comparto con otros. (Walter Bustamante).

Aquí podemos ver cómo aparecen relatadas las emociones tanto movilizadoras como sostenedoras y cómo ellas terminan conduciendo al individuo a una preocupación por el compromiso con los otros. Ahmed (2015) sostiene que las emociones ayudan a construir espacios, configurando un nosotros. Esto lo podemos notar en los testimonios de los participantes del estudio. Las experiencias emocionales sostenedoras amplían las posibilidades de aparición y expresión al otorgar un valor afectivo positivo a otras corporalidades que configuran un nosotros. Esto posibilita que aquellos seres que antes se posicionaban y asumían desde el lugar del residuo empiecen a ser valoradas como valiosas, posibles y dignas.

6.4. No hay activismo sin Entendimiento de sí

Los participantes de este estudio hacen énfasis en que hacer activismo es estar permanentemente cuestionándose por la forma en cómo llevan su vida, por las circunstancias que los han llevado a ser determinado tipo de sujetos y las condiciones sociales que determinan una forma determinada de estar en el mundo, anulando o impidiendo el despliegue de otras.

Entonces, la reflexión es el punto de partida del activismo, pero también el motor que lo sostiene. Podríamos decir, con esto, que no habría activismo sin reflexión. Hacer activismo es, desde su inicio, y durante el tiempo que se sostenga, un ejercicio de permanente de reflexión. Esta práctica es lo que posibilita estar renovándose, porque le permite al sujeto descubrir cómo

se está posicionando frente a sí mismo y al otro. La reflexión es pues la posibilidad de ser siempre otro para sí mismo.

En la experiencia narrada por los participantes de la investigación pudimos percatarnos de que Reflexionar les hace posible una triple experiencia: por una parte, los lleva, hacerse a sí mismo objeto de análisis. O sea, la analítica de sí es un derivado del ejercicio reflexivo del sujeto. Por otra parte, y consecuencia de lo anterior, produce unos efectos de transformación de sí mismos, de sus presupuestos, sus prácticas y sus ideas. Convertirse así mismo en objeto de análisis y de transformación son dos de los ejes principales de una ética del cuidado de sí, como lo sostiene Foucault (1999).

Con el activismo surgen otros intereses, y es mirar por qué uno es diverso sexualmente. Entonces uno empieza a indagar, a consultar, a investigar (...) Pero, en esa medida, me parece que también cuando se es activista uno se preocupa también por defenderlo también desde el argumento válido. O sea, no desde el, ¿cómo se diría? O sea no desde el cliché de la pelea, de la algarabía, desde la grosería sino también, venga, mostremos los argumentos frente a lo diverso que somos. Eso me parece muy importante (Sebastián Grisales).

En tercera instancia, la experiencia de estos activistas permite apreciar que el ejercicio reflexivo tiene consecuencias en la manera cómo se actúa con los otros, en tanto posibilita argumentar y realizar unas conquistas específicas. Todo un proceso de subjetivación toma lugar cuando la acción reflexiva es realizada por estos hombres. Ahora este proceso subjetivador es reflexivo gracias a que dispone de por lo menos, tres momentos:

(1) Hay un primer momento, caracterizado por la reflexividad sí mismo. Aquí los sujetos se cuestionan sobre sí, sobre la forma en la que han asumido su sexualidad, las posiciones

que han asumido con respecto al otro, derivadas de esta misma manera de entenderse, y las posibilidades y obstáculos que genera esa forma particular de habitar el mundo.

Siento que en ese proceso que me ha pasado pues hay algo que para mí ha sido clave, no sé de dónde me viene, es la capacidad de la autocrítica, de estar me dando cuenta todo el tiempo de cómo me relaciono, de cómo hablo, de cómo me refiero a la gente. No me gusta hablar de coherencia, yo digo que eso es de cristianos y no me interesa eso, pero sí como de poder tener fidelidad de principios. Entonces creo que esas prácticas han incidido en mí en ese sentido en cómo ubicarme (Walter Bustamente).

Reflexionar sobre sí mismo posibilita una ubicación particular en el mundo, esto es, saberse de una manera determinada, existir haciéndose consciente de los modos, las consecuencias y las posibilidades de ser lo que se es.

(2) En un segundo momento, la reflexión está dirigida ya no solo a sí mismo sino, de forma más extensiva, a otros sujetos que han compartido posiciones similares en la vida. En este sentido, la reflexión está puesta en cómo los otros han adoptado posiciones singulares para afrontar las situaciones a las que se han visto enfrentados y las consecuencias de estas formas de asumirse. Este segundo momento de la reflexión posibilita que estos sujetos se construyan como lectores de precarización para preguntarse cómo los otros han llegado a ser producidos como lo que son.

(3) Finalmente, se identifica un tercer momento de la reflexión en el activismo, es la reflexión puesta en las formas de interacción social. Estos sujetos cuestionan constantemente la forma en que las instituciones determinan qué es válido y cómo se puede vivir, y los efectos que esto genera en los procesos de subjetivación tanto propios como ajenos.

En esta investigación llamamos *entendimiento de sí* a aquel proceso que se despliega en el primer momento lógico de la reflexión. El *entendimiento de sí* puede pensarse como una reflexión extensiva de cómo se ha llegado a ser lo que se es, permitiéndole a estas personas comprender por qué hay un pliegue de su subjetividad que, en este instante, es producido como residuo por los discursos hegemónicos al no corresponderse con las expresiones y prácticas de los *otros prototípicos*.

El *entendimiento de sí* le permite dilucidar a estos sujetos que hay discursos, que son perpetuados por las instituciones sociales y los sujetos que las conforman, que producen como *otro residuo* a aquellos que no se adaptan o identifican con sus modos normales y normativos permitidos para estar en el mundo: es decir, son asumidos como corporalidades distintas, raras o imposibles porque hay unas prácticas de poder que anulan la posibilidad de asumir posiciones otras con respecto a la sexualidad, el cuerpo y las relaciones.

Este *entendimiento de sí* con respecto a lo otro, posibilita que los sujetos despojen esa posición de connotaciones negativas y asuman sus modos de vida sin culpas o remordimientos. Saberse *otro residuo* es el primer momento del *entendimiento de sí*, que lleva a los sujetos a comprender que sus expresiones, sentimientos y prácticas no son esencialmente negativos, sino que son la producción residual de un discurso y de unas prácticas sociales. Esto les permite pensar en la posibilidad de abrir campos de experiencia para *otros posibles* con capacidad de agencia y transformación. La reflexión como *entendimiento de sí* permite que la otredad que experimentan sea asumida como una posibilidad de transformación y no como un lugar de desecho.

El *entendimiento de sí* les permite a los sujetos entrevistados actuar de una manera distinta en los contextos en los que se desenvuelven. Cuando se asumen como sujetos posibles, y

no como sujetos residuos marcados por la culpa, la vergüenza y el arrepentimiento, empiezan a conducirse en la cotidianidad de otras formas, pensadas estratégicamente. Esto quiere decir que muchas de las cosas que hacen u omiten, son calculadas con la intención de generar un efecto en quienes se relacionan con ellos. De esta manera, empiezan a hacer un uso estratégico del cuerpo, las palabras, las relaciones y las pasiones de manera que provoquen una transformación en su contexto inmediato. Sobre esta posibilidad del *entendimiento de sí*, Felipe sostiene que:

Entonces haciendo activismo uno empieza a pensar cómo estoy deseando, cómo me estoy relacionando con las otras personas, cómo entiendo mis prácticas sexuales; también cómo estoy entendiendo las relaciones, por ejemplo, sentimentales, cómo se producen esas relaciones, qué condiciones juegan en esas relaciones (...) Cositas ahí que van acomodándose con el paso del tiempo y de las reflexiones. Llegó un momento en mi vida en que me encontré con un montón de posibilidades y empecé a cuestionar: quién dijo que el cuerpo debe ser de tal manera, que las relaciones son así, que el amor se debe dar de esta manera, solo entre dos personas. Y poder encontrar otra forma de mostrarme, de interactuar, de amar a una, o a otras personas. Encontrar otra forma de relacionarme con otras personas que ni siquiera está pasada por los ideales, como el ideal del amor romántico. Yo no sabría decir qué lo detona o qué lo produce, pero definitivamente es una idea que va apareciendo con la reflexión. Yo creo que también tiene que ver con la formación de conciencia, cuando uno se da cuenta que hay tantas formas de control, que hasta el amor es una de ellas. Entonces uno empieza a actuar distinto, porque ya es consciente de eso, y algo se genera en el otro. Algo se mueve.

Este hombre da cuenta de las posibilidades de acción que se generan a partir de considerar los otros posibles como producto de la reflexión. Estos otros posibles no están relacionados exclusivamente con las diferentes formas de expresión que puede asumir un sujeto,

sino que se refiere extensivamente a todas las formas factibles de asumir y vivir las relaciones, de relacionarse con el otro, de usar el cuerpo y experimentar los placeres.

De igual manera, se encontró también que el ejercicio de *entendimiento de sí*, y su posterior puesta en práctica de forma estratégica, tiende a generar que los otros emprendan también procesos de autorreflexión y que transformen sus ideas, sus interacciones, sus prácticas y sus afectos, no solo con respecto a sí mismos, sino en relación con aquello que asumen como *otro*.

Por más activismo que yo ha haya hecho, el lugar más profundo al que yo he llegado es generar la reflexión de otros. Por ejemplo, en mi familia, mi papá y mi mamá, desde que yo les conté, ya, ellos empezaron a pensar otras cosas, a reflexionar sobre cosas que yo ya había reflexionado. Y eso los llevó a transformarse, a pensar y actuar diferente con respecto a cómo eran conmigo, a mi sexualidad, y a la sexualidad diversa de los otros (Pablo Correa).

A partir de las comprensiones que pudimos hallar en los testimonios de estos hombres, proponemos la hipótesis de que reflexionar, pensar críticamente, y llegar a un *entendimiento de sí* es una situación que propicia la entrada a la acción política, en tanto saberse *otro residuo* de un determinado discurso hegemónico posibilita el movimiento y el agenciamiento de estos sujetos en pro de la construcción y la defensa de otros posibles. En resumidas cuentas, sin reflexión no habría política.

La reflexión es una de las primeras acciones que los motiva a considerarse como *sujetos otros* con relación a los discursos hegemónicos. Producto de esta reflexión logran ubicarse en un lugar diferenciado con respecto a su pasado, su presente y al resto de sujetos que se sienten, actúan, viven y se relacionan desde posiciones no hegemónicas de la sexualidad. No es, sin

embargo, un lugar de supremacía, sino un lugar crítico que posibilita la acción y la transformación.


Hemos mencionado hasta ahora diversos tránsitos que realizan los activistas en su proceso de subjetivación política: de la experiencia individual al actuar desde el nosotros, del *otro residuo* a los otros posibles, de las emociones movilizadoras a las emociones sostenedoras y, finalmente, del *entendimiento de sí* a la consciencia de experiencia compartida.

Estos *tránsitos de la subjetivación política* dan cuenta de un movimiento subjetivo que configura una preocupación extendida de la propia experiencia de saberse residual a las situaciones de violencia, exclusión y segregación hacia sujetos que han sido construidos por determinados discursos como corporalidades prescindibles, desechables o residuales. No obstante, si bien se han esbozado algunas posibles rutas de cómo estos sujetos han llegado a dar ese paso, hasta ahora no se ha sugerido cuáles son las situaciones que posibilitan esta particular producción de sí. No obstante, dado que hemos podido densificar nuestra noción de *entendimiento de sí*, nos arriesgamos a indicar que estos movimientos son posibles a partir de las siguientes prácticas:

✚ *Reflexión.* Ya señalamos que la reflexión es una práctica fundamental en los procesos de subjetivación política de los participantes de este estudio. Es la posibilidad de tomar distancia de lo que son y abrir la pregunta por cómo han llegado a ser determinados tipos de sujetos, para luego extender este interrogante a cómo determinados discursos han generado esta misma producción arbitraria con otras corporalidades. Esta pregunta de cómo un sujeto o colectivo ha llegado a ser lo que es nos evoca el interrogante que orienta la labor genealógica descrita por Michel Foucault (2009; 1994) y que caracteriza la “ontología de nosotros mismos” ¿Cómo hemos llegado a constituir esas formas de corporalidad hegemónicas y a partir de ellas

hemos sido objeto de segregación, violencia y precarización? Esta sería la pregunta de esta ontología; pregunta a la que también se le enfrenta la labor reflexiva del activista.

La reflexión posibilita que estos hombres se ubiquen de una manera diferenciada con respecto sus vidas, y les permite asumir posiciones éticas sobre sí mismos y emprender acciones políticas que abran el campo de acción para otros. No obstante, hay un interrogante que se sostiene: ¿Qué es lo que lleva a estos sujetos a reflexionar de tal manera? Existen múltiples formas de saber, vivir y expresar la sexualidad, pero no todos estos modos de vida están transversalizados por la reflexión, con las consecuencias que esto acarrea. La respuesta a esta inquietud la hemos encontrado en las formas en las que estos sujetos han llegado al activismo, en las rutas de vida que trazaron su actitud ética y que configuran su posición política¹⁴. Por ahora podemos adelantar que estas reflexiones no son espontáneas o simplemente emergentes, sino que se producen como consecuencia de una serie de situaciones, relaciones y acontecimientos que hacen que estos sujetos vayan haciéndose activistas.


 *Actitud crítica.* En la introducción al curso “El gobierno de sí y de los otros”, Foucault (2009) plantea la crítica como una actitud transhistórica que puede ubicarse en diferentes momentos históricos y contextos sociales y que consiste en la pregunta por la diferencia del presente con respecto al pasado y por la oposición consciente y decidida a no dejarse conducir arbitrariamente por pautas y códigos externos. Esto es una posición ética que guía al sujeto a no dejarse gobernar de tal o cual manera.

¹⁴ Estos procesos son desarrollados a detalle en el capítulo *La creación de posibles: trazos para la invención del nosotros*.

La actitud crítica es un ejercicio activo del pensamiento, la constitución de un modo de vida que podríamos desde ya esbozar como resistente y que configura una posición decidida frente a la existencia en la cual el sujeto se evalúa constantemente y se transforma en este proceso. Podríamos decir que la crítica encuentra en la reflexión su condición de posibilidad, pero que no toda reflexión conforma una actitud crítica. En palabras de Foucault la crítica es

el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder, y al poder acerca de sus discursos de verdad; pues bien, la crítica será el arte de la incertidumbre voluntaria, el de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la desujeción en el juego de lo que se podrá denominar, con una palabra, la política de la verdad (1995, pg. 8).

Un sujeto puede emprender procesos reflexivos sobre su vida y las condiciones que la rodean y, aun así, decidir permitirse ser gobernado de esta manera por estrategia, temor o falta de recursos para actuar entre otras posibilidades. Los participantes de este estudio asumieron posiciones críticas porque luego de haber reflexionado sobre sus vidas tomaron una posición decidida e infranqueable de no continuar siendo el *otro residuo* de determinado discurso, sino de emprender acciones que posibilitaran la expresión de otros posibles.

 *Acción solidaria.* Finalmente, la reflexión transformada en actitud crítica posibilita que estos sujetos pasen de la *indocilidad reflexiva* a la acción solidaria, que realicen prácticas dirigidas a abrir espacios de aparición que fracturen las políticas de verdad que hasta ahora los habían definido a sí mismos y a los otros residuos. Estas acciones se darán contenido a partir de las rutas de la trans/formación que cada sujeto transita y de las que se dará cuenta en el siguiente capítulo.

Esta *acción solidaria* tiene siempre en perspectiva la idea y el lugar de enunciación del nosotros. El sujeto no actúa en pro del beneficio exclusivo, sino que su acción tiene se en consideración la experiencia compartida y se compromete con la expresión de las múltiples voces posibles.

6.5. La trayectoria de la transformación

Los participantes de este estudio coinciden en que la transformación es el principal objetivo que persiguen las prácticas que realizan. De hecho, lo que los hace distintos de otros sujetos que también se asumen desde sexualidades no hegemónicas es que sus prácticas, pensamientos y reflexiones están encaminadas estratégicamente a generar cambios a niveles subjetivos, relacionales y sociales. Ahora, a diferencia de quienes buscan la transformación social sin un claro compromiso con el cambio subjetivo que ello implica, estos activistas nos han mostrado que los cambios que puedan generarse en los diferentes contextos que habitan solo son posibles a partir de las reconfiguraciones subjetivas constantes.

El activismo se desarrolla a partir del que un ser, un sujeto, hombre, mujer, diverso, trans, se pone ante la realidad y comienza a generar actividad de transformación. Entonces actividad de transformación quiere decir que sus quehaceres no solo están dedicados al ser, al trabajar, al salir adelante, al hacer un proyecto de vida, sino también en que está pensando en que su quehacer genera que un hombre se sienta tranquilo, se sienta solidario, sienta empatía de lo que yo hago, y a partir de eso usted se sienta fuerte, esperanzado, a seguir haciendo lo que usted hace. Y eso es lo que uno podría decir que es un activista, porque es una persona que está pro la vida, que está dedicado a hacer algo por la vida, a transformarse para poder transformar lo otro (Mauricio Alzate).

Como hemos dicho anteriormente, un sujeto que reflexiona críticamente sobre sí mismo y emprende prácticas que se derivan de esa reflexión se transforma, se hace otro y ocupa otro lugar posible en la vida (o, cuando menos, se compromete a crearlo) y genera, a partir de estos cambios, la posibilidad de *otros posibles* (otras posibles formas de ser, sentir, habitar, relacionarse, existir) a partir de los cuales el sujeto puede dirigirse al mundo en su posición de agente. En este sentido, los relatos de estos sujetos muestran que existe toda una *trayectoria de la transformación* definida por la transformación de sí mismo, de las condiciones que enmarcan la vida de los otros y, finalmente, de la realidad social.

Transformarse a sí mismo alude a que en el proceso de hacerse otro, estos hombres activistas realizan un trabajo sobre sí mismos que hacen que ellos mismos vayan deviniendo otro. Estas transformaciones subjetivas se catapultan sobre las emociones experimentadas y las reflexiones generadas al enfrentarse a situaciones de violencia y rechazo producidos por el hecho de adoptar una forma de vida que les resulta extraña a los individuos y colectividades que se definen a sí mismos de manera hegemónica. La transformación de sí que, como lo afirmamos previamente, halla en el *entendimiento de sí* un basamento decisivo, es constante y acontece en el mundo de las ideas (sobre sí mismo, sobre los otros y sobre el mundo), el uso del cuerpo, la consolidación de las relaciones y la experimentación de los afectos.

A continuación, un fragmento de la entrevista realizada a Sebastian Grisales ilustra lo referido a este tipo de transformación.

He tenido muchísimas transformaciones a partir de mi activismo. Una muy trascendental fue que cuando yo me enamoro del activismo me desenamoro de lo que estudiaba en ese momento. Yo llevaba dos años de estudiar ingeniería química en la de Antioquia y pues me enamoré tanto de la causa social, de este tema, que dejé la ingeniería química y me pasé a estudiar administración

pública. (...) es que cuando yo decido hacer activismo, todo cambia. O sea, es muucha la seguridad la que se siente. Yo siento que cuando se es activista uno se siente 3.000 veces más seguro que cualquier otra persona que es LGBTI. Además, porque también surgen otros intereses y es mirar por qué uno es diverso sexualmente. Entonces uno empieza a indagar, a consultar, a investigar y todo lo que tiene que ver con uno empieza a modificarse (Sebastian Grisales).

Las reflexiones generadas hacen que el sujeto no vuelva a ser el mismo, que se fracture y se movilice su posición en el mundo y que empiece a dirigirse con unos objetivos distintos a partir de nuevas prácticas que solo se piensan como posibles gracias a estas reflexiones y experiencias emocionales.

En la segunda vía que incluye esta *trayectoria de la transformación* el activista se compromete con el *cambio de las condiciones para los otros*. Producto de las transformaciones de sí mismo, los sujetos entrevistados relatan cómo comenzaron a emprender prácticas dirigidas a modificar las condiciones contextuales de tal manera que posibilitaran un espacio de expresión y existencia más amplio para otros sujetos que también se encuentran en situaciones desfavorables a razón de hallarse por fuera de los marcos generados por los discursos hegemónicos (de la sexualidad, económicos, del género, de la raza).

De esta manera, como preocupación primera estos activistas no buscan ni pretenden transformar deliberada o arbitrariamente la vida de los otros. Al transformarse subjetivamente empiezan a realizar acciones que amplían los espacios de expresión, participación y reflexión, posibilitando que otros sujetos puedan, por su cuenta, emprender sus propios procesos de transformación subjetiva.

[le] gusta trabajar para generar transformaciones y siento una responsabilidad para aportar algo a un montón de personas que pueden estar sintiendo y viviendo como yo en algún momento en mi

vida también me viví y me sentí. Nuestra sociedad ha sido muy injusta con las personas que disienten de la heteronormatividad, y si yo puedo aportar algo para que ellos tengan la posibilidad de actuar de otra manera, la hago. Mejor dicho, yo siempre quiero aportar algo para que otros tengan la posibilidad de hacer libremente con sus vidas (Felipe).

El término activismo lo relaciona uno necesariamente con política, claro, entonces lo entiendo como un papel de transformación propia y de otros, o sea, hay un sentido individual pero también colectivo, ¿no? Entiendo el activismo, pues, resumiendo la cosa, en ese sentido: un ánimo de transformación propia y colectiva, hasta donde alcance a ser el impacto que uno pueda tener sobre otros. Eso suena muy pretencioso, suena como si uno se lo formulara, pero bueno, creo que lo que hicimos entonces en El Greco permitió eso, que nos transformáramos estudiando, pero también abrir el camino para que otros se cuestionaran muchas cosas sobre su sexualidad y su cuerpo y finalmente se transformaran ellos (Fernando Alviar).

En este sentido, el carácter político del activismo está dado en gran medida por la transformación, por la posibilidad de acción, expresión y movimiento. Las consecuencias políticas del activismo se evidencian cuando, gracias a sus acciones, las vidas de quienes las realizan se modifican y, además, se amplían las posibilidades de acción y expresión para que otros puedan, a su vez, ser otros. En otras palabras, si recordamos a Foucault, el carácter político del activismo aparece en toda su expresión cuando, gracias a las prácticas del sujeto activista, se pueden trastocar las relaciones de poder que venían definiendo claros lugares de exclusión y discriminación para los individuos que no son reconocidos por los marcos sociales de reconocimiento (Butler, 2010). Este poner “patas arriba” las normalizadas relaciones de poder es lo que les da vida política a las acciones de estos agentes.

Finalmente, la *trayectoria de la transformación* tiene una tercera vía, a saber, *el cambio de la realidad social*. Además de transformarse a sí mismo y actuar para que otros en situaciones similares puedan realizar procesos de reflexión y cambio, hay otra vertiente de las transformaciones encontrada en las entrevistas que tienen que ver con movimientos, rupturas, puntos de fuga y quiebres en las lógicas culturales y sociales de los contextos en los que los sujetos se desenvuelven, pretendiendo que haya reconocimiento y aceptación general de que existen *otros posibles* a través de los cuales se habita el mundo. Como lo expresa Walter Bustamante:

Una cosa que yo le agradezco a la vida es que yo hice parte, hago parte, de la generación que soñó con cambiar el mundo. Con hacer la revolución. No cambiamos el mundo, pero quedó el impulso, entonces yo siento que vivo y vibro mucho de eso, del seguir soñando y seguir forjando por transformaciones en esta sociedad y porque otros puedan vivir diferente a lo que a mí me tocó vivir.

La transformación de la realidad social está encaminada, precisamente, en propiciar que se generen condiciones y situaciones que posibiliten que se desplieguen los otros posibles, garantizando que los sujetos puedan existir sin temor a ser coartados, silenciados o anulados.

En conclusión, lo que hemos denominado *trayectoria de la transformación* nos permite reconocer que la vida individual, relacional y social se convierte en foco de preocupación, reflexión y acción para los sujetos que han adoptado el ejercicio del activismo. Pareciera emerger en ellos la conciencia de que la modificación de sí mismos conlleva, de manera espontánea, la necesidad de la de los otros y del medio sociocultural. No es una labor individualista, pero tampoco es un trabajo puramente colectivista.

6.6. Ser activista o producirse en el activismo

En la literatura la noción de *activista* es poco desarrollada, lo que se relaciona con el hecho de que no hay una delimitación conceptual precisa al respecto. De hecho, Autores como Horn (2013) y García (2015) no hablan de *activista*, sino que definen el *activismo* como una práctica, actitud o comportamiento que emprenden personas que participan decididamente de movimientos, grupos u organizaciones sociales y que surge como una forma de resistencia colectiva, política y organizada ante situaciones de desigualdad y opresión perpetuados por discursos hegemónicos. De esta manera, el activismo suele ser asimilado socialmente con acciones grupales, generadas en movimientos sociales y colectivos, y que se caracterizan por ser determinadas, localizables e inmediatas (marchas, huelgas y manifestaciones) y que se emprenden estratégicamente, en momentos específicos, para lograr tal o cual objetivo.

En esta postura no se asume una reflexión teórica sobre las implicaciones que tiene en la subjetivación de un individuo practicar activismo, sino que se parte de considerar el activismo como una acción posible dentro de las estrategias de resistencia de un movimiento o agrupación.

Nuestro estudio ha arrojado una doble intelección referida a este problema: por una parte, el ejercicio del activismo conlleva una transformación de sí en quienes lo practican. Esto lo dejamos claro cuando hablamos de las *trayectorias de la transformación*. Por otra parte, hemos hallado que el *entendimiento de sí*, propio de la experiencia de los hombres que nos compartieron su experiencia, no aparece problematizado en las teorizaciones sobre el activismo.

En el caso del activismo emprendido por sujetos que se asumen desde sexualidades no hegemónicas en Colombia, es común que sea relacionado socialmente con expresiones públicas

y multitudinarias, como las marchas del orgullo gay y la diversidad sexual (El Espectador, 2016), o con acciones políticas específicas que tienen como objetivo generar algún cambio puntual en el ordenamiento jurídico, como la aprobación del matrimonio entre personas del mismo sexo o la adopción por parte de parejas homosexuales (El Tiempo, 2017). No obstante, en nuestro estudio se evidenció que, si bien muchos de ellos han estado vinculados a lo largo de su vida a movimientos sociales y organizaciones políticas, la construcción de una idea sobre lo que es *hacer activismo* trasciende la acción inmediata – y en ocasiones transitoria - que emprende determinada agrupación.

La noción de activismo tiene una profunda relación con la idea de ética que tienen estos hombres. Es decir, la pregunta por cómo han llegado a ser determinado tipo de sujeto (cómo es que han llegado a ser un *otro residuo*) y cómo pueden ser siempre otro para sí mismos (alcanzar *otro posible*) se anuda a una apuesta política que los lleva a encontrar maneras posibles de vivir en libertad con otros. Es por este motivo que hemos nombrado este primer apartado *Del activismo a la producción de sí*.

Para estos sujetos el activismo es una práctica que se produce sobre la base de las emociones asociadas a las condiciones de violencia impuestas por los discursos y prácticas hegemónicas y a través de la reflexión de sí mismo y de lo otro. El efecto de esto es que se van desplegando en las acciones una forma determinada de habitar el mundo que da paso a transformaciones referidas a sí mismo, los otros, el cuerpo, las relaciones y sobre el territorio. Hacer activismo no determina una identidad fija, pues no da cuenta de una profesión o estatus; no es darse un nombre, una etiqueta o un lugar privilegiado. De hecho, saberse y nombrarse activista resulta incómodo y en algunos casos imposible porque estarían ubicándose en una

posición nominal fija con connotaciones sobre la forma en que se ubican en el mundo. Notamos esta la negativa a nombrarse activista en Mauricio Alzate:

Lamentablemente, toda la teoría de la política pública, del desarrollo, de la participación social, de mano de las digamos “infraestructuras sociales” que nos han venido creando - como los Concejos juveniles o LGBT, o sociales, o de mujeres - esos espacios de participación han generado en el activismo también como un oficio, y no realmente una opción o proyecto de vida que todos deberíamos tener.

Si tú me preguntas si yo estoy en ese oficio, no, no es mi oficio o mi profesión. Pero sí ha sido mi decisión, en mi proyecto de ser humano. Yo me comporto, me pongo esta areta, me he pintado, me he puesto vestido, más allá también de buscarme a mí mismo, es un asunto de ponerlo en lo público y no tener miedo a eso ... de no tener miedo a eso.

De esta manera, podemos ver que existe una diferencia entre *ser activista* y *hacerse en el activismo*. Por eso, para estos sujetos la relación con el activismo es un *ir siendo*, una producción, más que un *Ser-en-sí*. Es estar en movimiento, desenvolverse, estar en *constante actividad*. Mauricio hace un señalamiento importante. El activismo puede ser pensado o bien como un oficio de la política; es decir, como una práctica de las instituciones y lógicas del Estado, perpetuando dinámicas y relaciones establecidas, o puede asumirse como un proyecto político que se despliega, precisamente, para cuestionar e interpelar a estas instituciones y las dinámicas de poder que perpetúan. Dentro de este contexto nos fue dado reconocer una tensión que se presenta en la práctica activista: *activismo como oficio o como forma de vida*.

Hacer *activismo como oficio* significa poner su énfasis en el adjetivo, en la nominación y no necesariamente en las prácticas que se derivan de él. Ser activista como oficio es un atributo

nominativo que ubica al sujeto en un lugar determinado en la sociedad y lo posiciona de manera privilegiada en las relaciones que establece con los otros. El sentido de este oficio lo hemos referido, en consonancia con las narraciones escuchadas, al *Ser activista*. Quien se define como *ser activista* realiza su acción con una gran proximidad institucional y despliega un marcado interés administrativo y técnico. Con ello parecieran obtener un nombre y una posición social determinados.

Cuando el activismo es vivido desde el verbo *ser* lo que se privilegia es una lógica de la identidad individual y, con ello, se piensa el activismo no tanto como ejercicio sino como un trascendental y, por lo tanto, como modelo de acción al que todo individuo activista debe tender. de este modo, el sujeto obtiene privilegios y se siente derecho a hablar en nombre de otros. Aquí el carácter político viene dado por la participación en los escenarios institucionales que configuran lo normal y normativo de una sociedad. Nuestra tesis es que este activismo es el que se realiza en *la vida de los grandes propósitos* porque actuar desde esta posición posibilita movimientos estratégicos en tanto se es reconocido por los otros como un sujeto con voz y legitimidad y puede asumir posiciones de liderazgo y toma de decisiones ante aspectos jurídicos y legales importantes que pueden beneficiar a los sujetos vulnerables que hacen parte de lo otro residual.

Como insinuamos, esta forma de hacer de activismo es propia de una posición identitaria, en la medida en que la identidad da cuenta de una unidad interior, en la que el ser es asumido como un individuo que es propietario de sus atributos y que se ha hecho a una configuración fija y estable para estar en el mundo (Giaccaglia, Méndez, Ramírez, Santa María, Cabrera y Barzola, 2009). La identidad se refiere estados completos del ser, momentos o construcciones estables con permanencia en el tiempo del cual cada individuo y los otros pueden dar cuenta de forma clara,

estructurada y precisa (Piedrahita, 2013). Es decir, *ser activista* es estar claramente identificado e identificable, con atributos específicos y determinados. De esta manera, la identidad da cuenta de una sustancia trascendental que representa y significa lo normal, lo heredado históricamente, lo instituido, lo legal y lo deseado por un régimen discursivo. Es, entonces, un estado perceptible, identificable y estable del ser que lleva al sujeto a ser clasificado y clasificable, abriendo la puerta a taxonomías ontológicas, dotándolo de atributos definitorios que lo atan a una posibilidad de existencia predefinida y limitada (Piedrahita, 2013; Cortés, 2013; Galvis, 2016).

Pero, de alguna manera, asumirse con la identidad activista, es decir, hacer el activismo como oficio, captura las resistencias dentro de las lógicas de estas instituciones. Sobre esto Felipe sostiene que:

La palabra activista no es un como un adjetivo que me guste usar, aunque reconozco que muchas de las cosas que hago están asociadas con un ejercicio del activismo. Yo creo que ser activista, o más bien como que hay acciones que se pueden asociar como activismo en cuanto se emprenden actividades, proyectos o se hace parte de un grupo en el que hay un objetivo que supera el individual y hay como una intención de transformar, impactar.

En el fragmento anterior se evidencia una resistencia a nombrarse activista. No obstante, este hombre reconoce que realiza prácticas propias del activismo, sin que estas lo obliguen a identificarse con esta etiqueta. Dentro de las resistencias que se encuentran para nombrarse activista, de las entrevistas realizadas, se pueden desprender las siguientes consecuencias:

✚ *Posicionarse en el lugar del activismo tradicional.* Esto es, asumirse como un sujeto cuyas prácticas están definidas y establecidas, con poca posibilidad de transformación e invención. El activismo tradicional y regular define unas prácticas fijas que limitan la acción y sus consecuencias.

✚ *Entrar a jugar activamente en las dinámicas políticas como un actor socialmente reconocido y validado.* Al asumirse como activista tradicional, estos individuos se insertan en los espacios de discusión y toma de decisiones establecidos histórica y socialmente para las discusiones políticas. Esto trae beneficios, en tanto pueden participar activamente de las interacciones formales que posibilitan transformaciones jurídicas y sociales, pero limitan de alguna manera las formas de expresión y acción a las que están validadas y legitimadas en estos escenarios.

✚ *Reconocerse como un tipo determinado de sujeto, fijo, localizable y definible.* En este orden de ideas, el activismo como oficio hace de las prácticas activistas una configuración identitaria; es decir, una forma determinada de actuar y dirigirse en el mundo que configura y organiza las prácticas alrededor de un deber ser y deber hacer. En este sentido, este individuo puede ser localizable, puesto que sus acciones son definibles, predecibles y ajustadas a un orden institucional, así este sea crítico.

Por otro lado, de los relatos traídos anteriormente se desprende otra forma posible de entender esta práctica, a la cual hemos le hemos dado el nombre de *activismo como modo de vida*. Esta forma de hacer activismo se presenta en el mundo de la vida y tiene que ver con las relaciones, expresiones y estrategias que estos sujetos emprenden día a día en sus contextos inmediatos.

[El activismo] no es mi oficio o mi profesión. Pero sí ha sido mi decisión, en mi proyecto de ser humano (Manuel Alzate).

Entonces, el *activismo como modo de vida* es aquel que se va configurando como proyecto y que, como tal, va propiciando la construcción de sí. Esta idea puede articularse con la

noción de *hombre como proyecto* (Esquirol, 2015) nosotros, en tanto humanos, no poseemos unos rasgos fijos que determinen los posibles comportamientos o las posibles características que podamos tener. El hombre, la vida humana, es asumida como proyecto, en tanto no hay una esencia que lo defina y le dé un lugar en el mundo, sino que se va desplegando a partir de los actos que van realizando y posicionan al ser de una forma determinada. Para Ricoeur (2003) el proyecto tiene que ver con lo que se arroja imaginativamente hacia adelante, lo que puede ir formándose a partir de la intención y la iniciativa. El proyecto está relacionado con la acción, con lo que puede construirse, en tanto se proyecta a partir de lo que prevemos y presentimos que podemos hacer. En otras palabras, al realizarse en la acción, el proyecto no es una vuelta a lo establecido, sino un ir siendo a partir de ella.

En este sentido, algunos de los participantes de este estudio entienden el *activismo* como *modo de vida* asimilada al proyecto, como trayectoria, apertura a lo posible y despliegue, formas de existir que se realizan en la acción.

La trayectoria de este proyecto no está determinada por un punto fijo al cual se deba llegar, no es llegar a ser tal o cual tipo de activista; es una trayectoria que se inicia con el *entendimiento de sí* y que se va dando forma por su curso y despliegue, no se orienta a un punto de llegada, sino que, más bien, se actualiza cada tanto a partir de las transformaciones que propician los acontecimientos.

Lazzarato (2006) plantea que los acontecimientos son las acciones que se despliegan en las interacciones cotidianas y producen, en primer lugar, una mutación de la subjetividad pero que luego crean algo del orden de lo posible en la vida social. En este sentido, podríamos decir que el *entendimiento de sí* es puro acontecimiento porque genera una discontinuidad en las ideas, representaciones y afectos que el sujeto tenía consolidados sobre sí mismo, y posibilita la

actuación en el mundo para propiciar nuevos acontecimientos que expresen nuevas posibilidades de vida social. El acontecimiento sería entonces el motor que fractura los discursos y expande los espacios de aparición para hacer viable la existencia de los otros posibles. En esto también coincide Byung-Chul Han (2014) para quien el acontecimiento es aquello que:

Destruye lo válido hasta el momento, el orden existente (...) escapa a todo cálculo y predicción. Simplemente da lugar a un *estado totalmente nuevo*. El acontecimiento pone en juego un afuera que hace surgir al sujeto y lo arranca de su sometimiento. Los acontecimientos representan rupturas y discontinuidades que abren *nuevos espacios*. (p. 61)

La práctica activista como modo de vida, como posibilidad de acontecimiento, no da cuenta entonces de un lugar fijo, de una posición determinada para actuar en el mundo, sino que, por el contrario, está abierto a despliegues, a movimientos. La práctica es acción y creación, es agencia y tránsito. El *activismo como modo de vida* está asociado a una práctica, a un devenir de acciones que se orientan a determinados objetivos. Tenemos, entonces, un activismo que describe algo de un sujeto por lo que es, por su oficio, y un activismo que se emprende para llegar a *no-ser* determinado tipo de sujeto, sino poder *ser siempre otro*, una práctica que posibilita una construcción de sí.

Esto no significa, sin embargo, que estos sujetos se nieguen radicalmente a ser nombrados en algunas ocasiones o a que se les reconozca con determinadas etiquetas. De hecho, muchos de ellos aceptan ser reconocidos de tal manera temporalmente para poder propiciar ciertas transformaciones. La diferencia es que, en este caso, los nombres no son tomados como identidad que dota de contenido a un ser, sino que se usan como *identificaciones estratégicas* que dan una forma temporal y que les permiten actuar reflexivamente para generar ciertos modos nuevos de ser y existir. Los nombres, que en algunos casos son dados por otros, se toman

estratégicamente para poder vincularse con redes, comunidades y grupos sociales y desde allí propiciar los acontecimientos. Son, no obstante, categorías transitorias, identificaciones que posibilitan la enunciación y la aparición pero que no cooptan el ser, sino que impulsan los movimientos como modo de vida. De hecho, las *identificaciones estratégicas* se usan para abolir las identidades, para hacer caer el peso de los nombres y abrir las puertas al proyecto continuo de la acción que busca el acontecimiento.

7. La creación de posibles: trazos para la invención del *Nosotros*

La vida del otro, la vida que no es nuestra, es también nuestra vida porque, sea cual fuere el sentido de nuestra vida, se deriva precisamente de esa sociabilidad, de ese ser que ya existe, y depende desde el principio de un mundo de otros, formado por y en mundo social (..) la vida de uno es también la vida de los otros aun cuando su vida sea y tenga que ser distinta, implica que los límites de uno son al mismo tiempo frontera y lugar de adyacencia, una modalidad de cercanía espacial y temporal y hasta de limitación con respecto a los otros.

Cuerpos aliados y lucha política – Judith Butler

En este cuento he tenido más que todo maestros de la vida, maestros que nunca me han dejado solo, que han sido solidarios, que me han enseñado la vida con amor, que nos hemos sacado la piedra, que hemos tenido conflictos pero no, estamos es conectados con otras formas de vida que me han enseñado cotidianamente que me han enseñado que esto hay que hacerlo con amor, con tiempo, con relaciones, con esperanza, con conectividad, con conexión con la madre tierra, con belleza, con amor.

Mauricio Alzate

7.1. Hacia una estilización de sí: La formación como experiencia ascética

Como lo dijimos, los hombres que participaron de este estudio mostraron diversos tránsitos que han realizado en su proceso de subjetivación a partir del activismo. Podemos afirmar que estos son procesos de subjetivación política porque como lo señalan Galvis (2016), Cortés (2013) y Quintana (2012) se producen luego de un diagnóstico de sí y de las reflexiones sobre lo que son y cómo han llegado a serlo, en función de su relación a la hegemonía heteronormativa. Estas consideraciones han llevado a estos hombres a realizar unas prácticas de sí para realizar esa resistencia y, por tanto, subjetivarse de otra manera, logrando movilizar, interpelar y poner en entredicho los marcos sociales que los han definido y que han construido un tipo específico de sujeto.

Al respecto, recordamos que para Galvis (2016) este tipo de subjetivación es política en tanto implica dos preguntas fundamentales: ¿cuáles son los límites que me constituyen y me gobiernan? y, ¿cómo en el marco de ciertos límites establecidos, puedo llegar a desplegar otra forma de vida posible?, cuestionamientos que, como hemos podido observar están presentes en las acciones de estos hombres.

Hasta ahora se han abordado algunos movimientos que han realizado para pasar del reconocimiento de la experiencia individual a un actuar desde el nosotros: del *otro residuo* a los *otros posibles*, de las *emociones movilizadoras* a las *emociones sostenedoras* y, finalmente, del *entendimiento de sí* a la consciencia de *experiencia compartida*. Cuando hablamos de *tránsitos* no nos referimos a etapas consecutivas, lo cual significaría que se da la superación de una en el momento de llegar a la siguiente. aquí *tránsito* alude más la noción de experiencia, en el sentido Foucaultiano. por *experiencia* entiende la articulación de tres ejes, a saber: las formas de un saber posible, las matrices normativas de comportamiento para los individuos y los modos de

existencia virtuales para sujetos posibles (2009; 2002); o, dicho de otro modo, “la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad” (2002, p.8). en vez de hablar de *la experiencia* como noción abstracta y trascendental, Foucault propone la idea de *focos de experiencia* para hablar mejor de la *experiencia de* la locura, la criminalidad, la sexualidad, la enfermedad, etc.

Así, por ejemplo, cuando hablamos del tránsito del otro residuo al otro posible, estamos diciendo que un sujeto activista tiene la experiencia de relacionarse de manera diferente con los discursos de verdad, con las normas y con las instituciones que lo han hecho ser *otro residuo* y, de este modo, devenir *otro posible*. En resumidas cuentas, *transito* se alude al logro de una forma de subjetivación inédita en el individuo.

Estos movimientos dejan ver que en estos individuos empieza a darse un tránsito. No se enfocan exclusivamente en la experiencia singular de saberse residual, sino que empieza a gestarse un interés marcado por las situaciones de violencia, exclusión y segregación de otros sujetos que, como ellos, han sido construidos por determinados discursos como corporalidades prescindibles, desechables o residuales. Como Sugerimos, estos movimientos han sido posibles a partir de tres prácticas: reflexión, actitud crítica y acción solidaria.

No obstante, hasta ahora no se ha enunciado cuáles son las situaciones o experiencias que han propiciado este tipo de transformaciones. En los relatos analizados se encontró una práctica transversal que sostiene y posibilita el activismo y que, consideramos, es la que ha posibilitado los movimientos anteriormente mencionados. Dicha práctica es nombrada por los participantes como *formación*.

Hay una cosa que yo creo que está en la base de nuestro hacer y es la formación. Por ejemplo, yo soy fruto de eso, de la formación que he tenido. Cuando yo te digo que yo no tengo, yo no me he propuesto plan, proyecto de vida, si no que yo vivo y miro para atrás y voy haciendo síntesis (...) ir a la práctica, en mirar la práctica y ver si ahí cuál es la formación que me ha moldeado mis prácticas. (Walter Bustamente)

En este sentido, la formación no será entendida exclusivamente como el nivel de conocimientos que una persona posee sobre determinada materia, sino que la asumiremos como lo propone Pablo Correa como “un proceso personal epistemológico de emancipación” a través del cual se da la subjetivación de las experiencias y relaciones que van configurando una forma particular de posicionarse en la vida y que posibilitan la emancipación a partir de la reflexión, la actitud crítica y la acción solidaria.

De esta manera, podemos relacionar lo que estos hombres nombran formación con la idea de *ascesis* propuesta por Foucault. Para Foucault (1999) la *ascesis* es un ejercicio subjetivo que puede ser considerado en dos perspectivas: en la práctica cristiana, la *ascesis* es aquel ejercicio que forma un tipo específico de sujeto a partir de la renuncia como acción principal; una renuncia a sí mismo y a la realidad de la que el sí mismo forma parte y a la que hay que rechazar para acceder a otro nivel de experiencia. Por otro lado, en la tradición filosófica inaugurada por el estoicismo, la *ascesis* no está emparentada con la renuncia a sí mismo, sino que implica la consideración progresiva de sí; es decir, el dominio de sí, un dominio al que se llega asimilando la verdad. El objetivo final de esta segunda forma de *ascesis* no es preparar al individuo para otra realidad, sino permitirle acceder a la realidad de este mundo.

En una entrevista titulada *De la amistad como modo de vida*, Foucault (2015) sostiene que la *ascesis* es el trabajo que uno hace sobre sí para transformarse y trabajar para inventar una

manera de ser aun improbable. La ascesis comprende un cierto número de ejercicios, en los que el sujeto se pone en situación de verificar si es capaz o no de hacer frente a los acontecimientos y de utilizar los discursos de los que está provisto. Además, en esta entrevista, Foucault relaciona la ascesis con la homosexualidad, afirmando que la homosexualidad debe pensarse menos como una forma determinada de ser y más como un modo de vida a través del cual se pueden explorar una multiplicidad de relaciones. A partir de estos trabajos que el individuo se realiza sobre sí mismo puede llegar a configurar una forma particular de habitar el mundo que se organiza alrededor de relaciones intensas que no se asemejan a las que están institucionalizadas y normalizadas y que, por ello, desemboca en una ética particular.

Siguiendo esta relación entre ascesis y homosexualidad como posibilitadores de creación de modos de vida, Halperin (2007) plantea que la ascesis es un ejercicio espiritual con connotaciones políticas, en tanto es una práctica que posibilita ir más allá de nosotros para, y crear transformaciones subjetivas y sociales. Esta se da, inicialmente, por una “búsqueda imaginativa e inteligente del placer” (p. 130) que desemboca en una transformación. Este ejercicio espiritual indica algo del esfuerzo que realizan los individuos que asumen su sexualidad desde posiciones no hegemónicas para producir rupturas sociales y psíquicas diariamente y así poner distancia de la sociedad heteronormativa; esto es, construir normas sin producir efectos de normalización, lo cual significa una creación de sí mismo, el trazo de una nueva manera de habitar el mundo: una estilización de sí, la demarcación de un modo de vida flexible, abierto, extensivo y con posibilidades de transformación. Esta es, finalmente una tarea de ascesis que “no funciona como una tecnología de subyugación, sino como una estrategia de libertad” (p. 134).

A partir de los relatos, sugerimos que estos son procesos de *formación ascética*, ya que lo que se aprecia es que la formación se constituye como la práctica que posibilita el tránsito y la

transformación subjetiva, relacional y social, y que da pie para la construcción de los *otros posibles*. En otras palabras, para estos hombres la formación se constituye en la experiencia bisagra que les permite el paso del *otro residuo* a los *otros posibles*; que los transforma. Los testimonios nos permitieron reconocer tres ejes de lectura de la experiencia formativa vivida: los escenarios, los modos y las funciones de la formación.

7.2. Habitar para ser otro: Escenarios de formación ascética

Proponemos la noción de *escenarios de formación ascética* para referirnos a aquellos espacios físicos, simbólicos, circunstancias o situaciones en los que se generan las experiencias y las relaciones que van dándole forma al activismo y posibilitan las transformaciones subjetivas. Si bien esos escenarios existen previamente, se convierten en *escenarios de formación ascética* cuando devienen en para que los sujetos que están inmersos en ellos comiencen a configurar una posición ética y política con respecto a sí mismos y a los otros (articulado luego como una constante actividad desde el lugar del nosotros), que se sostiene con el paso del tiempo. Pudimos identificar entonces varios escenarios en los procesos de subjetivación política a partir de la *formación ascética* como práctica de su activismo.

7.2.1. Institución educativa y facilitadores para la desubjetivación.

Para los hombres entrevistados, las instituciones educativas cumplieron un papel central en su proceso de tránsito y en las prácticas de reflexión que emprenden sobre sus vidas. Antes de comenzar a realizar activismo, en el contexto en el que se desenvolvían se generaban una serie de situaciones relacionadas con violencia, exclusión y segregación, las cuales hacían que estos hombres comenzaran a percibir la experiencia de sentirse como *otro residuo* en relación con

algunos discursos que se encontraban insertos allí, especialmente el discurso de la heteronormatividad.

Luego, su llegada o permanencia a estas instituciones los lleva a encontrarse con determinados sujetos, prácticas y discursos que les hace plantearse una *forma otra* y posible de pensar sobre sí mismos. Aquí podemos ver que acontece una manera nueva de reflexionar sobre sí mismo, sobre la residualidad de su vida y la de los otros y sobre la manera de conducirse en el mundo. Esta experiencia la denominamos *acontecer primario de la reflexividad* porque es a partir de las experiencias e interacciones que se viven allí que se empieza a trazar una forma particular de pensarse y actuar. Retrospectivamente, estos hombres reconocen, entonces, en su manera de habitar este espacio el nacimiento de su posición y acción como activistas.

Alejandro Gamboa, por ejemplo, ilustra la importancia de ciertos docentes en el proceso de replantear las ideas que iba construyendo sobre sí mismo y las prácticas que pudo empezar a desplegar gracias a estos:

En el colegio también tenía como cierto acompañamiento y afortunadamente mi colegio, aunque era una institución pública, contaba con maestros muy bien formados, entonces, por ejemplo, mi profesora de ciencias sociales era licenciada en ciencias sociales y aparte de eso estudiaba psicología, fue una persona que estuvo muy pendiente de mí. Entonces había personas con un alto conocimiento, muy relacionado con las ciencias sociales y con los temas actuales en el contexto de la universidad y eso los hacía como más abiertos a la situación, pensaban diferente, y lo llevaban a uno a pensar distinto.

Y me acuerdo, muy importante de esa profesora, porque yo le pregunté, y qué pasaría si yo dijera que soy homosexual, pues, que a mí me gustaban los hombres. De hecho, yo no conocía el concepto homosexual, yo simplemente sabía que me gustaban los hombres y en la clase de sexualidad fue cuando surge el concepto y yo dije: ¡Oh, soy homosexual!, o sea el hecho de que a

mí me guste un hombre eso tiene un nombre, y ese nombre es este. Entones, yo le comenté a la profesora y ella empezó como a impulsarme, como a decirme, pues intenta decirlo, cuéntale a tu mamá, me cuentas, si necesitas apoyo, me dices.

Total, que se lo conté a mi mamá, y todo salió muy bien y, a la par, otra persona de mi colegio, otro estudiante, también estaba como en ese acompañamiento, la profesora lo estaba acompañando, y quería salir del clóset y, en conjunto, los dos, hicimos un proceso de salir del clóset dentro del colegio. Como en el contexto de las clases de sexualidad hablábamos y teníamos discusiones con los compañeros sobre qué significa eso, entonces uno temblaba, sudaba, a los 13 años a uno le da mucho miedo enfrentar sus pares como con un tema como tan polémico, pero yo creo que fue lo que me hizo salir del clóset literal. Porque el primer día yo me moría del miedo, me ponía rojo, sudaba, a veces no era capaz de responder. Pero la mediación de la profesora fue muy buena, eso me hizo perder el miedo, me hizo salir muy fuerte, digámoslo, de ese proceso, muy capaz de responder a las contras preguntas de otros.

A estos sujetos o experiencias, que llevan a los participantes a asumir una posición otra con respecto a sí mismos, hemos decidido llamarlos *facilitadores para la desubjetivación*, en tanto se constituyen para los participantes de esta investigación en figuras que, con su aparición e interacción, les permiten tomar distancia de lo que hasta el momento creían o habían escuchado sobre sí mismos y, a partir de este alejamiento, realizar acciones dirigidas a una ascesis subjetiva que les dé la posibilidad de ir construyendo otra forma de asumirse y relacionarse con los otros.

Cuando estos hombres, siendo adolescentes, llegan a la institución se ubican en ella siendo un tipo determinado de sujeto que ha sido producido por los modos de gobierno presentes en los contextos en los que se desenvuelven a partir de normas prescriptivas que les indican cómo ser de los distintos saberes que han tomado como ciertos a propósito de sí mismos. En la escuela, se encuentran con estos *facilitadores para la desubjetivación* que se presentan

encarnando discursos y prácticas *otras*, no hegemónicas, trazando otras rutas posibles para pensarse y actuar en el mundo.

Estos *discursos y prácticas otras* que encarnan los *facilitadores* nos remiten a la idea de desubjetivación, la cual está relacionada con la idea de desprendimiento de sí, propuesta por Foucault. Este desprendimiento de sí da cuenta de una forma específica de subjetivación en la que el *sujeto* desaparece como forma fundamental y originaria de la experiencia misma, desligándose de los etiquetas o categorías que le habían sido dados para nominarse y actuar en la vida (Ramírez, 2015). El desprendimiento de sí tienen que ver con las rupturas con las formas de subjetividad que se nos pretende imponer y, en consecuencia, con el ensayo estratégico de otros modos de ser (Castro Orellana, 2008).

La desubjetivación tiene que ver entonces con una suerte de disolución de las formas, un rechazo radical a lo predeterminado, una desaparición del sujeto normal, normativo o residuo que ha sido instituido como únicas formas posibles de existir. La experiencia de desubjetivación implica entonces un rechazo fundamental, una negativa o resistencia que luego posibilita la construcción de otra forma de ser, el despliegue de una subjetivación otra, que, en este caso, por las particularidades de las prácticas emprendidas por los participantes de esta investigación, llamamos subjetivación política.

De esta manera, la experiencia de desubjetivación se produce cuando se da la posibilidad de “ejercer un cambio en el pensamiento y transformarse a sí mismo” (Ramírez, 2015, p. 144). Esta experiencia ocurre cuando emergen acontecimientos que producen variación y discontinuidad y, no necesariamente de manera deliberada crean otras formas de subjetivación y de relación con otros.

Asumimos entonces que la desubjetivación no es un proceso instalado permanentemente, a través del cual el individuo pueda ubicarse eternamente en la discontinuidad. Consideramos que la desubjetivación es una situación posibilitadora que, una suerte de *experiencia bisagra* entre distintos modos de subjetivación, que les permite a los individuos alejarse de determinadas construcciones que se han impuesto sobre lo que deberían ser, para luego emprender prácticas que les permitan constituirse de otra manera.

En este sentido, los *facilitadores para la desubjetivación* son figuras que promueven discursos contrahegemónicos, precisamente allí en los escenarios donde se gesta y se sostiene la hegemonía. Introducen nuevas formas de expresión y relación en la institución educativa, escenario que tradicionalmente tiene establecidas formas clásicas, normales y normativas de ser y comportarse. Esto puede evidenciarse en el testimonio de Alejandro Gamboa, para quien la presencia de estos facilitadores fue fundamental en su formación:

Favorablemente en el colegio también tenía como cierto acompañamiento y afortunadamente mi colegio pues, aunque era una institución pública, contaba con maestros muy bien formados, entonces, por ejemplo, mi profesora de ciencias sociales era licenciada en ciencias sociales y aparte de eso estudiaba psicología, entonces fue una persona que estuvo muy pendiente de mí, otro profesor de español estaba haciendo una maestría en lingüística, o sea tenía profesores con una muy alta formación. Entonces había personas con un alto conocimiento muy relacionado con las ciencias sociales y con digamos con los temas actuales en el contexto de la universidad y eso los hacía como más abiertos a la situación, pensaban muy diferente al resto.

Y me acuerdo muy importante de esa profesora porque yo le pregunté, y qué pasaría si yo dijera que soy homosexual, pues, que a mí me gustaban los hombres. De hecho, yo no conocía el concepto de homosexual, yo simplemente sabía que me gustaban los hombres y en la clase de sexualidad fue cuando surge el concepto y yo dije: Oh, soy homosexual, o sea el hecho de que a mí

me guste hombre eso tiene un nombre, y ese nombre es este. Entonces, yo le comenté a la profesora y ella empezó como a impulsarme, como a decirme, pues intenta decirlo, cuéntale a tu mamá, me cuentas, si necesitas apoyo me dices.

Esto nos recuerda a Mouffe (2008) quien sostiene que todo orden social tiene una naturaleza hegemónica, ya que se configura mediante prácticas relacionales que establecen un orden determinado y fijo. Todo orden social es, entonces, la articulación temporal y precaria de prácticas contingentes que excluyen la existencia de otras posibilidades. No obstante, sostiene la autora, todo orden hegemónico es susceptible de ser cuestionado por prácticas contrahegemónicas que intentan desarticularlo con el fin de instalar otra forma de hegemonía. Dichas prácticas contrahegemónicas se producen al interior de dichos discursos a través de procesos de reidentificación y rearticulación de las prácticas ya existentes.

Estas figuras son, además de *facilitadores para la desubjetivación*, *agentes de acontecimentalidad en el mundo de la vida* porque se insertan en el espacio en el que se generan las interacciones cotidianas e introducen enunciaciones, acciones y reflexiones que generan movimientos y rupturas que apuntan a la creación de nuevos posibles.

A partir de este encuentro con los *facilitadores para la desubjetivación*, algunos de los hombres entrevistados comenzaron a generar reflexiones sobre sí mismos que se derivaron en prácticas de participación política en el contexto educativo que prepararon el terreno para que, más adelante, emplearan estos conocimientos en la defensa de sus propias causas en diferentes contextos.

En la escuela, y movidos desde el “afuera” a partir de los *facilitadores para la desubjetivación*, algunos participantes como Pablo Correa, Edison, Mauricio Alzate, Alejandro Gamboa y Sebastián Grisales reconocen su *acción política inaugural*. Ella fue dirigida a

participar en “*en cosas de representación juvenil, de lanzarme a representante estudiantil*” (Mauricio Alzate) y a transformar los modos de habitar la escuela. Por esta vía, a involucrarse en escenarios de liderazgo escolar y participación en grupos estudiantiles que los dotan de herramientas discursivas y argumentativas para enfrentarse a situaciones de acoso y maltrato propio o de otros sujetos, involucrados en circunstancias de violencia por prejuicio. En este sentido, la institución educativa y el encuentro con los *facilitadores para la desobjetivación* se constituyen en muchos casos como un escenario de formación ética, en tanto va configurando una forma otra de pensarse, entenderse y relacionarse consigo mismo – esto es, un primer paso para pasar del *otro residuo* al campo de los *otros posibles* - y un espacio de formación política, en tanto proporciona herramientas técnicas, teóricas y actitudinales que les permite aparecer públicamente para ampliar la esfera de aparición y posibilitar la expresión de otras formas de vida en este contexto.

Esta *acción política inaugural* y la producción ética lograda en la escuela se constituyen elementos claves en los inicios del ejercicio del activismo. En este sentido, la institución educativa resultó definitiva para las prácticas, en tanto

el colegio, algunos profesores, y lo que me encontré allí, definitivamente hicieron que yo fuera una persona que me interesara por lo social y que empezara a realizar prácticas políticas (Pablo Correa).

Yo siempre fui líder como en la escuela, en el colegio, de otras maneras, entonces como ese espíritu que empezó a tocarme plenamente cuando empecé a hacer activismo fue como una conjunción fácil de hacer, porque ya tenía unas bases. (Felipe).

Las bases que menciona se refieren, entonces, a reflexiones sobre su propia posición en la vida, y habilidades para aparecer y crear acontecimientos a partir de sus discursos y prácticas

7.2.2. Instituciones Otras: hacerse tejedor de relaciones

Además de las instituciones educativas, los participantes de este estudio mencionaron diferentes instituciones que han sido clave para su proceso de formación ascética. Estos escenarios tienen como particularidad que allí se encuentran con *facilitadores para la desubjetivación*, lo cual posibilita el ejercicio de reflexión sobre sí mismo y sobre los otros, se establecen relaciones y dinámicas que se escapan a la restricción hegemónica y, por lo tanto, posibilitan la creación de nuevas formas de encontrarse y habitar con el otro. Dentro de estas instituciones, estos hombres mencionan partidos políticos, corporaciones articuladas alrededor del arte o la defensa de la población LGBTI y, en general, de los derechos humanos:

La defensa de los derechos humanos yo la entiendo es cuando ingreso a la Mesa Diversa de la Comuna 2, eso es Santa Cruz. En esa mesa es cuando decido como ... esa mesa es la primera mesa que se constituye en la ciudad y tiene un amplio recorrido en el tema de los derechos humanos. Entonces cuando yo ingreso a esa mesa es cuando empiezo a formarme frente a todo este tema de convivencia, derechos humanos movimiento, protestas y este montón de cosas que ya me empiezan a mí a enamorar del activismo y de lo que por qué ser activista. (Sebastián Grisales).

Como se ha mencionado, la presencia en estas instituciones modifica la posición subjetiva de estos hombres, puesto que los enfrenta con nuevos discursos y va abriendo perspectivas distintas para pensarse y pensar en *lo otro*. Al insertarse en estas instituciones, estos hombres no solo son transformados, sino que su presencia allí implica también un acontecimiento, ya que con sus interacciones, pensamientos y prácticas comienzan a crear movimientos en estos lugares haciendo que tanto éstos como ellos mismos dejen de ser lo que eran antes de su aparición.

Después que yo ya entro en el Partido Verde, después al Movimiento Marcha Patriótica, después es que empiezo a formarme y a asumir un rol también en entender que la izquierda no es solo una posición ideológica, sino también una alternativa de vida y en esa alternativa de vida hay formas en las que podemos hacerlo de una manera diferente: a ser militantes de la Unión Patriótica, a ser candidato del Polo Democrático Alternativo por el movimiento Gente como vos y haber sido la tercer votación más alta de la izquierda en la ciudad de Medellín, en el 2015 todavía considerar las elecciones políticas, a creer que en la democracia se pueden hacer transformaciones.

(Mauricio Alzate)

En estas instituciones se empiezan a realizar entonces *prácticas otras* que posibilitan un acercamiento con los demás en el que se reconoce su alteridad y empieza a esbozarse una idea de nosotros.

Tenemos una escuelita de formación en Manrique Versalles con niñas y niños, tenemos una fundación, tenemos espacios de formación, eventos públicos, hemos hecho seminarios, hemos hecho jornadas de tejer en público, hemos hecho demasiadas acciones que a partir también del hacer, del conocer, del crear, podamos (...) acercarnos a las comunidades, a la pluralidad de nosotros en varios territorios y hemos compartido tanto el conocimiento que tiene la población como el conocimiento que tenemos nosotros y generamos otro circuito de relacionarnos, otra forma de relacionarnos que nos permite aprender de los otros, aprender de nosotros, pero al mismo tiempo a que cuando salgamos de ese espacio seamos capaces de comportarnos con otras personas de otra manera. (Mauricio Alzate).

Las palabras de Mauricio nos dejan ver que estos hombres realizan unas prácticas con los otros para ir construyendo un nosotros plural. A partir de esto, sugerimos que lo que sucede en el proceso de formación de estos hombres es que se convierten en *tejedores de relaciones*. Al participar de estas instituciones, comienzan a ser parte de una red en la que se encuentran con

otros, reconocen sus dificultades, las formas a través de las cuales las han superado, y a partir de este tejerse con el otro, se generan modificaciones subjetivas importantes.

Tejer relaciones es distinto a estar en red con otros. Estar en red significa que se pertenece a un espacio en el que se puede conectar con otros para realizar determinadas interacciones. Ser *tejedor de relaciones* implica, por los menos, que cada hombre habita y pertenece a estas instituciones de una manera específica, estando allí se transforma su posición en la vida, pero, a la vez, posibilitó transformaciones en este espacio a partir de los entrelazamientos allí generados. Los tejidos son estructuras flexibles. Por ello, en estas instituciones estos hombres pueden urdir sus propias redes (a partir de sus invenciones subjetivas) y construir nuevas dinámicas en estos escenarios. Consideramos entonces que el tejido de redes en las instituciones tiene un carácter político porque la creación de estas relaciones posibilita la creación de nuevos posibles, va configurando.

7.3. Cartografías del activismo

Para estos hombres transitar, frecuentar y habitar determinados escenarios físicos fue crucial para su proceso formativo. nos hemos dado a la tarea de construir una suerte de *cartografías del activismo*, debido a que en las historias de estos sujetos se puede esbozar una suerte de construcción simbólica, relacional e histórica alrededor de los espacios y los procesos de territorialización, claves en su proceso de subjetivación política.

En algunos casos, llegar a determinados escenarios de la ciudad se constituyó como una situación inaugural en su activismo que comenzó a demarcar una transformación subjetiva que posibilitó, más adelante, el despliegue de las prácticas activistas. Fue precisamente habitar y transitar por estos sitios lo que permitió cuestionamientos sobre sí mismos y dio paso al proceso

de reflexión que derivó en el *entendimiento de sí*. En este sentido, podemos pensar que habitar determinados sitios geográficos se torna en acontecimiento, en tanto estar allí posibilita una ruptura con respecto a las posiciones identitarias anteriores que se les imponían y que venían asumiendo, y abre posibilidades a la transformación.

A los 16 años, llegué al Parque Bolívar, inicialmente a ver el show de la Dani, como a estar ahí en el espacio de la Calle Barbacoas, y entre conocer gente, estar ahí, habitar ese espacio, alguien me invitó a la Corporación Amigas y Amigos comunes, que quedaba localizada allí y se reunía los jueves. Llegar a este espacio fue muy importante para mí, porque efectivamente yo estaba muy tranquilo con mi vida, no tenía pues como mayores incidentes y tampoco pues como confrontaciones con mi orientación sexual, pero estar ahí, escuchar otros relatos, conocer las acciones que otras personas ya estaban emprendiendo en la ciudad, conocer un poco pues como de la historia del movimiento social, la situación de Derechos humanos que se vivía en la ciudad y en el país, despertó como un interés en mí (Felipe).

Yo llegué al colectivo homosexual a los 17, 18 años que pude llegar al Centro, que pude ir a un bar, que pude encontrarme con otros maricas en la calle, pero antes, yo no tenía eso, tenía amiguitos locas con los que brincábamos, pero ni siquiera nos reconocíamos homosexuales, eso no se hablaba (Manuel Bermúdez).

Estos testimonios dan cuenta de la importancia de estos sitios en el proceso de transformación subjetiva y práctica activista de estos. Por otro lado, para algunos de ellos se dio una simultaneidad entre plantearse preguntas sobre sí mismos y asumir una posición política comprometida. Su presencia en estos escenarios se constituyó una práctica estratégica y decidida en el proceso de transformación y construcción de una posición determinada con respecto a su cuerpo, las relaciones y el uso de los placeres.

En las historias analizadas alrededor de la importancia de los escenarios físicos en el proceso de subjetivación política en la práctica del activismo, pudieron encontrarse dos tendencias: en una de ellas, los sujetos habitan y ocupan determinados lugares de manera transitoria y anónima con la intención de renunciar a los nombres y prácticas hegemónicas que hasta el momento se les había impuesto; la otra tendencia da cuenta de la ocupación, habitación y apropiación de espacios en los que se puede y pretende aparecer públicamente con la intención de reivindicar la posibilidad de otras formas posibles de estar en el mundo.

7.3.1. Desprenderse en el anonimato: lugares para la desubjetivación

A propósito de la primera tendencia, en algunos casos estos hombres transitan y frecuentan determinados lugares para realizar prácticas que están atravesadas por el anonimato, la fugacidad y el constante tránsito. A partir de estas prácticas se despliegan transformaciones en el uso de los placeres y resignificaciones del cuerpo que derivan en el establecimiento de relaciones sociales inéditas que no están capturadas por la hegemonía heteronormativa.

Fernando Alviar, por ejemplo, cuenta cómo, en su caso, los baños de la Universidad de Antioquia se configuraron en lugares claves para una exploración y reinención del cuerpo y posibilitaron una nueva forma de acceder y vincularse con el otro:

Yo desde el principio nací promiscuo podría decirlo pues, yo con la promiscuidad no tengo problemas, ya no, ya los resolví todos yo diría en esos baños. (...) un día fui a hacer las vueltas de matrícula, empezando cuarto de bachillerato y tenía ganas de ir al baño, entonces fui a hacer pipí, pero yo era muy inhibido, yo necesitaba hacer pipí encerrado y me aterraban los orinales y todo eso, me encerraba en el último baño, me encerré en el último sanitario y cuando iba a salir me di cuenta por la rendija, que la puerta no cerraba bien y que se veía el orinal que era en canoa, feíto de baldosines como los de las cantinas y para mi sorpresa veo que llegaban los manes a orinar y

yo vi pipis y qué fue aquello pues, porque eso me causó un impacto muy grande, entonces para abreviar pues me envicié, yo iba allá y me pajeaba y me pajeaba y pensaba que era el único.

Un día me doy cuenta, cuando yo estaba muy arrecho mirando por la rendija, pajeándome, miro que de pronto descansé así y miro que alguien me estaba gateando con un espejito al lado; ¡Eso casi me mata del susto! Bueno y ya entendí que había otro, por lo menos, y así sucesivamente hasta que ya vi más gente, ¿no es cierto? Y empezaron los ligues y las cosas, pero todo anónimo, en silencio y sin cruzar palabra, hasta que tuve que romper eso por necesidad absoluta de comunicación, una necesidad vital (...) hacía dibujitos me dibujada todo arrecho masturbándome, me metía a la cabina un autorretrato con un muñequito y se lo pasaba al mano de en seguida con el lapicero y le decía: “Hola, ¿quieres jugar? Yo diría que el 80 o 90% rechazaban, se asustaban, tiraban eso y se iban, en fin, algunos muy agresivamente o lo tiraban y decían cualquier güevonada, pero dos o tres de pronto respondieron, algún día alguien respondió, un muchacho me dijo: “Pues hagamos una cosa, salgamos aquí al lavamanos y si nos gustamos, vamos a jugar y si no, conversamos” salimos, yo no le gusté y acabamos conversando (...) con quien entablé una amistad muy significativa en esa época, era de las primeras personas con quienes hablaba, entonces algún día él fue el que me enseñó a ir a los bares a conocer los códigos, a descifrar los códigos de miradas y muchas cosas que yo no sabía nada.

De forma similar, Felipe, refiriéndose a la práctica del *cruising*¹⁵, narra cómo para muchos sujetos, la exploración de los placeres en diferentes lugares, a través del anonimato y la fugacidad son constantes e indispensables para poder escabullirse de determinadas formas de identificación, a pesar de que esto implique riesgo y peligro para su integridad física:

¹⁵ Práctica a través de la cual se accede a una pareja sexual transitando un lugar público, por lo general de manera anónima, ocasional y para una sola vez.

Yo creo que como que yo me empecé a dar cuenta que el cruising había habitado mi vida todo el tiempo y yo no lo sabía, entonces por ejemplo alguna vez, por allá escribiendo, no sé por qué, como en un ejercicio de clase, escribiendo sobre mi adolescencia, recordé una imagen muy fuerte que yo había tenido: fue en los baños de Comfama, y fue ver a un hombre haciéndole hacer sexo oral a otro hombre. Y fue muy fuerte porque hasta ese momento yo estaba en un proceso muy propio en el que uno está buscando identificación, y la identificación solo llegaba por medio de chistes, de burlas, de escuchar que a un hombre muy femenino le decían mariquita, que al otro le decían maricón, o que este es un cacorro, o que este es un marica, y uno sentir que era eso, pero no saber qué es eso verdaderamente. (...) Después yo hacía parte de un observatorio de Derechos Humanos y empezamos a encontrar que muchos hombres resultaban apuñalados o muertos en El Cerro El volador, y asociado a la práctica del cruising, entonces me llamó como mucho la atención por qué siendo un sitio ya tan riesgoso para la seguridad y la integridad, las personas seguían acudiendo a él.

Massey (2012) sostiene que lo que hace que determinados sitios, como en nuestro caso los baños o El Cerro El Volador, adquieran el estatuto de *lugar* no es la carga histórica que este pueda contener, sino los procesos a través de los cuales han sido construidos a partir de una constelación determinada de relaciones sociales que van articulándose en ellos. Un lugar es, entonces, un punto de encuentro privilegiado que no se circunscribe a un área contenida dentro de límites geográficos, sino que tiene que ver con situaciones que se configuran a partir de redes de relaciones e interpretaciones sociales. Se define en términos de las interacciones sociales que allí emergen, por lo cual se da en contactos móviles y cambiantes. La noción de lugar es, entonces, un proceso donde no existen las identidades fijas, únicas y específicas, sino las posibilidades de acción y despliegue.

De esta manera, llamaremos *lugares de desubjetivación* a aquellos sitios - como los baños de la Universidad de Antioquia, en el caso de Fernando Alviar, - que se han configurado simbólicamente a partir de relaciones e interacciones inéditas atravesadas por el anonimato y el tránsito. Allí las personas pueden irrumpir o aparecer con la posibilidad de renunciar a los nombres que habían sido instituidos y determinados por los discursos hegemónicos de la sexualidad para dirigirse en el mundo y habitar determinado sitio. En estos se genera nuevamente la *experiencia bisagra* de la desubjetivación, ya que en estos lugares el cuerpo puede aparecer sin la idea de sujeto normal o instituido; allí se socializa a partir de otros referentes, que surgen como invención de quienes frecuentan estos sitios. Se construyen entonces nuevas formas de relacionarse, de seducir, sentir, nominarse y explorar los placeres. Allí la corporalidad no está definida por una identidad, sino que aparece como la posibilidad de dejar de ser algo determinado para poder ser siempre otro para sí mismo.

Los *lugares de desubjetivación* se construyen relacionamente cuando las personas se encuentran con la imposibilidad de modificar los usos del cuerpo, los placeres, las relaciones y las ideas en los sitios tradicionales controlados por los discursos hegemónicos. A propósito, Correa (2006) expone que, en la ciudad, en los años 70, empieza a darse la experiencia de hombres que dejaron de lado el terror producido por la injuria y la estigmatización y le arrebataron algunos espacios a la ciudad, en escenarios cerrados, para iniciar la conquista de esos lugares y hacer allí una restitución de sus cuerpos. Este autor propone que los sujetos que asumen formas de expresar la sexualidad, diferente a la que impone la hegemonía heteronormativa, construyen y resignifican maneras distintas de estar y ser en la ciudad, reterritorializando algunos espacios marginales como rincones, bares, cantinas, calles y sectores.

Y, en estos lugares, establecen lenguajes, símbolos, ritos, cuerpos y marcaciones inéditas y propias.

A nosotros nos tocó romper cosas, fue duro, no había lugares, apenas medio apareció un bar, después otro, la primera discoteca era por allá arriba por Calasanz, ¿Se llamaba cómo? No sé qué Colombia, Viva Colombia, alguna cosa y todo era tan complicado y por eso teníamos que pichar en la calle o en los baños porque no había espacios, teníamos que arrebatarle a esta ciudad los espacios (Fernando Alviar).

Los lugares de desubjetivación son entonces escenarios que posibilitan experiencias bisagras para la transformación, a los que se les arrebató el sentido, la significación y la historicidad tradicional que han instituido los discursos y las instituciones hegemónicas. Es gracias a este arrebatación de sentido y de simbolización que los cuerpos pueden despojarse de los atributos propios del otro prototípico temporalmente para hacer luego algo distinto y, en cierto sentido, inédito.

7.3.2. Construirse en el espacio habitado

Una segunda tendencia que se encontró en los relatos de los participantes, a propósito de los sitios como escenarios de formación para el activismo, es la de la apropiación y habitación de espacios en los que los sujetos pueden hacerse a una historización que configura un nosotros extensivo y posibilita la sensación de *experiencia compartida* para, a partir de esta, emprender procesos reflexivos que se deriven en un *entendimiento de sí*.

Al respecto, Felipe sostiene que el Centro de la ciudad es un espacio que se ha construido como fundamental en la historia del activismo de las sexualidades no hegemónicas en Medellín:

Ahora que lo pienso, hablando contigo, creo que el Centro es como una gran escuela del activismo, ya que muchas organizaciones estuvieron asentadas allí, porque muchas de las actividades que se realizan en torno al tema se hacen en el centro, porque en el centro está el único, digamos el mayor espacio, de reconocimiento para la homosocialización, yo creo que el centro es un espacio primordial, muy importante.

Sebastián Grisales y Pablo Correa coinciden con este planteamiento y argumentan que el Centro es fundamental para ejercer activismo en la ciudad, porque allí está “Barbacoas, los chochales, el Parque Bolívar”, con toda su problemática, pero:

Con toda su carga histórica, que tiene pues con el tema de rumba tan pesada y con el tema de la población trans y sus luchas. Está la calle Perú Palacé, que es una de las calles de trabajo sexual de las personas trans. Hay muchas historias y procesos importantes allí.

El Centro de la ciudad es considerado entonces como un espacio fundamental para estos sujetos porque allí han transitado y habitado durante varios años personas que comparten historias y atributos similares a las suyas. Llegar al Centro y encontrarse con estos relatos, historias y relaciones proporciona la conciencia de *experiencia compartida* y otorga una suerte de historización. Habitar estos espacios posibilita que le hagan frente a la sensación de *otro residuo*, en tanto se percatan de que existen otros sujetos que han encontrado formas y espacios para cohabitar y existir en la ciudad.

Sebastián Grisales narra algo similar con el Parque de los Deseos¹⁶, un sitio público que poco a poco fue siendo ocupado por los jóvenes de Medellín que expresan y asumen su

¹⁶ Parque público de la ciudad de Medellín, ubicado en la Comuna 4. Es administrado por la Fundación EPM, y allí se realizan actividades culturales y recreativas gratuitas.

sexualidad desde posiciones no hegemónicas y que se fue configurando como un espacio referente para sus prácticas y para ciertas dinámicas alrededor de otros tipos de socialización:

Mi historia como activista está totalmente relacionada con el Parque de los Deseos, pues yo puedo decir que yo soy uno de los fundadores de este parque, por decirlo así, La historia del Parque de los deseos empieza aquí en el Jardín Botánico, con la reunión de unas 15 maricas del INEM¹⁷ mariquiando, precisamente Y pues en ese momento esto se llenaba también de culturas alterna: de punks, de metaleros, de emos, pues toda esa cultura como negra ... que se viste como de negro. Bueno, empezamos unas maricas de acá del IMEN, en el Jardín Botánico, promovimos el evento por Facebook. Eso se llenó más, hasta el momento en el que, en el Jardín Botánico, afuera, ya no cabíamos. Entonces nos pasamos para el Parque de los Deseos y cuando nos pasamos para el Parque de los Deseos empezó a crecer mucho la población acá, y acá ya también les quedaba pequeño a la otra tribu urbana. ¡Y empieza una guerra!

Eso eran peleas cada ocho días y peleas fuertes, o sea peleas que eran con envases, con palos, por ganarse ese Parque de los Deseos, pero peleas que finalmente resultaba ganando esta tribu. O sea, la terminaban ganando los alternos, pero finalmente se gana ese espacio, por eso me encanta, cada vez que tengo la oportunidad de ejercer mi activismo en el Parque de los Deseos me siento como en casa y me siento enamorado mucho más porque el hecho de cómo se gana la pelea es muy similar a cómo se gana la pelea en el bar Stonewall, en el 69, ¿por qué? Porque esa pelea se gana de manera muy trágica pero muy sencilla: llegan unos punkeros y le pegan a una de las trans y la trans no se deja, la trans quiebra dos botellas y los apuñala entonces en un momento se vienen los emos y entonces en ese momento ya las maricas no van a dejar que le paguen a las trans: y pum, se metieron, ¡y eso fue una pelea! (...) finalmente cuando las maricas ganan esa pelea, ya de ahí en adelante no volvieron a molestar los alternos, se pasaron para Ciudad del Río, después para Bello,

¹⁷ INEM José Félix de Restrepo. Institución oficial de la ciudad del Medellín, ubicada en el barrio El Poblado.

no sé finalmente dónde resultó pues la tribu a la último, pero pues nosotros nos quedamos en el Parque de los Deseos y para mí en la ciudad de Medellín el parque de los deseos hoy en día es un referente histórico, ya la ciudad sabe que el día viernes en el parque de los deseos están las maricas y eso para mí es una ganancia.

Ramírez y López (2015) argumentan que la categoría *espacio* está llena de conflictos y tensiones teóricas puesto que esta ha sido abordada a partir de diferentes disciplinas y saberes como la física, la geometría, la sociología, entre otras, haciendo difícil su definición. Ya dijimos que para Doreen Massey (2012) un *lugar* es un proceso que se construye relacionamente y que no implica necesariamente una carga histórica para los sujetos. Por el contrario, para esta autora el *espacio* está dado por una articulación de múltiples dinámicas entre las que se encuentran el legado histórico, las influencias externas, las instituciones, las conexiones entre lugares y las relaciones sociales. El espacio se concibe entonces como un producto de las relaciones que se establecen en él, es la esfera de lo múltiple y un escenario siempre en construcción; se configura a partir de la carga histórica, las prácticas, las relaciones, los puntos de encuentro y las desconexiones que allí se generan.

Por su parte, Yory (2007) desarrolla la noción de *espacio habitado*, derivado del concepto *topofilia*¹⁸, para establecer diferencias con la idea de espacio que plantean la geometría y la física. Los espacios habitados se refieren a los entornos que se autofundan a partir de las relaciones que los individuos pueden establecer consigo mismos y con los demás, derivado de las formas en las que habitan determinado escenario.

¹⁸ De acuerdo con Yory (2007), el concepto de topofilia tiene sus bases en el filósofo francés Gastón Bachelard quien lo usó para referirse a una percepción del espacio mediatizada tanto por la experiencia sensible que pueda tenerse de él como por la carga imaginativa con la cual éste entra en valor para los sujetos. Luego, este concepto será desarrollado por algunos geógrafos para referirse a las relaciones emotivo-afectivas que los sujetos establecen con los lugares con los cuales se sienten identificados.

En estos espacios los sujetos coexisten y cohabitan estableciendo relaciones con ellos mismos, con los otros y con el mundo que son distintas a las de los demás seres que no se posicionan de manera similar en estos escenarios. Los *espacios habitados* proporcionan entonces una significación particular de la existencia, suministran orientaciones para dirigirse en el mundo, configuran una forma determinada de ser, dotan una conciencia histórico social de cómo ha llegado a ser determinado tipo de sujeto y establecen una idea del mundo que se experimenta a partir de lo vivido en este espacio.

En este sentido, asumimos que escenarios como el Centro de Medellín y el Parque de los Deseos son *espacios habitados* para estos sujetos porque allí no están de paso ni son anónimos, sino que los ocupan de manera constante y en ellos se permiten la aparición y las relaciones públicas. Además, las historias que allí se narran, los sitios que los conforman y las prácticas que se realizan, otorgan cierta conciencia histórica de cómo otros sujetos han experimentado situaciones similares; es decir, dan la sensación de *experiencia compartida*, y permiten pensar cómo ese espacio se constituyó en un factor crucial para poder darse un lugar en el mundo. Además, habitar allí no implica ni requiere que aparezca un nombre fijo, una identidad determinada, pero sí da la posibilidad de que haya un cuerpo y un rostro que sea visible, que pueda movilizarse y expresarse, y ser considerado como válido y posible.

Además de considerarlos espacios habitados, hemos decidido nombrar a estos escenarios, *espacios posibles*, ya que son escenarios que los sujetos encuentran, conquistan o crean para que allí se puedan expresar y vivir afectos, relaciones y prácticas otras, distintas a las propuestas por los discursos hegemónicos. En los *espacios posibles* se abre la esfera de aparición para que los *otros posibles* puedan emerger y existir. Nuestra hipótesis es que la emergencia del *otro posible*

requiere de la existencia de *espacios posibles*. En otras palabras, la posibilidad de *ser-otro* no puede acontecer sin la construcción de espacios contrahegemónicos para sujetos posibles.

A partir de las historias contadas por los hombres que participaron de este estudio puede deducirse que los *espacios posibles* son aquellos que quedan excluidos o que no son vigilados y supervisados constantemente por la hegemonía heteronormativa, y pueden resignificarse, reapropiarse y constituirse como referentes importantes para la configuración de su posición como activista, en relación con el descubrimiento y la creación de nuevas formas de relacionarse, de asumir, usar y explorar su cuerpo y de entender y explotar los placeres. Consideramos que, para llegar a hacerse a estos *espacios posibles*, estos hombres deben emprender prácticas de territorialización, en el sentido dado por Yory, para quien la territorialización alude

cierta clase de “adscripcionalidad espacial” (...) una pertenencia a un determinado sentido de grupo o de colectividad en cuanto tal (...) se constituye en muchas veces (en su dimensión tanto social como espacial) en lo único que la mayoría de los habitantes del planeta pueden entrar a atesorar y, de tal suerte, llamar “suyo”. (p.54)

Esto se evidencia en las narraciones expuestas anteriormente en las que, para hacer suyo ciertos escenarios del Centro de la ciudad o el Parque de los Deseos, estos sujetos han emprendido luchas físicas y simbólicas que les ha posibilitado apropiarse de ciertos escenarios e intervenirlos para hacerlos devenir espacio. Allí se tejen procesos de filiación emocional que posibilitan nuevas relaciones, expresiones y prácticas que toman lugar, definitivamente, en el devenir de su activismo.

7.4. Trayectorias ascéticas: sobre los modos de formación

Llamamos *Trayectorias ascéticas* a los modos de formación; es decir, a las estrategias que estos hombres han encontrado para subjetivarse a partir de las experiencias que han advenido en su vida y configurar así una forma particular de posicionarse y emanciparse haciendo uso de la reflexión, la actitud crítica y la acción solidaria.

En los relatos de estos hombres, encontramos las siguientes trayectorias ascéticas:

1. Autoformación: la construcción ética de sí.
2. La construcción del nosotros: la amistad como acontecimiento político.
3. Hacerse formador: la transmisión como posibilitadora de acontecimientos

7.4.1. Autoformación: la construcción ética de sí.

La autoformación tiene que ver con la *trayectoria ascética* que se deriva de la reflexión inicial que los sujetos emprenden y que se constituye en el proceso de *entendimiento de sí*. En los casos analizados, la autoformación suele iniciar con un cuestionamiento sobre la propia condición, sobre el lugar que ocupa ante el mundo en un momento determinado y las relaciones, tratos y posiciones que debe asumir a propósito de ese lugar que se le es asignado.

En el colegio yo tuve mucha presión y aunque tuve mucho apoyo, porque casi siempre estudié con familia alrededor, sobre todo pues cuando vivía en el campo, entonces no sentía tanto la presión escolar, pero la tuve. Y siempre estuvo marcado que yo era un niño diferente, que yo era un niño más delicado, que hablaba más chillón, que tenía como un tono de voz distinto, que no me gustaban los juegos bruscos, que me salía como de esa norma heterosexual, y en Medellín pues eso se sintió más y pues ya estaba más solo, entonces en el colegio también tenía como cierto acompañamiento y afortunadamente mi colegio pues aunque era una institución pública, contaba con maestros muy bien formados (...) De hecho, yo no conocía el concepto de homosexual, yo

simplemente sabía que me gustaban los hombres y en la clase de sexualidad fue cuando surge el concepto y yo dije: Oh, soy homosexual, o sea el hecho de que a mí me guste hombre eso tiene un nombre, y ese nombre es este (Alejandro Gamboa).

Alejandro experimenta la sensación de sentirse un *otro* inválido o imposible en relación con una identidad fija que es asumida en el contexto como legítima, viable y susceptible de ser replicada: la heterosexualidad. Esta experiencia la hemos denominado anteriormente la producción del *otro residuo*. Vemos como, en este caso, algunas características y atributos físicos, comportamentales y psicológicos, como el tono de voz, los ademanes y la sensibilidad hacia ciertas prácticas, son agrupados como atributos inviables que no representan, de ninguna manera, un modo de vida posible.

La autoformación inicia cuando los sujetos que son ubicados en este lugar residual cuestionan esta posición fija que les es dada, comienzan a indagar sobre cómo han llegado a ser producidos de tal o cual manera y buscan estrategias para reivindicar esta posición como una forma de vida posible. Esta situación en el colegio lo impulsa a estar atento a los contenidos teóricos y pedagógicos que emerjan allí y puedan dar un contexto explicativo o comprensivo para su forma de asumirse y empezar desde allí a emprender acciones distintas a las de la sumisión o la aceptación pasiva de la producción residual. Aunque el contenido curricular que recibe del colegio es el mismo que reciben los demás estudiantes, su forma de recepción es diferente para Alejandro y para los hombres de estudio que nos han comentado acerca del lugar de la escuela en la autoformación. Así, la *autoformación* se refiere no tanto a una labor solipsística llevada a cabo por un sujeto, sino al modo como éste hace de lo que recibe desde fuera una posibilidad para estilizarse de una *forma otra*.

Este modo de formación es inaugural en las transformaciones que empiezan a desplegarse. Los participantes de esta investigación cuentan que su activismo parte de un interés personal, de una inquietud sobre su sexualidad y la forma en cómo esta es asumida por sí mismo y por los otros. Empiezan entonces a tener acercamientos teóricos, relacionales e institucionales que les permite, de alguna manera, disipar o disminuir la angustia producida al experimentar que son producidos por determinado discurso como *otro residuo*.

Sobre esto, Pablo Correa dice que:

Tiene que haber un proceso inicial de indagación y estudio que lleve a la aceptación. Si no, uno no puede ayudar a nadie, si uno no se ayuda a uno mismo. Y para eso, hay que entenderse.

En este sentido, podríamos afirmar que la autoformación comienza con un diagnóstico de sí mismo asimilable al diagnóstico de nosotros mismos Foucaultiano (Foucault, 2009; 1994; Dreyfus y Rabinow, 2001) que, para el caso de estos hombres alude a la pregunta: ¿cómo he llegado a ser lo que soy? esa autoformación continúa con la pregunta ética: ¿qué labor es preciso realizar para ser-otro? Los sujetos que realizan activismo emprenden prácticas que reivindican la posibilidad de existencia y expresión de modos de vidas plurales que se extienden más allá de su orientaciones, prácticas o preferencias sexuales.

Cuando yo me retiré de la comunidad religiosa en tercer semestre de historia me toca plantearme otras preguntas de investigación, otras preguntas para el ser y entonces estábamos leyendo Foucault, estábamos hablando de sexualidad, estábamos hablando de todos estos asuntos y entonces ahí aparece la nueva pregunta, empiezo a hacerme preguntas sobre la homosexualidad desde el trabajo histórico y desde el mismo momento en que yo empiezo a hacer el trabajo, hoy más de 20 años después yo estoy en este momento haciendo lo que hago por una pregunta que empecé a plantear estudiando historia y es: por qué mi mamá, hasta el día de hoy está convencida

de que somos pecadores, estamos condenados y es un pecado que no perdona dios. Mi mamá no, la mamá que me parió. Así la nombro (Walter Bustamante).

El sentirse otro corre paralelo con el hecho de que el sujeto comience a indagar y a cuestionarse por las condiciones en las que ha sido colocado en el mundo y que lo han constituido de cierta manera. Estos son sujetos reflexivos. El foco de su reflexión continua son los discursos, verdades, prácticas, instituciones y formas de relación que los han hecho *otro residuo*; esos mismos aspectos son, entonces, a los que debe oponerse y resistir

Y desde el momento que yo empiezo a hacer investigación, yo asumo que ese es mi compromiso político con un sector de la sociedad. Desde el momento que yo empiezo a estudiar historia y decido dedicarme a hacer historia de la homosexualidad en Antioquia, que además lo decidí muy rápido, en la mitad de la carrera, en el quinto semestre empiezo a hacer mi trabajo de grado, lo asumo como mi aporte político (Walter Bustamante).

No obstante, para llegar a estas luchas comunes debieron haber realizado antes una construcción alrededor de lo que son que les permite entenderse de una manera distinta a la que proponen los discursos hegemónicos. Esta construcción es un proceso que va derivándose en el *entendimiento de sí*, una elaboración ética sobre sus prácticas, expresiones, usos del cuerpo y los placeres que posibilita un alejamiento de la consideración del residuo para proyectarse como *otro posible*.

7.4.2. La construcción del nosotros: la amistad como acontecimiento político

Luego del diagnóstico de sí mismo, con su pregunta *cómo he llegado a ser lo que soy*, y las consecuencias que su respuesta tiene en la construcción de sí, vimos emerger otro modo de formación que se repite en los relatos. En este modo de formación el sujeto ya no está en solitario indagando por su propia condición, motivado por las situaciones particulares que vivió

en los contextos en los que fue formándose, sino que se encuentra con otros en los lugares, espacios e instituciones mencionados anteriormente y, en esta interacción, se abren puntos de fuga para la reflexión, la acción y la crítica que no hubieran sido posibles de sin estos encuentros y sin las relaciones que de estos se derivan.

Al respecto, Mauricio Alzate afirma, que en su proceso de formación como activista el papel de los otros ha sido fundamental y ha configurado una forma particular de posicionarse en el mundo y darles forma a sus prácticas:

En esto que llamamos activismos he tenido maestros de la vida, maestros que nunca me han dejado solo, que han sido solidarios, que me han enseñado la vida con amor, que nos hemos sacado la piedra, que hemos tenido conflictos, pero (...) me han enseñado cotidianamente que esto hay que hacerlo con amor, con tiempo, esperanzado, con conectividad.

En este encuentro con el otro, los sujetos se forman y transforman de determinada manera sus prácticas y expresiones porque comienzan a hacer movimientos en los que ya no solo se cuestionan por su lugar singular en el mundo y por la forma en como han sido construidos de determinada manera, sino que sus cuestionamientos tienen en cuenta el lugar de los otros y, de este modo, van configurando una idea del nosotros que se hace fundamental para su activismo. Los interrogantes típicos en este momento son ¿cómo vivir con otros? y ¿cómo hacer posible la vida de los otros?

La pregunta *¿cómo vivir con otros?* se origina cuando, en el encuentro con estos nuevos seres y en el establecimiento de las nuevas relaciones, reconocen que su posición en el mundo dista en algunos puntos de aquella que ha sido considerada por determinado discurso hegemónico como prototípica, reproducible e imprescindible.

En este sentido, se abre la cuestión de cómo hacer de su modo de vida una realidad vivible, reconocible y aceptada como posible en los nuevos lugares y espacios que van construyendo, pero también en los mismos escenarios que han sido habitados y territorializados por los *otros prototípicos*. La problemática que aparece en este punto no está dirigida a ser reconocidos por los *otros prototípicos* como sujetos normales ni a anular estos modos de vida para ubicarse en su lugar como los sujetos normales y normativos, sino a abrir campos de aparición y expresión en los que todos los otros que emerjan, tanto prototípicos como posibles, sean considerados válidos y legítimos.

Así mismo, la pregunta *¿cómo hacer posible la vida de los otros?* se da cuando, en estas nuevas dinámicas y configuraciones relacionales, aparecen otros sujetos que, como ellos, han sido construidos como residuos en relación con los discursos hegemónicos. Esos otros se dejan ver con exclusión, violencia y discriminación a la que han sido sometidos por situaciones o atributos distintos a la orientación sexual, el uso de los placeres y la construcción del cuerpo sexuado.

La articulación de estas preguntas va posibilitando la construcción de un *nosotros* particular: un *nosotros* que se fundamenta en el principio de lo *otro posible*, en tanto lo que se reconoce como similar en los sujetos que lo conforman es una orientación para devenir válido y legítimo cuando aparezca públicamente. Aquí no aparecen tentativas identitarias, sino legitimadoras. Es, además, un *nosotros* extensivo, con potencia de ampliarse, que reconoce e incluye a los otros que aún no han emergido, ya sea porque se han identificado con la etiqueta del residuo otorgada por el discurso hegemónico, o porque están silenciados por las consecuencias violentas de esta construcción, a la espera de un acontecimiento que expanda la esfera de aparición. En este *nosotros* caben, también, los *otros prototípicos* y los modos de vida

que representan en tanto no se asuman como la única forma posible de habitar en el mundo.

Sobre este tema, Sebastián Grisales plantea que el objetivo de su activismo está dirigido a que.

Ninguna de las personas que sienten, aman y se constituyen de una manera diferente sean ni violentadas ni discriminadas. O sea, para mí eso es algo muy importante y ¿cómo lo hago?, para mí lo hago desde el tema pedagógico y formativo. A mí me parece que cuando la gente logra comprender esa multiplicidad de maneras de amar y de sentir, como que empieza a cambiar y a dejar de ejercer sus acciones violentas o discriminatorias con nuestra población. Entonces, por ejemplo, para mí eso es como lo principal, ¿por qué ejercería mi activismo y por qué lo ejerzo?, para que toda persona, (hetero, gay, trans) pueda sentir la libertad de amar y de construirse de forma diferente sin el miedo de que vaya a ser violentada o discriminada.

Estas relaciones y encuentros tienen una particularidad que permite la formulación de las preguntas anteriormente planteadas y su solución en la vía del nosotros. Además de estar relacionado con un otro que tiene rostro y voz, y que se reconoce como alteridad posible, con este otro se establecen relaciones afectivas significativas, que transforman la propia existencia y que implican un acontecimiento en el devenir de estos sujetos. Esto es, un otro con el que se construye una relación de amistad. A propósito de la creación del grupo de estudio “El Greco”, espacio fundamental para el activismo de los años 80 en Medellín, Fernando Alviar comenta la importancia de las relaciones de amistad que se gestaron allí:

El Greco le dio a mi vida la formación, es decir, si no es por esos compañeros que se hicieron amigos... porque, a ver, uno conoce gente y listo, se pega a rumbear y pichando, y bueno, y toda la cosa, pero como ahí, por la dinámica que imprimió León había un ámbito de amistad alrededor de la discusión, de la lectura (...) había gente tesa, y muy formal y muy inquietos, pero otros un poco más desprevenidos, eso estaba muy bien (...)

Teníamos unas reuniones semanales los sábados, algunas veces también fue en semana en algunas noches, nosotros tuvimos varias sedes y bueno, eso era libre el espacio, pero básicamente leíamos, nos poníamos tareas de lectura (...) Y bueno también se hacían unas actividades recreativas donde se fortalecía esa amistad, hicimos paseos, fiestas, y bueno, muchos de esos acabábamos pichando, que ahí fue donde yo también aprendí mucho sobre la libertad del cuerpo que es una cosa muy bacana, pero eso es envuelto en una cosa colectiva entre todos y yo pienso que en general todos los que pasamos por ahí, los que más permanecemos somos muy relajados con estas vainas y construimos eso juntos.

De manera similar, Felipe narra sobre la importancia que han tenido las relaciones de amistad en su formación como activista:

Para mí y para mi activismo ha sido muy importante Walter Bustamante, más que como investigador, como amigo, porque bueno definitivamente es un hombre que cualquier activista o investigador en esta ciudad va a referenciar por lo que significó para las investigaciones de este tipo. O sea, como compañero de trabajo ha sido muy importante, pero como amigo hemos podido, a través de nuestras cotidianidades, conversar e identificar en nuestras propias prácticas muchas de esas cosas que estamos investigando. Entonces también como ese diálogo te va retando constantemente, qué pasa con usted, y usted qué está haciendo con esto. Eso ha sido un referente de formación muy importante para mí.

La amistad aparece en estos sujetos como una experiencia relacional que irrumpe en sus vidas y transforma la existencia. Esta amistad puede asumirse como un *acontecimiento político* en la que cada sujeto involucrado aparece con lo que había venido siendo hasta el momento y, en el encuentro con la historia del otro, se genera algo inédito, un acontecimiento que engendra nuevos posibles y posibilita movimientos subjetivos significativos que hacen que quienes la conforman puedan ser otros gracias a las reflexiones, acciones y actitudes críticas que esta

facilita. Estas amistades posibilitan que los sujetos establezcan posiciones en la vida que les permite encontrarse de una nueva manera con los otros, darles un rostro, conocer sus necesidades, y cooperar decididamente en sus luchas.

En *De la amistad como modo de vida*, Foucault (2015) se pregunta por las relaciones que pueden inventarse, establecerse y multiplicarse al pensar y vivir la homosexualidad como un modo de vida y no como una configuración identitaria que determina lo que se es. En este caso, cuando Foucault habla de modo de vida, se refiere a las posibilidades de existencia que se generan cuando los hombres están juntos, comparten sus tiempos, experiencias, libertades, penas, saberes y confianzas. De este encuentro surge la amistad como una forma de relación inédita que hace cortocircuito con la establecido porque “introduce el amor allí donde solo debería imperar la regla, la ley o la costumbre” (p. 13).

Podemos pensar entonces en la *amistad como acontecimiento político* porque su construcción aparece como una línea diagonal que se traza en el tejido social; es decir, es una relación sin forma que se va definiendo a partir de las posiciones de quienes la construyen, transforma la posición ética de cada uno de los sujetos que ayudan a engendrarla y configura y se sustenta en una perspectiva política en tanto da forma a la camaradería, el compañerismo, las alianzas y las líneas de fuerza improvisadas.

La idea de amistad desarrollada por Foucault puede entenderse como una práctica de resistencia que posibilita la conformación de modos de relación y formas de vida no normalizadas porque escapa a cualquier validación institucional dada su variabilidad, sus intensidades múltiples y sus movimientos imperceptibles (Bedoya, 2018). Aquello que aparece como central en la experiencia de la amistad es lo común, lo cual posibilita un modo de vida crítico que conduce a no permitir ser gobernado por racionalidades hegemónicas. En este

sentido, ser amigo es estar próximo en lo cotidiano y “desarrollar un sentimiento de complicidad y de comunidad esencial alrededor de las cosas más importantes de la vida” (p. 337)³En esta misma línea, Agamben (2005) desarrolla la idea de amistad a partir de Aristóteles propone que esta es una experiencia de proximidad que no puede ser representada o conceptualizada. La amistad se gesta en el convivir y en el tener en común acciones y pensamientos. Es, entonces, la construcción de experiencia de comunidad que está atravesado por una intensidad que lo carga de potencia política, en tanto su creación pone de relieve la pregunta y la cuestión de la vida con otros.

De manera concordante con lo anterior, para los participantes de nuestro estudio la amistad es una experiencia relacional indispensable en su proceso de subjetivación política a partir de la práctica del activismo. Esto nos ha llevado, en el presente estudio, a considerar la amistad como un modo de formación que se define como *acontecimiento político* porque es una experiencia relacional que emerge y se construye en determinados espacios y posibilita plantear y responder preguntas fundamentales sobre lo más singular de la existencia pero, al mismo tiempo, trasciende esta ética de la inquietud de sí y se deriva a cuestionamientos extensivos por la forma en cómo se puede vivir con otros en comunidad, construyendo en este encuentro una noción de un nosotros sustentada en las libertades de lo posible. A partir de lo dicho, queremos proponer una doble hipótesis: (1) la amistad es una condición de posibilidad de la práctica activista para estos hombres. O sea, sin la experiencia de la amistad el activismo termina siendo un ejercicio referido a la *vida de los grandes propósitos*, perdiéndose, con ello, la posibilidad de vivir el *activismo como forma de vida* política; (2) los lazos de amistad que se hallan a la base de la vivencia del activismo, por una parte, los han hecho existir en una red de relaciones significativas y, por otra parte, los han llevado a convertirse a sí mismos en *tejedores de*

relaciones. Esto nos permite entender, en parte, el compromiso de estos activistas con la formación de otros.

7.4.3. Hacerse formador: la transmisión como posibilitadora de acontecimientos

El tercer modo de formación de los activistas alude a hacerse formador de otros para posibilitar su transformación y, en este proceso, continuar transformando su existencia como producto de la transmisión de saberes y la generación de reflexiones.

He tenido experiencias muy valiosas porque pues me he (...) construido mis propios talleres, a partir de lo que he aprendido. Y por ejemplo cuando uno también ejerce la pedagogía pues aprende mucho más, ¡eso me encanta! Porque uno como que mira lo que ha aprendido, lo que tiene que aprender y cómo lo va a transmitir, y cuando usted logra transmitir el mensaje como que aprende el triple (Sebastián Grisales).

En este relato se evidencia la importancia que tiene la transmisión como modo de formación recíproca. Con “transmisión” este sujeto parece referirse a una práctica en la que se pretende dar cuenta de las propias reflexiones, acciones y actitudes críticas para posibilitar que el otro emprenda procesos singulares de transformación a partir de estas experiencias. En este sentido, la transmisión pretende ser posibilitadora de acontecimientos. No se asume que toda transmisión vaya a generar un cambio subjetivo significativo en los otros que la reciban, pero sí se hace con la intención de posibilitar estos movimientos.

Entonces se da ese proceso, cuando llego de Chile el libro ya se conoce y es cuando empieza a aparecer los estudiantes son los que aparecen. Muchos estudiantes. Desde el 2007 hasta hoy casi que cada mes puede aparecer un estudiante con una pregunta, profe yo leí lo que usted estudió y quiero ... Yo creo que ese es un primer de indecencia que para mí es puramente importante. Yo soy

un apasionado de generar espacios para los que se están haciendo preguntas sobre estos temas desde lo académico porque siento que en la universidad no cuentan con suficientes acompañantes responsables y conocedores de los temas, entonces llegan con preguntas estúpidas todo el tiempo sobre la diversidad sexual y de género, pero siento porque no hay espacios para estos temas todavía en la academia de manera suficientemente responsable (Walter Bustamante).

La transmisión es, además, una práctica de ida y vuelta, puesto que pretende generar espacios de apertura para la posibilidad de transformaciones en el otro y, al mismo tiempo, con las devoluciones, reacciones, emociones, omisiones o silencios que este otro genera se producen procesos de transformación en aquel que está haciendo las veces de formador o transmisor de la experiencia.

Tuve la oportunidad de formar afros, de formar mujeres, la población que más me encantó formar y también de la que aprendí muchísimo fue el adulto mayor. O sea, para mí eso fue la más difícil, en ese ciclo de formación. (...) Así es que he aprendido mucho. O sea, el hecho de que me llamen a dictar un taller es un reto porque es mirar qué público es, qué les voy a dar y qué les voy a transmitir, entonces para mí eso ha sido como el mejor proceso de formación que he tenido hacia mí mismo en temas de diversidad sexual y de género (Walter Bustamante).

Hacerse formador no implica necesariamente un proceso de transmisión pedagógica llevado a cabo en la escuela formal. En este caso, incluso en contextos académicos, este hacerse formador tiene que ver con asumir una posición decidida, comprometida y política con la intención de generar transformaciones en la vida cotidiana a partir de las relaciones que se establecen en el día a día en los diferentes contextos que se habita. Pero también los medios para esa formación van más allá de los recursos pedagógicos clásicos. Manuel Bermúdez, por ejemplo, recalca que la transmisión de sus prácticas y las transformaciones que éstas han generado están vehiculizadas por la anécdota. Es a través de relatos cercanos, breves y

entretenidos que logra generar interés en el otro y rompe con las ideas rígidas que estos tenían sobre la expresión de la sexualidad, construyendo así otras posiciones sobre esta:

La anécdota que es la que uno les cuenta a los amigos: “Hijueputa, imagínate que me atracaron esta mañana”. Mira la diferencia cuando yo cuento eso así, permite unas reacciones distintas en el pensamiento, también eso lo aprendí en la universidad, lo aprendí en educación, con psicología, con sociología, con pedagogías; son maneras de llegar porque no bloquean, sino que la anécdota se vuelve cadena, cuando yo cuento la anécdota, incluso con mis estudiantes lo hago y es: “Esta mañana iba en el bus y me dormí y me pegué contra el vidrio”, todos inmediatamente tienen una historia para contar, cuando yo vuelvo anécdota mis historias, incluso en las historias dolorosas, el otro se abre a hablar, cuando yo las victimizo, el otro se cierra porque se siente víctima, entonces vas a encontrar en mis escenarios, en mi proceso de activismo, solo anécdotas cotidianas, lo más cotidiano posible y lo que ha sido político llevado a lo cotidiano porque claro fue muy interesante llegar a la negociación nacional que permitió que naciera el movimiento LGTBI, pero empezaba a ser una cosa muy de investigadores, de lenguajes sagrados, de palabras bien dichas, de un montón de cosas que se iban alejando cada vez más de la realidad de la vida, de lo cotidiano. Y entonces yo dije no, al menos yo quiero volver eso cotidiano (...) cuando yo hablo en televisión, cuando hablo en radio, cuando hablo en una charla, soy vulgar, cuento historias, porque quiero que la gente se sienta con uno más ahí, no con un experto.

En esta misma línea, Fernando Alviar también ubica la conversación, el hablar con otro en la vida cotidiana, como una estrategia muy importante para la transformación. A propósito de la necesidad de continuar creando espacios de transmisión en la actualidad para la continuidad del activismo, afirma que:

Que tan bacano volver al... no sé si a un grupo, o a un colectivo que quizás no como en esa época que era una cosa como tan regular y tan comprometida, pero a mí me gustaría expandir un poco lo

que uno conversa tan frágilmente en estas redes, como conversa con los pelados, ¡Ay sí! Pues como para dar espacios de conversación donde uno pueda transformarse y que haya como influencias de muchachos que lleguen ahí porque se están cargando demasiados pesos, inútiles; a estas alturas de la historia.


Lo que tienen en común estos testimonios es que muestran cómo la transmisión está vehiculizada por la conversación: encontrarse con otro, ya sea en contextos académicos o en situaciones no planificadas de la vida cotidiana y, a partir del intercambio de palabras, crear condiciones que hagan posible una transformación. Esto nos evoca el lugar que Lazzarato (2006) le da a la conversación. Para él representa el medio viviente, el agenciamiento colectivo de expresión donde se forjan los deseos y las creencias que constituyen las condiciones de toda formación de valores. En la conversación se constituye el tiempo del acontecimiento, de la invención, de la creación de posibles. Conversar es considerado una potencia constitutiva y diferenciante que actúa en la vida cotidiana. Las palabras ajenas tienen un papel importante en el proceso de constitución de la subjetividad. En la conversación se generan procesos de comprensión e interpretación que son, en sí mismos, acontecimientos, aperturas diferenciantes, creación de posibles.

Hemos llamado esta trayectoria ascética, *transmisión como una posibilitadora de acontecimientos* porque al hacerse formador no hay una garantía de que con sus intervenciones, conversaciones y anécdotas se generarán transformaciones subjetivas en el otro. No obstante, el hacerse formador tiene la intención estratégica de abrir espacios de intercambio en el que pueden generarse comprensiones e interpretaciones de la experiencia que den paso a una creación de posibles. Hacerse formador es contar con la certeza de que la conversación puede abrir espacios de intercambio en el que se propicien procesos de reflexión y acción para otra aprehensión más

plural del otro. No todo ejercicio de transmisión genera estos procesos, pero sí busca garantizar una posibilidad de que este encuentro devenga acontecimiento.


7.5. Conquistar nuevos posibles: Telos de la formación ascética

Por lo dicho hasta ahora, sostenemos que, la formación, entendida como ejercicio de ascesis para la transformación subjetiva, tiene por lo menos tres funciones o propósitos importantes en el devenir del activismo:

 No dejar de pensarse: La formación posibilita la reflexión como ejercicio constante.

Como se ha indicado anteriormente, la formación permite que el activismo no sea una práctica acabada, definida y predeterminada, sino que se vaya constituyendo a partir de los espacios que ocupan estos sujetos, las instituciones a las que se pertenecen, los ejercicios individuales que emprenden y las amistades que construyen. Estas diversas experiencias y relaciones que allí se generan desembocan en un ejercicio constante de reflexión que da forma a la transformación de las ideas, relaciones y prácticas que realizan.

En este sentido, una de las funciones y consecuencias de la formación es que el activismo sea una práctica en constante transformación y desenvolvimiento, que el sujeto se replantee constantemente sus acciones y las ideas que tiene sobre sí mismo y sobre el mundo gracias a los acontecimientos que advienen en la vida cotidiana.

 Darse una voz que sea escuchada: La formación legitima la práctica del activismo.

Como hemos podido mostrar, podría hablarse de un antes y un después de las prácticas que ejercen estos sujetos a partir de las experiencias acontecidas en el proceso de formación. En el *antes* estos sujetos realizan prácticas que se emprenden inicialmente de forma aislada y que apuntan a la defensa de sus propios derechos como un intento por demarcarse o alejarse de la construcción de *otro residuo* realizada por los discursos hegemónicos, pero que aún no se incluyen propiamente dentro de lo que para ellos es el activismo.

La formación es entonces el proceso que da legitimidad a las acciones del activismo desde el lugar del nosotros y que por ello permite ubicarlas dentro de un marco de acción política. A partir de la formación, estos sujetos pueden dirigirse en el mundo, no solo realizando acciones que tienen en consideración sus propias necesidades y el lugar singular que han construido en el mundo, sino también teniendo en cuenta una apertura a las necesidades y posibilidades del nosotros.

Es a través de la formación que estos sujetos se autorizan a concebir sus prácticas como un activismo que está orientado a la apertura de espacios para la expresión y existencia de la pluralidad de formas de vida. Las experiencias vividas en los escenarios de formación que se han mencionado y los encuentros que allí han tenido, les dan a estos sujetos la capacidad argumentativa, lógica y enunciativa para aparecer en diferentes espacios y pretender transmitir algo de su modo de vida, y a partir de esta, posibilitar algún tipo de cambio subjetivo o social.

Primero, uno va a tener muchos enemigos que le van a decir que lo que uno es está mal, o lo que uno hace está mal, y yo pienso que la formación tiene un papel importante, y es que le permite a uno pensar una cosa y dedicarse a eso de una forma juiciosa. Su exploración deductiva – inductiva sobre algo aumenta. La formación lo empodera a uno, da argumentos (Pablo Correa).

Pablo enuncia el papel de la formación como aquello que permite hablar con propiedad ante los otros, aparecer públicamente y darse una voz legítima. La formación permite estar preparado a las réplicas que pueden venir desde las instituciones que perpetúan los discursos hegemónicos y los *otros prototípicos* que la representan. En esta misma línea, Sebastián Grisales argumenta que:


Cuando uno hace activismo se preocupa también por defenderlo también desde el argumento válido. O sea, no desde el, ¿cómo se diría? no desde el cliché de la pelea, de la algarabía, desde la grosería sino también, venga, mostremos los argumentos frente a lo diverso que somos. Eso me parece muy importante.

A Sebastián los argumentos le sirven para defender una entidad plural y para hacer uso de su enunciación con el fin de transmitir y sostener un mensaje que tiene que ver con el nosotros, que va más allá de la defensa personal. En este sentido, la formación legitima una práctica que va más allá de lo singular; es extensiva, puesto que se fundamenta en la conformación y el sostenimiento del nosotros. De igual manera, Walter Bustamente cuenta que, durante su permanencia en instituciones como la Personería de Medellín, las experiencias de formación que había atravesado le permitieron aparecer públicamente y hablar con criterio y validez en nombre de otros:

Llevo 25 años trabajando el mismo tema y eso también me da la capacidad y la solvencia, no teórica, porque no me ubico tanto desde ahí, sino reflexiva y de conocimiento de un tema para trabajarlo. Entonces, por ejemplo, en la Personería éramos 22 investigadores, cada uno encargado de un tema de la ciudad, yo era el de población LGBTI, y era el único de los 22 que tenía autorización para hablar a los medios de comunicación, ¿por qué? Porque es que hablar de los maricas no es tan fácil como hablar de los niños, de las mujeres, de los desplazados, hablar de

otros, o de temas que tienen que ver con la moralidad. Entonces eso me permite también como visibilizarme mucho en la ciudad, aunque antes cuando yo llego de Chile, yo entro a trabajar en Combos desde el 2007 hasta el 2009 que yo estuve allí como coordinador académico, eso me permitió entrar en el mundo ONG de la ciudad, en el movimiento social de la ciudad, en los derechos de la niñez. Entonces entrar en ese mundo para mí fue también muy rico porque me da un lugar, yo hago parte del movimiento social de esta ciudad y me he relacionado con afros, con indígenas, con las mujeres, con la niñez, diversidad sexual y de género, entonces también, siento que eso me da posibilidades de hablar, también dice algo.

Vemos en todos los testimonios que la formación da la oportunidad entonces de aparecer públicamente y que eso que se enuncia sea considerado como legítimo, como posible. Es importante recalcar que cuando nos referimos a formación no estamos hablando exclusivamente de un asunto académico que tiene que ver con la adquisición de conocimientos teóricos. La experiencia académica puede hacer parte de las experiencias de formación, pero no es suficiente con ella para que el activismo sea una práctica transformadora. Lo que hace justificada la aparición de estos sujetos como activistas es el diagnóstico de sí mismos que los lleva a tener una consciencia histórica y subjetiva de cómo se han llegado a ser lo que son, reconociendo la importancia de ciertos espacios para la consolidación de una forma posible de existir, a partir del establecimiento de relaciones afectivas significativas que transforman la existencia, y con la consciencia y la obligación ética y política de actuar en nombre del nosotros.

 Construir en la pluralidad: La formación posibilita la creación de nuevos posibles.

Finalmente, se pudo identificar que una de las funciones sustantiva de la formación en el proceso de activismo tiene que ver con la *creación de nuevos posibles*; esto es, el advenimiento

de relaciones, espacios, discursos y prácticas inéditas que surgen como producto de la subjetivación de las experiencias acontecidas en el proceso de formación. Los *nuevos posibles* suponen la fragmentación de los discursos hegemónicos y la expansión de la esfera de aparición, dando la posibilidad de que emerjan otras formas de ser, vivir, sentir, relacionarse y, en fin, de ser plural que haga que se configure una nueva noción del nosotros.

Walter Bustamente cuenta cómo, en su caso, la publicación de los libros que surgen como producto de sus investigaciones de pregrado¹⁹ y maestría²⁰ hacen posible el establecimiento de nuevas relaciones e interacciones que lo ubican de una manera diferenciada en el panorama del activismo de las sexualidades no hegemónicas en Medellín.

Luego hago la maestría, luego sale el segundo libro, que es la tesis de la maestría y la empiezan a conocer los activistas, cuando llego de Chile llego a buscar a los activistas, eso no estaba en mi mente, incluso antes de yo irme para Chile yo iba a ver la marcha en la moto con el casco puesto en una esquina a mirarlos a pasar y yo me preguntaba “¿cómo hace uno para estar allá metido, por qué?”, todas esas cosas. Pero cuando ya llego de Chile todos esos activistas han conocido mi trabajo también, entonces es cuando empiezo a hablar con ellos, me empiezan a invitar a hablar, a contar lo que estoy haciendo

De manera similar, Mauricio Alzate narra las nuevas formas de constituirse y subjetivarse a partir de las interacciones que se van dando con los otros en las experiencias de formación que van teniendo en su activismo.

Hemos hecho diferentes actividades que, frente al amor, nos hemos acercado las comunidades, a la pluralidad de nosotros en varios territorios y hemos compartido tanto el conocimiento que tiene la población como el conocimiento que tenemos nosotros, y generamos otro circuito de

¹⁹ Invisibles: en Antioquia 1886 – 1936. Una arqueología de discursos sobre la homosexualidad.

²⁰ Homofobia y agresiones verbales, la sanción por transgredir la masculinidad hegemónica. Colombia 1936 – 1980.

relacionarnos, otra forma de relacionarnos que nos permite aprender de los otros, aprender de nosotros, pero al mismo tiempo a que cuando salgamos de ese espacio seamos capaces de comportarnos con otras personas de otra manera y bueno, ahí vamos, generando siempre nuevas situaciones, pudiendo ser siempre otros.

En estos casos vemos cómo la formación abre caminos que hacen posible la transformación subjetiva, la exploración y consolidación constante de formas plurales e inéditas de habitar el mundo. A partir del reconocimiento del otro como elemento fundamental para el cambio y la creación. Esa transformación subjetiva no es otra cosa que el devenir-siempre-otro. Este devenir-siempre-otro coincide con la idea de asumirse extranjero de sí mismo que propone Tassin (2012) para conceptualizar la subjetivación política. Para este autor es la transformación emancipadora lo que hace política la experiencia de subjetivación. Este constante movimiento produce una forma de estar en el mundo caracterizada por asumirse como extranjero de sí mismo, es decir, en situación de extrañeza frente a las condiciones socio históricas en las que se emerge; y también como extranjero de los otros, en tanto produce una des identificación de los referentes paradigmáticos construidos por los discursos dominantes

Entonces, ¿cuáles han sido las principales modificaciones subjetivas que estos hombres han realizado en el proceso de formación propio de su activismo?

7.6. Poder ser siempre otro para sí mismo. Rutas de la Trans/formación.

La palabra transformación es entendida usualmente como un proceso a través del cual una entidad cambia de forma, o la conversión de un estado definido a otro. En este sentido, la transformación es el paso de una etapa fija a otra, el despojamiento de una sustancia definible a una nueva forma, igualmente determinable.

En esta investigación hemos visto cómo las transformaciones de los participantes, a diferencia de aquella acepción fría traída previamente, no son pasos de un lugar dado a otro, ni movimientos con puntos de salida y llegada predeterminados; son, más bien, trayectorias contingentes, movimientos constantes (Tassin, 2012), que no pueden ser definidas ni localizadas y que, de hecho, no son planeadas estratégicamente ni siguen una lógica lineal, sino que son cortocircuitos en la experiencia que se dan a partir del encuentro con los otros, la ocupación de determinados espacios, las reflexiones y las acciones emprendidas. Así, en vez de cambios vectorizados, la transformación se define mejor como campo de dispersión, pues los cambios que viven estos sujetos constituyen un complejo arreglo inaprehensible en su totalidad, pero emergido a partir de una posición reflexiva, crítica, pluralista y solidaria que los conduce a ser otros.

El prefijo *trans* es definido en el Diccionario prehispánico de dudas (2005) como un prefijo que tiene origen latín que indica tres significados: 1) es algo que atraviesa, 2) está más allá o al otro lado de, 3) indica un cambio. En las historias de los hombres entrevistados vemos cómo sus experiencias los llevan a irse posicionando en la vida de una manera que atraviesa las formas de existir normales y normativas promulgadas por los discursos hegemónicos, están más allá de las categorías y construcciones que otros han elaborado a propósito de lo que se espera que sean a partir de su orientación sexual y dan cuenta de cambios continuos derivados de la labor de agencia, *entendimiento de sí* y actitud crítica.

Como hemos visto anteriormente, estos cambios son posibles gracias a las experiencias de formación con la que cada uno de ellos se encuentra a lo largo de su vida. Es por este motivo que decidimos llamar *Trans/formación* a los procesos de tránsito y movimiento subjetivo que experimentan estos hombres en su proceso de activismo. La *trans/formación* es una experiencia

continua e incalculable; toma sus rutas a partir de la forma en la que cada uno de ellos asume las situaciones que ocurren en su formación singular y tiene que ver con la posibilidad que experimentan de desligarse del imperativo del discurso hegemónico. Dado que el carácter nomológico este discurso, a los individuos les es exigido ser siempre el mismo, a saber, sujetos normales y normalizados, previsibles y gobernables. aquí la transformación se convierte en un operador de la previsibilidad de las formas de subjetivación. Por esta razón, es un devenir gobernable; o sea, definido desde fuera. Nuestra idea de trans/formación tiene un marcado énfasis de autogobierno y, por ello, implica moverse a partir de la experiencia de ser siempre otros para sí mismos.

Si bien hemos resaltado que las *trans/formaciones* son trayectorias singulares que sigue cada sujeto a partir de su experiencia de vida, hemos podido trazar algunas rutas comunes que experimentaron los participantes de este estudio y que refieren la trans/formación de sus ideas, sus relaciones y su cuerpo.

7.6.1. Otro mundo posible: Trans/formaciones en las ideas.

Los participantes de este estudio coinciden en afirmar que las experiencias de formación que han forjado su activismo generan modificaciones y movimientos en sus formas de aprehender el mundo. A partir de estas condiciones se producen nuevas maneras de comprender e interpretar las situaciones que advienen en los escenarios que habitan. Esto se deriva en una concepción-otra e inédita de sí mismo, del mundo y de los otros, generando consecuencias en las acciones y prácticas de los sujetos.

Walter Bustamente expresa que estos movimientos se instalan en las prácticas del día a día, haciéndose difícil identificar en qué momento se realizan las fisuras al respecto de las ideas hegemónicas:

¿Qué pasa con el proceso cognitivo? Uno lo va volviendo tan de uno que a veces se le olvida en qué momento hizo esa ruptura entre lo que pienso y lo que pensaba; fue revisarme muchas cosas de mis particularidades, por eso la decisión de ser un activista independiente y con una línea muy marcada.

Al ser un ejercicio que se introduce en la vida cotidiana, las reflexiones que realizan estos sujetos van más allá de la pregunta que se realizan por las sexualidades, las corporalidades y los placeres. Por ello, en este aspecto se realiza una trans/formación extensiva de las ideas que comprende, en general, las diversas formas de habitar el mundo, los distintos modos que hallan los diversos discursos hegemónicos para distribuir la vulnerabilidad y de controlar los cuerpos:

En mí empieza a cambiar radicalmente la forma de entender el mundo, con el mercado, con el consumismo. Con hasta la forma en que entiendo mi propio cuerpo. La forma en cómo lidio con aspectos que nos parecen tan innatos como el placer y el deseo. (Felipe)

Y este entendimiento tiene como consecuencia que se modifican las prácticas que están dirigidas a los objetos o discursos sobre los cuales se transforman las ideas. Vemos cómo las acciones de Felipe con respecto a una racionalidad contemporánea se transforman a partir de la modificación del concepto:

Empiezo a entender distinto el consumismo y al capitalismo. (...) Y empiezo a tratar de hacer un consumo consciente de comprar solo aquello que necesito y de resistirme también como a unas prácticas culturales que están asociadas al consumismo.

De esto se desprende, entonces, que los movimientos que realizan estos hombres en sus prácticas en general están emparentados a una modificación de la idea o concepto que tengan sobre el objeto al cual está dirigido. No obstante, en las entrevistas encontramos dos tipos de transformaciones que, por su densidad en la experiencia, ameritan ser desarrollados de forma independiente. Estos son las trans/formaciones en las relaciones y trans/formaciones del cuerpo.

7.6.2. Otra forma de vincularse: Trans/formaciones en las relaciones

Es reiterativo en los dichos de los participantes de este estudio, subrayar que, a partir de sus experiencias de formación, vivida como ascesis subjetiva, se generan movimientos significativos en la concepción y forma de establecer las relaciones e interactuar con los otros. En varios relatos vemos que uno de los principales contextos relacionales en los que se empiezan a dar rupturas importantes es la familia.

En mi vida empiezan a ocurrir demasiadas transformaciones empezando por el contexto familiar. Para mí es el contexto más difícil que uno tiene que enfrentar, máxime cuando uno quiere pues como ... como defender la causa, ¿sí me entiende? No es lo mismo decirles a tus papás que vos sos un chico gay a decirles que eres un chico gay y que libre y públicamente lo vas a hacer para defender eso. Eso es mucho más difícil (Sebastián Grisales).

En este contexto, la presencia de un miembro que asume su posición en el mundo desde una perspectiva no hegemónica rompe con el marco de representaciones que habían sostenido esa institución en particular. Los ideales que se habían puesto sobre ese sujeto se desmontan y la familia termina reestructurando sus dinámicas y configuraciones a partir de este acontecimiento. Podemos decir, entonces que esta es una familia en la que se da apertura a lo posible, los espacios de aparición allí se expanden de manera tal que se reconoce a este sujeto con su modo de vida otro y se permite la expresión de esta forma particular de habitar en el mundo:

La familia cambia muchísimo, claro, clarísimo, es que quizás, a lo mejor, así yo haya hecho mucho activismo, ese es el lugar más profundo al que yo he llegado, yo no voy a llegar a lugares más profundos. Desde que yo le conté a mis papás, ya, eso fue todo un proceso de deconstrucción de dos años que hizo que mi mamá ya no sea homofóbica. Es que decir que una persona que antes era homofóbica ya no es homofóbica y que ese cambio ocurrió por el poder agencia de otro y de esa misma persona, eso es activismo al 100%, ahí se cambió un universo. (Pablo Correa)

En este sentido, los sujetos que se transforman dentro de esa institución pasan de ser *otros prototípicos* u *otros residuos* a ubicarse en el lugar de los otros posible porque conciben la pluralidad de modos de vida que se encuentran en este contexto y los considerados como opciones válidas y posibles para habitar el mundo. En la medida en que la familia puede irse conformando desde las *posibilidades otras* de ser y, por tanto, desde la pluralidad, allí se generan otro tipo de interacciones que distan de las que se realizan cuando se imponen los ideales propios de un discurso nomológico. Hemos decidido llamar estas dinámicas, *relaciones contrahegemónicas*, porque allí el encuentro que se da con los otros se sustenta en una perspectiva de lo posible y promueve la libertad. Esto posibilita que las opciones de expresión y aparición se expandan no solo para los miembros del grupo que asumen su sexualidad desde una posición otra, sino para los demás miembros que se permiten nuevas formas de interacción.

Te voy a contar incluso una cosa, volviendo a lo más detallado, a lo más personal si se quiere, las mamás son seres sagrados asexuados, todas las mamás. Mi mamá era la mamá de 15 hombres y en la universidad, yo caí en cuenta de una cosa, eso es injusto; mi mamá no tiene con quién hablar de su sexualidad o tiene que ponerla en palabras como medio claves, yo un día llegué a mi casa y le dije: “Hagamos un trato, dejemos de ser madre-hijo, empezó a llamarme Manuel y yo te llamo Ofelia”.

Todo eso es activismo y ella no entendió. De entrada, le pareció hasta chistoso, pero Manuel y Ofelia podían hablar de cosas que madre e hijo no hablan, por ejemplo, su sexualidad, por ejemplo - mijo es que tengo una alergia y me da pena ir al médico porque pensarán que yo soy una cualquiera, - mamá eso les da a todas las mujeres desde niñas. Qué tristeza que a las niñas no les cuenten que sus infecciones vaginales son una cosa normal, en los hombres casi no pasa porque tenemos el pene hacia fuera, pero pa' ellas es muy grave, entonces si yo no le hablo de eso, ella siempre va a estarlo cargando como un complejo de culpa, mi mamá a su edad con un susto de

esos, no, no, eso se soluciona fácil, hay pastillas, hay cremas, es protección y así por el estilo, cositas sutiles fueron transformándose.

En este sentido vemos cómo en las familias en las que se establecen *relaciones contrahegemónicas* se dan posibilidades de aparición más amplia que terminan fisurando categorías rígidas para habitar el mundo como *madre, hijo o mujer*. Se establecen, además relaciones más horizontales en las que se difuminan las dinámicas de dominación y las situaciones de exclusión que se podrían presentar en relaciones más rígidas. Esto posibilita el entendimiento del otro como alteridad posible que se deriva en un trato diferencial, asumiéndolo como válido, creando nuevas formas de estar con ese otro. Las relaciones contrahegemónicas no se establecen exclusivamente en la familia. En las entrevistas también fue común encontrar que las relaciones amorosas y la vida de pareja también se modifican significativamente a medida que estos hombres subjetivan a partir de las experiencias que atraviesan.

En general, se encontró una forma de entender y vivir el amor que dista de la idea hegemónica de pareja. De acuerdo con Saiz (2013) la idea hegemónica de amor en nuestro contexto social está relacionada con las características de la ideología burguesa, la cual construye un amor romántico y patriarcal. Esta forma de concebir el amor está fundamentada en la idea de la pareja monogámica, heterosexual, regulada, entre adultos, generalmente orientada a la procreación o al uso convencional de los placeres. Este tipo de dinámicas relacionales generalmente desemboca en la renuncia de la autonomía y libertad de alguno de los miembros que la conforma, especialmente las mujeres, según la autora. Para esta investigación, y teniendo como perspectiva la idea de sexualidades no hegemónicas, agregamos que estas consecuencias no se dan especialmente en las mujeres, por ser algo determinado, sino por las construcciones simbólicas que se han dado alrededor de lo que la mujer debería ser en este contexto. En este orden de ideas la dependencia, la necesidad del otro y la coacción pueden presentarse en

diferentes tipos de relación en las que uno de los sujetos no es considerado igual de válido y posible que el otro. En consonancia con esto, las relaciones contrahegemónicas que se dan en estas parejas alejan a los sujetos de este tipo de dinámicas:

A mí me gusta la promiscuidad pues, entonces fíjate eso riñe completamente con los ideales románticos. de tener una pareja, hasta que la muerte los separe, a mí me parece imposible. Yo tengo un compañero, ahora llevamos nueve años y yo me siento muy bien con él, pero afortunadamente llegamos a construir una relación de convivencia y de juego que nos abriera a los dos, además, porque yo no puedo decir que toda la vida fui así, eso es una construcción que uno va haciendo, ¿no es cierto?

Obviamente me dieron celos en algunos momentos, pero si llegué a este momento en que me parece que... pues, que no le veo razones en que uno debe ser de una sola relación de pareja, me parece horrible porque además yo soy muy antojado y porque conscientemente he asumido eso, yo no tengo ningún problema ni con la promiscuidad ni con el sexo ni con nada de lo que tiene que ver con el cuerpo y el deseo, ¿no es cierto? (Fernando Alviar)

En este testimonio se evidencia un claro cuestionamiento de las ideas establecidas sobre lo que implica estar en pareja. El amor romántico, como lo señala Saiz (2013) está sustentado en la monogamia, es decir en la certeza de exclusividad afectiva y sexual con el otro, y por ello demanda fidelidad. Asumir la posibilidad de tener una pareja, o compañero, como lo nombra Fernando, en la que se conviene compartir la vida a partir de otras normas da la posibilidad de exploraciones del cuerpo por fuera de la relación exclusiva y de los mandatos que establecen los discursos hegemónicos. El cuerpo propio y el del otro deja de ser propiedad privada que se comparte y administra recíprocamente. En este caso se comparten experiencias y situaciones consensuadas, pero cada uno hace una administración decidida y libre de su corporalidad. Hay, además, un desescalamiento de los afectos tradicionales como los celos, en tanto se reconoce su

emergencia al inicio del establecimiento de la relación, pero se generan estrategias para transformarlos en otro tipo de experiencia.

Cada sujeto se inventa una forma otra y posible de hacer algo con sus relaciones de pareja, a partir de las *relaciones contrahegemónicas*. En el caso de Manuel Bermúdez, el poliamor, y los principios que lo sustentan, ha sido la forma a través de la cual ha podido vincularse libremente con las personas que ama:

Yo incluso lo digo con el poliamor, mira, tres elementos fundamentales del poliamor: lo económico se divide por partes iguales, no porque sea una maravilla dividir por partes iguales sino porque cuando vos estas dando exactamente lo mismo que yo, en un modelo económico, tenés como socio los mismos derechos que yo, si yo doy un peso más, soy un socio mayoritario y ya tengo un poder más sobre vos; entonces aquí todos tenemos que dar lo mismo por eso, porque aquí la casa no es mía, la casa es de todos, las cosas no son mías, las cosas son de todos.

No hay, entonces, roles de poder, no hay roles de poder en lo cotidiano, hay gustos, que es distinto, yo puedo decir “ve, a mí me es más difícil cocinar pero yo no tengo problema en lavar los trastos, cocínenme ustedes que les gusta y yo al final lavo eso detestable para mucha gente que es lavar las ollas y los platos, yo los lavo porque ustedes cocinaron”, “hay que organizar la casa, dividámoslo entre los tres”, en hacer cosas, se pierden los roles de sometimiento, de “vos hacés esto y yo hago esto” y por lo general cuando nombro “vos hacés esto y yo hago esto” en el modelo heterosexual hay un asunto de poderes, qué hace el macho y qué hace la hembra; y en muchos modelos gay se da lo mismo, qué hace la loquita, el gay femenino y qué hace el gay masculino. No, no, no. Aquí femeninos o masculinos todos podemos hacer cosas, insisto, por pasión o porque sepamos hacerlo, yo

fui criado por machos entonces sé hacer cosas más bruscas, sé pintar, sé arreglar una llave del agua, que a lo mejor ellos no la hacen no porque sean menos masculinos que yo sino porque no tuvieron esa formación. Pero, por ejemplo, yo le tengo miedo a las alturas; Víctor es actor de teatro, no les tiene miedo a las alturas, él se encarama en el techo, o sea, yo sé hacer lo mío, cada uno hace lo que le corresponde no lo que le obliga, no lo que le está sometido.

Y el tercer elemento es el asunto del poder sobre el cuerpo, ahora hablo de mis maridos pero por lo general hablamos de nosotros, en común, porque él no es mío, él es de él, y como es de él toma las decisiones sobre él, sobre su cuerpo, entonces la sexualidad se vuelve una cosa más, digámoslo así “conversada” tiene que haber conversación, ya no es sometida, ya no es “yo soy tu marido, hágale que tiene que culear conmigo porque tenemos que culear” no no no (Manuel Bermúdez)

De esta manera, puede deducirse que, para estos hombres, las *relaciones contrahegemónicas* en las relaciones afectivas posibilitan interacciones basadas en el cuidado del otro, en tanto las decisiones tomadas y las prácticas realizadas siempre tienen en perspectiva el lugar que ocupa el otro y las consecuencias a las que estará expuesto. Requiere, además, de acuerdos para realizarse, en tanto no se emprenden prácticas de forma singular, sin considerar la perspectiva del otro, ni se impone una perspectiva en particular sobre otra. En lo que se plantea, se proponen la honestidad y el diálogo como estrategias para enfrentar las dificultades presentadas del encuentro con el otro y los otros. Como lo sostiene Sebastián Grisales esto abre espacio a una relación posible, que no está determinada por una regla ni determina como desenvolverse. Es cada encuentro el que va trazando las rutas de su devenir.

Es por ejemplo a mi vida como pareja, yo con mi pareja ya voy a cumplir 5 años y pues, uno es criado y formado con el tipo de relación heteronormativa que exige un montón de estupideces, me

parece a mí, para poder lograr ser felices como pareja, ¿cosas como qué? Por ejemplo, el estar pendiente, que me tienes que contestar el teléfono, cosas que para mí obstruyen. O sea, lo que te estoy diciendo ya son conceptos cambiados, yo anteriormente pensaba en el príncipe azul que me iba a ser fiel, que lo tengo que llamar, que vamos a vivir juntos, que tengo que saber dónde está. Anteriormente creía en esa relación, la relación que comúnmente tienen todos los heterosexuales y que su base es el sexo porque si hay una infidelidad se acaba totalmente la relación (Sebastian Grisales)

Las *relaciones contrahegemónicas* parecen desembocar además en una desidealización de sí mismo y del otro, entendiendo que la imposición de cualquier ideal es un acto de violencia por las imposibilidades que implica para el otro y para sí mismo. Esto genera una apertura de las relaciones hacia otras formas de experimentar los afectos y promueve una manera inédita de amar, construida a partir de los criterios de los sujetos que conforman la relación, ya que no demanda exclusividad en los cuerpos y en las interacciones. Es un amor que reconoce la alteridad que el otro representa y da espacio para múltiples posibilidades de expresión.

Con base en los testimonios que hemos expuesto anteriormente, podemos deducir que una de las principales trans/formaciones que ha generado el activismo en la vida de estos hombres es la creación de nuevos vínculos posibles a partir del establecimiento de *relaciones contrahegemónicas*. A partir de lo desarrollado anteriormente, sugerimos que para el despliegue de este tipo de interacciones se requiere de tres condiciones: comprender las relaciones de poder presentes en las interacciones, resistir a la imposición de las relaciones convencionales como forma exclusiva para vincularse con el otro y reconocer que las relaciones contrahegemónicas son extensivas a los diferentes espacios habitados. Veamos.

Por una parte, es preciso comprender *las relaciones de poder presentes en las interacciones*. Vemos que gracias al ejercicio reflexión constante que estos sujetos realizan,

logran identificar que la forma como históricamente han interactuado con otros está influenciada por los discursos hegemónicos que se han instalado en los espacios que habitan. Estos discursos crean, reproducen y perpetúan modelos posibles para habitar el mundo que son encarnados en los *otros prototípicos* y a la vez construyen *otros residuos* que no se ajustan a estos mandatos. Estos modelos posibilitan ciertos modos de interacción y se censuran otros. En esto vemos cómo los vínculos con otros están cruzados por relaciones de poder que determinan lo aceptable y no lo aceptable para individuos y vínculos posibles.

El ejercicio de *entendimiento de sí* conduce a estos hombres a cuestionar la forma como han venido encontrándose con los otros y empiezan a establecer movimientos que posibilitan otro tipo de encuentros en los que se busca eliminar los estados de dominación de unos sobre otros. Esto nos acerca al problema de las relaciones de poder, tema central para Michel Foucault (1988). Éste sostiene que toda relación entre personas es una relación de poder, en el sentido de que, al posicionarse frente a otro, cada sujeto intentará dirigir la conducta del otro, el cual puede resistiéndose. Como vemos, para Foucault las relaciones de poder no son algo negativo, sino fundamentalmente productivo. Ellas producen formas de subjetividad y sistemas de verdad (Foucault, 1994b).

En la agonística propia de las relaciones humanas podemos apreciar que las estrategias que usan los individuos para influir en la conducta de los otros y lograr unos fines de gobierno son variadas. De acuerdo con lo mencionado por los participantes de este estudio, apreciamos que la reflexión, el diálogo y la búsqueda de acuerdos están a la orden del día en la configuración de relaciones contrahegemónicas.

En consecuencia, la segunda condición para la construcción de este tipo de relaciones alude a resistirse ante la imposición de las relaciones convencionales como forma exclusiva para

vincularse con el otro. A partir de los ejercicios de reflexión realizados estos sujetos emprenden prácticas estratégicas que están dirigidas a oponerse a encarnar las formas convencionales y preestablecidas para interactuar con los otros y establecer vínculos afectivos. Consideramos que el activismo se define en sí mismo como práctica de resistencia.

No obstante, como indica Foucault (2015), “decir no es la forma mínima de resistencia” (p. 92). Por lo tanto, las *relaciones contrahegemónicas* implican también la creación y el despliegue de nuevas formas de interacción y vinculación afectiva que se caracterizan por el reconocimiento del otro y la preocupación por el trato digno de éste. Estas relaciones esfuerzan por no producir dinámicas de dominación y violencia. Por eso, estas formas de relación demandan de un ejercicio constante de reflexión que modifica las prácticas que se generan dentro de ellas.

En tercera medida, podemos indicar que *Las relaciones contrahegemónicas son susceptibles de tornarse extensivas a los diferentes espacios habitados*. En otras palabras, además de crear nuevas formas de vincularse con los seres más cercanos, como en las relaciones familiares y de pareja, el establecimiento de las *relaciones contrahegemónicas* se instala como una nueva forma constante de entender el encuentro con el otro y, por esta razón, se extiende a los diferentes contextos en los que se desenvuelven estos hombres:

Yo me empiezo a relacionar con la vecindad como un ser un homosexual abierto, desde el activismo por supuesto, además porque salía en los medios de comunicación implicó que mucha gente pudiera atreverse a hablar del tema, a preguntar, ya no con la malicia de te estoy mirando a través de la ventana a ver qué estás haciendo, vuelvo a lo desparpajado, Manuel, ¿Cómo es que te emborrachás, te enrumbás y empezás a entrar manes, ¿qué pensarán tus vecinos? Y yo: ve, si no estoy mal yo vine a la casa como a la 1, 2, 3 de la mañana, hice eso como hasta las 4, 5 de la mañana, se supone que a esa hora deben estar dormidos los vecinos, si están asomados por la

ventana es porque me quieren ver qué estoy haciendo y yo estoy dispuesto a que si quieren venir, les cuento qué estoy haciendo y entonces eso, que parece una bobada permitió que con muchos vecinos se pudiera hablar de cosas: “Manuel, hablemos” yo no tengo nada que esconder, es que al menos trato de que no haya nada que esconder, de que todo lo vuelvo palabra y eso terminó siendo una ventaja.

Con los estudiantes yo llego y, por lo general, en la segunda o tercera clase hablo del “profesor marica” entonces claro, también he tenido estudiantes que le han tenido miedo a la maricada o que son homosexuales del closet o cualquier cosa y entonces empezar a ver al profesor al profesor marica y darse cuenta qué calidad de profesor tienen empieza a generar una valoración distinta y una mirada distinta de la homosexualidad (Manuel Bermúdez)

Esta nueva forma de relacionarse lleva a los sujetos a que se inserten en espacios que anteriormente no habitaban y que allí se generen rupturas en la forma de actuar y se den nuevos encuentros que posibiliten la creación de otros vínculos posibles.

Evidentemente empiezan a cambiar mis círculos sociales. Eso es evidente. Sí o sí, es un ambiente liberal, la forma de relacionarse se transforma impresionante. A mí me empezó a animar mucho meterme en la onda y, además, empecé a pasar muy bueno. Empiezo entonces a frecuentar nuevos espacios de homosocialización para diferentes tipos de propósitos, hasta una causa social. (Pablo Correa)

De esta manera, se empiezan a crear nuevas formas de interactuar como vecino, estudiante, docente, trabajador o ciudadano, en las que se fracturan los modos y dinámicas normales y normativas que se espera de estos roles y se sostiene la reflexión sobre las relaciones de poder involucradas en ella, propendiendo por el reconocimiento del otro y los modos de vida que despliegan.

7.6.3. Pensar la propia carne: Trans/formaciones en el cuerpo

Anudado a los movimientos, rupturas y líneas de fuga que generan las trans/formaciones en las ideas y en las relaciones, en las narraciones se encontró que el proceso de formación para el activismo también adviene en una modificación y tránsito de las ideas y usos del cuerpo. De acuerdo con Felipe, las transformaciones van “desde la forma en que entiendo mi propio cuerpo hasta la forma en cómo lidio con aspectos que nos parecen tan innatos como el placer y el deseo”.

Vemos que, para estos sujetos, el cuerpo es considerado, a la vez, un medio o vehículo para la expresión de las trans/formaciones que se realizan sobre diversos discursos e ideas, pero es también, en sí mismo, un objeto de análisis y reflexión sobre el que se realizan diversas modificaciones y cambios.

Uno de los aprendizajes que me ha interesado más en la vida cuando me fui haciendo consciente de muchas cosas, era asumir el cuerpo de una manera muy lúdica, porque yo tuve que liberar mucho el cuerpo, definitivamente yo tenía un cuerpo absolutamente frenado, en todos los sentidos, por muchas razones, pero cuando, pues paralelo con el proceso del Greco, se da todo un proceso como de liberación y de autoconocimiento del cuerpo, porque independiente de lo sexual yo tuve el cuerpo muy inhibido, por razones médicas y otras cosas que influyeron en mi vida, entonces para mí el cuerpo ha sido un territorio de libertad muy muy importante, que yo pienso que casi que todo marica debería asumir, es más pienso que muchas libertades podrían surgir es de ahí, si uno no ha liberado el cuerpo, como que, pues quedan pendientes cosas muy importantes (Fernando Alviar).

Como veremos a continuación, hemos identificado que, en el proceso de trans/formación de estos hombres, el cuerpo es abordado de tres maneras: como objeto de análisis, como construcción posible y como escenario primero de acción política.

(1) *Pensar la propia carne: el cuerpo como objeto de análisis.* A partir de las diferentes experiencias que estos sujetos atraviesan, comienzan a identificar que el cuerpo es la representación material de un discurso determinado y que este puede ser producido de tal o cual manera por las diferentes tecnologías, dispositivos y dinámicas de gobierno que se establecen a partir de los mandatos hegemónicos que se imponen en un contexto. En el caso de aquellos que se identifican, o son identificados externamente, como hombres, se espera que en su cuerpo se materialice una idea establecida de masculinidad que proporciona para sí mismo y para los otros una identidad fija. Esta identidad se hace sólida y permanente a partir de los usos, cuidados, restricciones y formas de aparición que se asignan a las corporalidades de los que son considerados “auténticos hombres” (Bonino, 2003).

En este sentido, resistirse a la construcción del *otro residuo* propio de la hegemonía heteronormativa para aquellos que no se asumen desde la idea prototípica de masculinidad que se les impone, se ve reflejado en la concepción de cuerpo que empiezan a elaborar:

Siento que es un ejercicio de coherencia poder ver el cuerpo en muchas otras cotidianidades. Porque en las mujeres trans es más evidente, este es su posicionamiento político e identitario, pero ¿qué pasa con los homosexuales, ¿qué pasa con las personas que no se afirman desde la homosexualidad, pero también estén por fuera de la heteronormatividad?, ¿cómo los cuerpos se convierten en ese discurso y en esa materialidad que va rompiendo con esas hegemonías?, y bueno también pensarme entonces, ¿el mío qué? No voy a ser el investigador que ve todo desde afuera y analiza qué pasa con los cuerpos en la práctica del fisting, en la práctica del cruising, en ejercicios de transformismo, pero ¿y el mío?, entonces yo también llevo esas preguntas a mí mismo.

¿Cómo me relaciono con las otras personas, cómo entiendo mi propio cuerpo, cómo leo, deseo y siento placer con el cuerpo de los otros, qué tan alienado soy, qué tan disidente puedo llegar a ser? (Felipe).

A partir de las meditaciones que se elaboran sobre la corporalidad, el cuerpo empieza a ser concebido entonces como la carta de presentación de un modo de vida determinado y un escenario privilegiado de expresiones y prácticas de ese estilo de vida. Por ello, en las reflexiones realizadas por estos hombres, el cuerpo es ubicado en un lugar privilegiado, puesto que allí, en lo que se entiende de él, en lo que se muestra, en la forma como se usa y se pone a aparecer ante los otros, se evidencia una manera determinada de llegar a ser, de concebirse y habitar el mundo.

Gracias a las comprensiones que van construyendo sobre el cuerpo, empiezan a ser problematizados una serie de experiencias como el placer, el deseo, el amor, el sufrimiento y el disfrute, entre otros aspectos importantes para la configuración de un modo de vida. Esta reflexión suscitada por las diversas experiencias que cada uno de ellos experimenta es la que posibilita posteriormente procesos de transformación en sus usos y exploraciones.

(2) *Hacerse a un cuerpo: el cuerpo como construcción posible.* En *Cuerpos que importan*, Butler (2002) afirma que los cuerpos sexuados no son materias orgánicas definidas que existan como tal antes del ingreso de los sujetos a determinados sistemas culturales y los discursos que allí circulan. El cuerpo es, para la autora, una construcción performativa que se elabora a partir de la repetición de gestos, movimientos, usos y modos de expresión que son determinados por los dictámenes de la norma de género en la reiteración normativa que imponen sus prácticas. En estas relaciones de poder se van desplegando repeticiones ritualizadas a través

de las cuales se producen normas que anteceden al sujeto y que producen y estabilizan los efectos del género y la materialidad del sexo.

En este sentido, los *otros prototípicos* son aquellos sujetos que se identifican con la construcción restrictiva de un cuerpo, también prototípico, que se hace inteligible, pensable y vivible. Paralelo a este proceso se producen las corporalidades de los *otros residuos* que son considerados para estas restricciones normativas como materialidades impensables, abyectas e imposibles (Butler, 2002).

En *Diálogo sobre el poder*, Foucault (2008), expone que las ideas que cada sujeto elabora sobre su cuerpo, sus comportamientos sexuales y sus deseos están vinculadas a numerosos sistemas de poder que están articulados entre sí, produciendo discursos que se materializan en las prácticas cotidianas. El cuerpo es asumido por el autor como una materialidad construida por un sistema político que les proporciona a los individuos espacios restrictivos que determinan los usos y los modos de aparición del cuerpo.

En *La escena de la filosofía* (1999), desarrolla esta idea de la producción del cuerpo a partir de sistemas de poder, argumentando que el poder político, económico y religioso ha producido los cuerpos haciendo uso de diferentes estrategias dependiendo del contexto y el momento histórico en el que son pensadas dichas corporalidades. A partir del siglo XVII, por ejemplo, el poder político, económico y cultural en las sociedades occidentales se interesó por el cuerpo de una forma nueva: bajo la forma del adiestramiento, la vigilancia permanente, la adaptación, la intensificación de las adaptaciones, creando rituales y restricciones normativas fijas que empezaron a determinar modos definidos de hacerse a un cuerpo en las distintas instituciones como la familia, la escuela, el ejército, la iglesia, entre otras.

Concordamos con estos autores en cuanto a que el cuerpo es una construcción. Los individuos llegan al mundo con una materialidad orgánica que, al insertarse en un sistema cultural y encontrarse con los discursos que lo componen, empieza a configurarse de una forma determinada. Esta construcción es orientada desde una exterioridad preexistente y moldeada por cada individuo a partir de sus experiencias subjetivas. Para el caso de los *otros prototípicos* este moldeamiento está demarcado por una serie de rituales y normas que restringe ciertos usos, expresiones y exploraciones de esta corporalidad. Configurar, en términos gubernamentales, el cuerpo es producir un tipo de subjetividad. Por esto, agregaríamos, de manera más radical, que el cuerpo es una construcción política.

Por otro lado, en el caso de los participantes de este estudio, se encontró una tendencia a construir su idea de corporalidad más allá de estas demarcaciones restrictivas; una intención de saber hacer con su cuerpo fracturando estas limitaciones que se imponen:

Realmente me parece que el hecho de hacer este tipo de activismo hace que uno pueda deconstruir algunas reglas más fáciles que para las personas heterosexuales, porque a uno ya le tocó hacer un cuestionamiento y deconstrucción de la propia sexualidad y entender que los criterios éticos deben depender de uno, porque o si no, se lo va a comer la sociedad y no va a poder pasar bueno hasta el día que se muera.

Mi deconstrucción de la heteronormatividad también ha venido con una amiguita tardía que es la construcción del cisgenderismo. Yo antes no era una persona tan femenina, pero ahora siento que puedo liberarme y reconocer e identificar esa feminidad que hay en mí, entonces el activismo me ha generado unas preguntas sobre la sexualidad, sobre el cuerpo, sobre el control de los cuerpos, entender que es mi cuerpo, y puedo hacer con él así algunas reglas digan que eso no se debe, que lo puedo tatuar, sin pedirle permiso a

nadie, y ahí el tema en común es las reglas sobre el cuerpo y sobre la sexualidad. (Pablo Correa)

En las construcciones de la corporalidad vemos que el sujeto realiza una serie de operaciones que lo llevan a ser un individuo creador, deformador y moldeador. Esta suerte de *construcción de posibles corporales* no responde a una identificación pasiva producida por el moldeamiento discursivo que se realiza sobre los cuerpos en la repetición performativa de los rituales. Más bien, en esta *construcción de posibles corporales* el individuo realiza un proceso de construcción sobre esa materialidad que ha sido moldeada por los discursos en los que está inserto. Al reflexionar sobre estos procesos de producción, el individuo puede tomar distancia de estas elaboraciones y ocupar un rol activo en los procesos de creación corporal e ir fracturando las demarcaciones normativas para abrir otros espacios y modos posibles de usar y explorar su cuerpo.

Butler (2008) califica como desidentificación a este proceso de alejamiento de las categorías normativas y sostiene que a partir de ésta se pueden lograr reconceptualizaciones sobre las corporalidades abyectas para que puedan ser consideradas como cuerpos que importan y que hacen parte del ámbito de lo vivible. No es, entonces, una corporalidad totalmente inédita, lejana a cualquier referente de identificación, sino una corporalidad posible que se construye a partir de eso que pretendían los discursos hegemónicos que se expresara materialmente. Así, podemos sugerir que el *entendimiento de sí* es un recurso básico para la desidentificación a propósito de los cuerpos abyectos que encarnan los *otros residuos*, y a partir de este alejamiento puede ser pensada la *construcción de posibles corporalidades* que da apertura a la aparición de los *otros posibles*.

En el caso de Fernando Alviar vemos cómo esta construcción de corporalidad se va dando a partir de las reflexiones que hace sobre el cuerpo fundado por las restricciones normativas. la labor reflexiva y crítica se convierte en la punta de lanza para crear otro tipo de usos y expresiones:

Yo tuve que ir como conquistando mi propio cuerpo, desinhibiéndolo, abordando mucho el movimiento en todas las esferas que fuera posible, por ejemplo, con el baile, algún día decidí que quería ponerme a bailar, una cosa que siempre había querido y la postergué por años y algún día dije: Bueno, me meto a clases de baile, y me entusiasmó tanto que al semestre siguiente me metí con varios amigos y compañeros de trabajo y éramos como venti-pico, tanto que nos prestaban una buseta para ir y la profesora se abrumó porque me decía: “No esto se va a volver un problema porque cómo voy a manejar yo este gentío?”. Fue muy bacano, muy bacano y eso tuvo mucho que ver, la bicicleta, el deporte, cosa que yo nunca hice.

El deporte, por ejemplo, el deporte fue algo negado para mí; como te decía, por razones médicas y bobadas personales, entonces el cuerpo es una totalidad. Contempla también el placer y del deseo sexual, obviamente, que me parece tan importante asumir conscientemente, pues.

Ahora la otra cosa, fíjate, esta es mi facha de trabajo, por ejemplo: en el trabajo, un día me puse sandalias, pues yo soy fetichista de pies, además , entonces me puse sandalias, con medias, porque vi que en Alemania la gente usaba sandalias con medias, entonces como me parecen tan cómodas (...) además, me aterra el calzado, la ropa y yo en la casa mantengo empelota y todas esas cosas, pues porque me estorba la ropa, cada vez me estorba más; el calzado, las medias, hasta que ahora ya estoy en esto y pues tengo sandalias allá en el trabajo y me mantengo así, yo sé que a la gente le parece eso muy raro y hay reacciones, pero hay otros indicios como de aceptación de esas rupturas de la normalidad o de unas reglas como implícitas o explícitas que hay en los lugares de trabajo. (Fernando Alviar)

Como se ve, el *entendimiento de sí* posibilita movimientos subjetivos que implican rupturas con la propia historia del sujeto y con las normas restrictivas del contexto. En este caso, el cuerpo empieza a ser concebido y usado de una manera más libre, a partir de las reflexiones que se hacen sobre la propia sexualidad, pero que se extienden a otro tipo de relaciones y prácticas. El cuerpo, en su totalidad, toma otros significados y puede aparecer de nuevas maneras en los espacios, generando interacciones inéditas con los otros. De esta reflexión extensiva de la corporalidad también habla Walter Bustamante:

En mi trabajo académico yo he dedicado gran parte de mi vida a la reflexión que tiene que ver con mi cuerpo y mi sexualidad. Ahora me estoy dedicando más a mi cuerpo, ya soy consciente de cosas que pasaron en mi cuerpo y que yo no sabía y que ahora estoy estudiando desde la intersexualidad, que es una deuda que yo tengo con mi negrura, por ejemplo.

Yo no he tenido reflexiones con respecto a lo negro en mí, académicas. Yo me tuve que ir a Chile para darme cuenta de que era negro y darme cuenta de que había vivido 30 años de mi vida discriminado por ser negro y solo cuando me voy de este país me voy dando cuenta de eso y empieza decir soy negro y a dejarme crecer el pelo y a estar así.

Hay eventos en mi vida que son muy bonitos y es, por ejemplo, cuando yo trabajé en el 2000, trabajé en Istmina, yo hacía talleres de derechos humanos y luego en la noche venía la fiesta en la playa y la gente me decía, pero es que usted es como nosotros, ¿por qué? porque yo era parte de ellos, igual.

Podemos ver, entonces, cómo la pregunta inicial por la sexualidad y por el cuerpo sexuado permite una *construcción de posibles corporales* diferentes aspectos y ámbitos de la vida. Foucault (2015) plantea que el sexo se muestra como la posibilidad de acceder a una vida creadora que puede entenderse como un ejercicio estético a través del cual cada individuo hace de sí mismo y de su cuerpo un ejercicio artístico de elaboración. Esta construcción puede

entenderse como lo que el filósofo llamaba prácticas de sí: operaciones sobre el cuerpo, el pensamiento y las conductas que producen profundas transformaciones y modificaciones y que posibilitan la creación de nuevas formas de vida y de relación. De este modo, sugerimos que, para el caso de estos hombres, las operaciones para la elaboración de corporalidades posibles, al darse alrededor de las elecciones sexuales, se constituyen en fundamento ético y político para el irse haciendo otro posible.

(3) Al aparecer ante otros, *el cuerpo deviene escenario primario de acción política*. En el proceso de *construir posibles corporales* también las ideas sobre sí mismo, sobre los otros y sobre el mundo se ven profundamente modificadas.

Ahora, si partimos de la idea de que el cuerpo es ineludible en los espacios de aparición, entonces podemos afirmar que cuando éste se asume como una construcción que puede conducir al individuo a ser-otro las relaciones que establece consigo mismo, con los otros y con las cosas del mundo se ven afectadas, intervenidas y trastocadas. hallamos aquí una base sólida para la consolidación de la pluralidad de modos de vida. Por eso afirmamos que el cuerpo deviene como *escenario primario de acción política*. Es por esto por lo que Mauricio Alzate sostiene que el cuerpo es

Un mensaje constante, una poesía constante. El cuerpo es todo. Por ejemplo, siempre me he vestido de camisa polo y pantalón. Yo nunca me compro nada de marca, nada de estampillas, me pongo aretes largos. Claro, el cuerpo es una performance que uno también asume: me pinto a veces los ojos, me pongo cosas de mujeres.

A partir de estas prácticas realizadas sobre el cuerpo, Mauricio expresa y materializa un modo de vida que ha venido construyendo a partir de sus experiencias de formación y que es allí, en la corporalidad, donde aparece para sí mismo y para los otros. El cuerpo aparece, entonces, como foco de interrogación constante, lo cual permite que se también se despliegue una actitud

crítica sobre los modos de gobierno contemporáneo, la propia sexualidad y las posibilidades de expresarla. al mismo tiempo, esta interrogación es puesta a funcionar en las interacciones con los otros. pero eso no es todo. Las modificaciones corporales emergentes de esta posición crítica se dejan ver como reivindicaciones que, asimismo, son llevadas al conjunto de relaciones de estos sujetos y, por esa vía, se convierten en la base de reivindicaciones y modelamiento de modos de vida otros para esa red vincular.

En el cuerpo se hacen aparecer entonces las nuevas ideas que han elaborado, producto de la reflexión emprendida, y las reivindicaciones que se pretenden a partir de estas. Este cuerpo construido, en el que aparecen estas transformaciones, se hace aparecer, se pone a circular en diferentes espacios:

Yo me comporto de tal manera, me pongo esta areta, me he pintado, me he puesto vestidos, más allá de también de buscarme a mí mismo, es un asunto de ponerlo en lo público y no tener miedo a eso ... de no tener miedo a eso (Mauricio Alzate).

Consideramos, entonces, que el cuerpo es el *escenario primario de acción política* porque a en este espacio se dan las primeras modificaciones que, al hacer aparecer, irrumpen con las normas establecidas, asombran y dejan perplejo al otro. El cuerpo es un espacio privilegiado para el activismo porque es una materialidad inherente al sujeto sobre el cual se realizan reflexiones importantes sobre lo que se ha llegado a ser. En el cuerpo se concretan y se hacen evidentes las prohibiciones, permisividades, restricciones y posibilidades que el sujeto tiene con respecto a sí mismo, los placeres y las relaciones. Pero, al mismo tiempo, el cuerpo aparece como el escenario de base en el que se pueden desplegar también las primeras resistencias y creaciones.

Coincidimos en esto con Butler (2017), quien plantea que con los actos corporales se puede expresar rechazo hacia las normas restrictivas que intentan producir modos de vida

prototípicas y, del mismo modo, romper con ellas a partir de los usos y expresiones del cuerpo. Para Butler aparecer en público es un ejercicio fundamental en las prácticas de transformación subjetiva y social, ya que es a partir de esta aparición que se puede fracturar el campo de lo reconocible y expandir la esfera de la aparición para propiciar la existencia de los *otros posibles*.

También concordamos con Butler en que esta es una aparición que no se hace en solitario, sino que acontece gracias a las interacciones que se establecen con otros y en compañía de estos. Aparecer públicamente es un ejercicio extensivo puesto que, aun cuando es un solo cuerpo el que se ponga a actuar en el escenario, está allí desde el lugar enunciativo del nosotros.

Este tipo de apariciones generan movimientos y transformaciones sociales significativas porque se dan a partir de alianzas que, para los discursos hegemónicos, sus instituciones y representantes prototípicos, resultan incómodas e imprevisibles. Esta forma de hacer política, es decir de transformar la forma de habitar y existir con otros, es la de una aparición que cruza los límites entre lo público y lo privado (Butler, 2017). En este tipo de apariciones el tomar de la mano a alguien del mismo sexo, dar un beso, usar determinado tipo de ropa, moverse de tal o cual manera tiene efectos de acontecimiento. Así, llama la atención lo que pasa en el hogar, en la calle, en el barrio, en los entornos virtuales. Aparecer con *otros posibles* pone en jaque las formas existentes de legitimidad política hegemónica, reformulando la historia en el preciso momento en el que el sujeto inédito, posible, se aparece ante sí y ante los otros.

8. RESISTENCIAS CREATIVAS Y MANADAS DISIDENTES. LA CONSTRUCCIÓN DE MODOS DE VIDA.

Donde hay poder, hay resistencia (...) una multiplicidad de puntos de resistencia (...) diseminados con más o menos densidad en el tiempo y en el espacio (...) Y es sin duda la codificación estratégica de esos puntos de resistencia lo que torna posible una revolución.

La voluntad de saber – Michael Foucault.

Se me dijo que era de clase media, y en la medida en la que entendí la ficción de clase media, descubrí que era pobre. En medio de una sociedad antioqueña, racista y ansiosa por ser blanca, en la que debía mantener mi cabeza rapada para ocultar mi ser negro, tuve que luchar con mi cuerpo y por mi cuerpo, para reconocer y decir: soy negro, y poder lucir hoy como ustedes me ven. Y ante una sociedad heterosexista que normatiza el amor, los afectos y el cuerpo, me nombro disidente sexual.

Walter Bustamante.

8.1. Una definición de resistencia

Como dijimos en estos hombres, el activismo se va configurando de una manera específica para cada uno a partir de las experiencias que atraviesan a lo largo de su vida, definiendo un tipo particular de *formación ascética*. En los relatos analizados pudo encontrarse que si bien cada proceso es singular y deviene en un tipo particular de sujeto que se construye ethopolíticamente, hay algunos aspectos comunes en las experiencias de estos individuos. Pudimos ver que los espacios habitados, el encuentro con el otro, la amistad y las reflexiones suscitadas a partir de estas situaciones son fundamentales para la creación de una forma inédita de ejercer el activismo. Además, afirmamos que la *formación ascética* produce múltiples transformaciones en los individuos. Al experimentar estas situaciones, estos hombres comienzan a tomar distancia de un modo de vida determinado que ha sido impuesto por los discursos hegemónicos y se permiten, a partir de este alejamiento, desplegar nuevas formas de aprehenderse a sí mismo y al mundo, relacionarse con los otros, usar el cuerpo y los placeres para configurar modos de vida inéditos y posibles.

Ahora, para poder tomar distancia de los discursos hegemónicos y crear las propias prácticas, estos hombres deben emprender procesos continuos de resistencia. El objetivo de este capítulo es identificar qué significa para estos hombres resistir y cuáles han sido las estrategias implementadas para alejarse de las posiciones hegemónicas y desplegar su propio modo de vida.

8.1.1. Eventualizarse: Dudar sobre lo que se espera de sí

Inicialmente, estos hombres expresan que la primera acción de resistencia asociada al activismo se da cuando, al hacerse conscientes de que han sido producidos por otros como cuerpos prescindibles o imposibles, es decir como *otro residuo*, comienzan a dudar de que esta sea la única forma viable de considerar y aprehender aquello que son.

En un primer momento, no realizan acciones dirigidas al exterior, sino que aparece lo que aquí llamamos *dimensión reflexiva de la práctica resistente*, puesto que es un movimiento se da internamente, motivado por la duda. El individuo se resiste a las ideas que se han instaurado en sus esquemas cognitivos a propósito de lo que es la sexualidad y las supuestas formas normales y normativas de expresarla y experimentarla. No obstante, la resistencia comienza a perfilarse como un ejercicio relacional, ya que, si bien no es una acción productiva que está dirigida al afuera, implica para estos, desde el inicio, un proceso que tiene lugar en la red relacional que van construyendo. Anteriormente, hemos sostenido que la reflexión es condición de posibilidad activismo. En este sentido, podemos afirmar también que la *duda* es una práctica fundante de las estrategias de resistencia, pero se sostiene a lo largo de las experiencias de cada sujeto. Esta práctica nos evoca la noción de eventualización, propuesta por Foucault (1982). Ésta tiene que ver con la duda y, a través de ella, la ruptura de las evidencias.

Eventualizar es una ruptura de las evidencias, aquellas evidencias sobre las que se apoyan nuestro saber, nuestros consentimientos, nuestras prácticas. (...) la eventualización consiste, además, en encontrar las conexiones, los encuentros, los apoyos, los bloques, las relaciones de fuerza, las estrategias, etc., que, en un determinado momento, han formado lo que luego funcionará como evidencia, universalidad, necesidad. (p. 61)

Consideramos entonces que la *dimensión reflexiva de la práctica resistente* implica un ejercicio de eventualización a propósito de las evidencias que propone la hegemonía heteronormativa sobre cómo deben llevarse los modos de vida. Sobre esto, Mauricio Alzate plantea que, en su ejercicio de activismo, ha sido fundamental poder sostenerse en la duda, con relación a lo que se espera o se construye sobre él:

Yo no me estoy planteando en lo gay, yo dudo de esa palabra. O sea, me gustan los hombres, eso sí, tengo una atracción por los hombres, también podría tener relación con mujeres, no descarto enamorarme de una mujer, me he enamorado de mujeres, aunque no tenga sexo con ellas. ¿De qué estamos hablando? Estamos hablando es de que me permito dudar de lo que siempre me habían impuesto sobre lo que debo ser. ¿Soy un hombre gay, o sea un hombre exclusivamente feliz? No, también soy un hombre triste, soy muchas cosas, no soy solo un hombre gay.

Dudar sobre lo que se espera de sí, eventualizarse, es un ejercicio resistente que da pie a futuras transformaciones. Si el individuo se resiste a continuar creyendo que las ideas que los otros han creado sobre lo que este debe ser, hacer y sentir, podrá entonces emprender luego acciones que estén encaminadas a fracturar estas ideas y generar movimientos para la producción de otras.

8.1.2. No ser nombrado por otros: cuestionar las hegemonías discursivas y sus nombres.

Para estos hombres la *eventualización* se realiza inicialmente sobre las categorías, etiquetas, ideas o expectativas que determinado discurso contiene respecto de cada individuo. Lo primero a lo que se resisten estos hombres es a ser nombrados categorialmente por otros. Nombrar el mundo es, además de describirlo, construirlo y ordenarlo. Por este motivo, al ser nominados de tal o cual manera desde la exterioridad se construye un tipo determinado de sujeto sobre el que se esperan algunas acciones y omisiones y sobre el que se imponen posibilidades y restricciones. Para los participantes de nuestro estudio ser nombrados por otros como *gays*, por ejemplo, tiene connotaciones éticas y políticas en la manera en cómo son considerados por determinados discursos y los lugares que se les da a partir de esta nominación.

Bueno, soy un hombre feliz, alegre, muy divertido, extrovertido, como me quieran llamar. Pero también soy un hombre sombrío, también soy un hombre que le gusta la soledad, también soy un

hombre que entristece, lleno de dolores, entonces que a mí me digan gay me ofende, me ofende porque primero lo gay es una concepción del Estado hacia una población que se le estaba saliendo de las manos. Entonces lo gay es la interpretación del Estado, del gobierno, del amo, en decir es que esa gente es gay ... y gay porque viene del término feliz, alegre.

Claro, como nosotros discutíamos con nuestro macho, y somos machistas. Entonces el hombre que se sale de este rol macho, de este rol fuerte, rudo, que es más extrovertido, más divertido. Yo aquí no estoy luchando porque me clasifiquen, yo estoy aquí es enfrentándome a un discurso histórico en el que nos han venido qué es un hombre, qué es una mujer, qué ama un hombre, qué ama una mujer, en qué oficio tiene los hombres, qué oficios las mujeres, que una mujer pueda hacer unas cosas, que un hombre pueda hacer otra. (...) Podemos ser lo que sea, lo que se nos meta entre ceja y ceja. Pero siempre nos ha limitado porque es que usted es hombre o es mujer, usted es tierno o no lo es, usted llora o no lo hace, usted cierra las piernas o no lo hace, usted abre las piernas o no, usted se pone areta o no lo hace. (Mauricio Alzate)

Yo siento que también desde las construcciones que yo he hecho, el concepto de gay lo asocio mucho a una identidad cultural relacionada básicamente al capitalismo y al consumismo, y producto también de la globalización, entonces todo lo que está enmarcado dentro de esta categoría son aspectos que yo he tratado de reusar o sacar de mi vida, entonces esa categoría no me gusta para nada. (Felipe).

Eso es complejo para mí porque no, no he utilizado mucho las etiquetas. Me resisto a que me pongan nombres. A la hora de nombrarme no me gusta mucho porque siento que eso me hace objeto de fácil ubicación, ¿no? Entonces me resisto mucho a nombrarme.

Y en cuanto a lo de la sexualidad es muy complejo porque peleo dentro de mi quehacer con los ítems que hay que llenar para ser un hombre gay, empezando por el hecho de ser negro, ya ese me impide ser gay, entonces no me nombro de esa manera. Es más, cuando hay que llenar planillas trato de llenar esa parte, tiene que ser una situación muy extrema para nombrarme de alguna de esas maneras. (Walter Bustamente).

Su negativa a ser nombrados por otros es producto de la práctica eventulizadora que, como sostuvimos con Foucault, se basa en el ejercicio de la duda. En el proceso de subjetivación llegan a un punto en el que entienden los efectos que tiene el dejarse denominar y ubicar de determinada manera. En este caso, ser nombrado *gay* es una forma prefabricada y dotada de contenido para vivir las sexualidades y hacerse a un estilo de vida.

Halperin (2016) sostiene que ser *gay*, más allá de configurar o denominar una orientación sexual, da cuenta de procesos de construcción subjetiva en la que algunos seres se incluyen, desde la infancia, en un orden cultural - la *cultura gay norteamericana* - que configura unas formas específicas de deseo, identidad y sentimiento. Lo *gay*, para Halperin, no tiene que ver con identidades o prácticas sexuales. De hecho, realizar actos sexuales con otros hombres no hace a un hombre un sujeto *gay*. Lo *gay* se configura a partir de sentimientos, subjetividades y prácticas culturales. Desde esta perspectiva, entonces, se puede participar de la cultura *gay* sin practicar sexo homosexual, o incluso sin desear hacerlo. Y, de la misma manera, es posible que algunos hombres que tienen sexo con otros hombres nunca participen de esta subjetividad *gay*.

Para los participantes de esta investigación, el *gay* es un sujeto que sustenta sus prácticas en el consumismo capitalista, no tiene una relación histórica con los espacios habitados y articula los usos del cuerpo y de los placeres con la globalización y el mercado. La palabra *gay* es una categoría teórica, histórica, cultural, política y geográfica que tiene efectos en la forma en la que se vive una vida.

La nominación *gay* es una interpretación y producción de unos regímenes discursivos, normativos y de gobierno encarnados por el Estado, la iglesia, la policía, los médicos, psicólogos, profesores, gobernantes y asimilados por los individuos. ser *gay* es un modo de vida que se hace difícil de aprehender en tanto representa un cuestionamiento encarnado de los *otros*

prototípicos que personifican las existencias "normales" y "normativos". Al ser una interpretación es una traducción incompleta y violenta del modo de vida estos hombres a la luz de los cuerpos y los comportamientos prototípicos. Esta interpretación establece una partición normativa (Foucault, 1999) que busca simplificar la existencia de aquellos a quienes califica porque determina situaciones y categorías herméticas y ajenas a la propia experiencia que encasillan a los individuos, impidiéndoles o negándoles otras formas posibles de desplegar su subjetividad. Dejarse nombrar por otro - asumirse como el *gay* que han creado las instituciones - tiene efectos coercitivos en el sujeto. Mutila su libertad, lo limita a referentes de expresión que no pudieron ser pensados por él, sino que son dados extensivamente desde afuera.

Como lo ha dicho Walter Bustamante ser nombrado por otro permite ser un sujeto de fácil ubicación. Con esto se refiere, en nuestra opinión, a una ubicación epistemológica, teórica y pragmática, que tiene efectos en las posibilidades de acción y expresión que ese nombre otorga. Resistirse a ser nombrado por otro tiene que ver entonces con las formas de subjetivación otras, con la creación de otros posibles; esto tiene un efecto productivo y es que, al deslizarse a estas categorías, estos individuos pueden ir construyendo otros nombres que sí posibiliten la aparición y la consideración de su modo de vida como una forma válida para existir.

Extensivamente, cuando los sujetos comienzan a dudar sobre eso que se ha construido como fijo y determinante a propósito de su vida, entienden que este *otro residuo* es el producto de una serie de dinámicas, relaciones y códigos que promueve un tipo determinado de discurso. Así, dudar sobre las categorías, nombres, expectativas y mandatos que se tienen sobre sí mismo posibilita la duda sobre los discursos, regímenes y órdenes simbólicos que determinan estas ideas y que son asumidas como verdad en el contexto en el que se desenvuelven.

Para mí la resistencia tiene que ver con cuestionar como todo, muchos órdenes, es que definitivamente estamos regidos por tantos órdenes y por tantas disciplinas y tantos mecanismos

de control o intenciones de controlar la vida privada y, sobre todo, por ejemplo, la vida sexual que es algo que a mí me preocupa, entonces ahí, incluso cuestionando eso, ofrezco resistencia en muchos sentidos (Fernando Alviar).

La *práctica eventulizadora* posibilita entonces que estos hombres se cuestionen por los efectos de poder y verdad que sostienen y perpetúan los discursos institucionales. Inicialmente, realizan un cuestionamiento de las verdades construidas alrededor de la sexualidad y más adelante, a medida que sus prácticas empiezan a esbozar la idea de un nosotros que se sostiene en la construcción de los otros posibles, cuestionan y se resisten también a otros discursos que producen otros tipos de dominación a razón de otro tipo de atributos como la raza, la posición económica, el género, las capacidades, entre otras.

Por ejemplo, yo me resisto a cómo las instituciones que ejercen poder construyen verdades, infunden discursos y nos hacen creer en algo en una época determinada (Walter Bustamante).

Estos cuestionamientos, en tanto práctica resistencial, van modificando las posiciones que estos hombres van tomando en la vida con respecto a aquellos discursos, generando movimientos en sus prácticas cotidianas.

Yo, por ejemplo, me resisto a ascender económicamente. Yo en este momento no estoy bien laboralmente y eso no me genera angustia porque yo nunca me salí de mi lugar, de mi estrato. Es decir. Hay épocas de mi vida en que me he ganado muchísima plata, pero eso a mí no me ha convertido en alguien consumidor, en alguien que se genera necesidades que no le corresponden por eso ahora que puedo vivir con un mínimo porque son como cosas de mi fidelidad y de mi apuesta como de mi compromiso con la vida y con la sociedad. (Walter Bustamante).

A propósito, Halperin (2007) sostiene que la resistencia posibilita exponer las operaciones discursivas de los regímenes hegemónicos, revelar las estrategias por las cuales los

discursos productores de verdad como la medicina, el derecho, la ciencia y la religión desautorizan ciertos modos de vida. A partir de prácticas de resistencia se somete a estos discursos a una crítica política, buscando maneras de frustrar sus estrategias políticas inmanentes, deslegitimar sus pretensiones de autoridad y dismantelar su base institucional. Este dismantelamiento de los discursos, las prácticas y las instituciones, lo apreciamos en el testimonio de Walter Bustamente:

Yo no creo en la familia, no creo en la maternidad, por eso vivo solo, por eso no me interesa el matrimonio igualitario, no me interesan esos asuntos. Por ejemplo, estoy viviendo un momento en el que voy haciendo consciencia de lo que es ser anárquico y los costos de la anarquía. La soledad de la anarquía, las crisis de la anarquía. Y eso me lo fui encontrando en el último año porque me voy dando cuenta, por ejemplo, mi primera ruptura es con la familia, no creo en la familia, no creo en la maternidad, no creo en el instinto materno, no creo en las mentiras que la madre ama a sus hijos sean como sean, no creo en la medicina occidental, yo voy donde mi médica tradicional china, solamente voy a la medicina occidental cuando ella me dice tenés que ir allá porque aquí yo ya no sé. No tomo pastas, no creo en la religión, no creo en las leyes, entonces que eso tiene que ver un poco con mi último año por eso mi silencio porque ha sido un proceso difícil de asumir cosas, de reflexionar sobre cosas que me encontré en el aire, que no creo en nada.

La resistencia propende por la emergencia de nuevos circuitos de saber y poder plurales y extensivos en los que haya cabida tanto para los *otros prototípicos* como para los *otros posibles*, asumiendo y validando su legitimidad y la de los modos vida propios de ellos. Esto implica, incluso, un cuestionamiento de ciertas formas socialmente aceptadas de vivir las sexualidades no hegemónicas que, por la forma en las que se sostienen y promueven, terminan instalándose también como un discurso hegemónico.

Me resisto con mucha fuerza, recientemente, a la homonormatividad. No quiero hacer con mi vida invertir la jerarquía, no quiero digamos resistirme a la heteronormatividad para imponerme en mi

vida la homonormatividad, sino que comprendo que ambas son dos caras de la misma moneda, un control y una hegemonía que se produce sobre estos cuerpos y mi interés particular es resistirme pues si ya me resistí a la heteronormatividad, también quisiera resistirme a la homonormatividad. (Felipe).

Hasta ahora, la resistencia puede caracterizarse como una práctica en la que el sujeto no permite ser nombrado por otros, dignifica lo que cada sujeto construye sobre lo que es, más allá de los nombres asignados y Posibilita la creación de nuevos posibles, tanto en el plano subjetivo como en el social. Además, consideramos que el efecto esperado de todo ejercicio de resistencia es la emergencia de la pluralidad en las formas de vivir y ser.

Vargas (2012) sostiene que el término *resistencia* procede del latín *resistentia*, el cual, a su vez, viene del verbo *resistere*, que significa mantenerse firme, persistir, oponerse reiteradamente sin perder el puesto. El prefijo *re*, que indica reiteración, y el verbo *sistere* que se traduce como establecer, ocupar posición o asegurar un sitio. En este orden de ideas, la resistencia alude a la reincidencia de situarse fijamente en una posición y sin ninguna variación, forjando oposición ante cualquier fuerza contraria.

Contrariamente a esta acepción, nuestro estudio ha mostrado que, de acuerdo con la experiencia de los participantes de este estudio, resistir va más allá de la oposición a las fuerzas. La resistencia es una práctica de sí en la que los individuos realizan procesos continuos y articulados de reflexión, oposición y creación para distanciarse de las normas restrictivas que se han impuesto sobre ellos y crear nuevas formas posibles de vivir, transformándose y transformando el entorno social durante este proceso.

La *resistencia* no es, pues, una sustancia y no es anterior al poder que se opone. En una entrevista realizada por Bernard Henry-Levy, denominada *No al sexo rey*, Michel Foucault (1994) sostiene que la resistencia es coextensiva al poder y que es rigurosamente contemporánea.

Resistir no es oponerse al poder desde afuera, ya que la resistencia es “tan inventiva, tan móvil, tan productiva como él. Es preciso que como el poder se organice, se coagule y se cimiente. Que vaya de abajo arriba, como él, y se distribuya estratégicamente.” (Foucault, 1994b:162).

En el momento mismo en el que se da una relación de poder existe la posibilidad de la resistencia. No estamos atrapados por el poder; siempre es posible modificar su dominio en condiciones determinadas y según una estrategia precisa. Tanto la resistencia como el poder no existen más que en acto, como negativa a dejarse conducir por otros (sujetos, discursos, instituciones) y, a partir de ello, como proceso de creación y de transformación. Así, reiteramos que la resistencia ha de conllevar cambio y creación de pluralidad.

8.2. Reflexionar, oponerse y crear: cómo resistirse a ser más de lo mismo.

Como se ha mencionado anteriormente, las estrategias de resistencia son prácticas que despliega un individuo para emanciparse de las normas y preceptos predominantes en su contexto y reivindicar el modo de vida que ha constituido. Foucault plantea un análisis del poder en términos de relaciones, por lo cual no lo considera como algo uniforme u homogéneo, adquirido solo por algunos individuos, sino que lo concibe como juegos estratégicos entre libertades en los que unos sujetos intentan dirigir la conducta de otros y estos a su vez responden resistiéndose o intentando dirigir la de estos (Bedoya, 2014). Para Foucault (1999) las estrategias de resistencia son posibles ya que las relaciones de poder pueden darse en cualquier parte y las posibilidades de resistir están contenidas en él. La práctica resistente se produce dentro de las relaciones de poder, no está fuera de estas, sino que representan su límite, su revés; no es una sustancia ni es anterior al poder que se opone, tampoco es la imagen invertida de este, sino una parte constitutiva de estas relaciones, y son precisamente estas estrategias las que ayudan a transformar las dinámicas implicadas en estas.

Las estrategias de resistencia no son entendidas únicamente como negación u oposición, sino que hacen referencia a procesos de reflexión, invención y creación. Reflexión, a propósito de lo que se espera y pretenda que es y de las verdades construidas por los discursos hegemónicas. La creación posibilita la emergencia de nuevos modos de vida, de diversas configuraciones éticas, expresiones de placer y orientación del deseo que se instauran a través de las elecciones sexuales, éticas y políticas (Foucault, 1999). Las estrategias de resistencia se constituyen en luchas por la posibilidad de expresar nuevas subjetividades, posibilitan prácticas de libertad a través de las cuales los individuos son capaces de oponerse a las identidades que tratan de imponérsele desde los discursos imperantes y generar invenciones y creaciones sobre sí mismo y su existencia. A continuación, describimos y conceptualizamos las estrategias de resistencia que emergieron en esta investigación.

8.2.1. Aparecer públicamente

Una de las principales estrategias de resistencia desplegada por estos hombres es la aparición pública: exponerse, expresarse, actuar, relacionarse, hablar en espacios donde puedan ser observados por otros. Aparecer no es simplemente transitar o habitar determinado escenario. La aparición es un asunto estratégico con una fuerte connotación política, en tanto las prácticas que realizan cuando aparecen suelen estar orientadas a poner lo privado a circular en lo público para quebrar o expandir los marcos de reconocimiento que hasta ahora habían establecido lo posible en determinado escenario. Un ejemplo de este tipo de aparición lo cuenta Sebastián Grisales para quien vivir públicamente una relación sentimental implicó un acto de resistencia que generó transformaciones en la institución educativa en la que se encontraba en el momento:

Tal vez la primera acción política y de resistencia pudo haber sido cuando reconocí, en el colegio, con otro compañero, que éramos pareja. Pues, eso no fue salir del clóset porque eso ya se sabía,

pero es que había más presión sobre él, sobre todo. Vivirlo públicamente, asumir que estamos en una relación de pareja en el colegio, fue como un poco impactante. Yo creo que se mantuvieron ciertas relaciones de respeto, pero sí fue pues una palabra como "chocante", como que "chocó" hubo como ciertos distanciamientos, diferentes formas de entender, algunos se volvieron más tolerantes, intervinieron pues como algunos profesores, porque sí había como una tensión ahí, mucha gente no sabía cómo entender lo que estaba pasando, entonces eso transformó muchas cosas.

A propósito, Butler (2017) propone que la aparición es una estrategia de resistencia que posibilita el reconocimiento político. En el campo de la aparición pública algunos individuos o corporalidades no son admitidas porque no se adaptan a los modos de aparición que imponen las normas de reconocimiento, derivadas de los discursos hegemónicos. Allí se presentan unas normas restrictivas de poder que estandarizan e idealizan unas versiones de lo humano por encima de otras, haciendo que aquello que no concibe como posible de aparecer sea considerado como una vida prescindible, que no es digna de ser vivida.

Entonces, insistir en aparecer públicamente es una forma reflexiva, opositora y creativa de resistir. Reflexiva porque estos hombres se permiten ser lo que son ante los otros luego de haber cuestionado aquellas ideas que se imponían sobre ellos, opositora porque se rehúsan a estar en lo público a partir de las restricciones normativas y creativas. En palabras de Butler “Si aparecemos insistentemente en aquellos lugares y momentos en que se nos oculta, en los que la norma nos elimina, la esfera de aparición podrá romperse y abrirse a formas nuevas” (Butler, 2017, p. 44). Aparecer es una estrategia que no apunta al reconocimiento de estos hombres como sujetos normales o adecuados a lo normativo, sino la exposición de una vida otra, posible, digna de ser vivida que tiene derecho a que se garanticen sus condiciones básicas de

sobrevivencia: cobijo, alimentación, techo, afecto. Sobre esto, Mauricio Alzate narra el impacto que tuvo en su en su experiencia el aparecer públicamente:

Por allá en el 2006, hasta el 2009 fue como mi proceso de empezar a aparecer públicamente durante mis años de salir del closet, en mi familia, en mi casa, en la calle ,con mis amigos, bueno en la calle, todo, y esa época fue muy dolorosa, muy dolorosa, muy violenta, de la sociedad, como de los movimientos sociales y políticos, como de mi familia, todavía sigue habiendo violencia, no sigo diciendo pues que ahí se haya quitado, pero fue muy intensa, durante esa época, muy intensa. Claro porque como dudaba de mí, no había asumido decir a la mierda, no me importa, póngase bravo. Pero antes me dolía que se ponían bravos. Pero ya después uno dice no, a la mierda, póngase bravo. En eso pasó en el 2009, que yo dije a la mierda todo, póngase bravo el que quiera, voy a empezar a vivir mi vida, comencé a leer, a conocer del mundo, a mostrarme en todos losados como soy y el mundo se abrió, todo empezó a modificarse.

Para estos hombres la experiencia de *salir del clóset* aparece articulada a la estrategia de resistencia de la aparición pública. Los relatos anudados a ella nos permiten responder cuándo y cómo la aparición se hace una práctica de resistencia con efectos políticos.

8.2.2. ¿Salir del clóset o sacar el clóset? Cuando la aparición se hace resistencia

Salir del clóset – del armario es un modismo popularizado en la cultura occidental que se utiliza para designar la experiencia de una persona que declara públicamente su sexualidad no hegemónica, especialmente su orientación sexual no convencional, ante los otros. La analogía del clóset es utilizada porque allí son guardados las diferentes cosas que no quieren o pueden mostrarse a los otros, además del encierro y la oscuridad que este genera cuando la puerta está cerrada. De esta manera, *salir del clóset*, más que una experiencia de aparición da cuenta

inicialmente de una situación en la que un individuo confiesa ante otros algo relacionado con sus deseos, placeres o prácticas sexuales.

Salir del clóset no implica, en todos los casos, una posición de modificación de las ideas que se tienen sobre sí mismo o respecto del ordenamiento social que impone un determinado discurso. Un individuo puede, incluso, ser sacado del clóset a la fuerza y arrojado a la calle para confesar sus posiciones con respecto a la sexualidad y puede dejar la puerta entreabierta para cerrarla cada vez que sienta amenazada su existencia y simular, desde el encierro, ser *otro prototípico*.

Didier Eribon (2001) sostiene que salir del closet es una experiencia prorrogada y perpetua, que se convierte en un proyecto de toda la vida para los individuos que viven su sexualidad desde posiciones no hegemónicas, ya que todo el tiempo se ven enfrentados a situaciones en las que deben elegir si aparecer o no como lo que son o guardarse nuevamente en las sombras para evitar dificultades en las relaciones. *Salir del clóset*, dice Eribon, no es una experiencia de estar del todo afuera, el clóset permanece fijo y los individuos son sacados de él, voluntariamente o a la fuerza, para arrebatar esta verdad sobre sí. De la misma manera, en *Epistemología del armario*, Kosofsky (1998) plantea que todos los individuos que no se identifican con la forma prototípica de asumir la sexualidad están en el clóset con respecto a alguien, puesto que todo el tiempo están expuestos a situaciones en las que se impone la heterosexualidad obligatoria, llevándoles a decidir si salir o no de este constantemente. De estas experiencias de estar adentro/ afuera del clóset también dan cuenta los hombres que participan de esta investigación.

Yo siento que, yo siempre lo analizo como muy paradójico, no he salido del clóset, pero salgo del clóset todos los días. Yo no tuve un evento especial de la vida, en el que reuní a toda la familia y le dije: familia, soy gay o me gustan los hombres. Eso no sucedió conmigo. Pero uno todos los días

sale del clóset. Cuando estás en la universidad tiene que llegar ese momento inevitable en el que la gente sabe cuál es tu orientación sexual, no sé por qué. Entonces si llegás a un trabajo, sabés que en algún momento alguien te va a preguntar o en algún momento se va a hacer de conocimiento común o vas en el bus y sentís que de pronto el del lado te miró como : ay, este es gay, como que todo el tiempo, todos los días, con cada persona que uno conoce, tienes que salir del clóset, como si hubiera una obsesión, como que si usted no lo dice va a estar una duda siempre o no se va poder relacionar de manera tranquila con la otra persona, no sé. Porque un poco lo de la salida del clóset maneja mucho una idea de mi profe asesor y es: ningún clóset da a la calle. (Walter Bustamante)

Ningún clóset da a la calle quiere decir que confesar públicamente a algunas personas qué se desea, cómo se obtiene el placer y qué acciones se emprenden para lograrlo no implica siempre una posición política. La puerta del clóset da a la habitación, entonces salir de él puede posibilitar márgenes de expresión más amplios en la esfera privada, pero esto no se va a ver necesariamente reflejada en lo público. De hecho, un individuo puede confesar públicamente su orientación sexual y el efecto que esto puede generar es que sea localizado indiscutiblemente por los demás como *otro residuo* que se “tolera” discursivamente, pero al cual no se le reconoce como un sujeto posible y cuyo modo de vida no se asume como válido.

De esta manera, proponemos que la experiencia de salir del clóset toma la forma de una acción resistente con efectos políticos cuando lo que se hace es *sacar el clóset* a la calle. *Sacar el clóset* no es un ejercicio meramente de confesión, sino una práctica productiva de aparición en la que los individuos reflexionan sobre lo que han sido y deciden mostrarse estratégicamente, con su cuerpo, sus relaciones, sus ideas y sus placeres para que el otro lo observe y lo reconozca como una alteridad posible. *Sacar el clóset* a la calle es generar incomodidades en el *otro prototípico*, poner lo íntimo a circular afuera, destruir las puertas y cajones para vaciar los

prejuicios, ideales, censuras y violencias que se habían guardado allí. *Sacar el clóset* es, además, instalar la posición sexual no hegemónica como un acto definitivo en las calles, aceras, instituciones y espacios que transitan los otros, para no tener que ingresar nuevamente a él y vivir en silencio, para que no queden dudas de lo que se puede ser ni se dé posibilidades al otro de obligarlo a retornar.

Esta experiencia se ve ejemplificada en el relato de Pablo Correa para quien vivir públicamente su vida implicó un ejercicio de fracturas y movimientos subjetivos, familiares y sociales:

El primer acto de activismo que realizo es salir del closet, pero salir en serio, con toda. Desde que uno haga algo que va en contra de la estructura, es activismo. Desde que uno empieza a considerar, a los 15 años, que a mí me gustaban los hombres, que tal vez no soy como todos me habían dicho o querían que fuera. Si yo nunca hubiera dado ese paso, yo no podría hacer activismo. Por eso es difícil encontrar personas que hagan activismo LGBTI. Tiene que haber un proceso personal de aceptación que se quiera poner abiertamente afuera, todo el tiempo.

La salida del clóset es una liberación increíble. A uno le cambia el mundo, es decir yo no soy hetero y no tengo que fingirlo nunca más. A mí me cuesta pensar cómo era antes. Me parece que era una vida atada, uno estarse disfrazando a cada ratito. Máscaras, muchas máscaras.

De igual manera, Alejandro Gamboa expresa que al decidir estratégicamente hacer pública su posición con respecto a la sexualidad, se modificaron aspectos importantes de su vida y de los contextos inmediatos en los que se desenvolvía:

Cuando yo asumo conscientemente quien soy y lo muestro públicamente, tuvo repercusión porque se mezclaron varios elementos. Uno, que era menor de edad, yo salí del clóset muy joven, tenía trece años. Entonces, eso de alguna forma llamaba la atención y empezaba a romper con ciertas cosas. Cómo alguien a los trece años hace eso. En una sociedad todavía muy conservadora, donde el tema se asomaba y se asomaba de muy mala manera. Yo me acuerdo de que en esos años se

discutía un proyecto de ley presentado por Piedad Córdoba, posteriormente estaba llegando al congreso Carlos Gaviria, entonces en sus debates como candidato al senado se hablaba del tema, y aún se hablaba con mucha timidez, incluso en escenarios muy liberales. Y los artículos de prensa, y las noticias en la televisión eran absolutamente negativas. Entonces era muy llamativo que un joven a los 13 años, viendo ese panorama tan adverso se atreviera de alguna manera a decir eso.

En estas experiencias *sacar el clóset* está articulado con otras situaciones que son relevantes en tanto les posibilitan a estos hombres expresar su vida públicamente de una manera determinada; esto es, dignificar otra vida posible sin tener que fingir ser prototípico. Vivir públicamente las relaciones es experimentado por estos hombres como una acción política porque genera impacto. Relacionarse públicamente de una manera inédita genera una ruptura, amplía el marco de aparición y trastorna el orden normal de las cosas. En estos casos no podemos asegurar si los pensamientos y actitudes de los otros prototípicos se modifican al ver aparecer al *otro posible*, pero al hacerlo se genera un impacto, se logra un efecto significativo porque moviliza al otro del lugar de lo esperado, de lo establecido. Le pone en evidencia que hay formas otras de experimentar el mundo.

La aparición es, además, una práctica que no se realiza una única vez, ni está relacionada exclusivamente con acciones espectaculares, raras o inauditas. Aparecer es, especialmente, emerger en la repetición, en la persistencia para que la fractura que se genera con ese acontecimiento tome consistencia y se garantice su expansión. A propósito de la resistencia, Manuel Bermúdez tiene una consigna, *Resistir, insistir y persistir*, que se sustenta en la reflexión, la posición y la creación como una práctica permanente:

Mi resistencia la ejerzo como un acto social de denuncia permanente, pero no una denuncia desde la queja sino de incluso diga desde la alaraca. Resistir y persistir hasta la alaraca. Porque esa alaraca tiene mucho que ver con que soy una loca bullosa que estoy hablando.

Entonces defino esa resistencia como la imposición de que me escuchen. Me tienen que escuchar quieran o no y me tienen que escuchar en mis particularidades, y me tienen que escuchar en mis intimidades, me tienen que escuchar en eso que la gente quisiera que yo me callara pero que yo no quiero callarme como sujeto social y como sujeto político. Y persistir por qué, porque me he dado cuenta de que a veces lo cuento y la gente tiene la tendencia a olvidarlo. Muchos activistas hacen un acto de resistencia, pero no lo mantienen como un acto cirirí, como la necesidad de volverlo a decir, y volverlo a decir, y volverlo a decir. Primero porque hay gente cambiante y segundo porque es necesario hasta que la gente se convenza de que no era solamente un acto circunstancial. Y persistir porque a veces uno siente que está dando en el vacío, que la gente no está parando bolas, y hay que volverlo a hacer, y volverlo a hacer, de maneras muy creativas. Intentarlo, y el arte, las posibilidades, yo tengo una charla que se llama: Eso de ser marica, que la saqué por primera vez en el 1997 cuando fui candidato al Concejo de Medellín, creo. Y me he dado cuenta de que muchas de esas cosas que ya deberían estar reevaluadas y super dichas siguen siendo novedad, entonces necesito volverlo a decir. Las transformaciones culturales son muy lentas y el ejercicio de resistencia implica eso, entender que la transformación no se da de un día para otro.

En este testimonio de Manuel vemos las tres dimensiones de la resistencia mencionadas hasta ahora. Hay una *dimensión reflexiva*, en el sentido de práctica eventulizadora. Él aparece allí como una *loca bullosa*, luego de reflexionar sobre los nombres que le han sido dados y las formas en las que puede mostrarse a partir de estos. Se evidencia, además, una *dimensión opositora* ya que hay una decisión firme y estable de no ceder ante la indiferencia y la desidia

de los otros; y, finalmente, una *dimensión creadora* porque a partir de su insistencia se van creando nuevas formas de aparecer, por medio del arte, la algarabía y las charlas.

Además, en este testimonio podemos perfilar dos dimensiones de la resistencia que se evidencian, asimismo, en los demás participantes de este estudio: la resistencia se enraíza en la cotidianidad y es un ejercicio performativo. La *práctica resistente* se da en las conversaciones, en los encuentros, en las calles, los colegios, la familia y la alcoba. Sucede estratégicamente pero no necesariamente de forma planificada. Se da allí, en el *mundo de la vida*, porque es justamente en este espacio donde se aparece para el otro y se fisuran sus ideas restrictivas.

En muchos momentos de la vida uno está resistiendo, por ejemplo, cuando ingresé a la universidad hubo un momento que intentaron repetir como esas escenas de la niñez, de burlarse, como ay sí, él es Alejandro (con voz chillona), entonces como: sí, soy Alejandro, soy gay, y cuál es su problema con eso. Y es como: Wow, todavía eso generaba impacto en ese momento, era como que alguien enfrentara una burla en lo cotidiano con una salida y una apuesta explícita del tema sobre la mesa para que no, para disipar la tensión y decir: esto no es un secreto. (Alejandro Gamboa).

La resistencia implica por un lado el coraje de todos los días, porque no es fácil, porque cada vez que uno está hablando con personas que no saben que uno es gay y uno va a hablar del novio. Y nombrarlo de forma desprevenida es imposible, ya sé que hablar de mi novio es decir soy gay. Uno sabe que uno dice que tiene novio y la gente va a decir: Wow, eso va a generar sorpresa. Pero decirle, permitirse decirlo, sin miedo, antes con orgullo, eso es una forma de resistir en el día a día. (Pablo Correa).

De esta manera, al asumir que esta es una práctica cotidiana que se da en el *mundo de la vida*, sugerimos también que es una *práctica performativa*. Lo performativo, según Butler (2008, 2017), se refiere a la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra. De esta manera, al decir y hacer algo reiterativamente se comienza a

configurar una realidad. Los testimonios expresados muestran que la persistencia es una cualidad de la *práctica resistente*. Repetir y repetirse en los espacios de aparición busca que, a partir de este ejercicio de insistencia, lo que se dice pueda fracturar los órdenes hegemónicos y producir algo nuevo.

8.2.3. Creaciones, invenciones: la construcción de nuevos posibles.

Como lo señalamos, la resistencia no es una simple y pura inversión en espejo del discurso al que se opondrá. Es más bien “un movimiento sorpresivo, imprevisible, dinámico e indeterminado cuyos efectos últimos se entienden más allá de sus tácticas inmediatas” (Halperin, 2007, p. 81). De esto se desprende que la resistencia no es

puramente negativa, reactiva o destructiva; también es positiva, dinámica y creativa. Al resistir a las prácticas discursivas e institucionales que, en su funcionamiento difuso y extendido contribuyen a la operación de la heteronormatividad, las identidades queer pueden abrir un espacio social para la construcción de identidades diferentes, la elaboración de varios tipos de relaciones, y el desarrollo de nuevas formas culturales (Halperin, 2007, p.88).

La potencia de la *dimensión cotidiana y performativa* de la práctica resistente está en hacer de las circunstancias ineludibles de cada individuo oportunidades para realizar activismo. Entonces, por ejemplo, si un individuo debe trabajar para poder sobrevivir, su espacio de trabajo se convierte en un espacio de aparición para su activismo; o si debe o quiere cohabitar con su familia, este espacio se vuelve fundamental para el despliegue de sus prácticas e inventar allí, a partir de lo que ya existe, algo nuevo.

Jacques-Alain Miller (2002) plantea una diferencia fundamental en la experiencia humana entre el crear y el inventar. La creación, como su nombre lo indica, tiene que ver con construir algo a partir de lo que no existe, de lo que no está, elaborar algo inédito allí donde se

identifica una falta. La invención, por otro lado, es un ejercicio de reelaboración subjetiva a partir de lo que ya existe. En la invención, el ser toma algo de lo que se encuentra en el medio y, a partir de esto, se permite elaborar algo nuevo. En las prácticas de resistencia de estos hombres vemos estas dos tendencias.

En los relatos de estos activistas aparece constantemente resaltada la importancia de haber construido algo que no existía, que estaba antecedido por una falta. Estas creaciones implican una ruptura histórica, una discontinuidad de las acciones, prácticas y discursos hegemónicos que se habían establecido en los contextos que habitaban. Veamos cómo se evidencian algunas de estas creaciones como prácticas de resistencia en las historias de estos hombres:

Yo soy uno de los fundadores de este parque, El Parque de los Deseos por decirlo así (...) nosotros nos quedamos en el Parque de los Deseos y para mí en la ciudad de Medellín el parque de los deseos hoy en día es un referente para el activismo, ya la ciudad sabe que el viernes en el Parque de los deseos están las maricas y eso para mí es una ganancia. (Sebastián Grisales)

Yo me gradúo como investigador y quería demostrarme, para mí el trabajo de grado era la muestra, de que yo era un historiador, y que yo quería un trabajo bueno, pero nunca pensé que iba a ser un trabajo que, primero yo no tenía la noción de que era el primer trabajo que se hacía sobre ese tema, que iba a ser bueno, yo lo fui descubriendo a medida que iba teniendo los reconocimientos (...) Yo me voy en el 2005 a estudiar a Chile, a hacer la maestría, y el libro hizo su trabajo, el libro fue el que hizo el trabajo porque yo me voy año y medio, dos años a Chile y cuando regreso ya era alguien que había escrito un libro que la gente había leído y que era nuevo, una cosa inédita, y que estaba diciendo algo que no se había dicho y que era el primer trabajo en el tema. (Walter Bustamente).

Para mí era un desgaste estar en una universidad que no le importa lo social y menos lo LGBTI. Con mucha insistencia, con amigos, parceros y parceras, que se animaron, empezamos a crear

cositas que allá no existían. Tratamos de hacer un Grupo de estudio sobre Historia sexualidad, al que solo asistió una persona, y luego tuvimos cosas más exitosas, como invitar a Manuel Bermúdez y tener una asistencia de 15 personas, que para mí fue muy significativo, y que hubiese personas que dijeran: esto es lo primera vez que algo así se hace en esta universidad, no me imaginaba algo como esto. (Pablo Correa).

Estas tienen también la particularidad de que son producciones que trascienden la materialidad del individuo que las construye. Al ser rupturas históricas y sociales, comienzan a existir por fuera de las realidades y posibilidades de agencia de estos hombres. El Parque de los deseos, como un nuevo espacio habitado, el libro de Walter Bustamante, que se convierte en un referente teórica para el tema de las sexualidades no hegemónicas en Medellín y el grupo de estudio y las charlas que se incorporan en una universidad, son producciones nuevas de estos hombres, pero se desprenden de ellos, se instalan en el espacio como un acontecimiento estable que da apertura a lo posible.

Crear algo inédito, allí donde todo está ordenado, definido y restringido es una forma de resistencia porque produce relaciones, encuentros y reflexiones que se le escapan a la institucionalización normativa. La creación da la posibilidad de que lo construido se les escape a las redes restrictivas. Allí puede construirse sin condiciones y referentes establecidos.

De igual manera, se encontraron experiencias en las que se hacen invenciones, se generan explosiones, bifurcaciones y escansiones en lo que ya se encontraba construido para producir puntos de fuga a las restricciones. Es hacer aparecer lo posible en las creaciones de lo hegemónico. De allí su potencia, porque cuestiona directamente, pone en entredicho en los mismos territorios colonizados, haciendo uso de los mismos medios que son usados por el discurso hegemónico.

Para resistir uno tiene que estar inventando todo el tiempo, desde el ejercicio de mi profesión, desde la investigación en política, de estar en grupos, pero también en mi grupo familiar, en los entornos laborales, a partir de una acción pedagógica clara, de conversar con alguien, de explicar un concepto, de no dejar pasar por alto chistes, ¿cierto?, como que cada parte, en cada lugar, en cada espacio, en cada relación que uno esté puede transformar de alguna pequeña manera o de alguna manera posible. Sí, es inventarse cositas la vida cotidiana. Por ejemplo, si en el trabajo alguien hace un chiste homofóbico y tomo el mundo se ríe y puede que sea "gracioso", pero si uno lo deja pasar pues seguirá ocurriendo, pero si uno para esa acción y explica por qué eso puede resultar muy ofensivo y discriminatorio, ahí ya estás impactando de alguna manera. (Pablo Correa).

Algo clave de mi resistencia es pensar que lo que hago si transforme la cotidianidad del ser humano, entonces usted tiene que inventar cómo transformar el cuerpo, tiene que transformar cómo se relaciona, si no se inventa algo con eso que ya está, no hace nada, se vuelve un machista opresor igual que el otro, entonces, ¿qué cambio hicimos? Ninguno, ninguno. Eso tiene que ser inventando cosas con el cuerpo, con arte, con pintura, con educación, con símbolos nuevos, con rituales nuevos. O si no son nuevos, para no llamarlo dentro de nuestra sociedad todo lo nuevo, aunque sea modificarlos para que sean más conscientes, pero sí, yo soy símbolos y rituales más conscientes de respeto a la naturaleza, la no violencia, la diversidad, no a la guerra. (Mauricio Alzate).

De esta manera vemos cómo a partir de la invención en lo cotidiano, en los contextos que ya se habitan, se pueden abrir caminos para la construcción de nuevos posibles, ya que estas acciones implican la apertura o la fractura de los marcos de reconocimiento. La construcción de nuevos posibles parece estar emparentada, además, con la visibilización de un modo de vida inédito, de las violencias a las que se está expuesto, de las formas de expresión de los sujetos.

8.2.4. Investigación subjetivante

Para los participantes de este estudio la investigación académica se constituye en una forma privilegiada de creación. La mayoría de los hombres entrevistados han participado en procesos de investigación alrededor de las sexualidades no hegemónicas. De esta manera, podemos asumir la investigación como productora de efectos transformadores en aquel que la realiza y en el contexto en el que se desenvuelve.

Anteriormente hemos mencionado los efectos que ha tenido para Walter Bustamente su experiencia investigativa y los libros que se han derivado de ella. Este hombre menciona que, desde que inició su trayectoria profesional como investigador, tuvo la claridad de que esta práctica tiene efectos políticos que transforman la realidad social sobre la que se escribe:

Desde el momento que empiezo a hacer investigación, asumo que ese es mi compromiso político con un sector de la sociedad. Desde el momento que yo empiezo a estudiar historia y decido dedicarme a hacer historia de la homosexualidad en Antioquia, que además lo decidí muy rápido, en la mitad de la carrera, en el quinto semestre empiezo a hacer mi trabajo de grado, lo asumo como mi aporte político. Mi compromiso está ahí, yo no me veía en una marcha, yo no me veía en un espacio colectivo, yo no me veía en nada de eso. Eso viene posteriormente. Si no que para mí el trabajo académico, el trabajo de investigar y el trabajo de investigación y de escribir, es un aporte que yo siento que hago a mi época y a un sector de la sociedad para las transformaciones que hay que hacer.

Consideramos que la investigación es un ejercicio creativo que tiene connotaciones políticas porque, con su aparición, se propician transformaciones subjetivas y plurales en tanto otorga historicidad a una población determinada, moviliza subjetivamente a quienes la leen y da un nombre y una voz a seres que antes eran difusos en la sociedad. Esto se explica porque hace

aparecer sus corporalidades y prácticas, las cuales habían permanecido silenciadas y censuradas por determinada hegemonía. La investigación como ejercicio de creación no pretende solo la generación de conocimientos teóricos alrededor de un tema, sino que pretende, por una parte, la visibilización de la experiencia precarizada y excluida de los sujetos no prototípicos, lo que nos recuerda a Le Blanc son su idea de que el agente social tiene como cometido la visibilización y audición de los precarizados de la sociedad (2007). Por otra parte, la investigación como creación ofrece apertura a nuevas formas de comprensión que modifiquen las interacciones en las que están involucrados estos sujetos y grupos y propicie nuevas formas de expresión y aparición.

Yo creo que sobre cada tema hay un montón de personas pensándose muchas cosas y si esas personas que se piensan ese tema digamos tienen una corriente de pensamiento ideológico político muy clara, esos resultados de esas investigaciones, de esas publicaciones, van a tener un sesgo, entonces yo siento que cuando uno investiga sobre aquello que le es cercano, que le es propio, que le atraviesa por el cuerpo, también su punto de vista, su posicionamiento, queda ahí plasmado, entonces yo siento que en las investigaciones y en los trabajos académicos que he hecho trato de poner algo de mí que sé que también va ayudar a transformar imaginarios, aportar nuevos conocimientos y todo digamos que en esa línea de transformar y de impactar a la población. (Felipe).

En este orden ideas, recordamos a Halperin (2007) cuando plantea que el objetivo de las investigaciones sobre la homosexualidad, realizadas por sujetos que se asumen homosexuales, no es producir una forma de saber sobre esta posición sexual más amigable, objetiva o menos tendenciosa que debería ser aprobada por otros, ni tampoco reconstituir la homosexualidad como un objeto para ser analizado y entendido de una manera que sería a la vez definitiva y benévola por aquellos que ocupan una posición legitimada en el saber. El objetivo, más bien, es “tratar a la

homosexualidad como una posición desde la cual se pueda conocer, como una condición legítima de conocimiento” (p 81-82).

Creemos, entonces, que la investigación sobre las sexualidades no hegemónicas como ejercicio creativo que se hace resistencia no apunta a una explicación causal de estos modos de vida o a una presentación más amigable de los mismos, sino a la creación y aparición, desde el contexto académico, de nuevos posibles para habitar y existir. Del mismo modo, consideramos que es una estrategia de resistencia porque con ella se alcanza lo que Halperin (2007) considera central en este ejercicio: alterar, en la medida de lo posible, las posiciones estratégicas de los diversos participantes en las interminables luchas sociales y cuestionar las ideas, verdades y lógicas consideradas como ciertas en determinado discurso.

Aclaro, mi trabajo investigativo no es mi terapia, pero también soy un convencido de que todas mis preguntas y mis trabajos de investigación tienen que ver conmigo, así no sea de manera directa, así no sea consciente, pero por ejemplo en mi trabajo académico yo he dedicado gran parte de mi vida a la reflexión que tiene que ver con mi cuerpo y mi sexualidad. (Walter Bustamante).

De acuerdo con lo que se ha venido expresando, podría decirse que, al ser un ejercicio de resistencia, se trata entonces de una *investigación militante*, en la cual el investigador se involucra totalmente con el método y el problema a trabajar, al tiempo que pretende generar transformaciones sociales. Una característica clave de estas temáticas y métodos de investigación a los que se han acercado estos hombres es la pluralidad. Así, proponemos la idea de que el investigador militante dentro del activismo está cruzado por un pensamiento plural en dos sentidos: pluralidad de problemas y métodos de investigación (*pluralidad de partida*) y pluralidad como objetivo militante, como realidad social a construir (*pluralidad de arribo*).

Esta investigación militante exige, al mismo tiempo un trabajo sobre sí mismo, un ejercicio de construcción de pluralidad como forma de vida y una práctica reflexiva constante. por esta razón, a este tipo de investigación la hemos llamado *investigación subjetivante*. Así mismo, aquellos que acceden a estas producciones se generan preguntas a propósito de su propia posición en el mundo, y la forma en cómo se configura lo normal y las restricciones que de ahí se derivan.

8.2.5. Inventarse un cuerpo y crear placeres: resistir a partir de sí mismo

Como se ha mencionado anteriormente, el cuerpo tiene un papel importante en las prácticas de los participantes de este estudio porque allí se escriben y se inscriben los códigos simbólicos que sostienen y dan forma a determinado modo de vida. El cuerpo se trans/forma para interpelar el discurso normativo, para oponerse a los mandatos heteronormados de lo que se supone debe ser un hombre o una mujer.

De acuerdo con los relatos de estos hombres, una de las resistencias más efectivas ante la heteronormatividad es la invención de otras corporalidades posibles: hacer del cuerpo algo inédito expresarlo de otras maneras, adornarlo como no se supone que deba hacerlo, mostrarlo a los otros para causar impacto y demostrar que existen otras maneras posibles de hacerlo aparecer.

Así mismo, la creación de nuevos placeres corporales hace fracturar las ideas de lo normal y lo normativo, en tanto aparecen nuevas formas de explorar la corporalidad que son intensas y difusas, en tanto no están conceptualizadas ni predeterminadas por algún tipo de discurso. Los placeres y las corporalidades no denotan identidades, no son entidades fijas que

den un lugar específico ante el otro, sino que se despliegan como potencialidades de expresión. En esto radica su potencialidad resistente.

Si realmente uno quiere asumir la libertad tiene que empezar por liberar también el cuerpo, ¿no es cierto? Pienso que es una excelente práctica, una maravillosa escuela (Fernando Alviar).

Alviar articula el uso de los cuerpos y los placeres con la idea de libertad, de la misma manera que lo hace Walter Bustamante: *Yo me dedico a gestionar para que podamos ser libres y hacer lo que nos dé la gana con nuestros cuerpos.*

De estos testimonios se puede deducir entonces que la resistencia es una práctica que se orienta a la libertad, a la expresión reflexiva, consensuada, estratégica y consciente de sí mismo, empezando por la corporalidad, materialidad en la que se encarnan los entendimientos y críticas que cada individuo va construyendo en su proceso de formación ascética.

Uno de los aprendizajes que me ha interesado más en la vida cuando me fui haciendo consciente de muchas cosas, era asumir el cuerpo de una manera muy lúdica, porque yo tuve que liberar mucho el cuerpo, definitivamente yo tenía un cuerpo absolutamente frenado, en todos los sentidos, por muchas razones, pero cuando... pues paralelo con el proceso del greco se da todo un proceso como de liberación y de autoconocimiento del cuerpo, porque independiente de lo sexual yo tuve el cuerpo muy inhibido, por razones médicas y otras cosas que influyeron en mi vida, entonces para mí el cuerpo ha sido un territorio de libertad muy muy importante, que yo pienso que casi que todo marica debería asumir, es más pienso que muchas libertades podrían surgir es de ahí, si uno no ha liberado el cuerpo, como que... pues quedan pendientes cosas muy importantes jaja, sí. Entonces en una escala muy personal, muy subjetiva, muy corporal, muy sexual (Fernando Alviar).

De este proceso también da cuenta Felipe, para quien las reflexiones realizadas sobre su cuerpo y sobre las corporalidades de otros individuos que se han resistido a los mandatos hegemónicos de la sexualidad le han permitido desplegar formas inéditas de relación, expresión, deseo y placer.

El cuerpo es, para mí, es como un campo teórico muy teso porque siento que ahí, precisamente en el cuerpo, se puede leer la forma en que operan las relaciones de poder en nuestra sociedad, pero entonces en esa misma medida es desde ahí en el que se hacen las reivindicaciones. Entonces por eso me ha interesado tanto el trabajo con las mujeres trans, y mostrar a través de mis trabajos como esas relaciones de poder tan verticales y hegemónicas se rompen por decirlo de alguna manera tan fácilmente cuando una persona se hace autónoma en su propio cuerpo. Entonces para mí encontrar y mostrar eso en mis trabajos ha sido muy bacano.

(...) Entonces también siento que es un ejercicio de coherencia poder ver el cuerpo en muchas otras cotidianidades. Porque en las mujeres trans es más evidente, este es su posicionamiento político e identitario, pero ¿qué pasa con los homosexuales, ¿qué pasa con personas que no se afirman desde la homosexualidad, pero también estén por fuera de la heteronormatividad?, ¿cómo los cuerpos se convierten en ese discurso y en esa materialidad que va rompiendo como esas hegemonías?, y bueno también pensarme entonces, ¿el mío qué? No voy a ser el investigador que ve todo desde afuera y analiza qué pasa con los cuerpos en la práctica del fisting, en la práctica del cruising, en ejercicios de transformismo, pero el mío, entonces yo también llevo esas preguntas a mí mismo. ¿Cómo me relaciono con las otras personas, cómo entiendo mi propio cuerpo, cómo leo, deseo y siento placer con el cuerpo de los otros, qué tan alienado soy, qué tan disidente puedo llegar a ser? Entonces tratar una doble vía, bueno investigo, apporto desde el conocimiento, o desde otras acciones y también eso como me alimenta y yo qué hago con eso en mi vida cotidiana.

Es muy teso si uno hace unas investigaciones para hablar sobre el cuerpo y cómo la homonormatividad y heteronormatividad y luego uno sale a la calle y está deseando esos cuerpos que la heteronormatividad y la homonormatividad te está diciendo que tienen que desear, entonces también como permitirse bajarse de ese bus, reflexionar, explorar, buscar, permitirse buscar otras cosas, permitirse admirar los cuerpos de otras personas de otras maneras. Producir, no esperar que el placer se produzca, digamos como de maneras tradicionales, que el deseo no esté condicionado, y tratar de permitirse sentir y explorar y desear de otras formas. Es un ejercicio

muy cotidiano, no voy a decir que ya soy el más disidente y el más revolucionario del mundo, para nada, todavía estoy muy condicionado por la sociedad en la que vivo, pero sí trato de permitirme. Sí, de permitirme otras formas de placer.

Podemos ver cómo en el cuerpo se ven articuladas las dimensiones reflexiva, opositora y creativa de la práctica resistente. Sobre el cuerpo se lleva a cabo una analítica que se anuda una posición opositora en la que se indaga y se hace un alejamiento progresivo con respecto a las maneras en las que se ha construido determinada corporalidad a partir de relaciones de poder que van moldeando una materialidad específica. A partir de los entendimientos que otorga esta práctica reflexiva estos individuos se permiten un ejercicio creativo inventando otras formas de expresión de esta materialidad y explorando nuevos placeres. Felipe sostiene, además, que es un ejercicio cotidiano, poner el cuerpo y explorarlo constantemente, performativamente, en los escenarios del mundo de la vida en los que se transita y habita. Esto deriva en una concepción más libre de sí mismo. Manuel Bermúdez, manifiesta que sus reflexiones a propósito de la resistencia tienen que ver también con el poder sobre el cuerpo:

el asunto del poder sobre el cuerpo (...) ahora hablo de mis maridos, pero por lo general hablamos de nosotros, en común, porque él no es mío, él es de él y como es de él toma las decisiones sobre él, sobre su cuerpo, entonces la sexualidad se vuelve una cosa más, digámoslo así, “conversada” tiene que haber conversación, ya no es sometida, ya no es “yo soy tu marido, hágale que tiene que culear conmigo porque tenemos que culear”. No, no, no. Es una administración libre y tranquila del cuerpo y los placeres de cada uno.

La administración libre del cuerpo posibilita un alejamiento de las normas restrictivas, produciendo, a la vez, *relaciones contrahegemónicas* en las que se pretende una disminución de las situaciones de dominación y en las que no se tiene control sobre los usos y expresiones del

cuerpo del otro, y viceversa. Las resistencias corporales se dirigen entonces a la apertura de posibles que no impliquen daño a sí mismo o al otro, sino una configuración relacional inédita, consensuada y posible.

8.3. Hacer *otras* cosas con palabras: resistir a través del lenguaje

Como ya lo hemos señalado con Butler, a propósito de la *performartividad*, las palabras y los discursos que estas configuran dan forma a cierta ordenación y habitación posible del mundo. Al nombrar algo, y definirlo, se configura un margen de acción para eso que se nomina. En este apartado vemos cómo a través de los usos otros del lenguaje, estos hombres se escapan a las restricciones normativas y amplían los límites de su mundo y del mundo en general, creando nuevas formas de expresión y aparición.

8.3.1. Darse un nombre propio

Darse un nombre propio es un proceso de *creación* que empieza a darse luego de que estos sujetos dudan y rechazan de los nombres asignados por otros para ubicarlos en el mundo. El dudar de la manera como han sido nominados de tal o cual manera deriva en una práctica en la que los individuos se sirven de los puntos de fuga identificados allí para crear o identificarse con una palabra estratégica que amplíe más las fisuras generadas. En este caso se trata de un nombre que no permita la localización del individuo, que no lo ubique epistemológicamente como un objeto de conocimiento construido desde afuera, sino que, por el contrario, posibilite el movimiento y el despliegue de nuevas formas de habitar el mundo. En este sentido, Manuel Bermúdez decide no permitirse ser nombrado por otros de determinada manera, sino que se asigna un nombre propio, en este caso *marica*.

La palabra marica no solamente está estigmatizada por lo sexual, o sea no solamente es homosexual, marica es bobo, marica es torpe, marica incluso es a veces todo lo que se sale en medio, lo que perturba, es todo lo que se sale de la línea, es una expresión como para todo lo que no está en la línea correcta, lo nombro marica.

Cuando estos individuos cambian la nominación de lo que ha estado instituido, modifican su contenido, expanden las prácticas que se generan a partir de estos nombres y amplían las posibilidades de existencia de aquello que nominan. Dejan de ser los *homosexuales* del discurso médico o jurídico, se alejan de la idea de *invertidos* proveniente de las elaboraciones psiquiátricas y psicoanalíticas más conservadoras, toman distancia del *dañado* de la moral y las supuestas buenas costumbres cotidiana y cuestionan el tan usado *gay*, hijo de la cultura consumista norteamericana.

Yo, por ejemplo, no me reconocería como gay en la medida que dignifico de dónde soy, yo dignifico que soy un joven antioqueño, de la ciudad de Medellín que ha sido bastante aporreada por el tema de homofobia y mucho más por el tema del machismo, de la heteronorma, del patriarcado, porque somos un municipio godo. Entonces en esa medida no me considero gay. El término gay es un concepto más anglo, más internacional. Yo dignifico de dónde soy, así como dignifico el uso del vos, el pues, también dignifico que soy marica. (Sebastián Grisales).

Darse un nombre es una estrategia de resistencia que dignifica un modo de vida, porque les da la posibilidad a estos hombres de presentarse con sus propias construcciones sobre sí mismo, sobre los otros y sobre el mundo. Es un nombre que, al ser producto de un ejercicio de reflexión, da cierta historicidad, vincula con el territorio y posibilita determinadas prácticas, decididas por ellos. Además, la aleja del ordenamiento hegemónico, arrancándole su dominio nominativo sobre ellos y haciendo posible un ejercicio más libre de expresión. A partir de este

movimiento pueden ubicarse estratégicamente en diferentes contextos, aparecer y ser reconocidos en su viabilidad y existencia sin que esto implique una localización identitaria que defina algo prototípico. Es, más bien, un nombre que lo ubique como proyecto, como potencialidad.

8.3.2. Desordenar el diccionario: deslizamientos del lenguaje.

Además de reflexionar sobre los nombres que les son dados por otros y las consecuencias que este ejercicio de nominación tiene en sus vidas, estos hombres también se cuestionan por los nombres dados a las relaciones, a las instituciones, a los placeres y a los cuerpos, y emprenden procesos de resistencia encaminados a inventar o crear nuevas formas de nominar y construir estas situaciones y experiencias.

Se trata lenguaje de la invención de deslizamientos del lenguaje que pretenden, a partir de su uso, desligar y distanciar a los individuos de las convenciones que establecen los discursos dominantes. Este deslizamiento lleva a los individuos a otra forma de relacionarse, de estar con los otros entender estas relaciones. Es un uso del lenguaje que signa a las *relaciones contrahegemónicas* y que no limita las posibilidades de acción. El vocabulario inédito pretende, entonces, desordenar el diccionario convencional y crear otra forma de ordenar el mundo, una manera más plural y abierta a lo posible. Entonces vemos expresiones como “parientes” en vez de “familia”, “compañero” en vez de “pareja” o “jugar” en vez de “sexo”.

Este nuevo uso de las palabras tiene la intención de vaciar su contenido restrictivo y dejar estas expresiones como una forma vacía que puede ser construida en cada encuentro, con posibilidades de mantenerse transformando.

No me gusta decir pareja, me gusta más llamarlo compañero por la compañía, por una cosa solidaria de que vamos juntos, pareja no me gusta tanto, novio me aterra, me aterra, me parece lo más... yo no entiendo que los maricas digan que tienen novio, me parece que eso no es de nosotros, que eso es un género muy prestado. Porque novio para mí tiene unas notaciones muy anticuadas que yo creo que incluso ni siquiera deberían utilizarlo los heterosexuales, pues si todos somos tan promiscuos además, no voy a decir que eso es solamente los maricas, todo el mundo picha demasiado, es que esa es la otra cosa, la otra cosa es desear y amarse sinceramente y sin tapujos y sin mentiras, me parece horrible la mentira, ese es un elemento que me parece clave, o sea, amarse sin decir mentiras y sin dramas de maridos, ni de celos, ni de esas cosas y si los hay porque son inevitables, pues cómo los trabajamos y los discutimos, ¿no es cierto? Entonces en ese también hay una terminología que está acorde con otros tiempos y con otros referentes, novio a mí me suena de visita en sillón y con el hermanito al lado como cuentan los papás de uno, ¿no es cierto? Con una vigilancia ahí y no, la palabra no me seduce para nada, al contrario, me enfría.

(Fernando Alviar).

Cuando Fernando dice que es un *género muy prestado*, parece referirse a que estas expresiones son propias del discurso hegemónico, en tanto su instalación en un contexto trae implícitas consigo ciertas prácticas específicas que limitan la acción. *Pareja*, por ejemplo, remite a la idea romántica de vivir las relaciones, que implican fidelidad, exclusividad y ciertas dinámicas de dominio. *Compañero*, por otro lado, está más abierto a la trayectoria, a lo posible, a lo que está por ocurrir.

De igual manera, Manuel Bermúdez comenta que cuando empieza a nombrar a sus familiares como *parientes* se permite otro tipo de relaciones con ellos que no son las interacciones típicas, ni prototípicas, que sostienen la institución familiar:

Con mis sobrinas, incluso con mis hermanos, el que yo hablara desparpajado de la sexualidad a veces ofendía, ellos eran igual de putos que yo, pero ellos no hablaban así, salvo borrachos. Que

yo hablara todo el tiempo de eso y de mis aventuras sexuales y, a veces incluso hasta detalles de lo sexual, los incomodaba, pero ¿qué logró? Que muchas de esas generaciones que me estaban oyendo cambiaran su perspectiva de la sexualidad, dejaran de ser mujeres sometidas, dejaran de ser mujeres que están inscritas en el deseo del otro y no en el deseo propio, cosas tan sencillas, cosas de las relaciones de novios que no se hablan, cuando me escuchaban: “¡Ahh! Yo puedo hablar de eso –claro- Ah, tan bacano”.

A propósito de estos deslizamientos del lenguaje como estrategia de resistencia, James Scott (2000) liga la resistencia con acciones cercanas, próximas y locales que tienen intenciones reivindicativas que propenden por un cambio de ciertas condiciones sociales o, directamente, a la modificación de discursos hegemónicos que subordinan e invisibilizan a algunos grupos. Las formas de resistencia que analiza Scott no se gestan necesariamente en movimientos sociales ni se restringen a la participación política que se da en la esfera pública. Para este autor, los grupos dominados tienen maneras mucho más sutiles y eficaces de generar oposición y resistencias creativas. Para esta postura no se puede limitar la resistencia exclusivamente a la participación política porque la mayoría de las reivindicaciones y luchas se han realizado a espaldas o al margen del discurso hegemónico y, en un momento determinado, puede surgir como un discurso de resistencia público, que, aunque no sea aceptado socialmente, al menos sí puede circular abiertamente sin ser censurado o castigado.

Es por ello por lo que, para resistir, los sujetos dominados deben desarrollar nexos implícitos y explícitos de solidaridad, los cuales apuntan hacia crear una unidad y una cohesión. Los individuos que se resisten niegan y hasta invierten las ideologías dominantes mediante un proceso de reconstrucción discursiva, como en el caso del *deslizamiento*, que trae implícitos procesos de creación e invención.

8.3.3. Identidades estratégicas: usar los nombres a favor.

Si bien hemos recalcado que para estos hombres es sumamente importante poder nombrarse a sí mismos y desligarse de las categorías asignadas por otros, hemos identificado que, en algunos casos, toman una posición voluntaria y reflexiva de optar por permitirse ser nombrado temporalmente de tal o cual manera, aun cuando se puede tener ciertas resistencias a las consecuencias que esto conlleva.

Me resisto mucho a nombrarme. Siento más bien que mis prácticas hablan de mí y mis prácticas, por ejemplo, hay gente que me dice que yo soy activista. Pues no contradigo eso. Es decir, asumo que tengo unas prácticas y unas posiciones que me ponen en ese lugar. Hay personas que me dicen que soy feminista. Yo no me asumo como feminista, pero sé que hago cosas, digo cosas, tengo prácticas que permiten que alguien me mire y me ubique en ese lugar. Me dicen que soy queer, no soy queer, pero no me gusta nombrarme. Pero entonces me planteo la misma reflexión.

A ver, aunque me dejo poner la etiqueta y no peleo con ella, entonces claro si me asumen como activista, entonces listo soy activista, pero no porque yo dije listo soy un activista sino porque me nombran así y entonces digo, está bien, y eso me permite hacer muchas cosas a partir de esa palabra que me ponen. (Walter Bustamente).

Hemos llamado *identificación estratégica* a la práctica mediante la cual estos individuos deciden aceptar los nombres dados por otros, pero lo hacen estratégicamente para poder actuar desde allí y generar rupturas en los espacios de aparición y a partir de estas rupturas propiciar expresiones y acciones otras. Es una decisión en la cual, a pesar de que se reconoce el trasfondo discursivo de estas nominaciones, se las usa para, a través de ellas, reivindicar ciertas posiciones.

Activista no es un como un adjetivo que me guste usar, aunque reconozco que muchas de las cosas que hago están asociadas con un ejercicio del activismo. Yo creo que ser activista, o más bien como que hay acciones que se pueden asociar como activismo en cuanto se emprenden actividades,

proyectos o se hace parte de un grupo en el que hay un objetivo que supera el individual y hay como una intención de transformar, impactar o generar algún cambio.

Además también siento que en la ciudad el ser activista tiene ya unas connotaciones muy particulares, entonces por un lado siento que está muy asociada al asunto del trabajo desde organizaciones, grupos y corporaciones, un trabajo más asociado como a la incidencia política y esos no son digamos como los frentes en los que yo estoy trabajando ahora, pero además pues porque también siento que me parece que ahí hay como una suerte de juego de egos, con eso de "yo soy un activista" como que no, no me gusta mucho esa posición. Sin embargo, claro, la uso a veces, en mis investigaciones, en las cosas que hago, es posibilita cierta aparición. (Felipe).

En el caso de Felipe y Walter Bustamente, el activismo es un ejercicio que se sostiene por las acciones de transformación subjetiva y social que generan, pero permiten llamarse activista en algunos escenarios y contextos, para usar estratégicamente las posibilidades que otorga esta identidad. De igual manera, Manuel Bermúdez cuenta cómo, en algún momento de su vida, permitió estratégicamente ser llamado y considerado candidato político, para generar espacios de aparición y expresión, gracias a las posibilidades que este nombre otorga:

Yo no me considero un político, pero hago parte de un momento histórico en la política de Medellín, yo fui el primer candidato en Medellín que se lanzó a la corporación pública también como producto de este proceso, yo no tenía experiencia política, ni la tengo, en lo electoral, no me interesa lo electoral (...), pero sabía una cosa que me la estaba dando el activismo y es que ser candidato y además el primer candidato gay, eso generó mucha polémica, generó mucha prensa, me sentaron al lado de los políticos grandes.

Yo era jefe de partido, de un partido que éramos dos personas, me permitió hablar, me permitió decir cosas que antes las había dicho en el escenario de la universidad con mis amigos cercanos, pero que ya era ante los medios de comunicación fue ponerlo en el debate público y amplio, incluso por

eso me empezaron, a reconocer en el país y en el mundo. (...) Yo saque 885 votos en una campaña de tres meses, solo, sin hacer campaña porque yo no quise hacer campaña, mi intención era otra, inmediata: poner el tema, por ejemplo, en lo político estar al lado de Fabio Valencia Cossio que era jefe de grande, de Juan Gómez Martínez, de los que ganaron, Alberto Builes Ortega, o sea un montón de personajes de la política tradicional hasta asquerosa de esta ciudad. Estar al lado de ellos era, por un lado, poder hablar a los medios de comunicación como político con el respaldo de la pantalla de ellos, pero por el otro lado era poderle hablar a los políticos, yo creo que era un sueño deseado por mucho tiempo, casi imposible en nuestro medio; (...) empezaron a generar un entramado de acción política de reivindicación ahí sí interesante; ellos se sentían que podían contar con uno, yo de alguna manera también los usaba porque cada vez que necesitaba alguna cosa, no favores de puestos y eso, pero sí favores activistas, muchos favores activistas, por ejemplo, para la historia, yo creo que él debe mirar su historial y debe de sentirse avergonzado, la primera marcha gay la hizo León, pero la primera marcha gay en Medellín me la autorizó como parte de un favor político, de haber estado en la campaña, fue el único favor político después de la campaña, Juan Gómez Martínez como alcalde, claro, él no, porque él no se soportaba los maricas, pero Iván Felipe Palacio que era su secretario de gobierno: “¿Qué querés Manuel?”, “Autoríceme la marcha gay”. Y me dio la carta, incluso eso no hubo policía, ni tránsito, pero fue la primera marcha gay que hoy se mantiene, se ha ido transformando en el camino por la pelea de organizaciones porque eso genera plata, pero se mantiene.

Vemos entonces que en el proceso de identificación estratégica el individuo se acerca a esta categoría identitaria luego de un proceso de reflexión y crítica que le lleva a cuestionarlas y a dudar de su posibilidad definitoria. Esta categoría bordea lo que se ha dicho sobre ellos, pero finalmente no atrapa lo que son ni la posición en la que se encuentran. Terminan, aceptando temporalmente este nombre, puesto que hacerlo les posibilita increpar alguna dinámica de poder. Al asumir una posición crítica con respecto a esta nominación, esta categoría identitaria es usada

más como forma que como contenido. Es una carta de presentación que no define las acciones que se realizarán. A propósito de la posibilidad de usar estratégicamente las identidades,

Foucault (2015) propone

Si la identidad consiste en un juego, en un procedimiento para fomentar relaciones sociales y de placer sexual que determinen nuevos vínculos amistosos, entonces es útil. Ahora bien, si la identidad se convierte en el problema capital de la vida sexual, si la gente cree que ha de descubrir su propia identidad y que esta identidad ha de erigirse en norma, principio y pauta de existencia; si la pregunta que se formulan de continuo es: «¿Actúo de acuerdo con mi identidad?», entonces retrocederán a una especie de ética semejante a la de la virilidad heterosexual tradicional. (p. 90)

Hablar, actuar, interpelar desde esta identidad parece tener más efectos que desde otra, entonces por eso se accede a ella. Sin embargo, el contenido de la misma parece ser modificado, ampliado, incluso hasta modificado. Aceptar estratégicamente un nombre otorga ciertos beneficios y da ciertas posibilidades. El individuo que se identifica estratégicamente, como pudimos ver en estos relatos, usa a su beneficio sus potencialidades, pero no responde a sus demandas.

Tassin (2012) plantea que la subjetivación política produce modos de vida que no resultan de una inherencia. Es decir, que lo que se es por nacimiento o pertenencia socio histórica a un contexto no determina de antemano cómo podrá llegar a desenvolverse cada vida. No obstante, esto no quiere decir que estos sujetos estén desligados de las condiciones históricas, biológicas o culturales en las que se han instalado en el mundo, sino que implica una posibilidad activa con respecto a estas: poder hacer con estos atributos otra cosa, una invención distinta a lo que bajo su nombre le había sido dado. Vemos entonces que la *identificación estratégica* es una forma de resistencia que hace parte de los procesos de subjetivación política: aceptar, a partir de

un ejercicio de reflexión emancipadora, ciertos nombres que son dados a lo largo de la vida y saber hacer con ellos en la vía de lo posible.

8.4. De las resistencias a las disidencias: disentir como modo de vida.

Salinas (2002) plantea que las *disidencias sexogénicas* son reivindicaciones políticas de modos de vida, identidades y prácticas sexuales que se encuentran por fuera de la heterosexualidad impuesta como norma social. Estas identidades pueden convocar la aglomeración individuos y configurar movimientos disidentes que se encargan de la reivindicación política y pública como actores sociales organizados. La aplicación de este término propende por la inclusión y el reconocimiento de diversas formas de relación o expresión distintos a la monogamia, la heterosexualidad, el cisgenerismo y los demás regímenes discursivos que imponen una forma restrictiva de asumir la sexualidad, explorar el cuerpo y establecer las relaciones.

Si bien los hombres participantes de esta investigación expresan modos de vida disidentes de la heteronormatividad, consideramos que la idea de *disidencia sexogénica*, tal como la definen autores como Salinas, no es suficiente o acorde para describir y aprehender la experiencia de estos individuos. Este tipo de disidencia configura una identidad, una identidad disidente que se opone a las identidades prototípicas. No obstante, como hemos enunciado anteriormente, los procesos de *formación ascética* de estos individuos no los llevan a la configuración de una identidad sino al despliegue de modos de vida posibles que no son rígidos o acabados, sino abiertos a la transformación y les permiten ubicarse de una forma determinada en el mundo.

De los relatos citados anteriormente, podemos deducir que estos hombres van construyendo, a partir de sus experiencias, relaciones, acciones y reflexiones, formas de habitar el mundo que pueden asumirse como disidentes en tanto se sustentan en la reflexión, la actitud crítica y la acción solidaria para oponerse a las normas restrictivas de los distintos órdenes hegemónicos y a las violencias que estos generan, e inventar y construir otras formas posibles de expresión y aparición.

Mi resistencia es disentir al machismo, es disentir a la violencia, es disentir a la segregación, es disentir al capitalismo, es disentir al mercado, es disentir realmente al enemigo. A ese enemigo social y estructural que tenemos en nuestras mentes y en nuestras formas de actuar, pero no a nuestras posibilidades de libertad, y lo LGBT es una posibilidad de libertad, la teología de liberación es una posibilidad de libertad. La disidencia no es un conflicto con las realidades alternativas de entender la sociedad. La disidencia es un llamado a que las sexualidades también hagan parte de las formas transformadoras con las que uno puede entender la sociedad y si usted no es capaz de reestructurar el machismo igual al capitalismo, se la caga porque es que el machismo es poder y falocentrismo, y si usted se vuelve de izquierda, pero es falocentrista y machista, va a seguir siendo el mismo dictador. Y aquí se trata es de estilos de vida, y no hay estilos de vida que no se puedan transformar si no se paran en la disidencia. (Mauricio Alzate).

La disidencia es entonces una forma de vida resistente en la que el sujeto se posiciona por fuera de las instituciones y discursos hegemónicos que configuran un tipo determinado de sujeto y una manera estereotipada de relacionarse. Inicialmente, esta posición empieza a desplegarse a partir de las reflexiones alrededor de la sexualidad, promoviendo prácticas y relaciones que les permite amar, explorar los placeres, el cuerpo y los vínculos más allá de lo que impone la heteronormatividad. Luego, esta actitud va configurando una posición singular que esboza lo que denominamos *ética disidente*. Con esta expresión aludimos a la relación que el sujeto establece

consigo mismo y con los otros como consecuencia de conducirse en el mundo sospechando sobre aquello que es considerado como normal, estar atento a las dinámicas normativas y sus restricciones y hacerse *lector de precarización* para ubicar cuáles son las consecuencias violentas de estas restricciones y de los *otros residuos* que produce.

De esta manera, la *ética disidente* lleva a estos individuos a reflexionar y asumir actitudes críticas a propósito del sistema sexual, económico, racial, genérico, de las capacidades, expandiendo su preocupación más allá de su posición, derivada de sus prácticas, deseos y placeres sexuales. La disidencia es un proceso; no es un estado acabado que se alcance después de acciones definidas o al que se llegue luego de determinadas prácticas. Saberse disidente, al ser un ejercicio ético, tiene que ver entonces con las formas como se asume el mundo y las posiciones que se van tomando en él a partir de estas reflexiones. Algunos de ellos, incluso, consideran que, por las posiciones que tienen con respecto a algunos aspectos, no se conciben aún como sujetos disidentes:

Yo quisiera poder llegar a considerarme disidente sexual pero realmente mis prácticas y mi subjetividad están muy asociadas al marco referencial de la homonormatividad. Pues porque es un asunto también como muy pretencioso, yo no puedo decir que soy una cosa cuando no lo soy, yo creo que sí necesitaría de mí mayor empoderamiento político y una toma de decisiones, de realmente ser disidente, osea desconocer por completo ese marco normativo y configurarme como sujeto de otra manera, pero pues yo creo que es más un proceso, pues al que yo todavía estoy más de este lado que del otro. (Felipe)

En este sentido, la disidencia toma su forma a partir de cada ser, cada uno la configura éticamente y traza las acciones que considere más convenientes a propósito de sus entendimientos y elaboraciones.

Mi modo de vida es disidente, no tengo otra manera más de entenderlo. Aunque tampoco he entendido la disidencia y tampoco soy un ejemplo de ella. Mi modo de vida si disiente mucho del estilo de vida que me enseñaron los padres, que me enseñó el cristianismo, que me enseñó el machismo, que me enseñó esta sociedad, pero no soy el disidente, esto es un proceso, ahí se va construyendo. (Mauricio Alzate).

No asumimos la disidencia como identidad; más bien es un proceso de configuración ética asociado al establecimiento de un modo de vida que no tiene una forma determinada, sino que va esbozando trayectorias a partir de la experiencia de *formación ascética* de cada individuo.

8.5. Manadas disidentes: hacia una ética del nosotros

Hago parte del Colectivo de Formación, que es un colectivo que nace desde el 2012, trabajamos en disidencias sexuales, sociales y de género. Hacemos ya hoy, hace por ahí unos dos años parte de un escenario de articulación de organizaciones sociales a nivel de Medellín y Antioquia que nos reconocemos como disidentes sexuales y de género, repito: disidentes sexuales y de géneros, en eso tenemos una postura ideológica con respecto a la sexualidad humana y frente a la vida que se llama Manada Disidente AbyaYala, Manada disidente porque somos un grupo de personas que en los principios de solidaridad, de cuidado, de amor fraterno, de lealtad, de respeto, construimos políticamente. Disidentes porque evidentemente disentimos al machismo y a la violencia y AbyaYala porque consideramos que hay que pensar también nuestras teorías y posturas comprendiendo que tenemos ideas ya occidentales, de la razón, del conocimiento, comprender también nuestras ideas decoloniales, otras formas de ver también nuestra posición ante la realidad y ante la vida.

En su experiencia, Mauricio Alzate cuenta la importancia de la creación de un grupo que se sostiene a partir de una postura ideológica que nombra *manada disidente*. Nos servimos de

esta creación colectiva para expresar lo que consideramos sucede con la ética disidente de estos individuos.

Hemos identificado que en las experiencias de estos hombres se encontraron rutas a la disidencia, a partir de la resistencia, que toman forma de *manada disidente*. En este caso no estamos frente a experiencias en las que el individuo se exilie de todo contacto o relación para oponerse en solitario a un discurso determinado. Es, por el contrario, un proceso en el que el individuo que se resiste toma una distancia radical de los discursos y normas restrictivas con otros, gracias a otros y para encontrarse con otros. Desde esta posición crean alianzas para aparecer, para dar lugar a que todos existan, que todas las vidas tengan el mismo derecho a las condiciones básicas para sobrevivir, sean reconocidas como dignas de ser vividas y se reconozcan sus modos de vida como existencias posibles. De esta alianza en la disidencia da cuenta Walter Bustamante:

La disidencia se refiere, desde la construcción que vengo haciendo con otras personas, es al disentir al sistema económico, al sistema racial, del sistema sexual, del sistema patriarcal.

Entonces al resistirme a todos esos sistemas me permite trabajar, encontrarme con muchos otros que no son como yo y que han vivido esas mismas violencias a las que me he enfrentado yo, u otras violencias distintas pero correlativas a lo que yo he vivido.

Vemos cómo, en las experiencias de estos hombres, a la disidencia se llega por la vía del nosotros. La ética disidente es, fundamentalmente, una ética del nosotros, de cómo vivir con otros y posibilitar espacios de aparición y expresión para los *otros posibles*.

Mi forma de ser, mi forma de ser y de vida es una forma colectiva porque ya no puedo decir que es una cosa mía, sino una cosa de todos y de todas, una cosa colectiva, de nosotros. (Mauricio Alzate).

Los individuos que van configurando una *ética disidente* del nosotros no actúan pensando en sus luchas y reivindicaciones singulares. Sus protestas, creaciones e invenciones son pensadas extensivamente a un nosotros que se ha visto expuesto a situaciones en las que han sido violentados arbitrariamente. La expresión *manada* refiere un grupo de seres que están juntos o se desplazan juntos generalmente en estado salvaje, es decir, no domesticado. Las *manadas disidentes* son alianzas éticas de sujetos que se resisten a ser domesticados, conducidos, guiados arbitrariamente por un discurso determinado. Se encuentran en la calle, en las redes, en las convicciones, en los principios éticos para reflexionar, oponerse y crear en pro de la pluralidad, de la posibilidad de existencia, aparición y expresión de todas las formas de vida posible, sin temor a ser censuradas, silenciadas o aniquiladas.

Consideraciones finales

Entre la residualidad y el ser otro: de la producción de sí a los mundos posibles

Con la presente investigación quisimos comprender el problema de la subjetivación política de hombres que no se identifican con las sexualidades hegemónicas y practican activismo en Medellín. Con *subjetivación política* nos referimos a los procesos en constante devenir que emprenden algunos sujetos, a través de prácticas de sí y estrategias de resistencia, que posibilitan la capacidad de reflexión y transformación de sí mismo para interpelar las formas de existir que imponen los regímenes hegemónicos. De esta manera, los sujetos despliegan otros modos de vida posibles, reinventándose en el proceso, mientras se producen también nuevos significados que transforman la realidad social, cultural y política del contexto (Cortés, 2013; Tassin, 2012). Como puede verse, en la subjetivación política hay tres componentes fundamentales: las prácticas de sí, las estrategias de resistencia y construcción de modos de vida *otros*.

La conversación con estos ocho hombres activistas nos ha permitido llegar a una serie de intelecciones que exceden el ámbito mismo del activismo y se insertan en las prácticas de subjetivación política contemporáneas. en otras palabras, la producción de sí, la construcción del nosotros, y la creación de modos de vida son tres ejes para la producción de subjetividades en el presente.

Cuando Tassin (2012) propone el concepto de *subjetivación política* hace énfasis en que lo que da la dimensión política a este proceso es la posición que asume el sujeto con respecto a las condiciones exteriores que pretenden determinarlo. Las formas de subjetivación se dan bajo el efecto de relaciones externas, de condiciones exteriores, de circunstancias y modalidades exteriores al sujeto. Estos procesos toman un carácter político cuando los sujetos asumen una

posición de desidentificación a propósito de lo que se espera de ellos y despliegan una “subjetivación anormal y anómala, que no obedece ni suscita ley alguna, que no produce una norma ni reproduce una normalidad” (p. 38). Siguiendo a este autor, el sujeto que se produce en este proceso “no es entonces legatario. La subjetivación política es un proceso que produce “sujetos” que no son cosas o causas, que no son conciencias o “yoes”, que no son vasallos. Produce seres sin identidades ni asignaciones, sin pertenencias ni obligaciones de fidelidad” (p. 38).

Uno de los ejes que encontramos en nuestra investigación, la producción de sí coincide con la concepción de subjetivación política propuesta por Tassin. No obstante, los hallazgos de esta investigación desbordan esta definición, en tanto en los procesos de subjetivación política de los activistas la construcción colectiva con otros y para otros cumple un papel fundamental en los procesos de transformación ética y política. Para Tassin en estos procesos la exterioridad es aquello de lo que el sujeto se aleja para poder ser-siempre-otro a través de prácticas y estrategias singulares que posicionan al sujeto como extranjero de sí mismo y de lo exterior.

En esta misma línea, Galvis (2012) plantea que hay dos elementos o preguntas fundamentales que hacen de la subjetivación un proceso político: primero, la interrogación acerca de cuáles son los límites que me constituyen en un momento dado o cómo estoy siendo gobernado; y segundo, cómo, en el marco de ciertos límites establecidos, puedo llegar a devenir otro. Nuevamente, se plantea una situación en la que lo político aparece en perspectiva de lo singular y, aunque esta autora sugiere que una de las salidas para devenir otro puede darse a través de colectivos de sujetos que se conducen éticamente ante determinada de poder, no esboza una noción o concepción del *nosotros* en estos procesos.

Por nuestra parte, encontramos que lo que hace político los procesos de subjetivación es que estas conducen a los sujetos a reflexionar y actuar críticamente teniendo en perspectiva una noción de acción solidaria que configura un *nosotros* que orienta sus prácticas. Así pues, proponemos que lo político de la subjetivación no radica exclusivamente en poder *ser-otro*, sino que a partir de esa otredad se amplíen los espacios de aparición para que otras corporalidades y subjetividades puedan expresarse como formas posibles de existir. La subjetivación es política cuando en este proceso se posibilitan transformaciones singulares y colectivas que hacen viables otros mundos posibles.

Igualmente, encontramos que autores como Tassin (2012), Galvis (2012) y Cortés (2013) realizan una abstracción teórica a propósito de la subjetivación política definiéndola como un proceso a través del cual algunos sujetos pueden tomar distancia de las restricciones normativas perpetuadas por determinados discursos y transformarse continuamente para poder ser-otro. Sin embargo, estos autores no proponen procesos situaciones o condiciones concretas que permitan comprender cómo algunos sujetos logran tomar distancia o hacerse extranjeros de los discursos imperantes. En esta investigación hallamos algunas experiencias que posibilitan que un sujeto pase de la posición de sujeción de lo que hemos llamado *otredad residual* a la agencia que caracteriza a la subjetivación política y que nombramos *otredad posible*. Encontramos que estas experiencias se despliegan a partir de un tipo de prácticas que hacen posible que se produzca una conciencia de la *experiencia compartida* con otros y que, más que luchas singulares, se apunte a unas prácticas resistenciales en perspectiva del nosotros, que nombramos *manadas disidentes*.

La perspectiva del *nosotros* se hace ineludible en estos procesos debido a que las reflexiones, acciones, omisiones y resistencias, incluyen y comprenden características similares con sujetos que, de alguna manera u otra, han experimentado situaciones afines. En esta

investigación encontramos que estos hombres, sus corporalidades y los modos de vida que representan son contruidos como *otros residuos* por los discursos hegemónicos porque, a diferencia de los *otros prototípicos*, sus expresiones, relaciones, cogniciones y afectos no se adecuan a los mandatos restrictivos que posibilitan que ciertos modos de vida aparezcan públicamente y sean considerados válidos y posibles.

A partir de esta experiencia de saberse residuo de determinado discurso, encontramos que estos hombres aprenden a hacerse *lectores de precarización* y logran ubicar que hay otros seres y corporalidades que también han sido producidos de esta manera por determinados regímenes de poder, y a se acercan a ellos a partir de la *conciencia de experiencia compartida* para buscar estratégicamente ampliar la esfera de aparición (Butler, 2017) y encontrar opciones de expresión para la emergencia de *otros posibles*.

Nuestra tesis es que en la subjetivación política la producción de sí empieza a darse a medida que se pone en el horizonte la actuación a partir del principio de la existencia de lo *otro posible*: formas plurales de ser, sentir, habitar, relacionarse y actuar que, aunque no se corresponden con la prototípica, son consideradas válidas, posibles y dignas.

De esta manera, uno de nuestros hallazgos es que la producción de sí se da especialmente en lo próximo y lo cotidiano, por lo cual afirmamos que la subjetivación política se despliega en *el mundo de la vida*. El mundo de la vida es el lugar de inserción privilegiado para la labor de producirse a sí mismo. El *mundo de la vida* es aquello que al sujeto le resulta familiar y próximo. Husserl se preguntó por el fundamento de lo inmediatamente familiar, aquello que se da por sentado sin cuestionamiento alguno. Para él, el mundo de la vida constituye un saber implícito, antepredicativo y precategorial que opera como fundamento de sentido de la vida diaria y de la experiencia del mundo. Por esto mismo, es un depósito de saberes incuestionados

que son puesto a funcionar en la vida cotidiana y en la relación con los demás (Habermas, 1990). Para Bengoad (1997) “es el mundo tal como se presenta en la percepción con anterioridad a toda consideración científica. Esta anterioridad es triple: histórico-cultural (...) biográfico-individual (...) epistemológica (p.47).

Consideramos, de este modo, que el *mundo de la vida* es el lugar de subjetivación de los individuos. Por esto mismo, vemos que, justamente, dentro de él es que los sujetos adoptan los mandatos de los discursos hegemónicos que buscan hacerlos individuos prototípicos. Esto tiene relación con el hecho de que, al pensar el mundo de la vida como horizonte de sentido (Habermas, 1997; Rodríguez, 1996), nos encontramos en una situación en la que podemos pensarlo o como lugar de reproducción gubernamental o como lugar en el que acontece la producción de sí.

Los hombres que nos compartieron sus experiencias, al mismo tiempo, nos dieron una pista para resolver este dilema. Su vida cotidiana se ha constituido como el lugar para el trabajo de estetización de su existencia a partir del reconocimiento del *ser residuo* al que fueron conducido por las prácticas de gobierno heteronormativas. El proceso de elaboración subjetiva a partir del cual estos hombres han llegado a ser determinados tipos de sujetos se ha dado en el mundo de la vida, cuestionando aquello que para el resto de los actores sociales resulta aporoblemático y evidente.

Al ser, entonces, un proceso que se da en lo cotidiano y lo próximo, identificamos que las emociones juegan un papel crucial como elemento motivacional de los procesos de subjetivación política. En esta investigación nos adherimos a la concepción de emoción propuesta por Ahmed (2014) para quien las emociones son producidas en el encuentro entre lo subjetivo y social y son, a su vez, productoras de subjetividades y realidades sociales. Las emociones son entendidas en

este contexto como prácticas culturales que se estructuran socialmente a través de circuitos afectivos. Las experiencias emocionales no residen ni en los sujetos ni en los objetos, sino que se construyen en las interacciones entre los cuerpos, en las relaciones entre las personas. Uno de nuestros hallazgos fue que, en el proceso de producción de sí a partir del activismo, aparecen *emociones movilizadoras* y *emociones sostenedoras*. Las *emociones movilizadoras* son aquellas que emergen ante la experiencia de saberse *otro residuo* y que generalmente se experimentan sin tener una conciencia de la *experiencia compartida*: rabia, tristeza, indignación. Las conversaciones con estos hombres nos permitieron aprehender que estas emociones, a pesar de ser experimentadas como algo negativo, son las que posibilitan pasar de la pasividad propia de los *otros residuos*, a la agencia que caracteriza la apertura de lo *otro posible*. Las *emociones sostenedoras*, por otro lado, son aquellas que empiezan a aparecer de la mano de la *conciencia de experiencia compartida* y se experimentan, de forma extensiva, teniendo en consideración las situaciones que atraviesan los otros. De esta manera, sugerimos una tesis que no encontramos en Tassin (2012), Galvis (2012) y Cortés (2017) a propósito de los procesos de subjetivación política y es que la producción de sí que se da en ellos es motivada a partir de experiencias emocionales que generan la acción y se sostienen gracias a emociones que conducen a la *experiencia compartida* como la solidaridad, la conmiseración y el amor.

En esta misma línea, otro de nuestros hallazgos, a propósito de la producción de sí, es que la reflexión es la práctica de sí que indica el punto de partida de las transformaciones, pero también el motor que lo sostiene. Con esto, podríamos decir que no hay producción de sí sin reflexión. Hemos nombrado este proceso *entendimiento de sí* porque a partir de estas reflexiones, los participantes de esta investigación construyen ideas sobre sí mismos, entienden cómo es que

han llegado a ser construidos como *otro residuo* y les permite empezar a pensar en la posibilidad de abrir campos de experiencia para lo *otro posible*, con capacidad de agencia y transformación.

Coincidimos con los autores mencionados anteriormente en que el telos o los fines de la subjetivación es la transformación. Estos aseguran que en la subjetivación política el sujeto y transforma para ser otro distinto de lo que se espera de sí y, gracias a estos movimientos, pueden transformar el ordenamiento social. No obstante, en nuestra investigación encontramos que esta transformación es extensiva y no se da solo en el plano de lo singular. En las experiencias de los activistas son relevantes las transformaciones de sí mismo, de los otros y de la sociedad en la que están inmersos. De hecho, afirmamos que lo que los hace distintos de otros sujetos que también se asumen desde sexualidades no hegemónicas, es que sus prácticas, pensamientos y reflexiones están encaminadas, decidida y estratégicamente, a generar cambios a niveles subjetivos, relacionales y sociales a partir de la posición enunciativa del nosotros.

De esta manera, encontramos que la subjetivación política es un proceso de transformación que tiene involucrada una perspectiva relacional. Estos hombres se producen a sí mismos en otro tipo de sujetos, gracias, a partir de y para los otros. Este proceso se da por medio de tres prácticas: 1) Reflexión: da la posibilidad de tomar distancia de los discursos normativos a propósito de lo que deberían ser, y abre la pregunta por cómo han llegado a ser determinados tipos de sujetos, para luego extender este interrogante a cómo determinados discursos han generada esta misma producción arbitraria con otras corporalidades. 2) Actitud crítica: un ejercicio activo del pensamiento, la constitución de un modo de vida resistente que configura una posición decidida frente a la existencia en la cual el sujeto se evalúa constantemente y se transforma en este proceso. Los participantes de este estudio asumieron posiciones críticas porque, luego de haber reflexionado sobre sus vidas, tomaron una posición decidida e

infranqueable de no continuar siendo los *otros residuos* de determinado discurso, sino de emprender acciones que posibilitaran la expresión de *otros posibles*. 3) Acción solidaria: la reflexión transformada en actitud crítica posibilita que estos sujetos pasen de la *indocilidad reflexiva* a la acción solidaria, que realicen prácticas dirigidas a abrir espacios de aparición que fracturen los discursos hegemónicos y amplíen los espacios de aparición. Se enuncia como acción solidaria, porque tiene siempre en perspectiva la idea y el lugar de enunciación del nosotros, no se actúa exclusivamente en pro del beneficio exclusivo, sino que se hacen cosas que tienen en consideración la experiencia compartida y posibiliten la expresión de las múltiples voces posibles.

En este sentido, proponemos una noción de subjetivación política transversalizada por lo común y la construcción del nosotros. Entendemos entonces la subjetivación política como un proceso relacional que se da en el *mundo de la vida* en la que, a partir del reconocimiento de *experiencia compartida* motivada por experiencias emocionales, los individuos reflexionan y toman distancia de la *otredad residual* perpetuada por los discursos imperantes para emprender prácticas de transformación que amplíen los espacios de aparición para la emergencia de lo *otro posible*.

Otro aporte importante que arroja esta investigación para la comprensión de las formas de subjetivación contemporáneas es la conceptualización de prácticas concretas que permiten entender cómo algunos sujetos llegan a desplegar este tipo de transformación. Los hombres que participaron de esta investigación nos permitieron comprender que en este caso la formación es una práctica transversal que posibilita las transformaciones anteriormente mencionadas. Hemos conceptualizado esta práctica de sí como *formación ascética*, para referirnos al proceso personal de subjetivación de las experiencias y relaciones que van configurando una forma particular de

posicionarse en la vida y que posibilitan la emancipación a partir de la reflexión, la actitud crítica y la acción solidaria.

Consideramos que esta práctica da cuenta de un proceso ascético, ya que la ascesis se refiere a un proceso que el individuo hace sobre sí para transformarse y trabajar sobre sí mismo e inventar una manera de ser aún improbable (Foucault, 2015). A partir de estos ejercicios que el ser realiza sobre sí mismo puede llegar a configurar una forma particular de habitar el mundo que se organiza alrededor de relaciones intensas que no se asemejan a las que están institucionalizadas y normalizadas y que, por ello, desemboca en una ética particular.

En el caso de los activistas entrevistados las prácticas de *formación ascética* se constituyen, en la *experiencia bisagra* que les permite el paso del *otro residuo* a lo *otro posible*; que los transforma.

Para varios de estos hombres las instituciones educativas significaron un lugar privilegiado de transformación y empoderamiento, que posibilitó más adelante la realización de sus prácticas activistas. En estas instituciones se encontraron con sujetos o experiencias que los llevaron a asumir una posición otra con respecto a sí mismo. A estos individuos y experiencias los llamamos *facilitadores para la desubjetivación*, en tanto se constituyen figuras que, con su aparición e interacción, permiten tomar distancia de lo que hasta el momento creían o habían escuchado sobre sí mismos y, a partir de este alejamiento, realizar acciones dirigidas a una ascesis subjetiva que les permita ir construyendo otra forma de asumirse y relacionarse con los otros. La expresión desubjetivación está relacionada con la idea de desprendimiento de sí, propuesta por Foucault. Este desprendimiento de sí da cuenta de una forma específica de subjetivación en la que el *sujeto* desaparece como forma fundamental y originaria de la

experiencia misma, desligándose de los etiquetas o categorías que le habían sido dados para nominarse y actuar en la vida (Ramírez, 2015).

Lo anterior coincide con la noción de extranjerismo que propone Tassin (2012) para la comprensión de los procesos de subjetivación política. Para el autor “la subjetivación política es una desidentificación tal, que el devenir del ser no puede ya más ser asignado a un polo, a un territorio o una identidad localizables” (p. 38), esto quiere decir que el sujeto se encuentra en un deslizamiento constante, en un movimiento permanente e inacabable. No obstante, en esta investigación asumimos que la desubjetivación no es un proceso instalado permanentemente, a través del cual el individuo pueda ubicarse eternamente en la discontinuidad. Consideramos que la desubjetivación es una situación posibilitadora, una *experiencia bisagra* entre distintos modos de subjetivación, que le permite a los seres alejarse de determinadas construcciones que se han impuesto sobre lo que deberían ser, para luego emprender prácticas que le permitan constituirse de otra manera. De esta manera asumimos que la desidentificación y el extranjerismo no son constantes inacabables sino experiencias posibles que le permiten a los sujetos transformaciones que dan cabida a lo *otro posible*.

De igual manera, encontramos que en los procesos de subjetivación política cobran una importancia significativa los tránsitos y la habitación de determinados escenarios. Si bien Tassin (2012) sostiene que la producción de sí da en una relación paradójica con lo exterior, se refiere especialmente a las condiciones de natalidad y a la pertenencia sociohistórica en la que cada uno adviene y de las cuales puede hacer otra cosa posible. Sin embargo, en su noción de subjetivación política no se establecen relaciones con los espacios habitados ni se referencia que estos puedan ser posibilitadores de los movimientos y transformaciones subjetivas.

En esta investigación encontramos una suerte de construcción simbólica, relacional e histórica alrededor de los espacios y los procesos de territorialización, que son claves en su proceso de subjetivación política. En esta práctica de tránsito y habitación encontramos dos tendencias, en una de ellas estos hombres transitan haciendo uso del anonimato para poder explorar nuevos placeres y hacer otros usos posibles del cuerpo, y en la segunda estos hombres habitan determinados espacios para historiarse y desarrollar la *conciencia de experiencia compartida*. Sobre la primera de estas tendencias encontramos que estos hombres transitan y frecuentan determinados lugares para realizar prácticas que están atravesadas por el anonimato, la fugacidad y el constante tránsito. A partir de estas prácticas se despliegan transformaciones en el uso de los placeres y resignificaciones del cuerpo que se derivan en el establecimiento de relaciones sociales inéditas que no están capturadas por la hegemonía heteronormativa. Este hallazgo lo nombramos *lugares de desubjetivación* porque son escenarios que posibilitan *experiencias bisagras* para la transformación, a los que se les arrebató el sentido, la significación y la historicidad tradicional que han instituido los discursos y las instituciones hegemónicas. Es gracias a este arrebato de sentido, de simbolización, que los cuerpos pueden despojarse de los atributos propios del *otro prototípico* temporalmente para hacer luego algo distinto, inédito.

Sobre la segunda tendencia encontramos que estos hombres realizan además procesos de apropiación y habitación de algunos lugares en los que pueden hacerse a una historización que configura un nosotros extensivo y posibilita la sensación de *experiencia compartida* para, a partir de esta, emprender procesos reflexivos que se deriven en un *entendimiento de sí*. Nombramos a estos escenarios, *espacios posibles*, ya que son escenarios que los sujetos encuentran, conquistan o crean para que allí se puedan expresar y vivir afectos, relaciones y prácticas otras, distintas a

las propuestas por los discursos hegemónicos. En los *espacios posibles*, se abre la esfera de aparición para que los otros posibles puedan emerger y existir.

De igual manera, hallamos que a partir de las prácticas de sí que acabamos de mencionar, estos hombres van configurando *Trayectorias ascéticas*, es decir, estrategias que van desplegando para subjetivar las experiencias que han advenido en su vida y configurar así una forma particular de posicionarse y emanciparse a partir de la reflexión, la actitud crítica y la acción solidaria. En el proceso de análisis encontramos tres posibles trayectorias: la autoformación, la amistad como acontecimiento político y la transmisión como posibilitadora de transformaciones. La autoformación tiene que ver con la *trayectoria ascética* que se deriva de la reflexión inicial que los sujetos emprenden y que se constituye en el proceso de *entendimiento de sí*. La autoformación inicia cuando los sujetos que son ubicados en este lugar residual cuestionan esta posición fija que les es dada, y comienzan a indagar sobre cómo han llegado a ser producidos de tal o cual manera, y buscan estrategias para reivindicar esta posición como una forma de vida posible, construyendo una pregunta: *cómo he llegado a ser lo que soy*.

Más adelante, hallamos otro modo de formación en la que estos hombres se encuentran con otros individuos y, en la interacción que se genera entre ellos, se abren puntos de fuga para la reflexión, la acción y la crítica que no hubieran sido posibles de realizarse sin estos encuentros y las relaciones que de estos se derivan. Además de ser relaciones con un otro que tiene rostro y voz, y que se reconoce como alteridad posible, con este otro se establecen relaciones de amistad significativas, que transforman la propia existencia, y que implican un acontecimiento en el devenir de estos sujetos. Esta amistad puede asumirse como un *acontecimiento político* a través del cual cada sujeto involucrado aparece con lo que había venido siendo hasta el momento y, en el encuentro con la historia del otro, se genera la emergencia de algo inédito, un acontecimiento

que engendra nuevos posibles y posibilita movimientos subjetivos significativos que hacen que quienes la conforman puedan ser otros gracias a las reflexiones, acciones y actitudes críticas que se generan en este encuentro. A partir de la amistad como práctica de sí la pregunta é sobre sí mismo se extiende a preguntas que tienen en cuenta el lugar de los otros y que comienza a configurar una idea del nosotros que se hace fundamental para su activismo: *¿cómo vivir con otros?* y *¿cómo hacer posible la vida de los otros?*

La última *trayectoria ascética* que encontramos en esta investigación es hacerse formador para posibilitar las transformaciones de otros sujetos y, en este proceso, continuar transformando la propia existencia como producto de la transmisión de saberes y la generación de reflexiones. La transmisión es, además, una práctica de ida y vuelta, no solo se pretende generar espacios de apertura para la posibilidad de transformaciones en el otro, sino que, además, con las devoluciones, reacciones, emociones, omisiones o silencios que este otro genera se producen procesos de transformación en aquel que está haciendo las veces de formador o transmisor de la experiencia. a y, a partir del intercambio de palabras, crear condiciones que hagan posible una transformación.

Como último eje de consideración, a propósito de las formas de subjetivación contemporáneas, encontramos que estos procesos están siempre vehiculizadas por la idea del nosotros porque están encaminadas a la creación de modos de vida múltiples y posibles: formas de habitar el mundo que son inéditas en relación con las restricciones hegemónicas, maneras de hacer consigo mismo, el cuerpo, las relaciones, los placeres y el deseo que configuran una posición determinada, podríamos decir que la creación de modos de vida es la creación de otros mundos posibles.

Encontramos que, en este caso, se trata de modos de vida disidentes, posiciones de oposición y creación ante los discursos normativos. Para ello, estos hombres despliegan una serie de estrategias de resistencia que les permiten desligarse de los mandatos producidos por estos discursos e inventar y crear nuevas formas de expresión. Uno de los principales hallazgos a propósito de la resistencia es que, en este caso, se trata de una práctica resistente en la que se pueden encontrar articuladas las siguientes dimensiones: *eventulizadora*, *oposicionista*, *creativa*, *cotidiana* y *performativa*. Encontramos que es una *práctica eventulizadora*, puesto que el primer movimiento resistente se da internamente, motivado por la duda. El individuo se resiste, inicialmente, a las ideas que se han instaurado en sus esquemas cognitivos a propósito de lo que es la sexualidad y las supuestas formas normales y normativas de expresarla y experimentarla. Es, además, una *práctica oposicionista* porque, producto de esta reflexión, estos hombres elaboran negativas a ser, comportarse o expresarse de tal o cual manera. Se asume, así mismo, como una *práctica creativa* porque su posición no se agota en la negación, sino que se expande a la invención y creación de otras formas posibles de expresión. Y finalmente, es una *práctica cotidiana* porque las estrategias que realizan se dan en el *mundo de la vida*, en los diferentes escenarios en los que se desenvuelven, y es *performativa* porque su potencia transformadora y creadora se da en la repetición y en la persistencia de sus acciones.

De este tercer eje de reflexión podemos concluir que a partir de las experiencias, relaciones y reflexiones se van produciendo formas de habitar el mundo que pueden asumirse como disidentes en tanto se sustentan en la reflexión, la actitud crítica y la acción solidaria para oponerse a las normas restrictivas de los distintos órdenes hegemónicos y las violencias que estos generan, e inventar y construir otras formas posibles de expresión y aparición. En este sentido, la subjetivación política es un proceso que despliega un modo de vida disidente.

Nuestra consideración final es que la disidencia se configura entonces como un modo de vida resistente en la que el sujeto se posiciona por fuera de las instituciones y discursos hegemónicos que configuran un tipo determinado de sujeto y las relaciones que este puede tener y, desde allí, actúan. Inicialmente, esta posición empieza a desplegarse a partir de las reflexiones, posibilitando prácticas y relaciones que les permite amar, explorar los placeres, el cuerpo y los vínculos más allá de lo que impone los discursos hegemónicos

Luego, esta actitud va configurando una posición singular, que esboza lo que en esta investigación llamamos una *ética disidente*, que consiste en dirigirse en el mundo sospechando sobre aquello que es considerado como normal, estar atento a las dinámicas normativas y sus restricciones, y hacerse *lector de precarización* para ubicar cuáles son las consecuencias violentas de estas restricciones y los *otros residuos* que produce. Hemos identificado que en las experiencias de estos hombres se encontraron rutas a la disidencia, a partir de la resistencia, que toman forma de *manada disidente*. En este caso no estamos frente a experiencias en las que un individuo se exilia de todo contacto o relación para hacerse extranjero Tassin (2012) y oponerse en solitario a un discurso determinado. Es, por el contrario, un proceso en el que el individuo que se resiste toma una distancia radical de los discursos y normas restrictivas con otros, gracias a otros, y para encontrarse con otros, y desde allí, crear alianzas para aparecer, para dar lugar a que todos existan, que todas las vidas tengan el mismo derecho a las condiciones básicas para sobrevivir, sean reconocidas como dignas de ser vividas y se reconozcan sus modos de vida como existencias posibles

Este modo de vida disidente en compañía de otros puede entenderse como un manifiesto que se encarna y se materializa día a día en las diferentes acciones emprendidas. Podemos

afirmar entonces que la subjetivación política propende por la creación de *otros mundos posibles*: la posibilidad de ser, expresarse, sentir, relacionarse, desear, aparecer sin temor a la censura y a las restricciones, sin el miedo a ser producido como residuo de lo normal y lo normativo. *Otros mundos posibles* dan cuenta de la posibilidad de movimiento, de tránsito y transformación, es la ampliación de los espacios de aparición para que allí todas las voces: prototípicas, resistentes, disidentes, puedan aparecer, expresarse, existir y ser.

Referentes bibliográficos

Agamben, G. (2005). La amistad. Diario. *La nación. Cultura*, 25-9.

Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género.

Albarracín, M. (12 de abril de 2017). Te voy a matar, marica hijueputa. El Espectador. Recuperado de <https://www.elespectador.com/opinion/te-voy-matar-marica-hijueputa-columna-689039>

Álvarez-Gayou, J. L. (2003). Cómo hacer investigación cualitativa. Fundamentos y metodología. Colección Paidós Educador. México: Paidós Mexicana.

Bedoya, M. (2014). Tránsitos foucaultianos por el poder. *Revista FORUM*, 2 (5), 55-64.

Bedoya, M. (2018). *La gestión de sí mismo. Ética y subjetivación en el neoliberalismo*. Medellín: Universidad de Antioquia.

Bengoa, J. (1997). De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea. Barcelona: Herder.

Blanco, A. (2008). La condición de “enemigo”, el ocaso de la inocencia. En M. Cancio y L. Pozuelo (Coords.), *Política criminal en vanguardia* (pp. 259-305). Madrid: Thompson/Civitas.

Bonino, L. (2003). Masculinidad hegemónica e identidad masculina. *Dossiers feministes*, 6, 7-36.

Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Editorial Paidós, Buenos Aires.

Butler, J. (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia* (No. 316.7). Barcelona, España: Paidós.

Butler, J. (2009). *Marcos de guerra: las vidas lloradas* (Vol. 168). Barcelona, España: Grupo Planeta (GBS).

Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política: hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona, España: Ediciones Paidós.

Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Buenos Aires: Prometeo, 3010.

Castro Orellana, R. (2008). *Foucault y el Cuidado de la Libertad. Ética para un Rostro de Arena*. Santiago de Chile: Lom.

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

Recuperado de:

<http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2015/aniquilar-la-diferencia/aniquilar-la-diferencia.pdf>.

Coll-Planas, G. (2009). *La Voluntad y el deseo construcciones discursivas del género y la sexualidad: el caso de trans, gays y lesbianas*. Universitat Autònoma de Barcelona,.

Colombia Diversa, Caribe Afirmativo, y Santamaría Fundación. (2016). Cuerpos excluidos, rostros de impunidad. Informe de violencia hacia personas LGBT en Colombia, 2015. Recuperado de: <http://colombiadiversa.org/ddhh-lgbt/>

Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2015) Violencia contra Personas Lesbianas, Gay, Bisexuales, Trans e Intersex en América. Recuperado de <http://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/violenciaPersonaslgBti.pdf>

Correa, G. (2006). *Del rincón de la culpa al cuarto oscuro de las pasiones— Formas de habitar la ciudad desde las sexualidades por fuera del orden regular*. Medellín, Colombia: Escuela de Hábitat CEHAP, Universidad Nacional de Colombia.

Correa, G. (2017). *Raros. Historia cultural de la homosexualidad en Medellín, 1890 – 1980*. Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia.

Cortés, R (2013). La subjetivación política como efecto de gobierno. Aspectos teóricos - metodológicos a propósito de pensar de otra manera la ciudadanía. En C. Piedrahita, A. Díaz., y P. Vommaro (comp) *Acercamientos metodológicos a la subjetivación política debates latinoamericanos*. (pp. 217 - 231) Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Creswell, J. W. (2012). *Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches*. Sage publications.

Cubides, H. (2006). *Foucault y el sujeto político: ética del cuidado de sí*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores.

Damasio, A. (2010). Y el cerebro creó al hombre. *Barcelona: Ediciones Destino SA.*

Delgado, G. (2018). ¿Visibles o legítimos? Transiciones de la acción colectiva a la acción afirmativa por los derechos de las personas homosexuales en Colombia.

Díaz, A., Salamanca, L. y Carmona, O. (2012). Biopolítica, subjetividad política y “falsos positivos.” . En C. Piedrahita., A. Díaz., y P. Vommaro (Comp) *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos.* (pp. 47 -63) Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Díaz, L., Torruco, U., Martínez M., y Varela , M. (2013). La entrevista, recurso flexible y dinámico. *Investigación en educación médica*, 2(7), 162-167.

Dreyfus, H. y Rabinow, P. (2001). *Michel Foucault. Más allá del estructuralismo y la hermenéutica.* Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión

Duque, L., Patiño, C., Muñoz, D., Villa, E., y Cardona, J. (2016). La subjetividad política en el contexto latinoamericano. Una revisión y una propuesta. *CES Psicología*, 9(2), 128–151. doi.org/10.21615/3596

El Espectador (1 de julio de 2016) *Marcha del orgullo gay espera 70.000 personas en Bogotá.* Recuperado de: <https://www.elespectador.com/noticias/bogota/marcha-del-orgullo-gay-espera-70000-personas-bogota-articulo-641076>

El Espectador (16 de octubre de 2016). *La homofobia y transfobia siguen matando.* Recuperado de: <http://www.elespectador.com/opinion/editorial/homofobia-y-transfobia-siguen-matando-articulo-660737>.

El Espectador (10 de agosto de 2016) *Los temores detrás de la marcha por la familia*. Recuperado de: <http://www.elespectador.com/noticias/bogota/los-temores-detras-de-marcha-familia-articulo-648506>

El País. (18 de octubre de 2016) *Le contamos en que consiste el enfoque de género en el acuerdo con Las Farc*. Recuperado de: <http://www.elpais.com.co/proceso-de-paz/le-contamos-en-que-consiste-el-enfoque-de-genero-del-acuerdo-con-las-farc.html>

El Tiempo (30 de abril de 2017) *Se reabre el debate por referente que limitaría la adopción*. Recuperado de: <http://www.eltiempo.com/politica/congreso/posiciones-sobre-el-referendo-sobre-adopcion-gay-83096>

Eribon, D. (2001) *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Editorial Anagrama. Barcelona.

Escobar, M. (2011). *La politización del cuerpo: Subjetividades trans en resistencia*. *Nómadas*, 38, 132–149.

Esquirol, J. M. (2015). *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona, España: Acantilado.

Fedi, A., Greganti, K., y Tartaglia, S. (2001). *Activismo político y representación del yo*. *Psicología Política*, 22, 53–76.

Foucault, M. (1976). *Historia de la sexualidad. Vol. I La voluntad de saber*. Madrid, España: siglo XXI.

Foucault, M. (1982). *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*. Anagrama.

- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 50(3), 3–20.
- Foucault, M. (1994). ¿Qué es la Ilustración?. *Actual Investigación*, (28), 19-43.
- Foucault, M. (1994b). «No al sexo rey. Entrevista por Bernard Henry-Lévy», en *Un diálogo sobre el poder*. Barcelona: Altaya.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona, España: Paidós.
- Foucault, M. (2002). *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres* (Vol. 2). siglo XXI.
- Foucault, M. (2008). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Barcelona: Alianza Editorial.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
- Foucault, M. (2015). *¿Qué hacen los hombres juntos?* Madrid, España: Cinca.
- Galvis, E. (2016). La subjetivación política más allá de la esfera pública: Michel Foucault, Jacques Rancière y Simone Weil. *Ideas y Valores*, 65 (160), 29-48.
- García, C. (2016). *Formas de subjetividad política, en jóvenes activistas de movimientos identitarios sexo/genéricos, en varias ciudades de Colombia*. (Tesis doctoral) Centro de Estudios Avanzados en Niñez y Juventud alianza de la Universidad de Manizales y el CINDE, Manizales, Colombia.

Giaccaglia, M., Méndez, M., Ramírez, A., Santa María, S., Cabrera, P., Barzola, P., y Maldonado, M. (2009). Sujeto y modos de subjetivación. *Ciencia, docencia y tecnología*, (38), 115-147.

Gómez, L. (2003). Procesos de subjetivación y movimiento feminista. Una aproximación política al análisis psicosocial de la identidad contemporánea. (Tesis doctoral) Universitat de Valencia, Valencia, España.

Gutiérrez, J., y Delgado, J. (1999). Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales. España. Síntesis.

Habermas, J. (1990). *Pensamiento Postmetafísico*. Madrid: Altea, Taurus & Alfaguara S.A.

Habermas, J. (2001). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos* (No. 316.286). Cátedra,.

Halperin, D. (2007). *San Foucault: para una hagiografía gay*. Buenos Aires, Argentina: El cuenco de Plata.

Halperin, D. (2016) *¿Cómo ser gay?* Valencia, España: Tirant humanidades.

Han, B. C. (2014). *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona, España: Herder Editorial.

Herrera, E., y Pulgarín, G. (2013). Formas de subjetividad política presentes en el relato de vida de una persona con identidad transgenerista. *Textos Y Sentidos*, 6(1), 103–132.

Horn, J. (2013). Género y movimientos sociales. *Bridge development-gender*, 1-154.

Infante, P., Rujano, R., y Sáez, R. (2015). Teoría fundamentada: una visión crítica. *Revista Trabajo Social*, (13).

Jiménez, J. (2016). La criminalización de la diversidad sexual y el inicio del activismo gay en Costa Rica 1985 -1989. *Rupturas*, 6(1), 61–90.

Jordana, E. (2013). Foucault: la escritura como experiencia de transformación. *Lo Sguardo - Rivista di Filosofia*, 11(1), 199 - 211.

Kondakov, A. (2013). Resisting the Silence: The Use of Tolerance and Equality Arguments by Gay and Lesbian Activist Groups in Russia. *Canadian Journal of Law and Society/Revue Canadienne Droit et Société*, 28(03), 403-424.

Lalive, C. (2008). La vida cotidiana: Construcción de un concepto sociológico y antropológico. *Sociedad Hoy*, (14).

Lazzarato, M. (2006). *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.

Llamas, R (1998) *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a “la homosexualidad”*. Madrid, España: Siglo XXI de España Editores.

Le Blanc, G. (2007). *Vidas ordinarias, vidas precarias: sobre la exclusión social*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.

López, R., y Bedoya, P. (2014) *Existir, habitar y resistir: memoria histórica de las personas LGBT en Medellín*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.

Lorey, I. (2016). *Estado de Inseguridad: Gobernar la precariedad*. Traficantes de sueños.

Mancero, C. (2007). La construcción del movimiento gay y sus manifestaciones sociales, culturales y políticas en la ciudad de Quito. (Tesis de pregrado) FLACSO, Quito, Ecuador.

Martinez, P. (2006). El método de estudio de caso. *Pensamiento y gestión*. 20. 165 - 193.

Martinez, J. (2011). Métodos de investigación cualitativa. *Revista de Investigación Silogismo*, 1(08).

Mancipe, J., y Rivera, L. (2012). Construcción De Subjetividades Políticas En Jóvenes Lgbt De Chapinero – Bogotá. *Revista Iberoamericana De Psicología: Ciencia Y Tecnología*, 5(1), 29–36.

Massey, D. (2012). *Doreen Massey: un sentido global del lugar*. Icaria.

Miller, J. A. (2007). La invención psicótica. *Virtualia*, 16.

Monje, C. (2011). Metodología de la investigación cuantitativa y cualitativa. Guía didáctica. Universidad Surcolombiana: Neiva.

Mouffe, C. (2008). La crítica como intervención contrahegemónica. *Transversal–eipcp Multilingual Webjournal*. Trad. Marcelo Expósito.

Muñiz, M. (2010). Estudios de caso en la investigación cualitativa. División de Estudios de Posgrado Universidad Autónoma de Nuevo León. Facultad de Psicología. México, 1-8.

Navarro, M., y Mebarak, M. (2014). Formación de Prejuicios Sociales: una Revisión desde el Inconsciente Cognitivo y Psicoanalítico. Cuadernos de Neuropsicología, 8(1), 88-106.

Noir, R. (2010). Sobre El Movimiento LGHBT (Lésbico, Gay, Homosexual, Bisexual, Transgénero). *Revista Electrónica de Psicología Política* 8 (22). Disponible en http://www.psicopol.unsl.edu.ar/abril2010_Nota8.pdf.

Núñez, N. (2010). La teoría fundamentada y el estudio de casos. *Miríada: Investigación en Ciencias Sociales*, 3(5), 81-101.

Páramo, D. (2015). La teoría fundamentada (Grounded Theory), metodología cualitativa de investigación científica. *Pensamiento & Gestión*, (39), 1-7.

Piedrahita, C., Díaz, Á., y Vommaro, P. (2013). *Acercamientos metodológicos a la subjetivación Política: debates latinoamericanos*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas : Clacso.

Piedrahita, C., Echandía, Á., Gómez, D., y Vommaro, P. (2012). *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

Preciado, B. (2002). *Manifiesto contra-sexual: prácticas subversivas de identidad sexual*. Madrid: *Pensamiento Opera Prima*.

Quintana, L. (2012). Singularización política o subjetivación ética: dos formas de interrupción frente a la administración de la vida. *Revista de Estudios Sociales*, 10(43), 50–62.

Ramírez , L. (2015). El sujeto en los juegos del poder: subjetivación y desubjetivación desde Foucault. *Revista de Psicología Universidad de Antioquia*, 7(2), 133-146

Ramírez, R., y López, L., (2015), *Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: La diversidad en el pensamiento contemporáneo*, (Colección: Geografía para el siglo XXI, Serie: Textos Universitarios, núm. 17), Instituto de Geografía, Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, México, 207 pp., ISBN 978-607-02-7615-6

Real Academia Española, y Asociación de Academias de la Lengua Española. (2005). *Diccionario panhispánico de dudas*.

Reeve, J. M. (2003). *Motivación y emoción*. 4ra edición. Magraw–Hill.

Ricoeur, P. (2003). *Sí Mismo Como Otro*. 2ª ed. México: Siglo XXI

Rodríguez, T. (1996). El itinerario del concepto de mundo de la vida. De la fenomenología a la teoría de la acción comunicativa. *Comunicación y Sociedad*, 1(27), 199-214

Robles, B. (2011). La entrevista en profundidad: una técnica útil dentro del campo antropológico. *Cuicuilco*, 18(52), 39-49.

Saiz, M. (2013). *Amor romántico, amor patriarcal y violencia machista. una aproximación crítica al pensamiento amoroso hegemónico de Occidente*. Tesis de maestría. *Universidad Complutense, Madrid*.

Serrano José Fernando. (2012). “El olvido recobrado: sexualidad y políticas radicales en el Movimiento de Liberación Homosexual en Colombia”. *Revistas CS en Ciencias Sociales, 10. Cali :ICESI. PP. 19-54.*

Scott, J. C. (2003). *Los dominados y el arte de la resistencia*. Ediciones Era.

Schütz, A. (1974). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Sedgwick, E. K. (1998). *Epistemología del armario*. Ediciones de la Tempestad.

Semana. (9 de septiembre de 2016). *Ideología de género. El caballo de batalla del No al plebiscito*. Recuperado de: <http://www.semana.com/nacion/articulo/ideologia-de-genero-el-caballo-de-batalla-del-no-al-plebiscito/493093>

Semana. (5 de mayo de 2017). "*Es una vergüenza que la ideología de género quiera impedir nuestros derechos*": Vivianne Morales. Recupero de: <http://www.semana.com/nacion/articulo/referendo-adopcion-gay-viviane-morales-rechaza-oposicion-del-gobierno/524105>

Spargo, T. (2006). *Foucault y la teoría queer*. Buenos Aires, Argentina: Gedisa.

Strauss, A., y Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa: técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Medellín: Universidad de Antioquia.

Tassin, E. (2012). De la subjetivación política. Althusser/Rancière/ Foucault/Arendt/Deleuze, *Revista de estudios sociales* (43), 36–49.

Taylor, S., y Bogdan, R. (1987). Introducción a los métodos cualitativos de investigación (Vol. 1). Barcelona: Paidós.

Velandia, M. (2011). Historia del Movimiento L&G colombiano desde sus orígenes hasta la culminación del siglo XX. Una histotia vista en primera persona. Recuperado de: <http://es.scribd.com/doc/60457810/Historia-del-MovimientoL-G-colombiano-desde-sus-origenes-hasta-la-culminacion-del-siglo-XX>

Yory, C. (2007). Del espacio ocupado al lugar habitado: una aproximación al concepto de topofilia. *Revista Barrio Taller*, 12, 56.