

Hacer ruido hasta con el dolor. Notas para una etnografía desde lo marica en el Caribe colombiano¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n60.09>

ALEXANDER PÉREZ ÁLVAREZ

Universidad de Cartagena, Colombia

<https://orcid.org/0000-0002-2254-8689>

apereza1@unicartagena.edu.co

Cómo citar este artículo: Pérez Álvarez, A. (2026). Hacer ruido hasta con el dolor. Notas para una etnografía desde lo marica en el Caribe colombiano. *Tabula Rasa*, 60, 195-221.
<https://doi.org/10.25058/20112742.n60.09>

Recibido: 11 de mayo de 2026

Aceptado: 20 de agosto de 2026

Resumen:

Este artículo reflexiona sobre las condiciones etnográficas de investigar lo marica en El Carmen de Bolívar, municipio del Caribe colombiano atravesado por fuertes tramas comunitarias, religiosidades cotidianas y formas locales de regulación moral. A partir de una investigación doctoral desarrollada mediante etnografía situada y trabajo de campo prolongado, el texto analiza cómo rumor, fiesta, cuerpo, afecto y escritura participan en la producción social de inteligibilidad sobre las disidencias sexuales. Más que comprender lo marica como identidad fija o experiencia definida exclusivamente por la exclusión, la investigación muestra cómo estas vidas se configuran entre reconocimiento, vigilancia, humor y presencia pública. El artículo propone pensar la etnografía como práctica relacional y afectada, atravesada por temporalidades compartidas, silencios y contradicciones del territorio. Asimismo, aporta a las discusiones contemporáneas sobre etnografías de las disidencias sexuales en América Latina desde una lectura territorializada de la experiencia marica en el Caribe colombiano.

Palabras clave: etnografía situada; disidencias sexuales; maricas; Caribe colombiano; rumor; fiesta; subjetivación.

¹ Este artículo es producto de la investigación desarrollada en el Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Antioquia, a partir de una experiencia etnográfica situada en El Carmen de Bolívar, Caribe colombiano.

Getting Loud Even on Pain. Notes for a Queer Ethnography in the Colombian Caribbean

Abstract:

In this article, we reflect upon the ethnographic conditions to inquire on queerness in El Carmen de Bolívar, a town in the Colombian Caribbean, which was determined by a tightknit community mesh, daily religious practices, and local forms of moral regulation. Drawing upon PhD research work following situated ethnography and long-term fieldwork, we analyze how hearsay, party, body, affect, and writing participate all in the social production of intelligibility on sexual dissidences. This research goes beyond understanding the queer as a fixed identity or an experience exclusively marked by exclusion; it shows how these lives are informed between acknowledgement, surveillance, humor, and public presence. This article presents ethnography as a relational, affective practice, influenced by shared temporalities, silences, and contradictions linked to the territory. Through this territorial approach to the queer experience in the Colombian Caribbean, this article contributes to current debates on sexual dissidences across Latin America.

Keywords: situated ethnography; sexual dissidences; queer people; Colombian Caribbean; hearsay; party; subjectivation.

Fazer barulho até com a dor. Anotações para uma etnografia do bicha no Caribe colombiano

Resumo:

Este artigo reflete sobre as condições etnográficas de pesquisar o bicha em El Carmen de Bolívar, município do Caribe colombiano atravessado por fortes redes comunitárias, religiosidades cotidianas e formas locais de regulação moral. A partir de uma pesquisa de doutorado desenvolvida por meio de etnografia situada e trabalho de campo prolongado, o texto analisa como boato, festa, corpo, afeto e escrita participam na produção social de inteligibilidade sobre as dissidências sexuais. Mais do que compreender o bicha como identidade fixa ou experiência definida exclusivamente pela exclusão, a pesquisa mostra como essas vidas se configuram entre reconhecimento, vigilância, humor e presença pública. O artigo propõe pensar a etnografia como prática relacional e implicada, atravessada por temporalidades compartilhadas, silêncios e contradições do território. Da mesma maneira, contribui para as discussões contemporâneas sobre etnografias das dissidências sexuais na América Latina a partir de uma leitura territorializada da experiência bicha no Caribe colombiano.

Palavras-chave: etnografia situada; dissidências sexuais; bichas; Caribe colombiano; boato; festa; subjetivação.

Introducción

Cada 16 de julio, en El Carmen de Bolívar, la procesión de la Virgen del Carmen recorre lentamente las calles principales del pueblo entre pólvora, cantos religiosos, música de banda y el sonido constante de ventiladores improvisados en las terrazas donde las familias esperan el paso de la imagen. Desde temprano, la plaza principal comienza a llenarse de flores, vendedores ambulantes, equipos de sonido, mesas plásticas y personas que van y vienen organizando detalles de la fiesta patronal. El calor se mezcla con el olor de las velas, el perfume de las flores recién cortadas y el sudor de quienes cargan el anda o acompañan el recorrido bajo el sol intenso de julio.

En medio de ese movimiento aparecen también varias maricas del pueblo. Algunas organizan arreglos florales cerca de la iglesia; otras coordinan actividades comunitarias, maquillan participantes de las comparsas, reparten agua o ayudan a vestir las imágenes religiosas antes de la procesión. Muchas son ampliamente reconocidas por su participación constante en las fiestas patronales, los carnavales y distintos espacios de la vida social y afectiva de El Carmen. Varias personas las saludan con familiaridad mientras pasan de un lado a otro, aceleradas entre flores, telas, cables, abanicos y comentarios atravesados por humor y doble sentido.

Durante uno de esos recorridos, mientras la procesión avanzaba lentamente alrededor de la plaza principal y varias personas caminaban detrás del anda de la Virgen, una mujer comentó en voz baja: «*esas maricas son las que más le sirven a la Virgen*» (Diario de campo, 26 de julio de 2025). La frase no produjo sorpresa entre quienes estaban cerca. Algunas personas sonrieron; otras continuaron caminando en silencio bajo el ruido de la banda y los voladores. Sin embargo, el comentario condensaba una tensión que atravesaría posteriormente gran parte del trabajo etnográfico: las maricas ocupaban lugares profundamente visibles dentro de la vida festiva, religiosa y afectiva del pueblo, pero esa cercanía coexistía simultáneamente con formas persistentes de vigilancia, rumor y regulación moral sobre sus corporalidades y maneras de habitar el espacio público.

La escena resultó metodológicamente significativa porque desplazaba ciertas lecturas binarias sobre inclusión y exclusión en relación con las disidencias sexuales y de género. Lo marica no aparecía completamente fuera del orden comunitario ni tampoco plenamente incorporado bajo condiciones estables de legitimidad social. Más bien, circulaba dentro de formas ambiguas de reconocimiento donde el afecto, el comentario cotidiano, la religiosidad, el humor y el rumor organizaban modos específicos de inteligibilidad sobre los cuerpos y los deseos en el territorio. Como advierte Judith Butler (2002), las normas sociales no

operan únicamente restringiendo o prohibiendo, sino produciendo condiciones diferenciales de reconocimiento sobre qué cuerpos y formas de existencia resultan socialmente legibles.

Conviene hacer aquí una precisión sobre el lugar que ocupa la palabra marica en este texto. No la utilizo como equivalente de gay, homosexual o LGBTQ+, ni para nombrar una identidad estable que pueda trasladarse sin más de un contexto a otro. En Colombia, como en otros lugares de América Latina, marica ha circulado históricamente como palabra de señalamiento, burla e injuria hacia quienes desbordan las expectativas normativas del género y la sexualidad. La injuria, como advierte Eribon (2001), no se limita a ofender: es un acto de lenguaje que asigna a quien la recibe un lugar determinado dentro del mundo social. Muchas veces esa palabra llega antes que la propia identificación; otros han nombrado, señalado o sospechado un cuerpo antes de que ese cuerpo encuentre palabras para nombrarse a sí mismo.

En El Carmen de Bolívar esa historia adquiere formas particulares. Marica puede ser insulto, advertencia, comentario dicho a media voz, forma de nombrar a alguien de quien «ya todo el mundo sabe»; pero también aparece entre las propias maricas como complicidad, afecto, reconocimiento y, en algunos casos, como una manera deliberada de nombrarse. Por eso hablo de lo marica: no para borrar las diferencias entre hombres gays, mujeres trans, personas no binarias u otras experiencias sexo-genéricas que aparecen en esta etnografía, sino para seguir una categoría que circula en el territorio y hace cosas sobre los cuerpos (Pérez-Álvarez, 2026a). Lo marica aparece en una voz, un gesto, una manera de caminar, bailar, vestir o hacerse visible; se produce entre quien mira y quien es mirado, entre el rumor y el cuerpo, entre la injuria y su reapropiación. Más que una identidad cerrada, me interesa entonces como una experiencia situada y relacional desde la cual ciertas vidas son leídas, reguladas, pero también reconocidas y producidas dentro de la vida cotidiana del pueblo.

Comprender lo marica en El Carmen de Bolívar implica también atender a la materialidad histórica y afectiva del territorio donde estas experiencias se producen. El municipio no constituye únicamente un escenario donde ocurren ciertas trayectorias sexo-genéricas disidentes; funciona como una trama social específica atravesada por economías agrarias, religiosidad popular, fiesta, memoria del conflicto armado y formas intensas de proximidad comunitaria. En este contexto, los cuerpos no circulan en anonimato. Son observados, comentados, recordados y leídos constantemente dentro de una vida social donde el espacio público continúa teniendo una enorme centralidad cotidiana.

Siguiendo la reconstrucción histórica realizada por Wilson Blanco Romero (2010), El Carmen de Bolívar se consolidó durante buena parte del siglo XX como uno de los nodos comerciales más importantes de los Montes de María gracias al auge de la economía tabacalera. Las rutas comerciales, las fincas de tabaco, las cantinas frecuentadas por comerciantes y jornaleros, la plaza central y las fiestas patronales configuraron un entramado donde trabajo, comercio y vida pública se encontraban profundamente entrelazados. El pueblo no se organizaba únicamente alrededor de la producción agrícola, sino también alrededor de formas intensas de encuentro colectivo donde circular, mirar y comentar hacían parte constitutiva de la vida comunitaria.

Cuando se conversa con habitantes mayores del municipio, estos espacios aparecen constantemente en sus recuerdos. La plaza, la iglesia, las cantinas o las fiestas patronales son narradas no solo como lugares físicos, sino como escenarios donde las personas aprendían rápidamente a leer los gestos, las corporalidades y las maneras de habitar el espacio público. Darío, uno de los participantes de la investigación, lo resumía así:

En el pueblo todo se sabía; bastaba caminar distinto o hablar diferente para que la gente empezara a murmurar. (comunicación personal, marzo de 2025)

La frase permite comprender que el comentario cotidiano no opera únicamente como práctica anecdótica o trivial. En territorios de alta proximidad social como El Carmen de Bolívar, la observación mutua organiza buena parte de las formas de reconocimiento colectivo. La plaza central, por ejemplo, no funciona simplemente como espacio urbano de tránsito; constituye una escena pública de visibilidad donde convergen generaciones, barrios, familias y veredas. Allí circulan comentarios, bromas, sospechas y formas de clasificación social sobre quienes «desentonan» de las expectativas dominantes de masculinidad, respetabilidad o vida familiar.

Esta densidad relacional adquiere una textura particular en los Montes de María, región marcada históricamente por fuertes configuraciones familiares, religiosidades populares y posteriormente por el impacto devastador del conflicto armado. Como han mostrado distintos informes del Centro Nacional de Memoria Histórica (2015) la violencia en la región no transformó únicamente las condiciones materiales de existencia; también reorganizó silencios, formas de circulación, miedos colectivos y modos cotidianos de regulación social. Sin embargo, incluso en medio de esas fracturas, la fiesta, la música y las celebraciones patronales continuaron funcionando como espacios centrales de producción de encuentro y reconocimiento comunitario.

En El Carmen de Bolívar, las fiestas patronales —especialmente las celebraciones alrededor de la Virgen del Carmen— constituyen momentos de alta intensidad relacional donde el pueblo se expone públicamente a sí mismo. Familias enteras bajan desde las veredas; los mayores observan desde sillas ubicadas estratégicamente frente a la plaza; jóvenes permanecen en los bordes mirando quién entra, quién baila y cómo se mueve cada cuerpo dentro de la rueda festiva. La música, las luces, el baile y la circulación nocturna intensifican las formas de observación colectiva. Como señalaba una mujer de 72 años durante un taller de memoria:

La plaza era música. Uno sabía que había cosecha porque había tambor. Y ahí nos veíamos todos. La plaza no dormía temprano; apenas sonaban los tambores, la gente comenzaba a bajar de los barrios y de las fincas pa' mirar, bailar y encontrarse. Las mujeres sacaban sillas pa' sentarse afuera y los pelaos daban vueltas viendo quién llegaba con quién o quién andaba bailando más pegaito esa noche. Ahí todo el mundo terminaba sabiéndose la vida del otro. (Taller de memoria, 17 de abril de 2024)

Ese «nos veíamos» no remite únicamente al encuentro festivo; nombra también la condición pública de la vida comunitaria en el pueblo. En estos escenarios, lo marica no aparece completamente fuera del orden social ni plenamente incorporado bajo condiciones estables de legitimidad. Más bien se produce dentro de relaciones ambiguas donde fiesta, rumor, religiosidad, afecto y vigilancia conviven constantemente.

En este sentido, aproximarse etnográficamente a las experiencias maricas en El Carmen de Bolívar implicó desplazar la mirada desde la identidad individual hacia las formas territoriales mediante las cuales ciertas corporalidades se vuelven legibles dentro de la vida comunitaria. La plaza, la iglesia, las fiestas patronales, las cantinas o incluso las esquinas del barrio no operan simplemente como escenarios físicos donde ocurren las relaciones sociales. Funcionan como zonas de intensidad normativa donde se negocian cotidianamente visibilidad, pertenencia, sospecha y posibilidad de aparición pública. Como se plantea en distintos apartados de esta investigación, lo marica no simplemente «está» en el territorio; se constituye en diálogo permanente con él (Pérez-Álvarez, 2026a).

En América Latina, las investigaciones sobre disidencias sexuales y de género han contribuido de manera importante a visibilizar distintas formas de violencia, exclusión y precarización que atraviesan las vidas LGBT+ en contextos marcados por desigualdades sociales, regímenes heteronormativos y violencias estructurales. Buena parte de estos trabajos ha puesto énfasis en problemáticas relacionadas con derechos, ciudadanía sexual, políticas públicas, violencia por prejuicio, activismo y construcción identitaria, especialmente en

escenarios urbanos donde las categorías contemporáneas de diversidad sexual adquieren mayor circulación pública y política (Figari, 2009; Sabsay, 2011; Valencia, 2018, Correa, 2018).

Sin desconocer la relevancia de estas discusiones, diversos autores y autoras han señalado también la necesidad de producir aproximaciones más situadas sobre las formas concretas en que las sexualidades disidentes se configuran dentro de territorios específicos, particularmente en contextos rurales, pequeños municipios o escenarios de alta proximidad comunitaria donde las relaciones sociales operan bajo dinámicas distintas a las de las grandes ciudades (Perlongher, 1997; Wayar, 2018; val flores, 2013). En estos espacios, la experiencia de lo marica no se organiza únicamente alrededor de categorías identitarias estables ni de formas explícitas de exclusión. Aparece atravesada por relaciones ambiguas de cercanía, rumor, afecto, religiosidad, vigilancia y reconocimiento comunitario que participan cotidianamente en la producción social de los cuerpos y las maneras legítimas —o ilegítimas— de habitar el territorio.

En el caso colombiano, aunque existen investigaciones relevantes sobre violencia, conflicto armado y experiencias LGBT+ (Centro Nacional de Memoria Histórica, 2015; Caribe Afirmativo, 2020), todavía son escasos los trabajos etnográficos que exploran cómo ciertas corporalidades disidentes se vuelven socialmente legibles dentro de tramas comunitarias atravesadas por fiesta, oralidad, vida barrial y observación mutua, particularmente en territorios del Caribe colombiano. Esto adquiere especial relevancia en regiones como Montes de María, donde la vida cotidiana continúa profundamente organizada alrededor de relaciones familiares, celebraciones colectivas, religiosidades populares y formas intensas de circulación del comentario social.

A partir de una investigación etnográfica desarrollada en El Carmen de Bolívar entre 2022 y 2025, este artículo propone reflexionar sobre las formas en que lo marica se produce socialmente dentro de un entramado comunitario donde rumor, fiesta, proximidad y observación colectiva organizan cotidianamente condiciones de reconocimiento público sobre los cuerpos y los deseos. Más que analizar identidades sexuales como categorías previamente definidas, el interés se centra en comprender cómo ciertas corporalidades adquieren inteligibilidad dentro de la vida social del pueblo y cómo la etnografía misma se transforma al investigar experiencias atravesadas por afecto, fragmentación narrativa, oralidad y exposición compartida.

En diálogo con las discusiones sobre etnografías afectivas y corporalidades disidentes (Ahmed, 2015; Das, 2007; Favret-Saada, 2013), el artículo plantea que investigar lo marica en contextos de alta proximidad social exige desplazar ciertas nociones clásicas de distancia metodológica y asumir la investigación como práctica relacional atravesada por vínculos, observación mutua, silencios

y negociaciones permanentes de visibilidad dentro del territorio. Desde allí, se propone pensar la etnografía no solo como técnica de producción de información, sino como experiencia situada donde cuerpo, escritura, rumor y vida comunitaria participan simultáneamente en la construcción del conocimiento.

La etnografía fue tomando forma también desde aquello que nos afecta, nos incomoda y termina moviendo las preguntas con las que llegamos al campo. Favret-Saada (2013) encuentra allí una posibilidad de conocimiento: entrar en ciertas relaciones implica aceptar que también podemos quedar atrapados en ellas, pues «*ocuparse de la palabra implica necesariamente ser atrapado en ella*» (p. 58). En El Carmen de Bolívar esta afectación tuvo una dimensión muy concreta: mientras intentaba leer el territorio, el territorio también me leía. Mi presencia en plazas, fiestas, terrazas y conversaciones hacía parte de esas redes de proximidad, observación y comentario que buscaba comprender. Así fui aprendiendo cuándo preguntar, cuándo esperar y cuándo quedarme frente a un silencio.

Esta manera de estar permitió atender a corporalidades que se hacen legibles en relación con las expectativas locales sobre género, deseo y respetabilidad. Ahmed propone atender a “how bodies take shape through tending toward objects that are reachable” [cómo los cuerpos toman forma al orientarse hacia objetos que están a su alcance] (2006, p. 2, traducción propia). Esta idea permite mirar el cuerpo en relación con los espacios que habita y con aquello hacia lo que puede, o no, orientarse. En El Carmen esto ocurría en gestos pequeños: bajar la voz, cambiar una forma de caminar, «recogerse» frente a ciertas miradas o, por el contrario, exagerar el gesto, bailar y hacerse visible. Seguir esos movimientos fue también una manera de hacer etnografía: aprender cómo las maricas leen el territorio al mismo tiempo que el territorio las lee.

Más que describir identidades sexuales en un pequeño municipio del Caribe colombiano, el artículo se interesa por comprender cómo ciertas corporalidades se vuelven socialmente legibles dentro de un entramado comunitario atravesado por religiosidad popular, oralidad, proximidad afectiva y observación cotidiana. A partir de escenas construidas durante el trabajo de campo —procesiones religiosas, conversaciones nocturnas en la plaza, carnavales, rumores y espacios festivos— el texto reflexiona sobre las formas territoriales mediante las cuales lo marica adquiere visibilidad, reconocimiento y también vigilancia dentro de la vida social de El Carmen de Bolívar.

En este recorrido, el artículo aborda la etnografía como experiencia de implicación relacional, analiza el lugar del rumor y la fiesta en la producción cotidiana de inteligibilidad sobre las disidencias sexuales y reflexiona finalmente sobre los desafíos éticos y políticos de escribir etnográficamente sobre vidas que muchas veces circulan entre fragmentos, silencios y formas ambiguas de reconocimiento comunitario.

«Aquí la gente lo lee a uno rapidito»: rumor y producción cotidiana de lo marica

En El Carmen de Bolívar, muchas conversaciones terminan hablando de alguien. La gente comenta quién se dejó de ver con cierta persona, quién apareció bailando demasiado «pegaito» en una fiesta, quién anda «más amanerado» o quién llegó acompañado a la plaza. Las historias circulan entre terrazas, tiendas, mototaxis, esquinas y reuniones familiares donde casi siempre hay alguien mirando pasar gente mientras conversa. A veces los comentarios aparecen en tono de burla; otras veces mezclados con cariño, preocupación o simple curiosidad. Pero circulan constantemente.

Una tarde de agosto, varios hombres conversaban frente a una tienda cercana a la plaza mientras tomaban cerveza y espantaban el calor con cartones doblados. Desde adentro sonaba música vieja mezclada con el ruido de motos pasando lentamente por la calle. En medio de la conversación, uno de ellos miró hacia un muchacho que acababa de cruzar saludando a varias personas y comentó riéndose:

«No, pero a ese pelao aquí lo leyeron fue hace rato». Los demás soltaron carcajadas. Otro respondió casi de inmediato: «Nojoda... si ese nunca engañó a nadie». (diario de campo, 16 de agosto de 2025)

Nadie volvió a hablar directamente del muchacho. La conversación siguió hacia las fiestas patronales y después hacia una pelea ocurrida días antes en un estadero del pueblo. Sin embargo, escenas como esta comenzaron a repetirse constantemente durante el trabajo de campo. Lo marica aparecía muchas veces primero como comentario colectivo que como identidad nombrada explícitamente por quien vivía esa experiencia.

Varias personas relataban que desde pequeñas sintieron que el pueblo «las iba leyendo» incluso antes de comprender plenamente sus propios deseos. Darío, un hombre gay de 63 años, recordaba riéndose durante una conversación nocturna en la plaza:

Uno todavía ni sabía qué era lo que le pasaba y ya la gente andaba diciendo cosas. Bastaba juntarse mucho con mujeres o que a uno no le gustara jugar bola para que empezaran: «ese muchachito salió medio raro» [...] en este pueblo la gente vive pendiente. (Alexander, comunicación personal, septiembre de 2024)

La idea de que en el pueblo «nada pasa desapercibido» aparecía constantemente en distintas conversaciones desarrolladas durante el trabajo de campo. Una noche, mientras varias mujeres trans y maricas tomaban cerveza sentadas en una terraza cercana a la plaza principal, la conversación comenzó a girar alrededor de hombres del pueblo que —según ellas— «todavía creen que están escondidos».

En medio de las risas, una mujer trans comentó: «*Mija, aquí no se pierde nada. La gente sabe quién salió, quién llegó y hasta quién amaneció dónde*». Otra respondió inmediatamente: «*¡La plaza se entera primero que una misma!*» (Conversación informal, febrero de 2024).

Las carcajadas siguieron mientras empezaban a mencionar nombres, historias de fiestas patronales y relaciones afectivas que, aunque rara vez se nombraban abiertamente, parecían circular ampliamente dentro del comentario cotidiano del pueblo. En medio de la conversación, una de ellas imitó exageradamente la voz de ciertas señoras mayores diciendo en tono burlón:

«Ajá... ¿y ese ahora con quién anda metió?». (Diario de campo, febrero de 2024)

Después la conversación derivó hacia recuerdos de carnavales, hombres «muy serios de día» y escenas ocurridas durante fiestas patronales antiguas. Sin embargo, más allá del tono humorístico, escenas como esta comenzaron a hacer visible que el comentario cotidiano no funciona únicamente como práctica anecdótica o trivial. Forma parte de las maneras habituales mediante las cuales el pueblo observa, interpreta y produce lecturas colectivas sobre los cuerpos, los afectos y las formas legítimas —o sospechosas— de habitar la vida pública en El Carmen de Bolívar.

La plaza principal ocupa un lugar importante dentro de estas dinámicas. En las noches, especialmente durante fiestas o fines de semana, muchas personas se sientan simplemente a mirar quién pasa, quién saluda a quién o quién permanece demasiado tiempo conversando en cierta esquina. Una anotación del diario de campo decía:

La plaza parece moverse entre observación y espectáculo. Todo el mundo mira sin mirar directamente. Las maricas hacen ruido, exageran movimientos, se atraviesan de un lado a otro riéndose duro... pero también saben perfectamente que están siendo observadas. (diario de campo, febrero de 2024)

Varias de las maricas entrevistadas hablaban precisamente de esa relación ambigua entre visibilidad y vigilancia. Algunas decían haber aprendido desde muy jóvenes a «vacilar» el comentario antes que esconderse completamente. Una de ellas, mientras se maquillaba para una actividad de carnaval, comentó:

«*Si la gente igual va a hablar, por lo menos que hablen viendo un buen show*». Otra respondió inmediatamente: «*¡Claro! Una no puede ponerse triste por cada cosa que diga este pueblo porque entonces no vive*».

Después comenzaron a reírse recordando comentarios que circulaban sobre hombres «muy machitos» del pueblo que, según ellas, «de noche se transformaban».

Durante las fiestas patronales de julio, el comentario circulaba todavía con más intensidad. La plaza permanecía llena hasta entrada la madrugada: vendedores de fritos, niños corriendo entre las sillas, música mezclándose desde distintos parlantes y grupos de personas moviéndose constantemente entre la iglesia, los estaderos y las terrazas cercanas. En esos recorridos nocturnos, las maricas y mujeres trans aparecían muchas veces en el centro de la escena pública: saludaban de una esquina a otra, interrumpían conversaciones con bromas escandalosas o atravesaban la plaza bailando mientras varias personas las observaban entre risas y murmullos.

Una noche, mientras varias personas conversaban frente a un estadero después de la procesión, un hombre señaló discretamente hacia otro que acababa de pasar acompañado de una marica reconocida del pueblo y dijo en voz baja:

«Ajá... ya ese dejó de disimular» (Diario de campo, julio de 2024). Quienes estaban cerca soltaron risas cortas. Una mujer respondió enseguida: «¿Disimular qué? Si aquí eso lo sabe todo el mundo hace rato».

La conversación siguió rápidamente hacia otros temas, pero minutos después varias personas volvieron a mencionar el asunto entre chistes, insinuaciones y comentarios a media voz. Nadie decía directamente «es gay» o «es marica». Las referencias aparecían desplazadas hacia formas indirectas de nombrar: «ese», «el amigo», «el que siempre anda con fulano», «el delicadito». El comentario circulaba sin necesidad de afirmaciones completamente explícitas.

En distintas escenas del trabajo de campo, resultaba evidente que el rumor no dependía únicamente de información verificable. Muchas veces bastaban ciertas formas de cercanía corporal, modos de bailar, amistades visibles o maneras de ocupar el espacio público para que comenzaran a producirse lecturas colectivas sobre alguien. Una mujer trans comentaba riéndose mientras veía pasar gente durante un carnaval:

«Aquí la gente arma una historia completa con solo verte parado en una esquina»

Otra respondió inmediatamente: *«Y le mete cosas que ni una sabía todavía»*. Las dos soltaron carcajadas antes de seguir bailando. (Conversación informal, enero de 2024).

Sin embargo, el comentario cotidiano no aparecía únicamente desde la hostilidad. En muchas ocasiones funcionaba también como forma ambigua de reconocimiento comunitario. Varias maricas relataban que crecieron sintiendo que el pueblo «sabía», incluso antes de hablar directamente del tema con sus propias familias. Edgar de 54 años recordaba durante una conversación:

Mi mamá nunca me preguntó nada. Pero cuando yo salía arregladito me decía: ‘no vayas a hacer escándalos por allá’. Ella sabía... todo el mundo sabía. (comunicación personal, marzo de 2025)

Mientras hablaba, se reía recordando cómo ciertas vecinas «vivían pendientes» de quién llegaba o dejaba de llegar a su casa. Después agregó:

«En este pueblo uno aprende rápido que la gente comenta todo, pero también aprende a vivir con eso».

Durante una conversación después de la Noche de Polleras, Carla resumió esto mientras se acomodaba la peluca frente a un espejo improvisado detrás de una caseta: «Si este pueblo va a hablar de una, pues que por lo menos tenga buen cuento que echar». Quienes estaban alrededor soltaron carcajadas y una de ellas respondió:

«¡Claro! Imagínate una viviendo aquí y poniéndose triste por cada cosa que digan».

La música seguía sonando fuerte desde la plaza mientras varias personas entraban y salían del lugar buscando cerveza o hielo. Afuera todavía se escuchaban comentarios sobre quién había bailado con quién y quién «se había desatado más de la cuenta» esa noche.

En este contexto, el rumor no aparece simplemente como mecanismo secundario alrededor de las experiencias sexo-genéricas disidentes. Forma parte de las maneras cotidianas mediante las cuales el pueblo organiza reconocimiento, diferencia y visibilidad social. Aproximarse etnográficamente a lo marica implicó entonces aprender a escuchar no solo los relatos explícitos sobre discriminación o violencia, sino también las bromas, insinuaciones, silencios y formas indirectas mediante las cuales la comunidad continúa leyendo ciertos cuerpos dentro de la vida cotidiana.

En este punto, las reflexiones de Néstor Perlongher (1997) resultan sugerentes para pensar cómo las corporalidades maricas latinoamericanas muchas veces se producen socialmente dentro de circuitos de visibilidad, exceso y comentario colectivo antes que únicamente desde categorías identitarias cerradas. En El Carmen de Bolívar, lo marica circula entre rumor, fiesta, observación y oralidad cotidiana. No aparece completamente oculto ni plenamente legitimado; se mueve dentro de relaciones ambiguas donde burla, deseo, afecto y vigilancia conviven simultáneamente.

Esto se hacía especialmente visible durante carnavales o fiestas patronales. Allí, muchas maricas ocupaban el centro de la escena pública: bailaban en mitad de la calle, organizaban comparsas, gritaban de una esquina a otra o interrumpían conversaciones con comentarios escandalosos que hacían reír incluso a quienes minutos antes hablaban críticamente de ellas. Durante una Noche de Polleras, una mujer trans gritó mientras bailaba en medio de la calle:

«¡Si van a hablar de una, por lo menos que tengan de qué hablar!».

La frase provocó aplausos, silbidos y carcajadas alrededor. Luego siguió bailando mientras varias personas desde las terrazas la observaban entre risas y comentarios en voz baja. La escena condensaba algo recurrente dentro del trabajo de campo: varias maricas aprendían a habitar el comentario cotidiano no únicamente desde el silencio o el ocultamiento, sino también desde el exceso, el humor y la producción deliberada de presencia pública.

Las crónicas de Pedro Lemebel (2000) ayudan a pensar precisamente cómo muchas maricas latinoamericanas negocian simultáneamente burla, deseo, miedo y espectacularidad corporal dentro del espacio público. En El Carmen de Bolívar, esa negociación aparece profundamente atravesada por la vida comunitaria del pueblo, donde la cercanía social hace que la observación mutua forme parte permanente de la experiencia cotidiana.

Más que un ruido secundario alrededor de las experiencias sexo-genéricas disidentes, el rumor constituye aquí una de las formas centrales mediante las cuales la comunidad organiza reconocimiento, diferencia y visibilidad social. Aproximarse etnográficamente a lo marica implicó entonces aprender a escuchar no solo los relatos explícitos sobre discriminación o sexualidad, sino también las bromas repetidas, las imitaciones, los silencios, las carcajadas y las formas cotidianas mediante las cuales el pueblo continúa leyendo ciertos cuerpos dentro de la vida social.

Las escenas descritas a lo largo del trabajo de campo permiten observar que, en El Carmen de Bolívar, lo marica difícilmente puede comprenderse únicamente como identidad individual o categoría previamente establecida. Antes que nombramientos explícitos, muchas veces aparecen lecturas colectivas construidas alrededor de gestos, corporalidades, amistades, maneras de circular por la plaza o formas de participar en la vida festiva y comunitaria del pueblo. El comentario cotidiano no llega después de la experiencia; participa activamente en su producción social.

En este contexto, el rumor funciona menos como simple circulación informal de información y más como una práctica cotidiana mediante la cual la comunidad organiza reconocimiento, sospecha, cercanía y diferencia social. Como ya advertía Néstor Perlongher (1997), muchas corporalidades maricas latinoamericanas se configuran dentro de circuitos ambiguos de visibilidad pública donde exceso, comentario, deseo y vigilancia aparecen profundamente entrelazados. En El Carmen de Bolívar, esa producción cotidiana de lo marica ocurre precisamente en espacios de alta exposición colectiva como la plaza, las fiestas patronales, los carnavales, las terrazas o las conversaciones nocturnas donde el pueblo se observa permanentemente a sí mismo.

Sin embargo, las escenas etnográficas muestran también que el comentario cotidiano no opera exclusivamente desde la exclusión o la violencia. Muchas maricas y mujeres trans aprenden a responder al rumor mediante el humor, el escándalo, el doble sentido o la exageración corporal. El comentario puede herir, pero también produce formas ambiguas de reconocimiento comunitario donde ciertas corporalidades terminan ocupando lugares intensamente visibles dentro de la vida social del pueblo. En este punto, las crónicas de Pedro Lemebel (2000) permiten pensar cómo muchas maricas latinoamericanas negocian simultáneamente burla, afecto, miedo y espectacularidad pública sin desaparecer completamente frente a las formas cotidianas de regulación social.

Más que operar únicamente prohibiendo o expulsando, estas dinámicas producen condiciones parciales y cambiantes de inteligibilidad sobre los cuerpos y las maneras legítimas de aparecer públicamente dentro del territorio. Como señala Michel Foucault (2002), el poder circula capilarmente en la vida cotidiana produciendo sujetos socialmente legibles antes que actuando solamente mediante prohibiciones explícitas. En El Carmen de Bolívar, el rumor participa precisamente en esa producción cotidiana de inteligibilidad sobre lo marica dentro de la vida comunitaria.

Aproximarse etnográficamente a estas experiencias implicó entonces aprender a escuchar no solo relatos explícitos sobre discriminación o sexualidad, sino también bromas, insinuaciones, silencios, risas y formas indirectas de nombrar que organizan buena parte de las relaciones sociales del pueblo. Pero investigar dentro de estas dinámicas suponía también reconocer que el investigador nunca permanecía completamente fuera de ellas. En un territorio donde la vida cotidiana se encuentra atravesada por observación mutua y comentario constante, quien investiga también comienza rápidamente a ser leído, interpretado y ubicado dentro de las gramáticas locales de reconocimiento social.

La etnografía como implicación relacional

En El Carmen de Bolívar, investigar implicaba aprender rápidamente que la observación nunca circula en una sola dirección. Así como el pueblo comenta, interpreta y «lee» constantemente a las maricas y mujeres trans dentro de la vida cotidiana, la presencia del investigador también comenzaba a producir preguntas, rumores y formas de clasificación social. Permanecer durante largos periodos en la plaza, asistir repetidamente a fiestas patronales, caminar acompañado de ciertas personas o pasar horas conversando en terrazas y esquinas hacía que la investigación terminara entrando inevitablemente en las dinámicas locales de observación mutua.

Gran parte del trabajo de campo transcurrió precisamente en espacios abiertos y profundamente expuestos: la plaza principal, los carnavales, las procesiones religiosas, las terrazas donde las familias se sientan en las noches a espantar el calor o los estaderos donde el comentario circula entre cerveza, música y risas. En esos escenarios, la permanencia reiterada comenzaba rápidamente a llamar la atención. Varias veces, después de caminar durante horas con algunas maricas reconocidas del pueblo o acompañarlas en actividades comunitarias, aparecían preguntas formuladas entre humor, sospecha y curiosidad:

«Ajá... ¿y usted ahora anda con las maricas pa' arriba y pa' abajo?». (Diario de campo, septiembre de 2023)

La frase casi siempre producía risas alrededor y luego la conversación seguía hacia otros temas. Sin embargo, escenas como esta hacían visible que el investigador también comenzaba a circular dentro de las mismas gramáticas de reconocimiento y comentario que organizaban buena parte de la vida social del pueblo.

Durante una noche de fiestas patronales, mientras varias personas permanecían sentadas frente a la plaza mirando pasar comparsas y grupos musicales, una mujer trans comentó riéndose:

«Nojoda, ya a usted también lo tienen fichado aquí». (Conversación informal, julio de 2024)

Después siguió saludando personas que cruzaban la calle mientras desde distintos parlantes se mezclaban vallenato, champeta y música de banda. La frase condensaba algo importante para el trabajo etnográfico: en contextos de alta proximidad social como El Carmen de Bolívar, nadie permanece completamente invisible. La gente pregunta quién llega, dónde se hospeda alguien, con quién conversa o por qué aparece tanto tiempo acompañado de determinadas corporalidades dentro del pueblo.

Esto desplazó progresivamente ciertas nociones clásicas del trabajo de campo entendidas como observación distante o neutral. La noción de ser afectado de Favret-Saada (2013) permite ir un poco más lejos: aquello que ocurre en el campo no pasa simplemente frente al etnógrafo, sino que puede asignarle un lugar dentro de las relaciones que intenta comprender. En El Carmen de Bolívar, el rumor, la observación y la lectura social de los cuerpos terminaron alcanzando también mi presencia. No se trataba solamente de escuchar lo que se decía sobre las maricas; había que advertir cómo esas mismas tramas de mirada y comentario producían posiciones, cercanías, silencios y posibilidades distintas de interlocución. Estar allí era también quedar situado. Esa afectación modificaba lo que podía escuchar, lo que algunas personas decidían contarme y también aquello que permanecía en silencio.

Las conversaciones más significativas rara vez aparecieron durante entrevistas rígidamente estructuradas. Muchas veces surgían caminando hacia una procesión, después de una noche de carnaval o en conversaciones aparentemente dispersas donde se mezclaban historias sobre violencia, religión, fiestas patronales, tabaco, relaciones familiares y deseo. Una noche, mientras varias personas tomaban cerveza sentadas en una terraza cerca de la plaza, alguien dijo riéndose:

«Aquí uno habla más cuando siente que no lo están entrevistando». (Diario de campo, febrero de 2024)

Las carcajadas aparecieron inmediatamente alrededor. Después la conversación derivó hacia historias de hombres del pueblo que «todavía creen que están escondidos». La escena mostraba algo recurrente durante el trabajo de campo: gran parte de la información aparecía lateralmente, entre bromas, silencios, interrupciones o comentarios que parecían secundarios dentro de la conversación cotidiana.

En este sentido, la investigación dependió menos de la extracción formal de información y más de la posibilidad de permanecer dentro de los ritmos cotidianos del pueblo, aceptar temporalidades fragmentarias de conversación y aprender a escuchar formas indirectas de narración. Había historias que solo aparecían entrada la madrugada, después de varias horas de fiesta; otras surgían mientras alguien ayudaba a decorar una carroza o caminando alrededor de la plaza durante las fiestas patronales. Algunas nunca terminaban de contarse completamente.

A su vez, la investigación estuvo atravesada por experiencias de dolor, rabia e indignación frente a distintas violencias que marcaban la vida de personas con quienes se habían construido vínculos cercanos durante años. Observar ciertas escenas posteriores a algunos homicidios resultaba especialmente difícil: personas que durante mucho tiempo participaron del comentario burlón, del distanciamiento cotidiano o del silencio frente a las violencias aparecían luego llorando públicamente en velorios, compartiendo fotografías en redes sociales o hablando afectuosamente de quienes pocas veces habían recibido reconocimiento pleno mientras estaban vivas.

La rabia no surgía únicamente frente a la violencia misma, sino también frente a las formas ambiguas mediante las cuales ciertas vidas parecían volverse socialmente «queribles» solo después de su muerte. En varios momentos del trabajo de campo, escribir resultaba difícil precisamente por esa sensación de impotencia frente a formas cotidianas de abandono, banalización o reconocimiento tardío. Como plantea Renato Rosaldo (1989), existen experiencias de pérdida, dolor o indignación que transforman radicalmente las posibilidades mismas de comprensión etnográfica. En esta investigación, algunas comprensiones importantes sobre precariedad, miedo y vulnerabilidad surgieron precisamente de esa implicación afectiva y política con las personas y experiencias que atravesaban el campo.

Sin embargo, reducir la experiencia etnográfica únicamente al dolor también resultaría insuficiente para comprender lo vivido en El Carmen de Bolívar. El trabajo de campo estuvo igualmente atravesado por fiestas, risas, complicidades, conversaciones absurdas de madrugada, bailes improvisados y formas intensas de cuidado colectivo. Muchas veces, después de hablar sobre violencias o experiencias difíciles, las conversaciones terminaban desviándose hacia historias de carnaval, imitaciones exageradas o recuerdos festivos del pueblo. Como decía una mujer trans después de una larga conversación sobre miedo y discriminación:

«Mija, si una no aprende a reírse aquí, entonces este pueblo se la traga».
(Conversación informal, enero de 2024)

La frase quedó resonando durante mucho tiempo dentro de la investigación porque condensaba parte importante de la experiencia etnográfica en el territorio: la imposibilidad de separar completamente dolor, humor, rabia, fiesta y vida cotidiana dentro de las maneras en que las maricas y mujeres trans habitan el pueblo.

Investigar lo marica en El Carmen de Bolívar implicó entonces reconocer que la etnografía no opera simplemente como técnica para producir información sobre una realidad externa y estable. La investigación se fue configurando más bien como práctica situada y relacional atravesada por comentario cotidiano, afectación mutua, duelo, observación compartida, humor y negociaciones permanentes de visibilidad dentro de la vida comunitaria del Caribe colombiano.

Fragmentos, silencios y desplazamientos: producir información en el campo

Muchas de las conversaciones desarrolladas durante el trabajo de campo no seguían trayectorias lineales ni terminaban produciendo relatos completos sobre la experiencia marica en El Carmen de Bolívar. Las historias aparecían fragmentadas entre bromas, silencios, cambios abruptos de tema o comentarios aparentemente secundarios que solo adquirirían sentido después de largos periodos de permanencia en el territorio. Varias veces, aquello que parecía más importante dentro de la investigación surgía precisamente en momentos donde la conversación se desviaba hacia otros asuntos: una historia de carnaval, una pelea ocurrida años atrás, un comentario sobre la Virgen del Carmen o un recuerdo contado mientras alguien organizaba una carroza para las fiestas patronales.

Una noche de febrero, después de varias horas conversando sobre carnavales y reinados populares, una mujer trans comenzó a hablar de un hombre del pueblo con quien había sostenido una relación afectiva durante años. Mientras fumaba sentada en una terraza, dijo riéndose: «Ese me quería, pero de día se hacía el loco». Las demás soltaron carcajadas. Otra respondió: «¡Como varios aquí!».

La conversación siguió entre chistes y comentarios exagerados sobre hombres «muy machitos» del pueblo que, según ellas, «de noche eran otros». Sin embargo, cuando intenté preguntar más directamente por las tensiones o violencias vividas dentro de esas relaciones, la conversación se desplazó rápidamente hacia historias de fiestas patronales y recuerdos de comparsas antiguas. Minutos después, una de ellas dijo: «Ay mijo... mejor hablemos de otra cosa que hoy vinimos fue a reírnos».

La escena dejó ver algo recurrente durante el trabajo de campo: ciertas experiencias podían insinuarse, bordearse o aparecer parcialmente dentro de la conversación cotidiana, pero no siempre llegaban a organizarse bajo relatos completamente explícitos o cerrados.

Algo similar ocurría con muchas historias relacionadas con violencia, deseo o relaciones familiares. Algunas personas hablaban ampliamente mientras caminaban por la plaza o durante actividades festivas, pero se volvían más evasivas en espacios percibidos como demasiado «serios» o cercanos a la entrevista formal. Otras veces sucedía lo contrario: ciertos recuerdos solo aparecían en conversaciones tranquilas, entrada la madrugada, cuando la música ya había bajado y el pueblo comenzaba lentamente a vaciarse.

En distintas ocasiones, el silencio también formó parte importante de las maneras en que circulaba la información. Había preguntas que producían pausas largas, risas incómodas o respuestas indirectas. Durante una conversación sobre violencias vividas en años anteriores, una de las participantes guardó silencio unos segundos y luego dijo:

«Aquí hay cosas que todo el mundo sabe, pero nadie las dice completas».
(Conversación informal, marzo de 2024)

Después cambió de tema y comenzó a hablar sobre las fiestas de corraleja que se hacían décadas atrás en el pueblo. La conversación nunca volvió directamente al asunto anterior.

Lejos de entender estas interrupciones como «faltas» de información, el trabajo etnográfico permitió reconocer que el fragmento, el desplazamiento y el silencio constituían parte fundamental de las formas mediante las cuales ciertas experiencias circulaban socialmente dentro del territorio. Como plantea Michael Taussig (1995), buena parte de la vida social se organiza alrededor de conocimientos parciales, rumores y narraciones ambiguas que no siempre buscan producir verdades completamente estabilizadas. En El Carmen de Bolívar, muchas experiencias relacionadas con lo marica aparecían precisamente bajo esas formas laterales de circulación cotidiana.

Esto se hacía especialmente visible en conversaciones grupales. Varias veces, cuando alguien comenzaba a narrar una experiencia difícil, otra persona interrumpía con un chiste o exageraba la situación hasta convertirla momentáneamente en motivo de risa colectiva. Una noche, mientras un grupo hablaba sobre discriminación familiar, una de las maricas mayores dijo:

«Mija, si una se pone a contar todo lo que ha pasado aquí, no termina nunca».

Después soltó una carcajada y comenzó inmediatamente a imitar a ciertas señoras del pueblo persignándose cuando las veían pasar por la plaza. Las demás terminaron riéndose también. El humor no borraba completamente el dolor, pero muchas veces reorganizaba la conversación para hacerla soportable dentro del espacio compartido.

Las reflexiones de Veena Das (2007) permiten comprender algo que apareció reiteradamente durante el trabajo de campo: la violencia no siempre regresa como relato directo de aquello que ocurrió. Su noción de *descent into the ordinary* desplaza la mirada del acontecimiento hacia las formas en que lo vivido permanece en los pliegues de la vida cotidiana, incorporado en relaciones, palabras, silencios y maneras de habitar el mundo (pp. 1-17). En El Carmen de Bolívar, territorio atravesado por el conflicto armado y por violencias asociadas al género y la sexualidad, muchas memorias aparecían precisamente así: en una historia contada a medias, una advertencia sobre dónde estar o con quién dejarse ver, un cambio de tema o una carcajada. Más que preguntar dónde termina la violencia, la etnografía fue llevando a otra pregunta: ¿cómo se sigue haciendo vida cuando algo de ella permanece?

Esta pregunta alcanza también al cuerpo y a las posibilidades de poner el dolor en palabras. Das (2007) muestra cómo el sufrimiento puede desbordar el lenguaje y alojarse en registros que no siempre alcanzan la forma de un relato. Esto permitió escuchar de otra manera a las maricas. Cuando una de ellas decía: «*Mija, si una se pone a contar todo lo que ha pasado aquí, no termina nunca*», y enseguida soltaba una carcajada, la risa no desmentía el dolor. Los dos estaban allí. Algo de lo vivido se decía y, al mismo tiempo, quedaba sin decir. Quizá por eso seguir estas experiencias exigió atender también a lo que los cuerpos habían aprendido: cuándo bajar la voz, cuidar un gesto, «recogerse» frente a ciertas miradas o hacerse visibles. La violencia deja marcas, pero no agota la vida. Las maricas también cuidan, desean, hacen fiesta, se ríen y producen bochinche. La carcajada no borra el dolor: ocurre con él.

Varias conversaciones importantes surgieron fuera de los momentos previstos para «hacer entrevista». Algunas aparecían caminando hacia la plaza después de una procesión; otras mientras alguien se maquillaba para una comparsa o ayudaba a decorar una carroza. Una mujer trans comentó una tarde mientras cosía lentejuelas para un vestuario de carnaval:

«Aquí la gente cree que una vive solo echando chiste, pero nadie sabe todo lo que carga una por dentro».

«Aquí la gente cree que una vive solo echando chiste, pero nadie sabe todo lo que carga una por dentro». Después siguió cosiendo en silencio durante varios minutos mientras alrededor seguía sonando música desde otra casa cercana.

En este sentido, producir información etnográfica implicó aprender a trabajar con temporalidades fragmentarias, conversaciones incompletas y formas indirectas de narración que difícilmente podían traducirse completamente a registros ordenados o lineales. Más que extraer testimonios transparentes sobre identidades sexuales o experiencias de discriminación, la investigación dependió de la capacidad de permanecer dentro de esas formas ambiguas de circulación de la memoria, el comentario y la experiencia cotidiana en el pueblo.

Fiesta, escándalo y producción de presencia pública

En El Carmen de Bolívar, muchas de las formas más visibles de presencia marica aparecen ligadas a la fiesta. Los carnavales, las fiestas patronales, las comparsas, la Noche de Polleras o incluso ciertas celebraciones familiares transforman temporalmente la manera en que los cuerpos circulan por el espacio público del pueblo. Durante esos días, la plaza cambia de ritmo: aumenta la música, se extienden las conversaciones hasta la madrugada y las calles se llenan de luces, maquillajes, cerveza, vestidos brillantes y grupos de personas que van y vienen entre bailes, reinados populares y estaderos improvisados alrededor de la fiesta.

En esos escenarios, muchas maricas y mujeres trans ocupan lugares centrales dentro de la producción misma del ambiente festivo. Organizan comparsas, decoran carrozas, maquillan participantes, cosen vestuarios, coordinan coreografías o simplemente atraviesan la plaza haciendo ruido, saludando de una esquina a otra y alterando continuamente la circulación cotidiana del pueblo.

Una marica comentaba mientras ayudaba a ajustar una pollera llena de lentejuelas antes de una actividad de carnaval: «Mija, aquí las fiestas sin maricas no prenden» (Conversación informal, enero de 2024). Quienes estaban alrededor soltaron risas y una de ellas respondió inmediatamente: «¡Nojoda! Si una deja esto solo, esta vaina se pone triste». Después siguieron maquillándose frente a espejos improvisados mientras desde la calle comenzaban a escucharse tambores y música de banda.

La Noche de elección de la reina de la diversidad en los carnavales, constituye uno de los momentos donde esta presencia pública se vuelve más intensa. Durante horas, las calles alrededor de la plaza permanecen llenas de música, cuerpos bailando y personas observando desde terrazas o sillas acomodadas frente a las

casas. Muchas maricas aparecen usando vestidos exagerados, maquillaje brillante o pelucas enormes mientras desfilan en medio de carcajadas, gritos y comentarios cruzados entre quienes miran. Una anotación del diario de campo realizada durante febrero de 2025 decía:

«La plaza parece otra. Las maricas atraviesan la calle bailando, gritan nombres desde una esquina a otra, interrumpen conversaciones, se abrazan, posan para fotos y hacen comentarios escandalosos que terminan haciendo reír incluso a quienes las observan con cierta incomodidad».

En medio de una de esas noches, una mujer trans comenzó a bailar sola en mitad de la calle mientras varias personas aplaudían alrededor. Después gritó levantando la cerveza: «¡Si este pueblo va a hablar de una, por lo menos que tenga buen espectáculo!».

Algunas personas desde las terrazas comenzaron a gritarle cosas mientras otras grababan videos desde los celulares. La escena condensaba algo recurrente dentro del trabajo de campo: muchas maricas no solo soportaban el comentario cotidiano del pueblo; también aprendían a jugar con él, exagerarlo o devolverlo mediante formas intensas de presencia pública.

Las crónicas de Pedro Lemebel (2000) permiten pensar precisamente cómo las corporalidades maricas latinoamericanas muchas veces producen formas de aparición pública atravesadas por exceso, teatralidad y escándalo corporal. En El Carmen de Bolívar, esa producción de presencia aparece profundamente vinculada a la fiesta Caribe y a la ocupación ruidosa del espacio público. Las maricas hacen bulla, interrumpen, exageran gestos, convierten ciertas formas de visibilidad en espectáculo y reorganizan momentáneamente las maneras habituales de circulación dentro del pueblo.

Sin embargo, la fiesta no elimina completamente las tensiones relacionadas con vigilancia o comentario social. Muchas veces, la misma visibilidad festiva intensifica también las formas de observación colectiva. Durante una noche de carnaval, mientras varias personas bailaban frente a un estadero, un hombre comentó mirando hacia un grupo de maricas:

«Después vienen diciendo que el pueblo las molesta... pero mira cómo se ponen también».

La frase produjo risas ambiguas entre quienes estaban cerca. Minutos después, las propias maricas comenzaron a burlarse del comentario imitando exageradamente maneras «machitas» de bailar. La escena mostraba nuevamente cómo fiesta, humor, vigilancia y comentario cotidiano conviven simultáneamente dentro de la vida social del pueblo.

Aun así, reducir estos espacios únicamente a formas de exposición o control resultaría insuficiente. Varias personas describían las fiestas precisamente como momentos donde podían sentirse más tranquilas, visibles o acompañadas dentro del territorio. Una mujer trans decía mientras descansaba sentada en una terraza después de bailar durante horas:

«Aquí una vive muchas cosas duras... pero en carnaval por lo menos una siente que puede respirar distinto».

La frase quedó resonando durante el trabajo de campo porque permitía comprender que la fiesta no funcionaba solamente como diversión pasajera. También producía formas intensas de encuentro, complicidad y ocupación colectiva del espacio público.

Las reflexiones de Marlene Wayar (2018) resultan sugerentes para pensar cómo muchas corporalidades travestis y maricas latinoamericanas construyen existencia pública precisamente a través del exceso, el humor y la producción colectiva de presencia. En El Carmen de Bolívar, la fiesta aparece como uno de los espacios donde las maricas y mujeres trans no solo son observadas o comentadas, sino donde también producen atmósferas, organizan afectos y alteran momentáneamente las dinámicas ordinarias de la vida comunitaria.

En este sentido, la fiesta no constituye simplemente un escenario adicional alrededor de las experiencias sexo-genéricas disidentes. Forma parte central de las maneras en que ciertas corporalidades se vuelven visibles, recordadas y socialmente reconocibles dentro del pueblo. La música, el baile, el escándalo, el maquillaje, las comparsas y la bulla aparecen aquí como formas cotidianas mediante las cuales las maricas y mujeres trans producen presencia pública en medio de un territorio donde la observación y el comentario forman parte permanente de la vida social.

Escribir desde la rabia y la bulla

Escribir este artículo implicó habitar una tensión permanente entre dos experiencias que atravesaron constantemente el trabajo de campo en El Carmen de Bolívar: la rabia frente a las violencias, los silencios y las formas cotidianas de abandono que marcaban muchas vidas maricas y trans dentro del pueblo, y la bulla festiva con que esas mismas vidas seguían ocupando la plaza, el carnaval, las terrazas y la vida pública del Caribe. La escritura terminó moviéndose incómodamente entre esos dos registros: el duelo y la gozadera, la indignación y el escándalo, el dolor y la carcajada.

En distintos momentos del trabajo etnográfico resultaba imposible no sentir rabia. Especialmente después de ciertos homicidios, velorios o conversaciones atravesadas por miedo y precariedad. La indignación no surgía únicamente frente

a la violencia misma, sino también frente a las formas ambiguas mediante las cuales ciertas personas parecían volverse plenamente reconocibles solo después de morir. Varias veces aparecía la sensación incómoda de observar cómo instituciones ausentes y personajes que durante años participaron del comentario burlón, del silencio o de distintas formas cotidianas de exclusión terminaban luego llorando públicamente, compartiendo fotografías afectuosas o hablando de «lo mucho que querían» a quienes en vida pocas veces defendieron realmente.

Una noche, después del sepelio de Nawar², varias personas seguían sentadas frente a una terraza mientras el pueblo comenzaba lentamente a vaciarse. La música sonaba bajito desde una casa cercana y todavía había botellas vacías sobre las mesas plásticas. En medio de la conversación, una mujer trans dijo mirando hacia la calle:

«Ahora sí vienen a decir que la querían, pero cuando estaba viva nadie aparecía pa' dar la cara». (Diario de campo, mayo 24 de 2025)

Las demás guardaron silencio unos segundos. Después alguien soltó una risa amarga y añadió:

«Aquí el pueblo llora bonito después que ya todo pasó».

La conversación siguió lentamente hacia historias de fiestas patronales y recuerdos de personas del pueblo que «solo se acuerdan de una cuando ya no está». Sin embargo, escenas como esa quedaron atravesando el proceso de escritura porque hacían visible una pregunta ética difícil de resolver: ¿cómo escribir sobre estas vidas sin convertirlas únicamente en archivo del dolor o en cifra de violencia?

La dificultad se hacía todavía más compleja porque las mismas personas que narraban miedo, abandono o discriminación interrumpían constantemente esas conversaciones con chistes, imitaciones exageradas, comentarios sexuales o recuerdos absurdos de carnaval. Después de una conversación particularmente dura, una de las maricas mayores soltó una carcajada y dijo:

«Ay mijo... tampoco vaya a escribir este pueblo como puro sufrimiento porque aquí también hemos jodido sabroso». (Conversación informal, febrero de 2024)

Las demás comenzaron inmediatamente a recordar comparsas antiguas, peleas memorables en carnavales y hombres «muy machitos» del pueblo que terminaban bailando hasta el amanecer con varias maricas durante las fiestas patronales.

² Para una comprensión más amplia de la trayectoria de vida de Nawar, las violencias que atravesaron su existencia y las condiciones sociales y políticas que rodearon su asesinato, véase Pérez-Álvarez (2026), «Nos mantenemos invictas siempre»: memoria travesti y necropolítica en El Carmen de Bolívar, Colombia. El artículo reconstruye su experiencia desde una perspectiva etnográfica situada y aborda su muerte en relación con las violencias que atraviesan las vidas travestis y maricas en el Caribe colombiano.

Una de ellas imitó exageradamente la manera en que cierto vecino «serio de día» terminaba «desatao» cada vez que sonaba música de banda en la plaza. Las carcajadas interrumpieron nuevamente cualquier posibilidad de permanecer demasiado tiempo dentro de la tristeza.

Algo similar ocurrió una madrugada mientras varias personas desmontaban una carroza después de una actividad cultural. Habían pasado horas bailando, tomando cerveza y organizando el evento bajo un calor todavía pegajoso pese a la hora. Mientras arrancaba cintas brillantes de la estructura, una mujer trans comentó:

«Si una no aprende a joder aquí, este pueblo se la come viva». (Diario de campo, febrero de 2024)

Después siguió trabajando en silencio unos segundos mientras desde la plaza todavía llegaba el eco de la música. La frase condensaba parte importante de la experiencia etnográfica: la imposibilidad de separar completamente rabia, fiesta, tristeza, deseo y humor dentro de las maneras en que las maricas y mujeres trans habitan cotidianamente el pueblo.

Las crónicas de Pedro Lemebel (2000) permiten pensar precisamente esa potencia política de una escritura marica latinoamericana que se niega tanto al borramiento como a las versiones higienizadas del dolor. En Lemebel, la marica aparece herida y festiva al mismo tiempo; vulnerable, pero también escandalosa, ruidosa y profundamente viva. Algo similar proponen las reflexiones de val flores (2013) cuando insiste en producir escrituras incómodas capaces de torcer las formas ordenadas mediante las cuales ciertos cuerpos suelen quedar capturados dentro del lenguaje académico.

En el caso de esta investigación, escribir implicó justamente resistir la tentación de organizar completamente las experiencias del campo bajo categorías limpias de víctima, resiliencia o resistencia. El Carmen aparecía mucho más contradictorio: un pueblo capaz de producir afecto y crueldad dentro de las mismas relaciones sociales; profundamente vigilante, pero también intensamente festivo; atravesado por moralidades conservadoras y al mismo tiempo por formas ruidosas de presencia marica en la plaza, el carnaval y la vida cotidiana.

Más que cerrar definitivamente el sentido de estas vidas dentro de una narrativa académica estable, este artículo buscó conservar algo de esa tensión entre rabia y bulla que atravesó el trabajo de campo. Como dijo una de las mujeres trans después de una larga conversación sobre el pueblo:

«Aquí hemos llorado bastante... pero también hemos hecho una bulla ni la hijueputa». (Conversación informal, abril de 2024)

Las carcajadas aparecieron inmediatamente alrededor. Después alguien subió nuevamente el volumen de la música y varias comenzaron a bailar frente a la terraza mientras la plaza seguía sonando entrada la madrugada.

Reflexiones finales

Las experiencias etnográficas desarrolladas en El Carmen de Bolívar permiten pensar que lo marica en contextos Caribe de alta proximidad social no se configura únicamente como identidad sexual individual ni puede comprenderse exclusivamente desde marcos centrados en violencia, exclusión o ciudadanía sexual. A lo largo del trabajo de campo, lo marica apareció profundamente ligado a formas territoriales de producción de la vida cotidiana donde rumor, fiesta, religiosidad, comentario, observación mutua y presencia pública participan simultáneamente en la manera en que ciertos cuerpos llegan a ser reconocidos dentro del pueblo.

En El Carmen de Bolívar, la plaza, las fiestas patronales, los carnavales, las terrazas y las conversaciones nocturnas no constituyen simplemente escenarios donde «ocurren» las experiencias sexo-genéricas disidentes. Forman parte activa de las tramas mediante las cuales el deseo, el escándalo, la vigilancia, el humor y el afecto se organizan cotidianamente dentro de la vida comunitaria. Las maricas y mujeres trans no aparecen únicamente como cuerpos observados o regulados; también producen ruido, alteran atmósferas, organizan fiesta, sostienen vínculos y participan intensamente en la construcción afectiva y festiva del territorio.

En este sentido, la investigación sugiere la necesidad de producir aproximaciones más situadas sobre las disidencias sexuales en pequeños municipios y territorios Caribe donde las relaciones sociales se encuentran atravesadas por formas densas de cercanía comunitaria y observación cotidiana. En estos contextos, categorías demasiado rígidas sobre identidad, armario o visibilidad pública resultan insuficientes para comprender experiencias que muchas veces circulan entre comentario, rumor, doble sentido, espectáculo festivo y formas ambiguas de reconocimiento social.

A su vez, el trabajo etnográfico permitió reconocer que investigar estas experiencias implica también aceptar formas de implicación afectiva y política que transforman la propia escritura. La rabia frente a ciertas violencias, la incomodidad producida por determinados silencios colectivos o la dificultad de escribir sin convertir estas vidas en archivo del sufrimiento hicieron visible que la etnografía nunca opera completamente desde posiciones neutrales de observación. Investigar lo marica en El Carmen de Bolívar implicó también dejarse afectar por las contradicciones del territorio: su capacidad simultánea de producir exclusión y cuidado, crueldad y fiesta, vigilancia y cercanía.

Sin embargo, quizás uno de los hallazgos más importantes de esta investigación consistió precisamente en reconocer que las vidas maricas y trans del pueblo desbordan constantemente las narrativas que intentan fijarlas únicamente desde el dolor. Incluso en medio de contextos atravesados por precariedad y violencia, la fiesta, el humor, la bulla y la producción colectiva de alegría continúan apareciendo como formas intensas de presencia pública dentro del Caribe colombiano.

Esta experiencia deja también una pista metodológica para acercarse etnográficamente a corporalidades disidentes: no todo lo que importa aparece cuando se pregunta directamente por ello. En El Carmen, buena parte de lo que permitió comprender las experiencias maricas apareció por fuera de la entrevista: en una conversación mientras alguien se maquillaba, en el comentario que circulaba por una terraza, en una carcajada después de recordar algo doloroso, en el silencio que seguía a una pregunta o en la manera de atravesar la plaza sabiendo que otras personas estaban mirando. Trabajar con esos registros exigió tiempo, permanencia y, sobre todo, aprender a no apresurar la experiencia para convertirla en dato. La etnografía fue tomando forma allí: acompañando cuerpos que también leen el territorio, atendiendo a lo que se dice y a lo que apenas se insinúa, y reconociendo que afectos, silencios, rumores y gestos también producen conocimiento. Quizá investigar estas vidas implique justamente aprender a escuchar aquello que no siempre llega como relato, pero que insiste en hacerse presente.

Tal vez por eso, muchas de las escenas que permanecen resonando después del trabajo de campo no son únicamente las relacionadas con la violencia o el duelo, sino también aquellas donde las maricas atraviesan la plaza riéndose duro, organizan comparsas, exageran gestos en mitad del carnaval o convierten el comentario cotidiano en motivo de escándalo y carcajada colectiva. En un territorio donde todo el mundo parece mirar constantemente, esas formas ruidosas de presencia también constituyen maneras de persistir, habitar y seguir haciendo vida dentro del pueblo.

Referencias

Ahmed, S. (2006). *Queer phenomenology: Orientations, objects, others*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822388074>

Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Programa Universitario de Estudios de Género-Unam.

Blanco Romero, W. (2010). *El Carmen de Bolívar: economía, sociedad y cultura en los Montes de María*. Editorial Universitaria.

- Butler, J. (2002). *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós.
- Caribe Afirmativo. (2020). *Informe sobre violencias hacia personas LGBTI en el Caribe colombiano*. Caribe Afirmativo.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2015). *Aniquilar la diferencia: lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en el marco del conflicto armado colombiano*. CNMH.
- Correa Montoya, G. A. (2017). *Raros: historia cultural de la homosexualidad en Medellín, 1890-1980*. Universidad de Antioquia.
- Das, V. (2007). *Life and words: violence and the descent into the ordinary*. University of California Press.
- Eribon, D. (2001). *Reflexiones sobre la cuestión gay* (J. Zulaika, Trad.). Anagrama.
- Favret-Saada, J. (2013). Ser afectado como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico. *Avá. Revista de Antropología*, 23, 49-67.
- Figari, C. (2009). *Eróticas de la disidencia en América Latina*. Ciccus.
- flores, v. (2013). *Interrucciones: ensayos de poética activista*. La Mondonga Dark.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI Editores.
- Lemebel, P. (2000). *Loco afán: crónicas de sidario*. LOM Ediciones.
- Pérez-Álvarez, A. (2026). Nos mantenemos invictas siempre: memoria travesti y necropolítica en El Carmen de Bolívar, Colombia. *Revista CS*, 48, a02. <https://doi.org/10.18046/recs.i48.02>
- Pérez Álvarez, A. (2026a). *Bochinche marica: Procesos de subjetivación, discursos y prácticas en torno a la marica en El Carmen de Bolívar, Caribe colombiano* [Tesis doctoral]. Universidad de Antioquia.
- Perlongher, N. (1997). *Prosa plebeya: ensayos 1980-1992*. Colihue.
- Rosaldo, R. (1989). *Culture and truth: the remaking of social analysis*. Beacon Press.
- Sabsay, L. (2011). *Fronteras sexuales: espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*. Paidós.
- Taussig, M. (1995). *Un gigante en convulsiones: el mundo humano como sistema nervioso en emergencia permanente*. Gedisa.
- Valencia, S. (2018). *Capitalismo gore*. Paidós.
- Wayar, M. (2018). *Travesti: una teoría lo suficientemente buena*. Muchas Nueces.