

# La acción social colectiva *queer* durante el posacuerdo de paz en Colombia\*

Álvaro Acevedo-Tarazona<sup>I</sup> , Andrés Correa-Lugos<sup>II</sup> 

<https://doi.org/10.18046/recs.i41.07>

**Cómo citar:** Acevedo-Tarazona, Álvaro; Correa-Lugos, Andrés (2023). La acción social colectiva *queer* durante el posacuerdo de paz en Colombia. *Revista CS*, 41, a07. <https://doi.org/10.18046/recs.i41.07>

**Resumen:** Entre los años 2020 y 2021 Colombia atravesó varias protestas, producto del descontento generalizado por el gobierno de Iván Duque, que tuvieron tres particularidades: sucedieron durante la emergencia sanitaria producto del COVID-19; evidenciaron la indignación por una nueva reforma tributaria y por el escaso compromiso del Gobierno frente a la continuidad del proceso de paz; y participaron nuevos actores y colectivos autodenominados *queer*. Por tanto, el objetivo de este artículo fue analizar la aparición de estos espacios de participación en el siglo XXI en los que las identidades de género fueron protagonistas. Metodológicamente, se rastreó información alojada en medios de comunicación, blogs de internet y páginas web respecto a la acción social colectiva *queer* dentro de las movilizaciones. Los resultados muestran que la represión de la fuerza pública hacia los colectivos *queer*, más que disuadir la protesta, evidenció una tensión entre las masculinidades hegemónicas y los proyectos rebeldes de estos.

**Palabras clave:** conflicto armado, género, nuevas masculinidades, posconflicto, *queer*

## Queer Collective Social Action after Signing the Peace Agreement in Colombia

**Abstract:** Between 2020 and 2021, Colombia went through several protests, a product of widespread discontent with the government of Iván Duque, which had three particularities: they happened during the health emergency caused by COVID-19; They showed outrage over a new tax reform and the Government's lack of commitment to the continuity of the peace process; and new actors and groups calling themselves *queer* participated. Therefore, the objective of this article was to analyze the appearance of these participation spaces in the 21st century in which gender identities were protagonists. Methodologically, information hosted in the media,

---

\* Este artículo es resultado parcial del proyecto “Resistencia: las producciones culturales audiovisuales y editoriales como alternativa de memoria poética del conflicto armado colombiano”, cofinanciado por el Centro Nacional de Memoria Histórica (Colombia), el Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación (Colombia), la Universidad Industrial de Santander (Colombia) y la Universidad Pontificia Bolivariana, sede Bucaramanga (Colombia). Artículo de investigación recibido el 15.11.2022 y aceptado el 24.11.2023.

I. Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia.

II. Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga, Colombia.

internet blogs and web pages regarding *queer* collective social action within the mobilizations was tracked. The results show that the repression of the public force towards *queer* groups, rather than discouraging protest, evidenced a tension between hegemonic masculinities and their rebellious projects.

**Keywords:** Armed Conflict, Gender, New Masculinities, Postconflict, *Queer*

## Introducción

Colombia ha experimentado a lo largo del tiempo distintos tipos de movilización social y protesta como mecanismo para visibilizar o proteger derechos de la población, y demostrar descontentos sociales. Los análisis de movimientos sociales dividen estas movilizaciones en económicas, sociales, cívicas y medioambientales. Todas articulan la relación de las personas con su territorio y evidencian el temor a la ausencia o cambio que pueda significar su vulneración. Sin embargo, en las últimas décadas, aparecieron nuevas protestas que retoman su ideología de los enfoques identitarios para garantizar y promover los derechos. En este caso, son importantes aquellas que promueven el respeto que debe garantizar el Estado a las identidades diversas y de género.

Estas nuevas movilizaciones aprovechan su accionar colectivo y simbólico disruptivo para traer al debate agendas sociales como la paz, el derecho a la educación e, incluso, temas medioambientales desde un accionar *queer*, cuya traducción al español puede ser *raro*. Este concepto remite a la resistencia, creatividad y ruptura de las imposiciones hegemónicas, casi siempre sexistas y verticales; redefine las identidades de las personas; y cuestiona la imposición dualista que la política, la economía y la sociedad define para categorizarlas. Pensar desde lo *queer* escapa a cualquier convencionalismo teórico y social, permite establecer nuevos enfoques de análisis más allá de las identidades sexuales y de género, y faculta un horizonte de posibilidades para dilucidar un sistema cerrado, binario, el cual busca invisibilizar experiencias al considerarlas raras.

Tradicionalmente, el debate acerca de lo *queer* queda relegado a los estudios de género, sin embargo, es necesario abrirlo hacia perspectivas económicas, históricas y filosóficas para comprender el accionar del sistema y analizar las resistencias contemporáneas y venideras protagonizadas por personas que sienten que no encajan en un sistema tradicional, capitalista, neoliberal, sexista y sin futuro. Este artículo, explora el accionar de lo *queer* durante la tensión presentada ante el futuro del acuerdo y posconflicto armado en Colombia y cómo esta situación fue visibilizada por los medios de comunicación de una manera

irresponsable, pues terminaron haciendo hincapié en estereotipos binarios hacia colectivos y personas, e ignoraron la violencia sistémica, directa y represiva heteronormativa. Se divide en tres partes: la primera hace un recorrido por algunos trabajos e investigaciones sobre lo *queer*; la segunda relaciona el crecimiento de lo *queer* frente a las masculinidades heteronormativas, mediante un mapeo de su situación como víctimas durante el conflicto armado en Colombia. Por último, la tercera explora las iniciativas *queer* como un aporte cívico frente a temas como el posconflicto y la memoria con la experiencia del Frente Marikón. Metodológicamente, se recogió la información alojada en medios de comunicación, blogs de internet y páginas web que se interesaron en el accionar *queer* dentro de la movilización. Es interesante denotar que, en muchos medios de comunicación, se trató el tema con respeto, sin embargo, algunos comentarios de los internautas reflejaron sexualización y burla sexista. Las entrevistas realizadas a lxs participantes fueron consideradas para un futuro proyecto de investigación, para este caso particular, solo se abordará cómo se replicó la información y las denuncias que hicieron externalizando sus vivencias.

El propósito de este artículo es proponer nuevos enfoques para analizar la movilización social y la protesta, pues considera que la misma acción colectiva replica roles heteronormativos, apelando a la hombría como un factor constitutivo para ser líder y movilizarse; lo que muestra por qué se ignoran iniciativas *queer* en las movilizaciones.

Sumado a esto, el enfoque teórico de lo *queer* puede ser útil para comprender las movilizaciones y la protesta en tiempos en que lo gremial no aúna dentro de la acción colectiva, sino que son las identidades las que protagonizan la construcción movilizatoria.

## Lo *queer*: de la subjetividad a la teoría

Al tratar temas relacionados con lo *queer*, es necesario definir este concepto pues se presta a interpretaciones variadas. Etimológicamente, existen evidencias del uso de la palabra desde el año 1510 en Escocia. Se cree que es una adaptación del bajo alemán medio de la palabra *quer* (oblicuo o descentrado). A su vez, viene del latín *torquere* (torcer) y del protoindoeuropeo *terk* (girar, torcer, enrollar). Desde finales del siglo XIX, la palabra se usó para referirse de forma despectiva a personas no heterosexuales (Llamas, 1998), haciendo énfasis en aquello extraño, raro, excéntrico, dudoso y sin suerte. Para el Diccionario de la Universidad de Oxford (s.f.), representa una forma de ver el mundo fuera de la norma. De acuerdo con esto, Fonseca-Hernández y Quintero-Soto (2009) le

definieron como una sexualidad periférica que logra estabilizarse más allá de lo socialmente aceptado, y genera en las demás personas violencia, rechazo social, estigma y discriminación.

Sin embargo, el término fue resignificado por colectivos y personas como una resistencia dentro de un mundo normativo y binario. En otras palabras, ser *queer* es resistir, lo que implica que está ampliamente ligado al activismo por los derechos, pues algunas personas reconocen como tal son juzgadas *a priori* y están condenadas a un mundo difícil con escasas oportunidades sociales y de movilidad social. Esta reivindicación busca el reconocimiento de la diferencia, pero también la reposición en ámbitos económicos, políticos y sociales distintos a la sexualización y la violencia contra el cuerpo. De allí que una de las iniciativas recurrentes de los colectivos *queer* es la reapropiación del territorio o la desterritorialización como forma de resistencia y revolución al sistema que trata de invisibilizarlos o catalogarlos como un lumpen<sup>1</sup>.

El concepto de lumpen inmerso en la sociedad civil y la movilización, visto como raro, extraño o fuera de la norma no es un tema novedoso o inexplorado. El marxismo, como piedra angular de las teorías revolucionarias modernas, excluyó a ciertos sectores de la población al considerarlos producto de los vicios y el placer. Según Marx (2003), lo lumpen era aquello que distorsionaba la dialéctica político-afectiva y lo consideró masas que viven en un estado de falsa conciencia; interpretación cargada de moralidad política que va más allá de la materia económica, haciendo de este un factor exógeno a la teoría marxista de la revolución; ya que, según su visión, al ser utilizado por déspotas, carecía de una finalidad histórica y solo servía para que gobiernos corruptos se perpetuaran en el poder.

Así, desde la perspectiva marxista, el lumpen no era más que un simulacro, una ficción sin referente, cuyo destino no podía ser otro que la desaparición, única manera en la que se podía incorporar al materialismo histórico (Pérez-Hidalgo, 2015). Por cerca de dos siglos, lo raro dentro de la revolución estuvo orientado desde esta visión marxista clásica, ya que esta solo podía ser una resistencia ideologizada y las acciones colectivas iban de la mano con los medios de producción y la conciencia de clase, de los que carecía el lumpen. Sin embargo, a mediados de la década de 1960, el lugar donde se ubicaba lo raro cambió, por lo menos en las calles y en la filosofía. Gilles Deleuze (1971) invirtió el orden de la razón en la revolución y otorgó predominio a las emociones y al cuerpo,

---

1. El término lumpen es acuñado desde la teoría marxista de Karl Marx y Friedrich Engels (1932) en su obra *La ideología alemana*. El lumpen son grupos sociales urbanos compuestos por personas socialmente degradadas, marginadas, en situación de mendicidad, trabajadoras sexuales y criminales que, según los autores, no tienen medios de producción ni conciencia de clase.

lo que desarticuló cualquier idea como fundacional y propuso la diferencia y la desterritorialización como ejes del cambio. En este sentido, la mirada deleuziana es una operación antidialéctica que propone que las masas no están definidas por una ideología. El cambio reincorporó lo raro y abrió una posibilidad sin precedentes para pensar la revolución más allá del materialismo histórico y la ideologización, produciendo una revolución dentro de la revolución, en la cual no importaba la masa sino el cuerpo, y no importaba la idea sino el deseo. La revolución del deseo fue un ejercicio teórico de Félix Guattari en contra de las teorías marxistas y freudianas frente a los enfoques de revolución y lucha de clases. Esta nueva revolución distaba de la marxista al facultar la producción deseante y la creatividad de las masas como piedra angular de cualquier cambio. Para Guattari (2017: 23), el marxismo en todas sus formas ignoraba el deseo y se perdía en medio de la burocratización:

Toda garantía teórica de una separación entre el ejercicio privado del deseo y el campo público de las luchas conduce de forma implícita a la asimilación capitalista. La propiedad privada de los medios de producción está intrínsecamente vinculada con la apropiación del deseo por el yo, la familia y el orden social. Se comienza por neutralizar en el trabajador todo acceso al deseo a través de la castración familiarista, los ardides consumistas, etc., para apropiarse a continuación, ya sin dificultad, de su fuerza de trabajo. Separar el deseo del trabajo: tal es el primer imperativo del Capital.

Deleuze y Guattari (1977) establecieron una alternativa a la revolución jerarquizada y falocéntrica, pero, para ello, reconfiguraron la relación entre lo que comúnmente se reconocía como sujeto y objeto al reemplazar el objeto territorio. La desterritorialización es una especie de entorno que se forma después de la intervención del deseo de los sujetos, lo que significa que el territorio se modifica de manera continua. Según los autores, el ser humano vive siempre en una desterritorialización ya sea cultural, tecnológica, de producción o de otro tipo. Esta existencia es rizomática, contrario a la metáfora arbórea del materialismo histórico que es jerárquica; el rizoma no tiene raíces como un árbol, ni tallo, ni arriba o abajo. En una sociedad rizomática no hay lumpen.

Desde esta idea, se desprenden lo molar y lo molecular, entendiendo el primero como un concepto macroscópico e integrador que frena, absorbe y somete a la identidad —por ejemplo, el Estado—; y el segundo como microscópico, rizomático, normado, autogenerado y en creación. Por tanto, un Estado molecular sería un devenir basado en una estructura con micropoderes que deben agluti-

narse, pero no integrarse en un todo, ya que correrían el riesgo de convertirse en una estructura molar (García-Covarrubias, 2021). Entre estos conceptos se propone la llamada máquina de guerra, como la voluntad de escapar al hacer uso de la máxima creatividad desde lo molar a lo molecular, y reorganizarse en una nueva territorialización rizomática. Es, metafóricamente, una guerra contra el sistema capitalista.

En síntesis, el deseo es producir o crear una potencia de producción, tal y como lo señaló García-Covarrubias (2021), el capitalismo en su condición de máquina social organiza deseos, necesidades, carencias y otros. Los flujos deseantes surgen de esta máquina capitalista y es necesario desligarlos del objetivo de esta, puesto que codifica en términos de cultura, religión, moral; creencias que se deben decodificar para pasar a la realidad molecular. En otras palabras, “el capitalismo desterritorializó lo original y lo decodificó en su favor” (García-Covarrubias, 2021: 27), pues el sistema capitalista “es exterior al deseo y por ello, es una máquina social deseante construida molarmente desde la autoridad del poder y el sistema” (García-Covarrubias, 2021: 27).

Por su parte, Paul Preciado (2014) en *Testo Yonqui* introdujo la noción de *sexopolítica* para el análisis de las relaciones entre poder y cuerpo. Al retomar a Michel Foucault, se denota que las esferas de la sociedad disciplinaria, consideradas parte del dispositivo de la vida privada, pasan por un proceso de externalización, convirtiendo temas como el género en una naturaleza sintética, maleable y susceptible de ser reproducida para fines políticos, cívicos, económicos y culturales. Ahora bien, enfatizó que la externalización no busca liberar las singularidades del dominio de la multitud, sino convertir sus deseos y cuerpos en un archivo político abierto.

## Teoría *queer*

Una vez delineada la base del deseo como referente conceptual para la revolución y los activismos identitarios, analizaremos la teoría *queer*. Esta propone la hibridación como una resistencia a las ideologías que pretenden crear homogeneización, es una trasgresión de los límites políticos, de género, raza y clase. Entre las ideologías que sobresalen como homogeneizadoras aparecen el patriarcado, el colonialismo, el racismo y el capitalismo.

Una de las principales teóricas de lo *queer* es Donna Haraway (1999), quien adujo que las acciones colectivas no tienen la capacidad de crear un *nosotros* y no son más que una serie de afinidades entre el lugar, el territorio y las identidades. Esta hipótesis puso en tela de debate la visión clásica de los movimientos sociales y las acciones colectivas. Ahora bien, dentro de este planteamiento es

importante repasar el concepto de identidad, pues de este se desprende un debate sobre el género y la sexualidad. La categoría identidad, en ocasiones, puede tomarse como excluyente, pues tiene en cuenta solo al individuo; sin embargo, cuando este comparte algunas características con otro, puede agruparse, pues la máxima de la supervivencia humana es que somos seres sociales.

Según Steven Angelides (2001) ni la heteroeconomía, ni lo *queer*, ni lo heteronormativo se pueden situar uno por encima del otro, en otras palabras, tanto lo *queer* como los normativos están inmersos en una lógica general de control por medio de tecnologías del cuerpo y de la sexualidad. Uno de los trabajos que mayor influyó en la teoría *queer* es *El género en disputa* de Judith Butler (2016), que explica cómo el género es una tecnología de la sexualidad que privilegia la heterosexualidad y lo normativo; y constituye una ficción cultural o una *performance* que está en transformación, es decir, un territorio que está en continuas renovaciones moleculares desde el cual no existe un centro o norma que dicte de manera estática.

Sumado a esto, la teoría *queer* se interesa en la definición de clase social como instrumento de análisis al proponer que las condiciones de algunas de estas deben girar hacia la deconstrucción de los regímenes de trabajo, familia e instituciones que son productoras de homofobia y aversión a lo *queer*. Así, la clase social está vinculada a un sistema de opresión propio del sistema capitalista (López, 2008).

Ahora bien, una de las principales críticas que se ha realizado a la teoría *queer* es que muchas de sus conceptualizaciones vienen desde el norte global, lo cual repercute en una visión que, en ocasiones, puede ser colonialista. Así, en los últimos años, se han gestado epistemologías latinoamericanas acerca de este tema. Algunos de los aportes vienen de trabajos etnográficos como la investigación *Hombres: cuerpo, género y sexualidad* de Mauricio List (2005), quien plantea que, si bien los conceptos de cuerpo, género y sexualidad son distintos, tienen en común, para el entorno latinoamericano, que todos están atravesados por una profunda desigualdad social, y, por lo tanto, una jerarquización; frente a lo que propone el concepto de cultura sexodiversa entendido como:

La incorporación de diversas subculturas como la gay, que han hecho de la diferencia una manera de reivindicación, y que, con el ejercicio cotidiano de su vivencia, de su afectividad, de su erotismo y su sociabilidad, están alimentando el desarrollo cultural que nació en la clandestinidad pero que poco a poco se está volviendo más visible y, más aún, está generando las condiciones necesarias para desarrollarse plenamente. (List, 2005: 200)

En el dossier de la revista *Íconos* sobre lo *queer*, Viteri (2011) concluyeron que muchos de los estudios respecto a este tema retoman conceptos norteamericanos e ingleses en los cuales lo *queer* nació como una distinción de los estudios gays y de lesbianas. Sin embargo, en la región, dichos estudios aún tienen su fundamento en los análisis de la sexualidad y dejan de lado el género o los problemas políticos. Estos autores evidencian que

los escritos previos sobre lo *queer* en América Latina si bien muestran diversos paralelismos con otros desarrollos más amplios, proponen un uso de lo *queer* cuyo significado tiende a reducirse a las sexualidades marginales o sexualidades no normativas, y a veces específicamente a poblaciones gays o lésbicas. Dicha reducción simplifica la propuesta originaria de lo *queer* como acercamiento transgresor. (Viteri, 2011: 54)

En este sentido, es necesario rebasar

las categorías de identidad gay o lésbicas, gracias al uso que los autores hacen de la crítica a los lentes patriarcales y heteronormativos, en vez de enfocarse solamente en las experiencias de individuos como miembros de algún colectivo, grupo o identidad. (Viteri, 2011: 54)

Por último, en el contexto latinoamericano es importante reconocer el avance del trabajo de Vidal-Ortiz, Viteri y Serrano (2014) en “Resignificaciones, prácticas y políticas *queer* en América Latina: otra agenda de cambio social” publicado en la revista *Nómadas*, en el que se señaló que existe una relación entre el arte como forma de activismo *queer* y otras situaciones cotidianas,

procesos más allá del tema sexo-género-sexualidad, complicando su relación con la nación, la raza, la clase, la educación, activismos y luchas sociales. Los posicionamientos en contra de organismos homonormativos y en coalición con grupos no LGBT son refrescantes ante la típica horizontalización de los movimientos activistas LGBT. Irrumpen la hegemonía al pensar nuevas formas de entender la ciudadanía, de retar el orden social y de rechazar estructuras familiares heterosexuales y reproductivas como la norma. Esa falta de respeto a vínculos normativos —de familia, de la ley, incluso a la ciudadanía— conforma nuevas formas de ver lo *queer* en acción. Las acciones de demanda y contestación frente al Estado cristalizan formas normativas de opresión, pero lo hacen con utensilios más poderosos aún, pues utilizan el arte



como plataforma para la crítica y el cambio social. (Vidal-Ortiz; Viteri; Serrano, 2014: 198)

Para el caso colombiano, es representativa la investigación de Felipe Caro-Romero (2022), “Los Felipitos: revisionismo e historia queer en Colombia” publicado en la revista *Trashumante*. En esta, analiza el origen y consolidación del grupo Los Felipitos y su relación con el movimiento homófilo en el país:

Los Felipitos no eran los militantes radicales de izquierda que buscaban la destrucción del patriarcado, el Estado y el sistema de clases. Su imagen, mucho más en concordancia con la de un movimiento integrado al Estado a través del marco de los derechos humanos, resulta más adecuada para un sector específico, como punto de partida en una reconstrucción histórica (...) es importante incorporar al análisis de la historia *queer* colombiana una mirada crítica en clave de lucha de clase que permita explicar la constante presencia de élites en el pasado en contraposición con una ausencia casi total de una historia *queer* popular o desde abajo. (Caro-Romero, 2022: 75)

Finalmente, el ensayo “Representación, visibilización y resistencia de las ‘otras’ víctimas del conflicto armado en Colombia” de Andrés Aluma-Cazorla (2020) publicado en la *Revista de Estudios Colombianos* es un material importante para el desarrollo de este trabajo. El autor adoptó la teoría *queer* de la resistencia para validar los ejercicios de resiliencia de las víctimas:

Para hacer referencia a esta resistencia y este distanciamiento de la norma heterocentrada, tomo como marco de referencia a la teoría *queer*, cuya noción implica un ejercicio a través del cual el sujeto considerado abyecto y marginalizado se reapropia del término por medio del cual era degradado y lo transforma para empoderarse y oponerse, así, a dicha degradación y marginalización. (Aluma-Cazorla, 2020: 9)

El autor concluye demostrando cómo, a pesar de los esfuerzos de la institucionalidad por reparar a las víctimas del conflicto, el espacio para personas *queer* es minúsculo. De aproximadamente 8 000 000 de víctimas tan solo 2201 se denominan víctimas distintas al género normativo. De hecho, muchas de ellas consideran que, al registrarse de esta manera, no serán reconocidas por el Estado o, incluso, serán discriminadas.

En síntesis, la teoría *queer* retoma del activismo *queer* la resiliencia frente a problemas que generan exclusión hacia las personas. Para esta teoría es claro que el sistema heteronormativo busca homogenizar por medio del patriarcado, el capitalismo y el colonialismo. Es por esta razón, que propone una forma de revolución distinta a las sucedidas anteriormente en la historia, que están fundamentadas en el materialismo histórico marxista, porque estas mismas teorías marxistas vieron en lo *queer* un despropósito que no tenía conciencia de clase ni medios de producción.

Sin embargo, otras perspectivas filosóficas como las de Deleuze (1968) y Foucault (1976) facultaron nuevas posibilidades para repensar una revolución que no fuese ideologizada, sino que gravitara sobre el deseo, los cuerpos y el cambio de los marcos heteronormativos de los que son víctimas estos últimos. Este no ha sido un camino simple, por el contrario, ha significado conflictos pues las ideologías homogeneizadoras, en ocasiones, usaron la violencia y la represión como un medio para asfixiar la revolución *queer*. A continuación, se profundiza en una en especial: el patriarcado.

## Puesta en marcha: las acciones colectivas *disfóricas* de lo *queer*

Gran parte de los teóricos sociales actuales tienen la tendencia de escribir o augurar sobre las futuras ruinas de la sociedad capitalista. El despertar de *los de abajo*, o como se definía el lumpen, es perceptible diariamente en la conquista del espacio público por medio de las acciones colectivas. La gran pregunta que surge es ¿por qué el florecimiento de esta acción colectiva ahora? Para resolverla, es necesario indagar alrededor de algunos análisis respecto a un sistema que agoniza y, precisamente por esto, se torna más violento.

El pensador Mark Fisher (2017) sostuvo que el capitalismo, en su fase más globalizada, indujo la despolitización y la subjetivación por medio de la psicología y la mercadotecnia al punto que modificó la resistencia política por la resiliencia individual. Con esta fórmula mágica, desincentivó la acción colectiva bajo el eslogan de la búsqueda de los derechos y la satisfacción individual. Paul Preciado (2022) ahondó en *Dysphoria mundi* sobre el sistema heteropatriarcal, amante de los combustibles fósiles, con una fascinación por la destrucción, y la posesión de los animales, sistema al que denominó capitalismo petrosexorracial y que mostró su forma más autoritaria y excluyente con la pandemia del COVID-19:

Denomino petrosexoracial a aquel modo de organización social y a aquel conjunto de tecnologías de gobierno y de la representación que surgieron a partir del siglo XVI con la expansión del capitalismo colonial y de las epistemologías raciales y sexuales desde Europa a la totalidad del planeta. (Preciado, 2022: 20)

El capitalismo petrosexorracial concibe solo categorías binarias para legitimar la dominación de los cuerpos sobre otros, esta segmentación se hace por medio de especie, género, clase y raza. La validación de los cuerpos hace que el patriarcado tenga la autoridad moral para ejercer todas las técnicas de violencia. A partir de este postulado, Preciado (2022) afirma que el patriarcado y la colonialidad no son épocas históricas sino epistemologías o infraestructuras cognitivas con técnicas sobre el cuerpo que operan en el presente. Al ser epistemologías tienen una estética, es decir, la articulación entre la organización social de la vida y la configuración de una experiencia sensible compartida, o como afirmó Rancière (2002), la estética como un modo de habitar el mundo sensible con una regulación social y una política de los sentidos. Así, la estética del capitalismo busca la destrucción del ecosistema y la violencia sexual y racial contra aquello que no esté dentro de la norma que propone.

Desde el ámbito de las violencias, este capitalismo petrosexorracial concibe el conflicto y la violencia como una forma de generar rentabilidad. Las guerras, las intervenciones a baja escala como la Guerra Fría y los conflictos armados internos son fábricas de formas de opresión, desposesión y muerte que atentan contra cuerpos feminizados, o sea, aquellos infantiles, homosexuales, trans, racializados y *queer*. Ante estas formas de opresión, los movimientos *queer* han construido formas de resistencia que se pueden definir desde la disforia y se hacen visibles en el espacio público con manifestaciones, *performances* y campañas de resignificación de las ciudades (Preciado, 2022). Este se puede considerar el levantamiento más importante desde los feministas y decoloniales de las décadas de 1950 y 1960.

Ahora bien, uno de los fundamentos de la disforia como acción colectiva *queer* es la ausencia de la historia política de los cuerpos y el lugar crucial de la política sexual. El neoliberalismo ha implementado estrategias de la tercera vía, algunas amigables con el medio ambiente en lo que se denomina capitalismo verde, pero no está dispuesto a ceder en el régimen heteropatriarcal, por esa razón, la disforia como acción colectiva tiene todo un espacio de debate y lucha que se visibiliza en la actualidad. La hipótesis de la disforia como revolución articula la dimensión de una ecología política, del feminismo, de las políticas

*queer* y trans, así como del antirracismo, y sobrepasa los postulados de las políticas de identidad, del Estado-nación y del individualismo neoliberal.

La hipótesis revolución es una contraficción, un punto de fuga entre las ficciones normativas. Para imaginar juntos lo que vamos a ser necesitamos otra historia política del cuerpo vivo y una narrativa diferente sobre los procesos de sujeción y subjetivación animal, sexual, de género, de clase y racial... Propongo aquí desplazar la noción de sujeto político, ficción dominante de la modernidad patriarcal y colonial, que supone una teoría de la soberanía, una representación vertical del poder, un relato individualista acerca de la sujeción y de la autonomía, para, frente a ella, comenzar a pensar en los diferentes procesos a través de los que un cuerpo vivo puede convertirse en simbiote político, así como los agenciamientos que hacen que ese proceso fracase o sea negado. (Preciado, 2022: 59)

Uno de los principales aportes que tiene la acción colectiva desde la disforia y lo *queer* es el uso del cuerpo. Paul Preciado (2014) propuso el concepto de *soma-teca* del cuerpo vivo como lugar de acción política y pensamiento filosófico. El cuerpo se convierte en un archivo político vivo en el que se instituyen y destituyen las formas del poder. Es por esta razón que, actualmente, se evidencia el uso de los cuerpos como espacio en el que se expresa la acción colectiva mediante frases icónicas, pinturas y bailes. Esta propuesta va más allá de mirar el cuerpo como una forma en que la masa de las acciones colectivas pasadas hace presión o resistencia, o le configura como un espacio de comunicación.

Por último, esta acción colectiva disfórica busca hacer presencia en la espacialidad derribando las brechas históricas que han existido por siglos. La epistemología petrosexorracial ha vendido la idea de que el espacio público es un espacio neutro e igualitario y hace todo lo posible para mantenerlo así. Sin embargo, dicho espacio está diseñado para el sistema patriarcal, colonialista y binario.

Lo que hasta ahora se ha denominado espacio público es en realidad un espacio segmentado por líneas divisorias de clase, raza, sexo, sexualidad y discapacidad, en el que solo el cuerpo blanco, masculino, heterosexual, válido y nacional puede circular como sujeto político de pleno derecho. Los cuerpos migrantes, racializados, femeninos o afeminados, no heterosexuales, no binarios, trans, los cuerpos con diversidad funcional se ven constantemente sometidos a diversas formas de restricción, violencia, exclusión, vigilancia, guetización y muerte. (Preciado, 2022: 454)

Los espacios públicos están dedicados a las fuerzas militares con generales, a la política con presidentes o líderes de gestas independentistas e, incluso, esclavistas; y, como lo sostuvo David Harvey (2005), son altamente jerarquizados y comercializados. Esto implica que todo aquello que no está en la norma, es violentado.

En Colombia, estos usos del necroespacio se pueden analizar mediante el fenómeno de la *limpieza social* en la cual todos aquellos considerados lumpen eran víctimas de la represión y la violencia, lo que se hace más preocupante cuando estas formas de violencia eran empleadas por fuerzas del orden como la Policía y el Ejército. Todas las experiencias *queer* de años de represión y violencia salen a la luz con las acciones colectivas: cada marcha, *flashmob*, estatua caída y protesta es un escenario posible para resignificar el denso y saturado espacio del poder. La disforia es una resignificación de la historia y el alegato de una revolución que será *queer*.

Una revolución no es únicamente una suplantación de modos de gobierno, sino, y, sobre todo, un colapso de los modos de representación, una sacudida del universo semiótico, una reordenación de cuerpos y voces, una redistribución de espacios y de gestos. Es importante que esos momentos de intervención, crítica y derribo no sean criminalizados, sino saludados como gestos de subjetivación política de aquellos que hasta ahora habían sido objeto de las técnicas de gobierno patriarcales y coloniales. (Preciado, 2022: 461)

Comprender la disforia como acción colectiva es un elemento analítico interesante en coyunturas como el conflicto armado en Colombia. Este se podría considerar como una herramienta del capitalismo petrosexorracial, pues ha instituido el uso de la fuerza contra los cuerpos, y está anclado a una economía legal de los hidrocarburos y a una ilegal de la cocaína —se debe recordar que para la producción de un kilo de pasta de coca se necesitan 284 litros de gasolina (Parkin, 2019) —. Además, ha invisibilizado con hechos victimizantes a personas con identidades diversas, así como empobrecido zonas periféricas del país. El principal problema es que la resolución del conflicto vino de las manos de muchos de los hombres y mujeres que se enriquecieron con la guerra, y hacen parte de un sector de la población que se favorece de la lógica binaria del patriarcado. Si bien se ha expuesto la necesidad del enfoque de género e interseccional en el posconflicto, en ocasiones, parece que fue más una formalidad que una estructura dentro del Acuerdo de Paz.

## El conflicto armado y lo *queer*

Analizar el conflicto armado y su relación con lo *queer* conlleva a una verdad difícil de aceptar: el cuerpo no ha sido considerado como un vehículo identitario de las personas, y mucho menos de aquellas víctimas del conflicto armado. Según el Registro Único de Víctimas (2022), a 31 de octubre de 2022, había 4759 víctimas<sup>2</sup> identificadas como LGBTI<sup>3</sup>, 4020 sujetos de atención<sup>4</sup> en 9287 eventos (ver Cuadro 1).

En este sentido, existen dos grandes retos para el posconflicto. Primero, establecer la categoría *queer* y ampliarla más allá de la violencia sexual como hecho victimizante principal, pues existe un subregistro que no ejemplifica la dimensión de lo ocurrido. Segundo, frente a la violencia sexual, los colectivos han solicitado a la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) abrir un macrocaso, entendiéndola no como un efecto colateral de la guerra, sino como una estrategia de terror sobre los cuerpos (Caribe Afirmativo, 2021). Precisamente, en el mes de septiembre de 2023 la JEP dio apertura al Macrocaso 11, con el cual se espera obtener verdad, responsabilidad y determinación de hechos y conductas sobre violencia basada en género, incluyendo violencia sexual y reproductiva y otros crímenes por prejuicio (“La JEP abre macrocaso 11...”, 2023).

Esto invita a comprender el cuerpo más allá de un botín y considerarlo un archivo político vivo es una necesidad para complementar análisis que no sean sexistas, ni repliquen estereotipos sexistas frente a aquello que la norma considera raro o fuera de lo común.

Las cifras del Registro Único de Víctimas demuestran que el hecho victimizante de mayor incidencia es el referido a delitos contra la libertad y la integridad sexual en el desarrollo del conflicto armado, lo cual comprueba el uso del cuerpo como una herramienta de combate y botín de guerra no solo contra las mujeres, sino contra toda población que no esté dentro de los límites establecidos por las normas. Le sigue de cerca el homicidio que se puede considerar como el último recurso después de lesiones físicas, intimidaciones o amenazas. En muchos contextos, una persona no heteronormativa empieza enfrentando

---

2. Todas aquellas personas que han sufrido hechos victimizantes desde el 1 de enero de 1985.

3. LGBTI: Lesbianas, Gais, Bisexuales, Transexuales e Intersexuales.

4. Personas reconocidas en el marco de la Ley 1448 (2011) que pueden acceder a medidas de atención y reparación. Son personas que están vivas, tienen documentos de identificación válidos y han solicitado ayuda humanitaria.

**Cuadro • 1**

Tipología de hechos victimizantes sobre población LGBTI durante el conflicto armado en Colombia

	<b>Hecho</b>	<b>Víctimas ocurrencia</b>	<b>Sujetos de atención</b>	<b>Eventos</b>
<b>LGBTI</b>	Abandono o despojo forzado de tierras	13	13	15
	Acto terrorista, atentados, combates, enfrentamiento, hostigamientos	109	95	117
	Amenaza	1639	1584	1966
	Confinamiento	28	25	40
	Delitos contra la libertad y la integridad sexual en el desarrollo del conflicto armado	590	577	620
	Desaparición forzada	74	62	82
	Desplazamiento forzado	4408	3741	5774
	Homicidio	354	281	387
	Lesiones personales físicas	64	58	65
	Lesiones personales psicológicas	9	8	9
	Minas antipersonal, munición sin explotar y artefacto explosivo improvisado	5	5	5
	Pérdida de bienes muebles o inmuebles	67	64	70
	Secuestro	43	39	47
	Tortura	59	59	61
	Vinculación de niños, niñas y adolescentes en actividades relacionadas con grupos armados	15	14	16

Fuente: Registro Único de Víctimas (2022).

actos de violencia simbólica como el uso de lenguaje excluyente, burlas por su orientación, que van escalando de manera continua hasta violencias físicas.

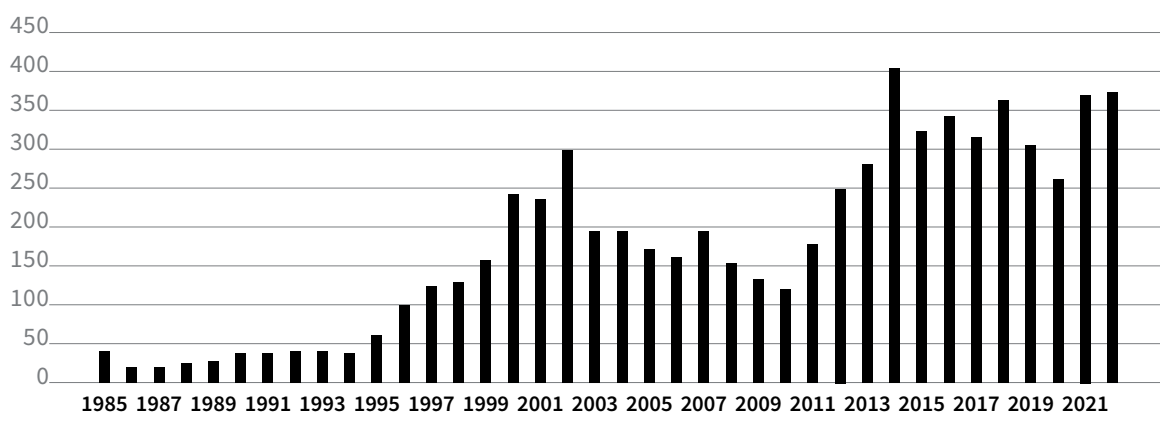
Debe tenerse en cuenta que no todas las víctimas acceden a procesos de reparación porque temen a una estigmatización del Estado y a una revictimización por su orientación. Esto influye directamente en los ejercicios de memoria y en la participación en las actividades de reparación, pues, en muchas ocasiones,

prefieren el silencio ya que consideran que no existen los mecanismos adecuados para enfrentar su situación.

Para comprender el panorama de cómo el conflicto armado ha afectado diferencialmente a personas que se reconocen como LGTBI, cobra importancia el análisis de sus dinámicas a lo largo del tiempo. Según el Registro Único de Víctimas (2022), en la última década se presentó un mayor registro de hechos victimizantes contra esta población (ver Figura 1).

### Figura • 1

Línea de tiempo de ocurrencia de hechos victimizantes contra personas LGBTI



Fuente: Registro Único de Víctimas (2022).

Esto no implica que entre 1980 y 1990 hubiese menos víctimas, por el contrario, lo que demuestra es que en las últimas décadas se viene dando una concientización de las identidades de género no heteronormativas, producto, entre otras, del esfuerzo por parte de colectivos y la fuerza de la teoría *queer* para demostrar que la desterritorialización y sus víctimas estuvieron —y están— presentes dentro del conflicto armado.

Existe un pico entre los años 2001 a 2003 que coincide con la toma del territorio por parte de los paramilitares, los cuales, desde su ideología bélica y patriarcal condenaban cualquier expresión no heteronormativa. La *refundación de la patria*, como llamaban a esta ideología, recogía los valores tradicionales de la familia, la Iglesia y la sociedad, así que cualquier persona que no estuviera inmersa en dicha lógica era considerada objetivo militar. El otro periodo de repunte fue entre 2013 y 2017, en lo que se considera la etapa previa al Acuerdo de Paz de La Habana, Cuba, lo que indica que los móviles estaban orientados



a ganar el conflicto armado por la vía militar antes de entrar al diálogo. Este periodo coincide con la efervescencia de colectivos LGBTI y *queer* que, desde su activismo social, trataban de lograr cambios en la concepción del territorio bélico y patriarcal.

El Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH, 2015) lideró una investigación sobre las víctimas LGBTI en el marco del conflicto titulada *Aniquilar la diferencia. Lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en el marco del conflicto armado colombiano*. Una de las hipótesis que planteó fue que el conflicto armado lesionó la posibilidad de personas no heteronormativas para establecer relaciones afectivas; y que, el simple hecho de entablar una, en algunos territorios, podía ser una garantía de torturas, violaciones y muerte. En este sentido, cuando se hace referencia a relaciones afectivas, estas también incluyen a las comunitarias y cívicas.

Uno de los principales factores que convierte al conflicto armado en una coyuntura patriarcal y heteronormativa es que este, desde la jerarquía de género, privilegia el *ser hombre*. Esta distinción pesa de manera abrumadora sobre el género masculino no heteronormativo o *queer*, pues se consideran como débiles y presas del escarnio y la violencia por parte de los actores del conflicto.

Ahora bien, tal como se ha desarrollado a lo largo del texto, la exclusión no es solo en la identidad de género, a esta se le suman vectores como la clase social, la región y la identidad étnico-racial. No es lo mismo ser *queer* en el norte de Bogotá, que serlo en una comunidad afro en el Urabá antioqueño, pues, si bien ambos pasan por violencias sistémicas, simbólicas y directas, la persona del segundo territorio está en un peligro constante de ser vulnerada en el marco del conflicto por su identidad. Esto lleva a pensar que las violencias de género son asimétricas y profundizan las desigualdades ya existentes, producto de un sistema heteronormativo que acentúa las diferencias y trata de ahogarlas como mecanismo de homogenización.

Otro factor clave del conflicto armado para comprender su dimensión dentro del ámbito *queer* es que la mayoría de los hechos victimizantes contra personas no heteronormativas busca la consolidación de un orden moral favorable a los intereses de los actores del conflicto. En otras palabras, los actores del conflicto imponen un orden moral que es patriarcal, violento y falocéntrico en el que la fuerza y las habilidades propias de un *macho* son las aprobadas, y toda persona que subvierta dicho orden es considerado un enemigo, como si fuera un contrincante armado.

Dentro de este marco, el uso de la fuerza y la violencia aleccionadora para cambiar a las personas es bastante común. El informe del CNMH (2015: 19) detalla casos de “personas que fueron violadas para que dejaran de ser maricas”. Este

tipo de violencia es parte del proceder de los grupos armados para ejercer control en el territorio y conservarlo desde una perspectiva molar del patriarcado, eliminando cualquier línea de fuga molecular para que no se desterritorialice.

Estos hechos victimizantes son definidos como violencia por prejuicio. Este término, acuñado por la Organización las de Naciones Unidas (2020), hace referencia a la violencia motivada contra personas LGBTI. El prejuicio es la cristalización de discursos que legitiman las violencias patriarcales y heteronormativas. Según el informe ya citado del CNMH (2015), muchos de los crímenes contra las diversidades sexuales se fundamentaron en juicios *a priori* como que las personas víctimas violaban niños, coaccionaban a otros hombres o acababan matrimonios. A partir de estas circunstancias, la violencia del conflicto armado adquiere la dimensión de *limpieza social* del territorio.

Quando se analizan los contextos de guerra, no se trata entonces de que los prejuicios per se motiven acciones de violencia contra lesbianas, gays, bisexuales o personas trans, sino de que existen proyectos de control social, que pasan necesariamente por la regulación moral de las poblaciones, y que no se alteran con la sola intervención en el ámbito de las representaciones. En otras palabras: los actores armados no atacan a las personas de los sectores sociales LGBT porque tengan una idea equivocada de quiénes son, por un prejuicio, sino porque ellos saben quiénes son y desean excluirles de su proyecto de nación. (CNMH, 2015: 26)

Finalmente, es importante resaltar que el conflicto armado es un conflicto social que trastoca otras atmósferas. Muchas de las personas que se reconocen como víctimas aducen haber sufrido actos de violencia y discriminación dentro de sus núcleos familiares, barriales, escolares y laborales. Esto indica que son víctimas de una violencia estructural y que el problema no es la anormalidad del conflicto, sino la normalidad de la sociedad que los señala, excluye y violenta al punto de sentirse como ciudadanos de segunda categoría o lumpen. A su vez, afirman que es necesario educar a los miembros de las fuerzas armadas del Estado con un enfoque diferencial y de género, pues dentro de la misma institucionalidad existe un desprecio hacia las personas con inclinaciones no heteronormativas.

## Cuerpos políticos: hacia la reapropiación *queer* del territorio

En los últimos años, las movilizaciones de la comunidad *queer* han ganado espacio dentro del espectro de la acción colectiva. El punto máximo de su participación fue en el paro cívico de los años 2020 y 2021. En medio de la pandemia del COVID-19, el gobierno de Iván Duque decidió proponer una reforma tributaria que gravaba con más impuestos la canasta familiar y evidenciaba el desamparo a las políticas sociales y el compromiso del Estado con el posconflicto. Entre las críticas promovidas en las redes sociales y los medios de comunicación sobresalió la idea que era una reforma que pagaban los más pobres (EFE, 2021).

Dicha reforma catalizó el descontento de un amplio grupo poblacional frente a las políticas y el norte ideológico del gobierno de derecha. Miles de manifestantes entre estudiantes, colectivos cívicos, sindicatos y comunidad *queer* salieron a las calles a demostrarlo. El Gobierno trató de apaciguar la movilización mediante la represión y brutalidad policiaca, pero hacerlo era tratar de apagar el fuego con un bidón de gasolina:

Según el informe de la Organización Temblores, hasta el 24 de mayo hubo: 3155 casos de violencia policial, 955 víctimas de violencia física, 43 homicidios por parte de la policía, 1388 detenciones arbitrarias, 22 víctimas de violencia sexual y 46 víctimas de agresiones en los ojos. El presidente se resiste al pedido de visita de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) para que monitoree las violaciones de derechos que se están viviendo. (Segado; Ferrucci, 2021: s.p.)

Dentro del paro, llamó la atención un grupo que, recogiendo los postulados de la teoría *queer*, se reapropió de la manera en que lo nombraban peyorativamente e hizo de esto una forma de resistencia. Reconocido como el Paro Nacional de Marikas, Putos y Trans, protestó a través del baile del *Vogue* como un acto político, estético, ético y marikón. (Segado; Ferrucci, 2021: s.p.) Empezaron seis personas: Demonía, Pantera, Cristal, Morgana, Lucifer y Amapola. Luego, con la incidencia del territorio y de la identidad, se unieron más hasta formar el Frente Transfeminista Marikón:

El 28 de abril, llegamos a la marcha y nos encontramos con las batucadas, con música, y empezamos a movernos y a bailar en forma de protesta. Ponemos nuestro cuerpo para hacerle frente a la violencia,

no con más violencia, con nuestros cuerpos que son contestatarios y revolucionarios. (Segado; Ferrucci, 2021: s.p.)

Para el Frente Marikón, el paro cívico fue el momento ideal para visibilizar la situación en la que viven personas no heteronormativas y enfatizó que, si bien el resto de la comunidad se movilizó para garantizar y preservar sus derechos, lo hicieron para obtener aquellos que existen, pero a los que no tienen acceso.

Especialmente la prostitución trans se muere sin poder acceder a hospitales. No es fácil realizar tratamientos porque existen problemas y trabas, las personas tienen que ir a un psicólogo o psiquiatra, y en algunos casos decir que tienen anomalías, lo cual es injusto para una persona que es de esa manera y no tiene nada. No se puede seguir permitiendo que digan que tienen desorden mental. (Segado; Ferrucci, 2021: s.p.)

Sobre la experiencia movilizatoria, el Frente Marikón coincidió en que buscaba en el uso del cuerpo una forma de resistencia frente a décadas en las cuales este había sido violentado. Usando el dinamizador del descontento social por coyunturas que afectaban a toda la población, mostró su situación en la que, las personas que lo conformaban, eran consideradas como lumpen y víctimas de una violencia sistémica por parte de los actores del conflicto, pero también por parte de los dispositivos del Estado.

Nos organizarnos como Frente con chicas trans, personas no binarias, homosexuales, mujeres y más allá de cualquier categoría y etiqueta que nos pongamos, existimos como personas y cuerpos diversos. Tenemos objetivos en común y marchamos por una política pública que nos incluya, porque históricamente hemos estado relegados a un lugar de invisibilidad, no existimos. Por eso, tomamos las calles y nos hacemos visibles vestidos de rosa, para hacer frente a todas las opresiones que vivimos. Marchamos por una educación sexual decente, que muestre las identidades sexuales que existen y que no discrimine. Marchamos por un mejor sistema de la salud para las compañeras trans, que no las dejen morir y que las prostitutas tengan una ley laboral digna, porque el trabajo sexual es trabajo. (Segado; Ferrucci, 2021: s.p.)

El Frente Marikón busca una permanencia en el tiempo y sostenibilidad, por esta razón, hace actividades para recaudar fondos, los cuales usan para la confección de sus trajes, así como para costear tratamientos y la supervivencia

de algunos de sus miembros. Este indicó que, dentro de la protesta, el Escuadrón Móvil Anti-Disturbios (ESMAD) siempre le ataca primero, lo que asume como una respuesta violenta hacia su forma de protesta que, más allá de ir contra una reforma, es una afrenta hacia la tradición no binaria. Es por esta razón que cuando bailan *Vogue* procuran hacerlo frente a los policías, y son considerados la primera línea de su espectáculo. Más que un acto de provocación, el objetivo es sacarlos de su zona de confort heteronormativa y que, por lo menos, consideren la existencia de identidades *queer*.

Son movimientos que lo que hacen es expresar algo más allá de lo femenino, exageran lo femenino, se nos hace muy fácil desde ahí expresar lo que somos como maricas: una disrupción contra el patriarcado y las formas normales en que ven al cuerpo masculino (...) Hemos personas que existimos entre un cuerpo masculino y que tenemos conductas femeninas, y así lo vivimos. Lo femenino no quiere decir solo mujer, hay cuerpos diversos que existen entre lo masculino y lo femenino. En el *Vogue*, esas líneas se difuminan, el cuerpo es libre. Es una forma de asegurarnos que el resto nos está viendo, es imposible no ver a un montón de marikas que se están moviendo así. (Segado; Ferrucci, 2021: s.p.)

El objetivo de la acción colectiva *queer* no es reactivo, es decir, no se acaba cuando se retira una reforma, pues es una resistencia a la homogenización del patriarcado, del capitalismo y el colonialismo. En suma, tienen un largo camino de movilización y, en especial, de concientización a la población de la existencia y coexistencia de muchas identidades que son invisibilizadas por el Estado, otros movimientos sociales, la violencia y el conflicto armado:

Venimos resistiendo, bailando, mariconeando, partiendo nuestros cuerpos, nuestras manos, siendo las mariposas que somos tal como nos sentimos. Muchas veces se han hecho *ballroom* en Santa Fe —un lugar donde habitan las prostitutas—, porque para nosotros es importante estar en esos lugares de irrupción. Y con el *Vogue*, que es protesta, es una forma en que nos expresamos y reafirmamos espacios, los hacemos propios. (Segado; Ferrucci, 2021: s.p.)

El Frente Marikón solo es una de las distintas expresiones *queer* que se han gestado en el país. Representa una nueva forma de articularse en una realidad social en la que la exclusión por ese otro que es *raro* es sistemática y estructurada. Muchas de las personas que hacen parte de las acciones colectivas no sienten

miedo de la represión por la coyuntura de la protesta, sino por su identidad. Este proceso evidencia la necesidad de pensar las acciones colectivas para generar espacios de diálogo y paz que trasciendan la situación del conflicto armado hacia entornos cotidianos donde sufren discriminación, violencia simbólica y directa por el simple hecho de no encajar en una estructura binaria caduca, y que son replicados no solo por actores del conflicto, sino por el mismo Estado en dinámicas ajenas a la violencia en entornos urbanos y, aparentemente, tolerantes.

## Conclusiones

La teoría *queer* no ha sido tomada en cuenta, usualmente, en los estudios de las acciones colectivas contemporáneas. Lo anterior se debe, en primer lugar, al desconocimiento respecto a esta, pues se considera que solo se puede aplicar a temas de sexualidad y género. Sin embargo, establece todo un aparato teórico rico para explicar las desigualdades sociales y el descontento desde lo que se conoce como estudios subalternos o desde abajo.

Este artículo señala que, gran parte de la ausencia de las identidades *queer* dentro de las movilizaciones clásicas se remonta a los pilares marxistas modernos que consideran al lumpen como un acumulado social sin conciencia de clase, ni medios de producción para impulsar una revolución. Esta concepción cambió desde la filosofía y fue posible establecer una alternativa revolucionaria que no radicara solo en la ideología y la masa, sino que lo hiciera en las identidades y el deseo. Estos postulados aún son desconocidos, ya que se concibe la movilización como una relación pendular entre lo gremial y lo político, obviando que el verdadero conflicto se desarrolla en el campo del territorio, es decir, en la interacción de la sociabilidad y el choque entre los sistemas de creencias.

Las creencias homogeneizadoras como el patriarcado, el colonialismo y el capitalismo son las principales generadoras de violencia. Cualquier persona que no esté dentro del rígido marco binario es excluida por el sistema y considerada paria. En el marco de un conflicto armado sucede lo mismo, pues la lógica binaria viene tanto de la institucionalidad como de la ilegalidad. Los actores armados asumen una posición violenta hacia toda persona que no es heteronormativa y aplican la violencia aleccionadora y prejuiciosa contra todo aquello que se considere raro o *queer*.

Colectivos como el Frente Marikón reconocen su papel dentro de la teoría *queer* y establecen medios de protesta para generar una desterritorialización de aquello que el sistema binario considera moral y éticamente establecido. Sus revoluciones no son sistémicas, sino moleculares y comprenden que su

devenir es la mejor forma para construir un cambio. Resistencia es una palabra bastante usada en las acciones colectivas recientes, sin embargo, esta viene, por antonomasia, de la teoría *queer*, del uso del cuerpo y no solo de las ideas como un compromiso cívico.

Este artículo es una invitación a analizar la revolución *queer*, la cual es molecular y echa raíces en la sociedad. A su vez, deja abiertas nuevas cuestiones para investigar relacionadas con la masculinidad y su relación con el conflicto armado, el patriarcado como hecho victimizante, y la relación entre la violencia y el discurso homogeneizador. La teoría *queer*, sin duda, puede aportar a una mejor comprensión de estos procesos.

## Referencias

1. Aluma-Cazorla, Andrés (2020). Representación, visibilización y resistencia de las “otras” víctimas del conflicto armado en Colombia. *Revista de Estudios Colombianos*, 55, 9-18. Recuperado de <https://colombianistas.org/ojs/index.php/rec/article/view/100>
2. Angelides, Steven (2001). *Historia de la bisexualidad*. Chicago: University of Chicago Press.
3. Butler, Judith (2016). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Paidós.
4. Caribe Afirmativo (13 de septiembre de 2021). Hay 4.190 personas LGBT víctimas del conflicto armado y sin embargo, aún existe un alto subregistro de estas cifras. *Caribe Afirmativo*. Recuperado de <https://caribeafirmativo.lgbt/hay-4-190-personas-lgbt-victimas-del-conflicto-armado-y-sin-embargo-aun-existe-un-alto-subregistro-de-estas-cifras/>
5. Caro-Romero, Felipe (2022). Los Felipitos. Revisionismo e historia queer de Colombia. *Trashumante*, 20, 58-79. <https://doi.org/10.17533/udea.trahs.n20a04>
6. Centro Nacional de Memoria Histórica – CNMH (2015). *Aniquilar la diferencia. Lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en el marco del conflicto armado colombiano*. Bogotá: CNMH.
7. Deleuze, Gilles (1968). *Différence et Répétition*. Paris: Presses Universitaires de France.
8. Deleuze, Gilles (1971). *La lógica del sentido*. Barcelona: Barral.
9. Deleuze, Gilles; Guattari, Félix (1977). *Rizoma*. Valencia: Pre-textos.

10. Diccionario de la Universidad de Oxford. *Queer*. Recuperado de [https://www.oed.com/dictionary/queer\\_adj1?tab=factsheet#27444388](https://www.oed.com/dictionary/queer_adj1?tab=factsheet#27444388)
11. EFE (2 de mayo de 2021). Iván Duque retira el polémico proyecto de reforma tributaria que originó las protestas. *El Mundo*. Recuperado de <https://www.elmundo.es/internacional/2021/05/02/608ee2b1fc6c83186a8b4660.html>
12. Fisher, Mark (2017). *Realismo Capitalista ¿no hay alternativa?* Buenos Aires: Caja Negra
13. Fonseca-Hernández, Carlos; Quintero-Soto, María Luisa (2009). La teoría queer: la deconstrucción de las sexualidades periféricas. *Sociológica*, 24(69), 43-60. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=305024672003>
14. Foucault, Michel (1976). *Histoire de la sexualité*. Paris: Gallimard.
15. García-Covarrubias, Jaime (2021). Desmitificando la revolución molecular de Deleuze/Guattari en Chile. *Boletín del Departamento de Seguridad y Defensa*, 40, 25-29. Recuperado de <https://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/115812>
16. Guattari, Félix (2017). *La revolución molecular*. Madrid: Kadmos.
17. Haraway, Donna (1999). Las promesas de los monstruos: una política regeneradora para otros inapropiados/bles. *Política y Sociedad*, 30, 121-164. Recuperado de [https://monoskop.org/images/d/d0/Haraway\\_Donna\\_1992\\_1999\\_Las\\_promesas\\_de\\_los\\_monstruos.pdf](https://monoskop.org/images/d/d0/Haraway_Donna_1992_1999_Las_promesas_de_los_monstruos.pdf)
18. Harvey, David (2005). *The political of public space*. New York: Routledge.
19. La JEP abre macrocaso 11, que investiga la violencia basada en género, incluyendo violencia sexual y reproductiva, y crímenes cometidos por prejuicio (2023). *Jurisdicción Especial para la Paz*. Recuperado de <https://www.jep.gov.co/Sala-de-Prensa/Paginas/-la-jep-abre-macrocaso-11-que-investiga-la-violencia-basada-en-genero-incluyendo-violencia-sexual-y-reproductiva-y-crmenes.aspx>
20. Ley 1448 del 2011 (10 de junio), por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones. *Diario Oficial núm. 48 096*. Recuperado de <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=43043>
21. List, Mauricio (2005). Hombres: cuerpo, género y sexualidad. *Cuicuilco*, 12(33), 173-202. Recuperado de <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/cuicuilco/article/view/4352/4306>
22. Llamas, Ricardo (1998). *Teoría torcida: prejuicios y discursos en torno a la homosexualidad*. Madrid: Siglo XXI.



23. López, Susana (2008). *El laberinto queer: la identidad en tiempos del neoliberalismo*. Barcelona: Egales.
24. Marx, Karl (2003). *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Fundación Federico Engels.
25. Marx, Karl; Engels, Frederic (1932). *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos.
26. Organización de las Naciones Unidas (2020). *Informe Mundial 2020: Colombia*. Recuperado de <https://www.hrw.org/es/world-report/2020/country-chapters/colombia>
27. Parkin, Joe (16 de junio de 2019). La producción de cocaína consume un cuarto de toda la gasolina vendida en Colombia. *The Guardian*. Recuperado de [https://www.eldiario.es/internacional/theguardian/narcotrafico-consume-cuarto-gasolina-colombia\\_1\\_1504944.html](https://www.eldiario.es/internacional/theguardian/narcotrafico-consume-cuarto-gasolina-colombia_1_1504944.html)
28. Pérez-Hidalgo, Rubén (2015). Al margen de la ideología: una lectura política de la literatura obrera fuera del esquema de clases. *Perífrasis*, 6(11), 20-36. <https://doi.org/10.25025/perifrasis201561102>
29. Preciado, Paul (2014). *Testo yonqui*. Buenos Aires: Paidós.
30. Preciado, Paul (2022). *Dysphoria mundis*. Barcelona: Anagrama.
31. Rancière, Jacques (2002). *La división de lo sensible: estética y política*. Salamanca: Centro de Arte de Salamanca.
32. Registro Único de Víctimas (2022). *Estadísticas por enfoque diferencial y de género*. Bogotá: RUV.
33. Segado, Diana; Ferrucci, Verónica (26 de mayo de 2021). Frente Transfeminista Marika en Colombia: “Lo que hacemos es poner nuestro cuerpo, que es nuestra arma”. *La Tinta*. Recuperado de <https://latinta.com.ar/2021/05/transfeminista-marika-colombia/>
34. Vidal-Ortiz, Salvador; Viteri, María Amelia; Serrano, José (2014). Resignificaciones, prácticas y políticas queer en América Latina: otra agenda de cambio social. *Nómadas*, 41, 185-201. Recuperado de <https://www.flacsoandes.edu.ec/agora/resignificaciones-practicas-y-politicas-queer-en-america-latina-otra-agenda-de-cambio-social>
35. Viteri, María Amelia (2011). ¿Cómo se piensa lo “queer” en América Latina? *Íconos*, 39, 47-60. <https://doi.org/10.17141/iconos.39.2011.742>

**Álvaro Acevedo-Tarazona**

Doctor en Historia de la Universidad de Huelva (España), profesor titular de la Universidad Industrial de Santander (Colombia), director del grupo de investigación Políticas, Sociabilidades y Representaciones Histórico-Educativas (PSORHE) de la Universidad Industrial de Santander. Correo electrónico: acetara@uis.edu.co

**Andrés Correa-Lugos**

Magister en Historia de la Universidad Industrial de Santander, líder de fomento para la investigación de la Universidad Autónoma de Bucaramanga (Colombia). Correo electrónico: andrescorrealugos@outlook.com