

JELLYFISH ANTICS [LAS TRAVESURAS DE LAS MEDUSAS]: BELLEZA, INDIVIDUACIÓN Y EXPERIENCIAS TRANS EN EL CARIBE INSULAR COLOMBIANO¹

ANGE LA FURCIA²

UNIVERSITY OF CAMBRIDGE, INGLATERRA

<http://orcid.org/0000-0002-2508-5560>

RESUMEN: *en este artículo se exploran las experiencias vividas de la belleza de mujeres trans en la isla de San Andrés en Colombia. Se trata de responder a la pregunta sobre las implicaciones que el territorio, la belleza y la insularidad tienen en sus trayectorias biográficas como soporte de la afirmación de la respetabilidad, la individualidad y la autoestima para sortear el desprecio social, el racismo y la discriminación. A través de etnografías de la corazonada y de la revisión de literatura de la región y del Sur Global sobre vida comunal e identidades trans, se abordan las tensiones que generan estas experiencias en la ecología comunitaria. La reflexión dilucida las formas creativas y agénticas en las que las trans se abren paso y acentúan su presencia en el transcurso de las transformaciones del tejido social insular.*

PALABRAS CLAVE: *belleza, trans, individuación, Caribe Insular colombiano, comunidad.*

ABSTRACT: *This article explores the lived experiences of trans women's beauty on the island of San Andres in Colombia. It seeks to answer the question about the implications that territory, beauty, and insularity have on their biographical trajectories as a support for the affirmation of respectability, individuality, and self-esteem to circumvent social contempt, racism, and discrimination. Through ethnographies of the hunch and the review of literature on communal life and trans identities from the region and the Global South, the tensions generated by these experiences in the community ecology are addressed. The reflection elucidates the creative and agentic strategies in which trans women make their way and accentuate their presence during the transformations of the insular social bond.*

KEYWORDS: *beauty, trans, individuation, Colombian Insular Caribbean, community.*

¹ Este trabajo es el resultado de idas y vueltas, Luz Gabriela Arango, promotora de los estudios sobre cuidado y trabajo en América Latina, leyó algunas de mis notas de campo en el 2014 cuando avanzábamos en la edición del libro *peluquero* publicado de forma póstuma en 2018. Este texto ha sido previamente presentado en el Instituto de Antropología e Historia en Colombia; en el primer congreso de la Asociación francófona de estudios del Caribe y en el seminario de Feminismos en América Latina y el Caribe en París 8 en Francia. También ha sido expuesto en la Sociedad de Estudios del Caribe, la Asociación de Estudios del Caribe, la conferencia anual del Instituto de las Américas en el Colegio de Londres, en la conferencia Vida Social del Cuidado en CRASSH en la Universidad de Cambridge y en la sección de sexualidades de la Asociación de Estudios Latinoamericanos. Agradezco a mi directora de tesis, la socióloga Mónica Moreno Figueroa, por sus sugerencias y estimulantes provocaciones sobre la belleza y el racismo. Las traducciones del inglés y francés al español son propias.

² Magistra en Género, política y sexualidad de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Candidata a doctorado en el Centro de Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Cambridge y miembro de la colectiva QTI de personas trans, queers e intersex de color y del sur global en Inglaterra. E-mail: al995@cam.ac.uk

“Si hay una reina de reinas en San Andrés, esa soy yo, puede haber más bellas, puede haber mejores cuerpos, puede haber cabello largo, nariz perfecta. Si tú preguntas de aquí al fin de San Andrés; todo el mundo te va a hablar de mí. Todo mundo”.

Norman Pusey Pomare

“Sista! How are you darling? darling!... *Mara* es un término como pa’ no decir *marica*. Yo estoy sentado afuera, debajo de un palo: ¡*Mara*! y uno voltea, ¡hellooo! Ya uno ya sabe”.

Ken/y Bowie

“Muchos clientes no volvieron porque las religiones acá, acá hay unas religiones donde dicen que nosotros transmitimos no sé qué con las manos. Mientras unos dicen que tenemos buenas manos, otros dicen que transmitimos el pecado, el demonio y cosas malévolas, eso dicen ellos”.

Mary Luz Ardila

Introducción

¿Qué tiene que ver la belleza y el territorio insular con las *maras*? ¿Qué tienen que ver la religiosidad y las manos con que todo mundo hable de ti en una isla del Caribe? ¿Por qué hacer del propio cuerpo la extensión de San Andrés haciéndose pasar como la parte por el todo? ¿Qué implicaciones tiene la insularidad para la individualidad en el caso de las *trans*? Si es posible escribir sobre ese Caribe que no les escribe, este es un bosquejo, que, apoyado en sus testimonios, elucidaciones y cansancios, así como en literaturas de la región, cuenta algunas travesuras. Este ejercicio no está lejos de lo que Johan Mijaíl, la autora de *Chapeo*, reclama para sí misma y los demás cuerpos *maricas* de República Dominicana: “ahora entiendo por qué le escribo a una isla que nunca me ha escrito a mí. A una isla donde, todavía, soy una vergüenza (2021, p. 59-60)”.

La belleza es transversal a oficios relacionados con el cuidado como la manicura, peluquería, danza o baile, oferta de servicios sexuales o prostitución, costura, asesoría de imagen, pedagogía o docencia. Ella se refiere a alternativas laborales que le han permitido a la mayoría de las *maras*, *maricas* y *trans*, de diferentes generaciones en la isla de San Andrés, navegar en medio de la precariedad y la discriminación. De manera simultánea, estas ocupaciones móviles, temporales e inestables, para algunas la principal o incluso diferentes actividades realizadas a la vez, se

relacionan también con las trayectorias personales de cuidado de sí y de subsistencia en el tejido social insular. A través de estas labores consideradas en un sentido amplio como trabajo emocional no necesariamente remunerado, se abren espacios de singularización, de apertura, de defensa de un espacio propio a través de los vínculos comunitarios (ARANGO, 2018).

Voy a insistir en las experiencias vividas de la belleza como soporte de la afirmación de la respetabilidad, la individualidad y la autoestima para *sortear* el desprecio social, el racismo y la discriminación. Desde otras latitudes, ya lo advierten feministas como Mónica Moreno Figueroa a propósito de las *lógicas del mestizaje* y su fragilidad en México (2013); Nilma Lino Gomes (2006), Luz Gabriela Arango (2018) y Daphné Bédinadé (2022) en Brasil; Lina Vargas (2003), Kristell Villareal (2017); Jeanny Posso (2018), Mara Viveros y Katherine Ruelle-Orihuela (2021) en la Colombia continental respecto del cuidado del cabello y los servicios estéticos en salones de belleza.

Aquí, sin embargo, quiero hacer mayor énfasis en el *zigzagueo*, la creatividad, las tensiones y los *desanclamientos* que estas experiencias generan en las trayectorias específicas de quienes charlaron conmigo, y yo sigo charlando con ellas. Se trata de dilucidar lo que estas *movidas* -la belleza, la *maricada*, la individuación- revelan y hacen de la historia contemporánea del lazo social sanadresano. En la orilla, en la marea, el individuo cobra relevancia en el agotamiento de las definiciones que lo *anclan siempre y nada más* en términos de sistemas sociales, comunidades homogéneas o totalidades insulares. Y aún más en la isla, porque vivir en el anonimato es toda una paradoja. Si sus habitantes se conocen, así sea a lo lejos, entre sí, no todas las trans, que son pocas, son amigas, y no suelen reunirse entre ellas.

En los últimos años, el hecho de cruzarse en San Andrés no supone la existencia de relaciones de solidaridad armónicas entre unos y otros, persisten también tensiones, riñas, enfrentamientos violentos, distancias, saludos simples, encuentros efímeros. En medio de esta pluralidad de intercambios se abre el espacio a la individualidad en el lazo comunitario para las personas que cuestionan la heteronormatividad y el dimorfismo sexual. Para ellas, la belleza no es un simple concepto o vanidad, sino que sirve de recurso para que puedan afirmar su radical presencia en el territorio.

El caso insular es una comparación regional y una destotalización archipiélica. No es un caso aislado. Aquí se problematizan los análisis del advenimiento del individuo en colectivos usualmente abordados en términos holistas como si estuviesen conformados por identidades transparentes (DUMONT, 1983; MARTUCCELLI, 2010). El miedo comunitario de esa vergüenza de la que habla Mijaíl también reside en la afirmación creativa que hacen Norman, Ken/y Mary Luz de la individualidad en su seno³.

³ No he modificado el nombre de las personas que han autorizado su uso y el de quienes han fallecido o conocemos poco de sus historias. Lo hago también como un ejercicio de reconocimiento a sus trayectorias.

Individuos, experiencias de vida trans y una isla en el Caribe:

Ahora bien, ¿de qué Caribe hablamos? Para invocar el interrogante que nos proponen Milagros Martínez Reinoso y Félix Valdés García (2013) desde Cuba, el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina está situado a mil kilómetros de la costa caribeña del norte de Colombia y a doscientos veinte kilómetros de Centroamérica. También comparte fronteras marítimas con Costa Rica, Nicaragua, Honduras, Jamaica, Haití y la República Dominicana. La región es considerada, desde la más reciente Constitución Política, la de 1991, uno de los 32 departamentos de Colombia y la conforman un conjunto de islas e islotes en el Mar Caribe con una extensión de 52,5 km². En términos administrativos, está compuesta por dos municipios: la isla mayor de San Andrés y las islas menores de Providencia y Santa Catalina con una superficie de 26 y 18 km², respectivamente (GOBERNACIÓN DE LAS ISLAS DE SAN ANDRÉS, 2018).

En el Caribe Insular colombiano cohabitan diferentes poblaciones tras procesos migratorios de larga duración⁴. Estos se inician en las colonizaciones inglesas y españolas en el siglo XVII; las subsecuentes olas migratorias intercaribe y continentales-insulares a finales del siglo XVIII, intensificadas por la *colombianización* de principios del XIX y la declaración de Puerto Libre en 1953. Posteriormente, en una historia muy reciente, un conjunto de categorías étnicas empiezan a circular masivamente para diferenciar la heterogeneidad de sus habitantes, entre ellos, quienes llegaron a definirse como *raizales* (VALENCIA, 2008; TORRES, 2013; GONZÁLEZ; 2015).

Otros nombres han sido cambiados cuando se hace uso de información sensible que compromete y atenta contra su privacidad.

⁴ Si bien los indígenas miskitos visitaban temporalmente el territorio, fueron los colonizadores británicos quienes se instalaron en las islas tras su llegada en la embarcación *Sea Flower*. Adjudicándole el nombre de *Henrietta or Andrea, Old Providence and Kathleen*, formaron una colonia puritana durante el largo transcurso de la trata transatlántica de personas esclavizadas. *The Company of Adventurers of the City of Westminster (La compañía de los aventureros de la ciudad de Westminster)* fue la segunda colonia puritana, después de la instalada en Massachusetts, hoy Estados Unidos, en lo que se conoció como el *Nuevo Mundo*. Ella estaba inspirada en los preceptos del calvinismo en una región desde muy temprano reconocida por su ubicación geográfica "in the heart of the Indies and the mouth of the Spaniards" "en el corazón de las Indias y en la boca de los españoles" (NEWTON, 1914, como se citó en CRAWFORD, 2009, p. 17; RANOCCHIARI y CALABRESI, 2016). El complejo colonial de alta densidad se afianza con la llegada desde finales del siglo XVIII, primero a Providencia y luego a San Andrés, de terratenientes esclavizadores y poblaciones esclavizadas traídas fundamentalmente de África occidental, Jamaica y otras islas del Caribe luego del llamado siglo del olvido de baja intensidad poblacional. Los primeros promovieron el protestantismo como base moral del orden social insular (NEWTON, 1914; PARSONS, 1956/1985; WILSON, 1973/2004; VOLLMER, 1997; FORBES, 2002; HOWARD, 2014; SOLANO, 2014a).

Mapa 1 - Ubicación de San Andrés, Providencia y Santa Catalina en el Mar Caribe.

Fuente: Vector Maps. *Creative Commons Licence* (LONDOÑO and GONZÁLEZ, 2017, p. 86).

Los raizales “cualquiera que sea su origen, en la actualidad (...) son un grupo étnico en Colombia (...) de los denominados angloafrocaribeños, con rasgos que expresan sus distintas mezclas, protestantes o católicos, y de habla creole, inglesa o hispana (TORRES, 2013, p. 12). En la isla también habitan descendientes de otras islas del Caribe o de Centroamérica; de inmigrantes de la Colombia continental conocidos habitualmente como *pañas* (*panyas*); de origen sirio y libanés, habitualmente llamados "turcos", y de una minoría proveniente de China (PARSONS, 1956/1985; WILSON, 1973/2004; VOLLMER, 1997; FORBES, 2002; TORRES, 2013; VALENCIA, 2015; GONZÁLEZ; 2015)⁵.

Los raizales son reconocidos como grupo étnico dentro de un discutido y problemático marco multicultural de la Constitución de 1991 basado en la “etnización de la negritud” (RESTREPO, 2004). Esta hizo especial referencia a la experiencia continental de la población afrocolombiana de la

⁵ En el Censo de 2005, el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) reportó 30.565 personas autoreconocidas como raizales que representan el 0,07% de la población total de Colombia. Menos de 20.000 hablan creole y el 5,76% no ha adquirido la lengua y en cambio ha aprendido solo el español (RAMÍREZ-CRUZ, 2017, p. 107). De acuerdo con el componente étnico-racial, los datos muestran un registro de personas que no se consideran pertenecientes a ninguna etnia (mestizos y blancos) de 42,9 %; raizales de 39,4 %; negros, mulatos, afrocolombianos o afrodescendientes de 17,6 % e indígenas de 0,1 %. Por su parte, la Encuesta de hábitat y usos socioeconómicos de 2019 registra una población raizal de 52,3%; una que considera no pertenecer a ningún grupo étnico de 37,6%, y una negra, mulata, afrocolombiana o afrodescendiente de 10,11%. Los anteriores datos son más confiables, debido a que el último registro poblacional de 2014 y el censo de 2018 realizados en el archipiélago han sido criticados por sus imprecisiones estadísticas, sus deficiencias en la recolección de información y su alta omisión.

Costa Pacífica (VALENCIA, 2011; GONZÁLEZ, 2015). El modelo de "comunidades negras" *indigenizó* a la población haciendo que los raizales se autoidentificaran sólo en términos de etnicidad en *contrapunto* con el modelo de integración continental blanco-mestizo católico que atribuyó derechos especiales a indígenas (VALENCIA, 2011; GARCÍA TAYLOR, 2017). En el artículo 310 de la carta constitucional, la población es definida como "comunidades nativas", y en la vida cotidiana o como estrategia de identificación política, se utilizan categorías en pugna tales como isleños, *nativos*, raizales, indígenas raizales, nativos/isleños, isleños-raizales (VALENCIA, 2011; TORRES, 2013; GONZÁLEZ; 2015).

el término Raizal derivado del español (Raíz "en inglés *root*" + *al* 'un sufijo para formar adjetivo que indica una relación con esa raíz') se ha transformado en un término más específico para significar 'alguien que tiene sus raíces en las islas', es decir que sus ancestros son de la isla (RAMÍREZ-CRUZ, 2017, p. 13) (traducción ligeramente modificada).

La creación de estas clasificaciones étnico-raciales ha hecho difícil la integración de las particularidades de los raizales en la historia de las poblaciones de ascendencia africana (VALENCIA, 2015). Como ha señalado Sharika DeShawn Crawford (2009, p. 8), "en su entrada sobre Colombia en la Enciclopedia Africana (*Africana Encyclopedia*), el antropólogo británico Peter Wade sólo dedica tres frases a los habitantes de San Andrés y Providencia". Según él, "esta población pertenece histórica y culturalmente a un complejo cultural antillano formado bajo la influencia colonial británica, pero desde la década de 1950 han sido objeto de una incorporación formal dentro de la nación colombiana" (1999, p. 475-477). Además, desde la temprana *colombianización*, la conversión al catolicismo, así como el olvido y la falta de autonomía por parte del Estado colombiano crearon desconfianza y recelo frente a las poblaciones migrantes, especialmente la de los denominados pañamanes (*spanish men* o *pañas*), continentales hispanohablantes (VALENCIA, 2015; GARCÍA TAYLOR, 2017).

Este escenario contemporáneo de antagonismo ideológico entre raizales y *pañas* o continentales ha atravesado el debate público y ha servido como un metarrelato que encapsula y diferencia las experiencias de maras y trans sobre la base de referentes identitarios, culturales y ocupacionales (POSSO y LA FURCIA, 2016). Esta separación tajante juega un papel muy importante en la discusión general sobre el acceso a derechos y perturba y hace ruido en los relatos de unas y otras. No obstante, no es esta disputa política la que ellas movilizan en su vida diaria puesto que han tratado de mantener relaciones de convivencia pacíficas en el archipiélago y han evitado la confrontación política étnica. Más bien, la historia poblacional de la isla y el discurso multicultural de los noventa han reforzado una tendencia que obliga a los individuos a identificarse en términos de etnicidad bajo

interpretaciones cerradas de cultura (VALENCIA, 2011; TORRES, 2013; GONZÁLEZ, 2015).

La tendencia a la diferenciación multicultural también se relaciona con los discursos institucionales de la promoción de políticas públicas LGBTI nacionales y regionales en la que las personas con experiencia de vida trans se convierten en un grupo poblacional específico a partir de la década de 2010⁶. El lenguaje constitucional abre un espacio para el reconocimiento de la retórica del individuo autónomo o del “libre desarrollo de la personalidad” respecto de la sexualidad y la identidad de género. No obstante, este a su vez choca con las experiencias de las raizales que han tenido que representarse en términos de etnicidad y deben escoger entre la autodeterminación y la pertenencia a una comunidad étnica o adscribir a demandas más amplias de la población LGBTI, especialmente la de origen continental que había tenido más espacio en las plataformas de diálogo gubernamentales. Esto ha conllevado a que se les invisibilice y en muchos casos se les niegue (POSSO y LA FURCIA, 2016). Asimismo, lo ha sido para las pocas trans estilistas continentales tras años de esfuerzos por ser respetadas antes de la emergencia de las corrientes multiculturales⁷.

Por consiguiente, respecto del ejercicio de rememoración de las experiencias trans de la isla, por un lado, se alude a las trans migrantes y/o de familias de origen continental, buena parte de ellas de más de cuarenta años dedicadas a la peluquería, el maquillaje y que en algún momento de su trayectoria profesional han ejercido el trabajo sexual o la comercialización de prendas de vestir. Por otro, las maras y trans raizales, de menos de cuarenta y más de veinte años, que en los últimos años adquiere mayor reconocimiento en la población isleña, dedicándose a variados oficios, como la danza, la oferta de servicios sexuales o prostitución, los espectáculos y la asistencia en cocina en hoteles, la manicura, la asesoría de imagen o incluso la docencia.

Los primeros acercamientos del gobierno local a la población trans se empiezan a desarrollar a través de la creación de un Comité de Derechos Humanos LGBTI adscrito a la Secretaría de Desarrollo Social del departamento bajo el decreto 0293 del 13 de octubre de 2013. Buena parte de sus participantes se dedicaba a los oficios de la belleza, especialmente a la peluquería y hacían parte de la diáspora continental colombiana. Este interés se inscribe en una tendencia transnacional. Se trata de las acciones del Estado para promover los derechos de las personas LGBTI en Colombia,

⁶ Uso la sigla LGBTI tal y como ha sido difundida entre los colectivos locales y fundamentalmente como figura y aparece en la formulación de programas sociales y políticas públicas en el contexto institucional local.

⁷ Este modelo gubernamental está basado en la clasificación de grupos poblacionales, como mujeres, raizales, adultos mayores, afrodescendientes y jóvenes. Como resultado, los individuos deben compartimentar sus diferentes experiencias o redefinirse en términos de pertenencia a un colectivo específico. Por lo tanto, las demandas de autonomía individual se confunden con las de los grupos. Asimismo, la politización LGBTI ha estado ligada a los tejes y manejes de la administración pública, al asistencialismo y a redes de partidos políticos, organizaciones externas o líderes que buscan oportunidades políticas en grupos minoritarios.

particularmente a través de las estrategias del Ministerio del Interior. De manera concomitante, la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) intima a los firmantes de la Convención Americana de Derechos Humanos a reconocer los derechos a la población. En 2016, el gobierno nacional adopta la Política Pública Nacional para Personas Lesbianas, Gays, Bisexuales, Transgénero e Intersexuales de Colombia. Esta política fue finalmente aprobada por el Decreto 762 de 2018.

Luisa Fernanda Sarmiento fue la primera y única representante trans del comité de derechos humanos creado en el seno de la secretaría de Desarrollo Social. Luisa, de 40 años, estilista y asesora de modelos, caribeña nacida en Corozal, Sucre, y criada en San Andrés, solía ser líder de la Fundación Amigos del Mundo Diverso (otrora Amigos del Mundo LGBTI) creada entre los años 2012 y 2013 en el seno de un salón de belleza, cuando fueron promovidas por vez primera las políticas públicas de género y LGBTI⁸. Este trabajo también fue apoyado por el interés de Emiliana Bernard Stephenson, defensora de los derechos de las mujeres y periodista raizal providenciana, directora del Canal Regional *Tele Islas*, entonces secretaria del interior de la exgobernadora Aury Guerrero Bowie. En 2014, cuando llegué por vez primera a la isla, Luisa y yo nos conocimos en una de las reuniones de este comité. En la peluquería, mientras mirábamos la grabación de uno de los primeros reinados trans en San Andrés, ella me enseña que:

No, contadas, o sea, contadas somos con los dedos de una mano casi cinco, ¡Ah! la muchahita que viste en el video, a Sara, ella vivía y trabajaba acá precisamente con nosotros, pero ella se fue para Barranquilla y no ha vuelto, me imagino que regresará, pero así declaradas, trans, trans, como tal, Mary Luz, Alana, y yo, ¡ah! y Sara. Pero ya transformistas como tal, pero de pronto para shows o eventos, pero en su diario vivir, normales. A esa niñita "La Leche", que no me le sé el nombre, sé que le dicen "La Leche", está como en el trance de que todavía no sabe si es trans o si es gay normal o no sé porque hay días que se viste de hombre, hay muchos días que se viste pues femenina, hay días que se corta el pelo, hay días que se lo deja crecer. Ella como que todavía no sabe, todavía no ha decidido qué personalidad quiere llevar, entonces eso es lo que está pasando con ella, pero de resto ya las que te mencioné anteriores, por lo menos Mary Luz tiene añísimos viviendo en San Andrés, muy bonita; Alana, ya está

⁸ Víctor Meza y otro conjunto de estilistas disidentes de las sexualidades normativas propusieron desde sus inicios una corporación de defensa de derechos de la población LGBTI en la isla. La iniciativa no logra consolidarse dada la fragilidad de la estructura organizativa y comunitaria.

posesionada, Sara que lastimosamente no se encuentra en la isla y yo⁹.

Dentro de su universo biográfico, tanto para Luisa como para las otras estilistas, las trans de la isla son continentales. Sin embargo, el lenguaje institucional de las políticas públicas perturba las percepciones de unas y otras al esperar que la población se nombre en términos de identidades trans como si se tratase de comunidades uniformes en contextos donde las formas de auto-identificación son plurales. En general, si bien no solo entre individuos que cuestionan la heteronormatividad y el dimorfismo sexual se habla de “un montón de maricas en el archipiélago”, las historias de vida trans son una minoría. Las estilistas trans defienden el haber sido las pioneras y consideraban hasta hace poco que entre las raizales no había alguna como ellas. Las primeras hacen parte de la diáspora continental que llega en busca de mejores oportunidades laborales desde la apertura del modelo de hotelería y turismo posterior a los cincuenta y tras el aumento de la demanda de servicios estéticos. Sólo dos de ellas son propietarias trans de sus negocios, aunque alquilen ambas sus establecimientos, Mary Luz de Medellín, la única blanca-mestiza y Alana del caribe continental, quien además ha participado de las campañas por el reconocimiento de los derechos de las mujeres trans.

No obstante, dos historias paralelas que sirven precisamente de referente para las generaciones más jóvenes retrasan bien estas formas de singularización de las experiencias trans entre continentales y raizales. Mary Luz Ardila ocupa un lugar importante en esta genealogía. La conocí en su peluquería junto a su amiga hermana Adriana, y su hija Yesenia, ambas afro-caribeñas. Ella la ha cuidado, educado y protegido como si fuera suya desde el momento en que empezaron a trabajar juntas para apoyarse. Sabían de mi llegada que venía acompañada de un rumor: *“Y como todos hablan ‘¿jay! y tu viste la transexual que vino? (se refiere a mí). No, pero la ví en fotos (risas). Como todos hablan de mí, porque ellos saben que yo soy la única que he luchado en San Andrés por mi sexualidad. Yo soy la única en San Andrés que le puedo ir donde quiera, puedo llegar donde quiera y decir yo soy Mary Luz’”*. Para casi la totalidad de pobladores, Mary Luz de 59 años, es considerada la primera trans que llega a la isla. Se muda desde Medellín en los años ochenta invitada por un amigo gay estilista para trabajar en una peluquería cuya propietaria era raizal:

Pero en mi tiempo eso era un tabú, y yo era la única, yo no podía salir, yo salía y idios mío!, era horrible. Tanto que una vez un policía estaba en un supermercado y me dice que me va a llevar a la inspección de policía ¿por qué, por qué?

⁹ No tuve la oportunidad de interactuar con Sara, quien vivía en su ciudad natal, Barranquilla, en el Caribe continental. Falleció en abril de 2018. Su funeral fue objeto de una celebración organizada por la población local. Fue reconocida como líder de la comunidad.

¿qué te estoy haciendo? Porque usted es un hombre. Y yo le dije, ¿sí, yo soy un hombre vestido de mujer?, yo soy una travesti, yo decía travesti porque en aquel entonces no existían las especificaciones. Y me paré en la raya y le dije, usted me saca de aquí, pero me saca muerta, o me lleva con toda la patrulla porque yo no estoy haciendo nada, yo tengo total derecho a ser y sentir como yo soy. Y eso fue horrible, si es horrible ahora, ¿no se acuerda la vieja que pasaba por el salón y se echaba la bendición cuando me veía? (...) *Adriana*: y nunca la volví a ver, sí, pasaba todas las tardes. Muchos clientes no volvieron (...) Una vez un lancharo de esos me ha quitado el brasier y me dijo, y ¿usted qué es lo que tiene ahí? ¡Pra! Me dejó con las téticas al aire delante de todo el mundo en la playa. Esa fue una vergüenza horrible para mí. Y aquí, aquí para la gente era un tabú, ahora ya no.

Paralelamente a la historia de Mary Luz, no hay ninguna duda de que en la isla, como bien se dice y ella lo proclama, Norman Pusey Pomare es *la reina de reinas*. Norman nació el 16 de octubre de 1965 en el seno de una familia descendiente de personas esclavizadas libertas de las tierras pertenecientes al francés Pomaire del tradicional barrio La Loma, corazón de la población raizal de la isla. Desde 2015, ha aspirado a ser diputada de la Asamblea Departamental, el organismo de deliberación pública más importante de las islas, aunque su trayectoria esté prioritariamente relacionada con los oficios de la belleza. Su carrera inicia a finales de los ochenta cuando su hermana Clemencia representa a su barrio en el concurso *Miss Islas*. Desde la época es asesora de imagen, preparadora de reinas y modelos, maquilladora profesional y chef.

Como Mary Luz, Norman no posee título profesional, se ha formado de manera empírica a través de seminarios tanto dentro como fuera de la isla. Ha realizado cursos de maquillaje, talleres de glamour, etiqueta y pasarela con diseñadores de New Jersey y Medellín. No es la única asesora de reinas de belleza. Jed Howard también es diseñador de moda y también se lanzó a la Asamblea departamental en el 2015 y el estilista Ernesto Pomare lo hizo en 2019, entre candidatos raizales, ambos tuvieron un nivel de impacto menor en la opinión pública que el de Norman. En 2017, cuando regresé para hablar de nuevo con ella, le pregunté su punto de vista sobre la historia de las trans narrada desde la perspectiva de las de origen continental.

Bueno, son personas maravillosas, son travestis *regias* y muy conocidas, y muy talentosas, obviamente. Sí, Mary Luz es de fuera, Alana es de fuera, Omar que en paz descansa, la Colcana, muchas, eran de afuera. Aparentemente yo fui el primero en declararse aquí. Aunque eso existió todo el tiempo pero nunca nadie tuvo la personalidad de mostrarse

tal cual soy, sin tapujos ni reservas, pero a mí nunca me importó. Total. De ponerme e inventarme hilos cuando no existían, de patinar con mis *hotpants* y todo lo demás, de vestirme de mujer con tacones y caminar de La Loma hasta el centro y me acuerdo como todos se asomaban a verme, ¡Ay! ¡Ahí viene Norman!, y todo mundo se asombraba y me acuerdo cómo hasta los pastores le prohibían a sus hijos y a los integrantes de su iglesia que me hablaran. (...) Lo que pasa es que muchos no se aceptan. Entonces, no les gusta ser mencionados, ni reconocidos, pero yo siempre pienso que si Dios lo ve y lo sabe todo, yo no tengo nada que esconderle a nadie y el que me quiere como trans, como Norman el gay, bien, y si no, también. Lo más importante es que yo me acepte, porque Dios ve caras y corazones y al fin de cuentas él es el único ser al que vamos a tener que rendirle cuentas y pleitesía en un futuro. Desde el más pudiente hasta el más pobre, me quiere y me respeta.

Las historias de Mary Luz y Norman se entrelazan en un contexto en el que el territorio, la belleza y la religiosidad importan. En sus experiencias vividas de la belleza, a pesar de la violencia policial, el acoso callejero y la discriminación por parte de feligreses, la idea de vergüenza se contrapone a interpretaciones más abiertas de enseñanza, de talento personal y de afirmación de sí en la ecología relacional insular. Para ambas, sus cuerpos y su radical presencia son la extensión de todo el territorio, por encima, incluso de lo que otros digan. La exigencia a toda costa de respeto, de pararse en la raya, deviene en reconocimiento a tener la personalidad, a que hablen de ti, a no rendirle cuentas a nadie, a sentir como yo soy. Ese yo, que hace las veces de la parte por el todo, es el yo hiperbólico comunal, el de los cuerpos que con su extraordinaria presencia recorren más allá de sus orillas el principio y el fin de la isla.

El individuo que se toma como la parte por el todo está vinculado a una concepción de la individuación latinoamericana del “actor metonímico” y no al egoísmo, al individuo como átomo, al *homo economicus*, al voluntarismo o a la elección racional; representaciones canónicas del yo occidental (DUMONT, 1963; MARTUCCELLI, 2010; 2019). Por el contrario, se trata de una experiencia que se opone a la rigidez del individuo soberano moderno que se asume dueño y señor de sí mismo, y se distancia del individualismo institucional que dicta a sus individuos los programas que deben seguir para construirse como sujeto (MARTUCCELLI, 2010; MARTUCCELLI y ARAÚJO, 2010; ARAÚJO, 2021). La presunción canónica de un individuo forjado asimismo bajo el dictado de las instituciones “transmite una interpretación solamente negativa del individuo en la región, y sobre todo de su componente metonímico, reducido a una mera variante del

egoísmo o una actitud irresponsable y antiolectiva (MARTUCCELLI, 2010, p. 249)¹⁰.

Este actor metonímico “no cesa de sentirse asaltado por un desafío mayor. Saber-se-sentirse- en el fondo solo. Pero una ‘soledad’ que, cualesquiera que sean sus raíces existenciales, es antes que nada un *solipsismo societal* (MARTUCCELLI, 2010, p. 248). Es decir que esta idea de ser la primera, de ser la única, de sentirse sola, como la de Mary Luz y Norman, es la de un individuo que a su vez se soporta en redes comunitarias, en tejidos que le permiten sostenerse a través de los otros, aunque la responsabilidad de la trama recaiga sobre ellas: “*yo le puedo ir donde quiera*” y “*todo el mundo te va a hablar de mí*”. Ambas debieron estar despiertas para activarla porque “hay que ser vivo, rápido, astuto, estar en alerta, pero también y, sobre todo, dado el conjunto de asimetrías ya evocadas, tener cintura para bailar entre todos esos escollos” (MARTUCCELLI, 2010, p. 270). Y por eso, cuando hablábamos sobre la belleza, Norman me decía que hay que sentirse “*tan regia, no digo bella, digo regia*”, una *mariquera regia*, porque el toque de reina no lo tiene cualquiera, “*reina que no tiene ese toque marica, no va a progresar, las reinas que no son muy picaronas y muy regias no tienen éxito rotundo*”. Y la reina de toda la isla es ella, como decían otros estilistas, “*es famosa, la número uno de la isla, está en su tierra, ninguno, nadie, puede pasar por encima de ella*”. No es necesaria ninguna cirugía, ninguna hormona, ningún cambio de nombre, nada de cabello, simplemente ser “*de temple, de personalidad. Bien definida, con carácter*”. Eso es ser regia. Lo que importa no es solo prestar atención a cómo una se arregla, sino, mejor, a cómo se las arregla para salir bien librada.

Por su parte, para Mary Luz, sus espacios de sociabilidad se construyen como redes comunitarias entre mujeres en los lugares socialmente asociados con el mundo doméstico. En su salón de belleza, este espacio comunitario de mayoritaria clientela femenina, se ejecuta el trabajo de cara a las mujeres afrocaribeñas que la buscan. Mary Luz reconsidera el significado de la vejez cuidando de las otras y de sí misma frente a las dificultades encontradas cuando ejercía la prostitución en Italia. Al regresar decepcionada, Mary Luz decide crear su espacio seguro en el seno de su familia blanca-mestiza migrante y parientes afrocaribeñas como ha sido el caso de las relaciones de parentesco mixtas en la isla donde se negocian las diferencias étnicas entre *pañas* y *raizales* (GONZÁLEZ, 2015).

Su historia es similar a la de la estilista y activista Soraya Santiago Solla, la primera mujer trans puertorriqueña en cambiar de sexo en el estado civil

¹⁰ Es importante recordar que, como ya lo advertían Tocqueville y Durkheim, “el celo por el propio interés, alejado o en contra de las normas colectivas, es un vicio común a toda la humanidad” (MARTUCCELLI, 2019, p. 13). No se trata de una excepcionalidad de Occidente. Lo que resulta preponderante para tener en cuenta, en cambio, en las diversas experiencias de individuación en diferentes sociedades son “las distintas concepciones del individuo como actor y los diferenciales de legitimidad que se le reconocen a la individualidad” (MARTUCCELLI, 2019, p. 30). Así, “el concepto (de individualidad) apunta al grado de diferenciación o de singularización reconocido o legítimamente alcanzado por un individuo dentro de un colectivo” (MARTUCCELLI, 2019, p. 10).

luego de una cirugía de afirmación de género en 1975 (La Fountain-Stokes, 2021). Su autobiografía fue publicada en 2014, bajo el título “*Hecha a mano: disforia de género*”, el mismo año en que conocí a Mary Luz. En ambas experiencias, como lo señala la antropóloga trans colombiana Andrea García (2018) para el caso de las travestis y transexuales en Bogotá, la expresión “*yo me hice el cuerpo*” da cuenta de la agencia de un individuo que rebasa el estigma del “cuerpo equivocado”, improductivo y falta de coherencia¹¹. Por el contrario, sus trayectorias se forjan ante la falta de recursos institucionales de protección, la vulnerabilidad o la prevalencia de un mercado miserable que les obliga a valerse por sí mismas: hacerse por la propia cuenta. “*Yo todo me lo hice de mi bolsillo, mi nariz era como la de ella (se refiere a la mía), mi nariz me la operé yo, mi cola me la hice yo, mis mamas me las hice yo. Todo me lo he hecho yo, así que ya qué voy a pelear*”. Aunque los procedimientos para acceder a la atención médica están regulados legal y constitucionalmente en Colombia, el sistema de salud en San Andrés, como en buena parte del país, es frágil. Solo existe un hospital departamental que ha sido objeto de malversación de fondos públicos. Así que no hay un servicio médico en la isla que ofrezca atención especializada a personas con experiencia de vida trans. Esta falta de protección institucional ha sido también señalada en el caso de los servicios de salud en Guyana (RAMBARRAN y HEREMAN, 2020)¹².

A menudo, cuando se hace referencia a la idea de hacerse por la propia cuenta, se piensa en los metarrelatos inspirados en el *self-made* (auto-emprendedor) estadounidense, un individuo hecho casi y nada más que por su propio mérito (MARTUCCELLI, 2019). A partir de esta perspectiva, la individualidad es reducida, en el caso de las trans, a la intervención psiquiátrica y quirúrgica basada en diagnósticos médicos, al emprendimiento personal en medio de la precariedad o a la vanidad cosmética. Estas ideas de individuo opacan la plasticidad y creatividad de las experiencias de belleza en el Caribe insular donde la singularización es posible en los tires y aflojes familiares, territoriales y comunitarios, de allí que la belleza no sea un simple asunto de pura vanidad como las teorías euro-norteamericanas sobre la belleza nos sugieren.

Tal es el caso de interpretaciones negativas o normativas sobre el individuo, la apariencia corporal y la belleza (LIPOVETSKY; 1983; LE BRETON, 1990; WOLF, 1990; GIDDENS, 1991; PRECIADO, 2008). En estas lecturas, una causa directa y/o máxima del individuo son el neoliberalismo, la modernidad

¹¹ “el término ‘agéntico’ no hace referencia a la noción de agencia tal como la caracteriza, por ejemplo, Giddens (1991) (la capacidad de actuar y de transformación estructural de los sujetos), sino que designa la generalización de acciones y experiencias distantes, indiferentes, transgresivas o antagonistas respecto a las prescripciones institucionales o convenciones vigentes en una sociedad” (MARTUCCELLI, 2019, p. 26).

¹² El miércoles 22 de junio de 2022 se realizó en el Banco de la República de San Andrés un conversatorio titulado “Derecho vs realidades de la población diversa en el departamento de San Andrés, Providencia y Santa Catalina”. Algunos funcionarios de la Secretaría de Salud presentaron la ruta de atención a personas trans en el hospital basada en las guías de orden nacional y aseguraron iniciar el proceso de acceso a tratamientos en la isla. No obstante, este no ha sido hasta ahora garantizado de manera oportuna para ninguna de nosotras.

y el consumo en las sociedades contemporáneas, y el individuo hedonista basaría su estética en el principio del beneficio personal y el narcisismo, y esa podría ser además su subversión a las normas, incluso en contra de los grupos o comunidades a los que pertenecen. Interpretaciones de ese tipo trasladadas a la región podrían incluso dar lugar a una amalgama entre la aparente preocupación por la belleza y un perfil de individuo plenamente oportunista en el que el “yo primero” (GIROLA, 2002) se antepone a toda costa a lo que sea, en vez de dedicarse al ejercicio de dilucidar si realmente es esto lo único que la belleza *hace* en la experiencia de las trans.

Si pensamos que la belleza solo *es esto* para cuerpos considerados una vergüenza, asumimos una perspectiva que tiene efectos colaterales y perjudiciales en individuos *desencajados* por opresiones de clase, raza, género, sexualidad, habilidades y generación. Con ella se hace de las personas con experiencia de vida trans responsables de la dominación que viven, reproductoras adrede del *statu quo* y cómplices de un conservadurismo de género. Poca importancia se le da a la manera como sus voces y gestos se expanden en sus propias comunidades, especialmente en el caso de cuerpos que resignifican las ideas normativas de belleza con las que a diario se confrontan. La belleza, en cambio, si la pensamos desde las experiencias del Sur, es frágil, “como una forma de seguir adelante, de esperar, de sentir”; y navegar “el mundo visible no es fácil ni está libre de emociones. Hay ganancias y dolores; la belleza es difícil” (MORENO FIGUEROA, 2013, p. 149-150). La belleza es frágil como el pensamiento *archipiélago*, “intuitiva, amenazada” (...) no sistemática, inductiva, explora lo imprevisto del mundo entero” (GLISSANT, 1996, p. 36). La belleza abre frágilmente el espacio al imprevisto del yo hiperbólico comunal, a la agencia en el individualismo comunitario¹³.

Lazo comunitario dual e individuación en el Caribe insular colombiano

El individualismo comunitario ha sido descrito como una experiencia que tiene lugar en el África subsahariana y en sociedades iraní, turca o árabe-musulmanas donde “el individuo, recurriendo a veces a recursos comunitarios, acentúa progresivamente su individualidad sin romper necesariamente con su comunidad de origen” (LE BOT, 2009, como se citó en MARTUCCELLI, 2019, p. 17). En estas latitudes, las teorías del Norte clausuraron toda posibilidad de pensar la individualización porque, en especial, asumieron el continente africano entero como la alteridad radical del individuo moderno (MARIE, 1997; TIÉKOURA, 1997; MARTUCCELLI,

¹³ “Este individuo difiere radicalmente del Yo hiperbólico de Walt Whitman, que, profundamente democrático, solo se piensa desde un lazo institucional con los otros” (MARTUCCELLI, 2020, p. 253). Como en el caso de su poema «Canto a mí mismo» traducido por Jorge Luis Borges que inicia con el “Yo me celebro y yo me canto...”.

2019). La clásica vulgata propone: “Por un lado, Occidente, la modernidad y el individuo; por otro, los demás. Todos los demás” (MARTUCCELLI, 2017, p. 35). No obstante, en la experiencia caribeña, una otra clave de interpretación se encuentra en lo que desde muy temprano y con gran agudeza la jamaquina Sylvia Winter (1992/2017) preveía como parte de las transformaciones de los años sesenta en la región. En línea y más allá de la sagaz crítica del martiniqués Frantz Fanon (1961) al individualismo en su versión occidental, la autora enfatiza que:

como nueva poética, si se propone ser la posterior a los años 60 del *propter nos*, deberá tener su propio sujeto referente (en lugar de nuestro referente burgués actual y su concepción del individuo), ese de un sujeto humano *concretamente individual*. Con tal cambio, el criterio de “por el bien de” será ahora necesariamente (en lugar de la clase media global, cuyo bienestar hasta el presente ha tenido prioridad respecto al bienestar humano, incluso el de su propio hábitat planetario) uno humanizado en carne-y-sangre como especie; medible sólo por el bienestar de cada sujeto individual (...) (p. 420-421).

Esta idea de bienestar que se concreta en el sujeto individual escapa a la hegemónica, y aun así limitada, narrativa del individualismo de países centrales y sus ideas de raza y nacionalidad. Una idea de bienestar que no está lejos de la defensa de dignidad y respeto de las trans en la ecología relacional insular. Individuos de carne y hueso, que, en las retóricas continentales, incluso latinoamericanas, fueron opacados ante la imposibilidad de hacerse la pregunta sobre su existencia en el Caribe.

La expresión *propter nos* que viene del latín y es usada en la liturgia cristiana, *por nosotros los hombres y por nuestra salvación bajó del cielo (Qui propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis)*, señala “la comunidad excluyente de lo humano concebido desde la posición de autoridad de los españoles, es decir, del hombre blanco europeo como paradigma del sujeto racional” (ROMÁN-MEDINA y MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, 2017, p. 9). Sin embargo, tras su nueva consideración, en contextos donde la idea de comunidad se modifica en relación con la conversión a la fe cristiana y la pertenencia al territorio, como lo es el caso sanadresano, ella abre la posibilidad a interrogarse “por la búsqueda de la explicación de las conductas humanas” (WYNTER, 1992/2017, p. 421), es decir, se trata de, “en sentido opuesto, la reformulación de una religiosidad en términos de fe, de realización individual y valores” (ROY, 2004, p. 68, como se citó en MARTUCCELLI, 2020, p. 214).

Son estos los desafíos estructurales que dan cuenta de las maneras en que lo comunitario cobra sentido en las experiencias trans. Asimismo, ellos revelan cómo las formas de diferenciación y singularización entre continentales y raizales operan haciendo referencia a la expansión del

cuerpo en el tejido social insular y al escrutinio personal con Dios en la forma de realización individual de la fe¹⁴. Por su puesto existe una referencia de pertenencia amplia al territorio tras el encuentro de diversas poblaciones de diferentes orígenes y la creación de vínculos de permanencia. En todo caso, a diferencia de las estilistas trans de origen continental dedicadas a los oficios de la belleza, las pocas maras o trans raizales dan sentido a su vida desde la referencia a una comunidad de origen que inscribe su historia en la trata transatlántica de personas esclavizadas. La representación cultural que el pueblo raizal hace de sí, así como las versiones contemporáneas basadas en un tabú de la pureza étnica, y de un llamado a las raíces, se relacionan con la línea de color como marcador de belleza y la heteronormatividad. Una vez mientras caminábamos y discutíamos sobre el tema en el 2017, Jeremy Wall Escalona Vizcaíno, quien realizaba sus estudios de administración pública y se dedicaba como asesor de asuntos LGBTI en la Secretaría de desarrollo social, me explicaba que:

Una persona que se viste y que anda por la calle afeminada es el contraste que le da a la comunidad y es allí donde se genera todo lo que es un abuso, te dicen cosas por ahí. Si ya tú eres trans desde hace diez años, no va a ser lo mismo como una persona que quiere ser trans y apenas está saliendo. Te lo doy así, la gente raizal, de aquí de la isla que son conservadores, se rigen bajo lo que predomina aquí que es la iglesia bautista, yo he crecido desde cuna y desde que tú naces siendo raizal se vive en la iglesia, y si tú vas a una casa donde hay una persona raizal de edad y tú le dices que eres homosexual, lo primero que te va a decir es sacar la biblia, porque esa es la creencia. Si tú miras lo que es la historia de la isla, fue descubierta por gente que era religiosa, entonces la religiosidad entra en el concepto de lo racial y de la creencia de las personas.

En el mismo año, cuando conocí a Ken/y Bowie en San Luis, donde me hospedaba, justo en casa de Liliams Román, mi amiga de la asociación *Miss Nancy Land*, hablábamos también de este mismo referente. Ken/y es raizal

¹⁴ Por lo tanto, resulta insuficiente y prejuicioso advertir que el Caribe es el epicentro de un conservadurismo religioso único y omnipresente, pues es preciso recordar que este ha tenido manifestaciones claramente poderosas de las iglesias católicas y protestantes en la plaza pública en la América Latina continental respecto de la llamada ideología de género. Véase el número consagrado a este tema en la Revista latinoamericana de Sexualidad, Salud y Sociedad publicado en 2017, organizado por los antropólogos colombianos Mara Viveros y Manuel Rodríguez. Asimismo, Saba Mahmood (2005) en su investigación en mezquitas de Egipto, por ejemplo, señalaba que el islam Sunní comparte con el protestantismo dos premisas centrales: por un lado, cada seguidor de la tradición puede inculcar sus valores y ser responsable de una disciplina individual; por otro, la creencia se practica en todas las circunstancias de la vida social y no a través de la reclusión en una comunidad religiosa. Este componente de fuero interior, de capacidad de actuar individual y de vínculo con la fe es el que aquí interesa. Desde luego existe una diversidad de credos religiosos que imposibilita la homogenización de todas las prácticas y sus efectos, no obstante, se insiste en un elemento común: la singularización en el seno comunitario que esta genera en las experiencias de vida aquí narradas.

y trabaja como asistente de cocina en uno de los hoteles de la isla; ocasionalmente se dedica a la manicura y ofrece servicios sexuales a narcotraficantes centroamericanos. Al hacer referencia a un aparente regreso a lo natural y al papel del discurso de las iglesias en San Andrés, ella enfáticamente me comenta que “eso se llama acá *go back to our roots* (volver a nuestras raíces)”. En efecto, como lo han enfatizado autoras caribeñas como la trinitaria M. Jacqui Alexander (1994) y las dominicanas Yuderkys Espinosa (2007) y Ochy Curiel (2016), la heteronormatividad se inscribe en las continuidades de una historia colonial agresiva y arbitrariamente impuesta a los cuerpos disidentes, especialmente de pieles oscuras, avalada por las políticas públicas contemporáneas y los proyectos de nación y ciudadanía¹⁵.

Diferentes trabajos sobre el Caribe insular colombiano, desde los pioneros en la geografía, antropología, lingüística e historia (PRICE, 1954; PARSONS, 1956/1985; S. DE FRIEDEMANN, 1965; WILSON, 1973/2004; CLEMENTE, 1991; DITTMANN, 1992; VOLLMER, 1997; FORBES, 2002), hasta los más recientes de la antropología social sobre la política raizal y la construcción del Estado (AVELLA, 2002; VALENCIA, 2015; GARCÍA TAYLOR, 2017) o inspirados en los estudios culturales (TORRES, 2010; ARCHBOLD N. J, 2015) han señalado las formas de sociabilidad insulares con fuerte influencia del complejo colonial. El tejido social isleño se caracterizaba por la resolución pacífica de conflictos o el mantenimiento de la convivencia como estrategia para dirimir tensiones de índoles política y cultural.

La noción de igualdad más que representar igualdad formal o material, es una filosofía, una forma de pensamiento que ha caracterizado a la cultura isleña. El igualitarismo fue la ideología de la sociedad isleña a partir de la abolición de la esclavitud, y se formulaba en los términos establecidos por la iglesia bautista, la cual a su vez recogía, los antiguos ideales sociales de los puritanos calvinistas que inicialmente poblaron el Archipiélago (Valencia, s/f: s/p).

Este lazo comunitario dual que remonta al complejo colonial se caracteriza por formas de individualidad comunales basadas en la solidaridad y la aspiración igualitarista, intrincadas con *desanclamientos* y arreglos frente a las jerarquías, normativas, control y sanción sociales. Este modelo descrito tempranamente a través de las nociones de respetabilidad y reputación va a dar relevancia desde la época a la religión y a la pertenencia al territorio en las aun persistentes formas de sociabilidad insulares (WILSON, 1969; GONZÁLEZ, 2015).

¹⁵ En este argumento también ha sido enfático el especialista en estudios literarios y activista martiniqués Louis-Georges Tin, nominado al premio Nobel de Paz, promotor y fundador desde el año 2004 de la jornada mundial de lucha contra la homofobia, bifobia y transfobia tras el respaldo del comité de IDAHO por sus siglas en inglés. El 17 de mayo de 1990 ha sido el día emblemático en el que se conmemora el retiro de la homosexualidad de la Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE) de la Organización Mundial de la Salud.

En la propuesta clásica del antropólogo Peter Wilson (1969, 1973/2004) hay una crítica a la perspectiva hegemónica de los años cincuenta y sesenta que proponía una lectura institucional de la estructura social basada en la familia y el hogar. Según el autor, en estos estudios los individuos son secundarios y derivados de la estructura del grupo o de la posición del grupo en la sociedad. Como bien lo sugiere en la introducción a su trabajo, esta perspectiva es inadecuada en dar cuenta e interpretar el comportamiento observado impreciso e informal. Su crítica se sostiene en una postura sistémica que aborda el orden social como una totalidad, no obstante, sus estrategias analíticas advertirían, profundizando una nueva lectura, las formas estructurales de fabricación de los individuos y el primado de la individuación e individualidad (MARTUCCELLI, 2010, 2019; ARAÚJO, 2021). La clave de esta interpretación se encuentra en una consideración de orden empírico: “tomar en cuenta la importancia del agrupamiento informal careciendo de articulación institucional” (Mintz. ND, citado en Wilson, 1973/2004, p. 30).

Según las etnografías de Wilson sobre Providencia (1969) y *Crab Antics. A Caribbean Case Study of the Conflict Between Reputation and Respectability* (1973), la "respetabilidad", basada en el poder externo de la sociedad colonial, fue un valor promulgado por la iglesia bautista de inspiración calvinista inglesa y el principal criterio de diferenciación social en las sociedades insulares anglófonas. De acuerdo con Wilson, la respetabilidad era un principio de estratificación insular que establecía una clasificación basada en las diferencias socioeconómicas. Estos valores conllevaron arreglos sociales basados en la imposición de la heteronormatividad y el dimorfismo sexual, señalados también en otras sociedades como Bahamas, Jamaica, Trinidad y Tobago (GASKINS, 2013) departamentos de ultramar franceses como la Martinica y la Guadalupe (AGARD-JONES, 2009; GORDIEN, 2018) o antiguas colonias británicas en África como Botsuana (TABENGWA y NICOL, 2013) u holandesas como Curazao (ISENIA, 2019). Tales valores, como lo muestran las investigaciones previas juegan un papel importante en las sociedades coloniales o poscoloniales del Gran Caribe en relación directa con la diáspora y las metrópolis. En ese sentido, se subvierte la narrativa que amalgama la religiosidad, el recato, la contención de la potencia sexual y una supuesta 'sexualidad nativa' como una esencialidad insular (KEMPADOO, 2004).

La respetabilidad de la época aglutinaba un conjunto de valores entre los que se destacaban la búsqueda de la blancura del color de la piel (el blanqueamiento) a través de las relaciones interraciales, señalada también para la isla francesa de San Bartolomé (BONNIOL, 1998; GONZÁLEZ, 2015). Otros valores incluían la adquisición de una renta estable, la garantía del orden en la familia y la proximidad a Dios, especialmente a través de la iglesia bautista fundada en San Andrés en 1845. De este modo, si desde la llamada abolición de la esclavitud total en 1853 en las islas, los isleños creían en el principio de igualdad comunal, los individuos tendrían que responder

a los valores promovidos por la *high class* (clase alta tradicional), asegurando así su dominio político (WILSON, 1973, 2007)¹⁶.

En la época, aunque la respetabilidad correspondía a los hombres en determinados momentos de su vida, era generalmente un conjunto de valores atribuidos a las mujeres. Una mujer respetable era aquella que se ocupaba del hogar y de la familia: estaba a cargo de sus hijos e invitados, había ido a la iglesia con su familia y se había casado por la iglesia (WILSON, 1973; 2007). Estos valores se han ido transformando con los años, como lo advierten varias investigaciones feministas que señalan las omisiones a los decisivos aportes de las mujeres en las etnografías de Wilson. Estos tienen que ver con la participación de mujeres en asuntos públicos desde el temprano modelo esclavista o en la política electoral contemporánea, en organizaciones comunitarias o desde las experiencias de mujeres solteras o del *madresolterismo* o de estilistas trans residentes en la isla (TORRES, 2013; HOWARD, 2014; SOLANO, 2014a, 2014b; VALENCIA y ABADÍA, 2016; POSSO y LA FURCIA, 2016).

Por otro lado, la reputación es la noción que se opone a la de respetabilidad. Reúne un conjunto de valores atribuibles a los hombres que recibieron la respetabilidad a través del hogar materno y su formación educativa. Un hombre con una buena educación tenía un alto nivel de respetabilidad, pero para adquirir una identidad social entre otros hombres, también tenía que ser un buen navegador, bailador, con gran poder de palabra y tener la capacidad de ser padre, ser “irresistible” para las mujeres, heterosexual, polígamo, aunque con una compañera afectiva más importante que las otras (WILSON, 1973/2004; 2007). La reputación estipulaba los requisitos mínimos de la virilidad adulta y el respeto, y “los homosexuales o *maricas*, como se llaman, están entre los más despreciados de los hombres, aunque las prácticas homosexuales están ampliamente permitidas” (WILSON, 1973/2004, p. 178).

En una investigación en los años noventa en Cartagena en el Caribe continental colombiano, Joel Streicker (1993) señala que quien es calificado como el penetrado o *marica* es socialmente devaluado como un hombre poco masculino que asume un rol femenino y además puede ser llamado “dañado”. El penetrador no es catalogado de esa manera, ni estigmatizado; por el contrario, es considerado como un hombre que busca su propio placer. La primera experiencia sexual de muchos varones se inicia con mujeres denominadas “burras” y con *maricas*, porque lo que determina la sexualidad y la virilidad masculina no es la heterosexualidad como práctica, aunque esta haga las veces de norma ideológica, sino la demostración de la

¹⁶ La abolición de la esclavitud es oficialmente proclamada en Colombia en 1851, la liberación de personas esclavizadas ya había iniciado cerca de más de una década antes en la isla con la creación de la comunidad bautista. La (ley de abolición de la esclavitud) *Slavery Abolition Act* aprobada el 23 de agosto de 1833 ordenó el 1 de agosto de 1834 como fecha límite para la liberación de personas esclavizadas bajo dominio británico. San Andrés, Providencia y Santa Catalina celebra la emancipación o el día nacional del pueblo raizal el 1 de agosto como otras islas del Caribe, antiguas colonias inglesas (GARCÍA TAYLOR, 2017).

supremacía sobre el inferior, la iniciativa y la búsqueda de placer. De allí que atestiguar relaciones heterosexuales no se traduzca en el deseo de tener experiencias de este tipo, sino en el de la penetración. La iniciación sexual entre varones es similar en San Andrés, no obstante, la reputación del penetrador también se pone en cuestión al ser catalogado de presunto *marica*, y en muchos casos, el marica puede cobrar tanto por la experiencia sexual de ser penetrado o la de penetrar. Si la virilidad está asociada con la reputación que frágilmente otorga el *tapismo* -ocultar que se tiene relaciones sexuales entre hombres y *maricas*- también es usual que varones sanandresanos paguen o simplemente busquen y soliciten ser penetrados, así como me lo decía Ken/y: “¡Dios mío! Muchos son homosexuales y tú los ves con su mujer y sus hijos, y a la final les gusta el yere. Les encanta el yere (el pene y la penetración)”.

En la mayoría de las naciones que integran el *Commonwealth Caribbean* -la congregación que desde los años treinta agrupa las antiguas colonias británicas en el Caribe-, como Guyana y las islas de Jamaica, Antigua y Barbuda, Barbados, Dominica, Granada, San Cristóbal y Nieves, Santa Lucía y San Vicente y las granadinas, existen versiones de leyes de "sodomía" o "grave indecencia". Estas son heredadas del colonialismo británico y sancionan prácticas sexuales consentidas entre adultos del mismo sexo. Varias de ellas no son deliberadamente aplicadas, no obstante, han estigmatizado los individuos que ponen en cuestión la heteronormatividad (ALEXANDER, 1994; GASKINS, 2013). La referencia legal remonta a la sección 61 de La Ley de Delitos contra la Persona de 1861 (*The Offences Against the Person Act*) y a la sección 11 de la Ley de modificación del derecho penal de 1885 (*The Criminal Law Amendment Act*) del parlamento inglés. Estas normativas fueron parcialmente derogadas en Inglaterra y Gales en 1967 tras la Ley sobre los delitos sexuales (*Sexual Offences Act*); en Escocia en 1980 con base en la sección 80 de la Ley de Justicia Penal (*Criminal Justice Act*); en Irlanda del Norte en 1982 por la Orden de delitos homosexuales (*Offences -Northern Ireland- Order*); y en la República de Irlanda en 1993 con la Ley de derecho penal sobre delitos sexuales (*Criminal Law -Sexual Offences- Act*)¹⁷. Por su parte, Bahamas las descriminaliza en 1991 en nombre del respeto al derecho a la privacidad. Finalmente, tras las decisiones de la Suprema Corte de Justicia, Belice lo hace en 2016 y Trinidad y Tobago en 2018, aunque esta última prohíbe el ingreso de migrantes homosexuales y personas que ofrecen servicios sexuales.

En el caso de San Andrés, si aún no se encuentran referencias jurídicas explícitas al control o a la criminalización de la homosexualidad aparte de las dictadas por el Estado Colombiano, hubo una afinidad entre las regulaciones cotidianas que operaron bajo los ya descritos modelos de

¹⁷ Previamente, los tratados medievales ingleses como el Fleta y Britton hacia 1290, o más tarde, por vez primera introducido en la ley en 1533, el estatuto de sodomía o Un Acta para el castigo del vicio de sodomía, 25 Henry VIII capítulo 6 (*An Acte for the punishment of the vice of Buggerie, 25 Hen. 8 c. 6*), castigaban las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo.

respetabilidad y reputación y el orden moral establecido con la *colombianización* desde principios del siglo XX. Se trataba del envío de misiones capuchinas católicas e hispanohablantes para educar en las buenas costumbres, la abstinencia y la moderación y convertir a la fe católica los habitantes de territorios periféricos de la nación colombiana (WILSON, 1973; SOLANO, 2014a). Este modelo de respetabilidad colonial ha sido señalado además para el caso de la influencia de la Iglesia Católica Romana en Curazao durante el mismo periodo (ALLEN, 2009, como se citó en ISENIA, 2019). En Papiamentu, *hende drechi* (un ciudadano respetable), o *vida drechi* (vida respetable), estaban basados en la educación impuesta, primordialmente a niños y mujeres afro-curazoleños para remediar el salvajismo, la indecencia y la vulgaridad. Tal educación estaba también relacionada con las aspiraciones a la movilidad social, *drecha rasa* o *drecha famia* “mejorar la raza o la familia” (ALLEN, 2017; ROE, 2016, como se citó en ISENIA, 2019)¹⁸.

En el caso colombiano, la homosexualidad es retirada del código penal en los ochenta durante los últimos años de la Constitución de 1886 o del Concordato -la alianza entre el Estado y la Iglesia Católica-. No obstante, solo será bajo los efectos de las transformaciones sociales y la puesta en marcha de derechos constitucionales desde 1991 que las personas usando “prendas del sexo opuesto” dejarán de ser, aún paulatina y difícilmente, criminalizadas por ley (BUSTAMANTE, 2008)¹⁹. En 2018, La Corte de Justicia del Caribe (CCJ) derogó la ley que criminalizaba a las personas trans en Guyana por las mismas razones -el delito de uso de prendas con propósito impropio- tras una solicitud adelantada por la organización *Guyana Trans United*.

Por lo tanto, los valores asociados a la respetabilidad en el tejido relacional insular se han ido transformando al calor de una tendencia más amplia en la región. Cierta, ella no deja de ser problemática y compleja en sus particularidades, sin embargo, se están desplegando estrategias creativas de acción que paulatinamente transforman en un juego de tire y afloje, de *zigzagueo*, las estéticas relacionales comunitarias. En junio de 2021, por ejemplo, tras la conmemoración de la lucha internacional por los derechos de la población LGBTI, la fundación *San Andrés, territorio diverso* fue creada bajo la iniciativa del estilista de 36 años, Ernesto Pomare²⁰. Con la participación de un grupo más amplio de raizales y residentes se busca la promoción de proyectos comunitarios para la mejora de su bienestar y calidad de vida. Asimismo, las mujeres lesbianas y bisexuales empezaron a

¹⁸ El papiamentu es una lengua creole de una mezcla de holandés, español, portugués y amerindio taíno que se habla en Curazao y Bonaire (ISENIA, 2019).

¹⁹ Respecto a la colonización española en otras latitudes de Sudamérica, ya Giuseppe Campuzano (2006, p. 34), del Museo Travesti de Perú, señalaba que, en las *Ordenanzas de los Indios* de 1566 de Gregorio Gonzáles de Cuenca, se promovía la criminalización sobre la base del capítulo 22 del Deuteronomio, versículo 5, y de 1 Corintios (capítulo 12, versículos 14-15) en la biblia.

²⁰ Véase el artículo de prensa “Creada Fundación ‘San Andrés, territorio diverso’”, publicado en el periódico *El Isleño* el 2 de julio.

crear espacios autónomos de convivencia y trabajo comunitario con el objetivo de apoyar a las personas LGBTI privadas de la libertad. De allí que estos procesos sociales de cambio comunal estén estrechamente relacionados con las experiencias de los individuos que ponen en cuestión la heteronormatividad en su territorio. La belleza se convierte en recurso de esta afirmación de cuidado de sí, de politización y de preservación de su lugar en el tejido social insular.

A propósito, luego de reflexionar sobre el heterosexismo y la colonialidad del género, la feminista descolonial María Lugones (2007) menciona la noción de “yo comunal” que aquí es usada para dar cuenta de la inconsistencia de las experiencias trans en el territorio insular²¹. Para ella, “lo comunal no se basa en la búsqueda de la separación y la pureza sino en ese trabajo de conocernos en tanto otros y de sentir el mundo desde ese lugar de alteridad”. Cuando los cuerpos son oprimidos en el cruce de estas matrices, se revelan *borrosos* en sus comunidades. En ese sentido, para determinados cuerpos, la belleza, no como concepto valorativo de lo bueno y lo deseable, sino como fragilidad, es una estrategia de sobrevivencia, una forma de acentuar la individualidad en sus últimas consecuencias, el camino para hacerse respetar, el orgullo de la *mariquera regia*, ese de los cuerpos que han sido socialmente penalizados, criminalizados y considerados una vergüenza. La fragilidad se manifiesta como la inconsistencia de la experiencia de quienes todos los días hacen de la percepción de sí un, *pero*: los cuerpos fragilizados por el racismo y la transfobia. No se trata de la fragilidad de la gente blanca de la que habla Robin DiAngelo (2018), como en el caso de la negación de la existencia de la blanquidad en San Andrés, sino del resultado mismo de ese ocultamiento y de sus efectos directos en las formas en que las trans se sienten regias un día y al otro, se quiebran.

Mientras reíamos y hablábamos de reinas y *mariquería regia*, Norman también me confió que quería “tirar la toalla”. Lo que me dijo lo manifestó luego en el *Canal Tele Islas* en el que junto a algunos pastores de la iglesia bautista estuvo hablando de su experiencia de vida trans. En medio de una de nuestras conversaciones me comentó que quería cambiar luego de que su mejor amigo, diseñador raizal, falleciera de una enfermedad terminal. Cuando estuvo en estado de coma, Norman lo acompañó y cuidó durante seis meses:

Yo quería ayudarlo, para caminar tenía que abrazarme y la gente creía que éramos amantes; que la gente no cree que uno puede tener un amigo de verdad y yo no creí en la amistad hasta que lo conocí a él y estando con él en la clínica en estado de coma yo estaba hablando con un muchacho, coqueteándolo y él se paró y colgó el teléfono y

²¹ Más que tratarse de una noción ampliamente elaborada en publicaciones académicas, la autora la usaba en sus presentaciones cuando se dedicaba a la educación popular. Véase la entrevista realizada el 27 de mayo de 2016 por Andrea Lacombe en el periódico argentino *Página12*.

me dijo que yo había sido afortunado, pero que yo tenía que cambiar y tenía que darle mi vida a Dios, y ta ta ta ta y desde ese entonces ya me está sonando todo eso y creo que es hora.

Le seguí preguntando qué quería decir “cambiar”, y me dijo que a su amigo le gustaban los hombres y que después cambió totalmente, y que, si sabía de un buen cristiano en el mundo, ese era él.

Porque mi mejor amigo, que en paz descansa, me presentó con Dios. Y sé que hay un comienzo y un final, sé que hay cielo e infierno y sé que si muero en este pecado no voy a salvarme y eso para mí, hoy por hoy es muy importante. No te voy a decir que no lo soy actualmente, lo sigo siendo, pero con la ayuda de él, quiero salir de esto y no de casarme y tener hijos y tener una novia o una mujer, por tener una vida que le agrade a él, porque si somos conscientes y si creemos en Dios y en su palabra, él lo condena. Porque él no comparte el pecado. Ama al pecador, pero no al pecado y debemos tener eso clarísimo.

Cuando le seguía, Norman hacía alusión a la hesitación a la que también se refería Ken/y luego de que en medio de carcajadas hablara de sus travesuras *maricas*. Ese quiebre ha tomado la forma de la doble conciencia de la que hablaba Du Bois (1903), esa que se expresa en modo de fragilidad, de afirmación de sí y de duda y en la que “una doble vida, con dobles pensamientos, dobles deberes y dobles clases sociales, debe dar lugar a dobles palabras y dobles ideales” (p. 155-156). La tensión está presente y se manifiesta como inconsistencia ante la opresión vivida. Si la belleza y la *maricada* hacen las veces de soporte, ellas no son ajenas a los costos emocionales que conlleva el racismo y la transfobia.

Esta perspectiva de Norman fue ampliamente mediatizada luego de su aparición en la televisión. Pero las críticas poco se detuvieron en el detrás de cámaras de los efectos que tiene desanclarse como lo hace ella en una sociedad como la sanandresana. Asimismo, había ocurrido ya en las emisiones de televisión más famosas de la Colombia continental que prestaron toda su atención a la conversión al cristianismo y a la declaración pública como heterosexuales del bailarín y jurado del *reality show Bailando por un sueño*, Nerú Martínez, y del actor participante del programa *Protagonistas de Nuestra Tele*, Óscar Naranjo, ambos del caribe continental. Nerú y Óscar ya habían sido sujeto de la prensa amarillista por sus maneras de vivir la sexualidad, su apariencia física, sus estilos de cabello y de hablar. Posteriormente fueron tildados de traidores de la comunidad LGBTI “por haber dejado la homosexualidad luego de haberse entregado a Dios”. El mensaje que ofrecieron las emisiones reforzó la idea de que las *maricas* caribeñas eran escandalosas y aun así era posible que se comportaran de

forma respetable y se convirtieran. En el fondo eso era lo que esperaban las y los periodistas que presentaban la noticia.

Los efectos más extremos de la discriminación se revelan además cuando la vida comunal se vuelve avasallante, sus principios se vuelven difíciles de cumplir y los individuos no encuentran refugio sino en el borde herido de su propia comunidad. Son estos individuos que viven allí con la alegría tenue que deja la burla constante, como es el caso de Leidy “La Leche”, abucheada en las imágenes de los videos que circulan en las redes sociales sobre su manera de vestir, su cabello afro y sus condiciones de vida. Ella, que a menudo se le nombra con un alias, termina convirtiéndose en el *hobo* de su propia comunidad que se propuso protegerla. La conocí cuando fui a buscarla donde dormía, en medio de piedras en la parte baja y abandonada de la casa de sus familiares. Tenemos casi la misma edad, rodeábamos acaso los treinta. Ha tratado de dedicarse a la manicura en el transcurso de una experiencia de alto grado de dependencia al consumo de sustancias psicoactivas. Ninguno de los planes de apoyo gubernamentales ha sido eficaz para darle mayor soporte y su *desanclamiento* de cara a los propósitos de la respetabilidad comunitaria ha generado una experiencia de abandono en el que un día es célebre y al siguiente olvidada. Sus soportes se vuelven abusivos, pero no dejan de ser el hilo que la agarran, frágil, muy frágil, al terruño donde sigue viviendo.

Ante las burlas tras los videos que circulan en Facebook y WhatsApp, Leidy ha intentado salirse con la suya. En el canal de FB “La leche de la isla” que ha sido creado a través de videos filmados por habitantes de San Andrés, Leidy procura salir adelante con sus frases célebres y así defenderse. En uno de los videos publicado el 4 de julio de 2022 como campaña de emprendimiento para recoger fondos girados a una cuenta de Nequi que dudosamente terminan siendo revertidos en su favor, Leidy habla de la *poesía del cacho* para hacer mofa de los escándalos sexuales en la isla:

Otra vez volví a escuchar una especulación en las redes sociales de que hablaban del cacho,
ese macho que le pusieron cachos no dejó de ser macho,
sino que fue más macho,
cuando fue más macho dejó de ser tan gacho que se vio los cachos y dijo, ¡esto es un macho!,
un mero macho que tengo encima, icachonde, alegre!

Muy por encima de las veinte seis mil reproducciones, riéndose y haciendo uso de las rimas, Leidy nuevamente hiperboliza el yo comunal en el tejido social insular con una alta dosis de creatividad:

(...) Recuerden esto por favor, yo realmente quiero vivir de las redes sociales, no quiere decir ninguna extorsión ni nada de eso, o sea; vivir, yo no trabajo sino actuar, y sé actuar

muy finamente y sé saludar. Una persona muy elegante y decente y además de eso tengo mucha cultura. Quédense con eso de que tengo la parte pauuuusada, excelentemente actuada y refinadamente hecha, porque es así. La red social vendría siendo mi fama ahora mismo, yo trabajando de parte de la red social ganándome treinta mil pesos por saludos, y así de poquito a poquito, así como dice el ave se va llenando el jarrito. Usted pone un jarro y lo llena de piedras y espera que se llene de agua, tiene la piedra, así no, dejarlo allí poquito a poquito se va llenando el jarrito, pero de piedras preciosas. Díganme, La Leche de las islas, por favor.

Luego, cuando pregunté de nuevo por Jessica no logramos saber con seguridad de su paradero. Luisa me aseguró que había tenido que mudarse a Barranquilla o regresarse a su pueblo en Sabanalarga en el Caribe continental de donde es originaria. A diferencia de Leidy que es raizal, Luisa me comentó que:

Ella anduvo mucho tiempo en San Andrés prácticamente indocumentada, no tenía ni tarjeta de identidad, ni O.C.C.R.²², ni nada que la identificase. Entonces ella empezó a vivir, digámoslo así, de arrimada con amigos, hasta ella convivió conmigo. Entonces como uno, no sabe expresarse bien porque no habla muy bien; dos, es prácticamente analfabeta, no lee, no escribe; y tres, la discriminación por parte de la familia fue muy muy grande, entonces ella se dedicó a salir de noche, a rumbear, a la vida nocturna, a estar saliendo con extranjeros.

Jessica ejercía el trabajo sexual con turistas y en varias ocasiones fue agredida cuando sus clientes se percataban de que era una mujer trans. Luisa continúa diciendo que *“ella es muy femenina, demasiado femenina, ella es menudita, toda delgadita, muy, muy, muy, femenina, tanto la voz, sus facciones físicas, es más, ella tiene los dos huequitos en la parte de atrás de las nalgas, aquí en las caderas, que se le hacen sólo a las mujeres, y ella los tiene”*. Y aun así, para ella el acto de “pasar por mujer” del que se habla a menudo entre las trans como un motivo de privilegio, por el contrario incrementó su vulnerabilidad al punto de desaparecer de la isla.

El tejido social insular se ha venido deteriorando producto de la avanzada de las violencias propiciadas por el narcotráfico y la delincuencia como lo muestran las altas tasas de homicidios de varones en la isla

²² Oficina de Control, Circulación y Residencia creada por el Decreto 2762 de 1991. Tanto este decreto como la ley 47 de 1993 tienen el aval jurídico de la Corte Constitucional buscando la protección cultural de la población raizal por medio del control migratorio y la organización administrativa y fiscal de la Isla. La OCCRE otorga las tarjetas de residencia diferenciando los “residentes” de los “raizales”. La obtención oficial de la residencia permite el acceso al trabajo, la educación, al registro mercantil y al voto.

superando las nacionales (COTTRELL, 2015; TORRES, LIVINGSTON, ARCHBOLD, RODRÍGUEZ, et al, 2022). El 17 de marzo de 2022 fue registrado el primer asesinato de una persona del colectivo LGBTIQA+ en las islas. Luchín, Luis Carlos Bustamante Fernández, era un joven líder social y bailarín de la isla. Hasta el momento, la brutalidad de la violencia contra personas con experiencia de vida trans en San Andrés es extraordinariamente menor en comparación con la mayoría de las regiones continentales, en buena parte por los arreglos sociales de solidaridad y protección comunal que perviven en la isla que no han desencadenado en el transfeminicidio.

Aquí entonces vale la pena dar la vuelta a las ideas de comunidad basadas en una “estrategia cultural con vocación política” (MARTUCCELLI, 2010, p. 73) “haciendo de las ‘huellas’, ‘residuos’ o ‘resistencias’ a la modernidad occidental realidades políticamente deseables” (MARTUCCELLI, 2017, p. 39). En un contexto donde el discurso del antagonismo político de las corrientes *eticistas* y multiculturales da pautas a los individuos sobre lo que deben ser, el individuo también se desprende y se desancla *dentro y en* la misma comunidad que lo traiciona (ANZALDÚA, 1987). El matiz es sutil porque si nos detenemos en el debate ideológico entre *pañas* y *raizales* una cosa es caracterizar y reformular los elementos comunitarios de una sociedad y otra hacer de ellos la única y absoluta base de la acción política, y por extensión, de la vida de cada individuo.

Al final, incluso como lo dice la misma Lugones, allí hay siempre apertura al desafío de “autoconstituírnos a través de la subjetividad, la personalidad y las posibilidades de la otra que se te mete adentro y vos te metés adentro de la otra y todo esto porque ambas son permeables”. Así, el yo hiperbólico comunal en el Caribe insular es cercano en su inmensa creatividad y poética al individualismo comunitario en sociedades del África subsahariana que “trabaja entre solidaridad (incondicional) e individualismo (autárquico)” (MARIE, 1997, p. 105, como se citó en MARTUCCELLI, 2019, p. 18-19)²³.

Belleza, privacidad y fuero interior

Los cambios de los vínculos comunitarios duales han impulsado también el despliegue y aun un tímido reconocimiento a las trans raizales tras el proceso de promoción institucional de programas para la población LGBTI. Dentro de las primeras acciones ejecutadas desde la creación de Amigos del Mundo Diverso se promovió la participación de trans en

²³ El referente de esta reflexión proviene de la detallada etnografía de Ouassa Tiékoura sobre las experiencias de marginalización e individuación en Nimaey, Niger, en el caso del arraigo y la distancia frente a los valores comunitarios en el ejercicio de la prostitución claramente diferenciada entre “mujeres libres” (*femmes libres*) *Karawai* de la etnia *haoussa*, y las jóvenes *kossou-kossou* que en *Zarma* significa “rascarse”, llamadas “*Miss microbes*” (la señorita microbios).

concursos de belleza como espacios de sociabilidad comunitaria. Por vez primera, una trans raizal de las generaciones más jóvenes, como Jey Robinson Howard, bailarina de danza, obtiene el título de Talento LGBTI 2018 (otrota llamado *Miss Caribbean Gay*, luego conocido como *Miss Caribbean T*). Ya Mary Luz y Wall habían sido reinas. En estos concursos, el canto, el baile y la fonomímica están dentro de los criterios de selección de la ganadora. Jey lo hizo cantando la famosa balada de la dominicana Ángela Carrasco, “Si tú eres mi hombre y yo tu mujer” y bailando una coreografía de Beyoncé acompañada de un grupo de mujeres afrocaribeñas que la apoyaron de principio a fin. En ese concurso también participó Mary Luz, que vino de vuelta después de años de haberse coronado como reina. En su show salió con su madre ahora fallecida.

El origen de estos reinados se remonta a fines de los años setenta y principios de los ochenta y estuvieron vigentes hasta la siguiente década. Las trans de origen continental como Julieta o Dariana, quien falleció a principios de siglo, se coronaron junto con Mary Luz. En la época y como era su propósito con su regreso, estos concursos fueron verdaderos escenarios de sociabilidad y despliegue de posibilidades de individualidad en el tejido comunitario. Similar a como lo fue para las mujeres trans de Chaparral, Tolima, que durante 2000 y 2015 inventaron y sostuvieron un reinado a las orillas del río Tuluní para buscar la simpatía de la comunidad duramente afectada por el conflicto armado. Como bien lo decía una de sus participantes: “*Yo siempre quise ser una reina, porque (...) todo el mundo las quiere, entonces como aquí nadie nos quiere, yo por eso quería ser reina* (CNMH, 2018, p. 13).

Los reinados en el Caribe insular se volvieron, sin embargo, intermitentes y han perdido ese carácter afirmativo al basar el reconocimiento en el consumo en las discotecas de hoteles donde usualmente se realizan a puerta cerrada. Además, como me lo manifestaba un funcionario del gobierno local, se convirtieron en una forma de “*privatización de la pluma y cuando hay apertura, la gente lo percibe como un circo*”. Mientras conversaba con Ken/y sobre los reinados a los que había asistido como espectadora antes de que Jey fuera coronada, las ideas sobre la privacidad se articulaban a la *maricada* (la pluma) tomando de nuevo la forma de una genealogía:

Ken/y: (Mary Luz) llegó a la isla para que se destapara un poquito la vaina, sí...

Ange: ¿y las raizales?

K: No, es ella quien vino a infundirlo aquí para que los demás salieran del closet y ya después llegó la Norman, salió la Norman, después salió Jed y después seguimos el camino con ella, y ahí vamos las que apenas están saliendo. La primera fue ella que vino y empezó a salir todo el mundo. ¡Ay! ¡Esa *marica* y esto y lo otro! y todo el mundo salió. La gente vino a saber de ese género cuando ella llegó aquí a

San Andrés, pero buenísimo porque al menos hizo algo bueno por muchos que no se querían destapar así, pero sabes que la *marica* no se equivoca. Yo me acuerdo que ella hizo un show y todo el mundo viendo y mirando y saber qué es lo que se hacía ahí ya todo el mundo cogió su rumbo. Yo soy *marica* y voy a seguir siendo *maricón*.

Ken/y, como las demás trans reconoce a Mary Luz como un referente que a través de los shows y la peluquería en San Andrés abrió un espacio de posibles. En consonancia con la idea de que las estilistas han sido reconocidas como las pioneras en la isla, las trayectorias y experiencias de vida trans entre raizales se han ido desplegando, incluso desde que muy temprano Norman hizo de su vida una máxima del respeto a la *maricada* en la estética relacional insular. La línea de color en las experiencias de belleza, la historicidad del llamado a volver a las raíces y la heteronormatividad se entrelazan en el universo de posibles que las raizales han abierto en la comunidad :

Ken/y: yo me siento completamente mujer, a mí me dices hombre, yo me emputo [me molesto], a mí díganme mujer, sí, yo sí, y cuando yo voy caminando. ¡Ay mami!, no sabes cómo me halagan unos que cuantos, no todos, pero, uno a veces pasa, y unas sabrosuras, a veces paso unos amargos porque unos se emputan y se ponen bravos, pero como ya uno está acostumbrada, yo no les paro bolas [presto atención], yo soy mantequilla, todo lo que me tiran me resbala, así yo les dije, no les paro bolas, a mí ni me quita ni me pone porque ninguno de ellos me da a mí de comer ni me da de vestir, entonces yo no le paro bolas a eso. De vestirse yo no me visto aquí, sí, a veces, uno sale en la calle, no es mucho que te digan que te insulten sino mami, papi, pero hay unos que sí te insultan entonces aquí yo no lo haría. Yo lo haría en un sitio donde yo siento que nadie me va a decir nada. Así como pasó en el reinado. El reinado fue una maravilla, todas vestidas de mujer, hermosas, divinas, todo el mundo compitiendo por lo suyo, así sí me gustaría, pero ajá ¿y qué podemos hacer? y ojalá que Dios lo quiera y se hagan realidad los sueños, pues míos ¿no?

La experiencia de la belleza, como la describe Ken/y, se presenta frágil en los cuerpos trans negros cuya feminidad ha sido siempre sometida a un agresivo cuestionamiento. Esta experiencia se revela como un búmeran, un zigzagueo, un *pero* continuo. Se *destapa* a las *maricas*, pero se *mira* a Mary Luz, blanca-mestiza, para *saber de “ese género”*. Pero las otras también *salieron*, entre ellas Norman. Así, para Ken/y, el ojo de loca no se equivoca: en el reinado todas son hermosas. Es privado, *pero* todas “salen”, “se destapan”. Te halagan, también te insultan, no mucho, *pero* te insultan.

Quisiera vestirse donde nadie diga nada, en un futuro que es ahora porque ocurre: “yo no me visto, sí, a veces”, y Dios está allí presente para preguntarle, íntimamente, si es cierto que se realizan sus sueños. *Pero* la privacidad es visible para las *maricas*. La visibilidad es borrorsa. Salir es que te vean, y que te vea Dios, *pero* salir también es no *pararle bolas* a nadie - no *mirar* lo que otros te dicen-, todo resbala. Se mira lo que se siente y “la experiencia vivida de la belleza, en su desplazamiento y fragilidad, como sentimiento y como recurso, también puede señalar algunas de las estrategias para resistir, afrontar y salir adelante” (MORENO FIGUEROA, 2013, p. 137). El cuerpo *marica* es extraordinariamente presente en la estética relacional insular, es *hermoso, divino, una maravilla*. Sale adelante. Para este cuerpo, lo privado también es un espacio seguro, un espacio para estar a salvo consigo misma, una defensa de la propia inconsistencia. Es un recurso que permite la visibilidad de las propias emociones. Es desplazamiento y fragilidad en la trayectoria de los individuos desanclados, “desinsertos” y “desencajados” (MARTUCCELLI, 2020, p. 173-183).

Ken/y ha ido reconstruyendo su relación con su madre de quien cuida luego de que su padre falleciera y sus hermanos se casaran y se fueran de casa. No ha sido fácil, *pero* me decía que poco a poco la han ido respetando. Ken/y también ha encontrado un apoyo significativo entre sus tías y el grupo de pares *maras* en los reinados, en sus sitios de trabajo en los hoteles y entre vecinos en su barrio San Luis, mayoritariamente poblado por raizales. Una vez hablábamos sobre su participación en los concursos con Juan, una de sus amigas *maras* que trabaja como empleada doméstica:

Ken/y: Sí, yo me trepo (visto), hago mis shows de vez en cuando, cuando se le entra la *loquera* a uno, la *mariquera* a uno, uno hace de todo un poquito.

Ange: ¿y tú haces shows en creole o en inglés?

K: No, hija, para bajarle la categoría a la raza porque uno no debe coger las cosas nativas para promocionar, pues para hacer el show en inglés que no se enteren nuestros ancestros.

Juan: Hacen un escándalo.

K: Es por eso que yo no quiero ni hablar en inglés con *maras* así porque de pronto eso será una bomba de tiempo y a mí no me va a salpicar, prefiero hacer mi show en español porque en inglés ¿se vería bonito, cierto?

A: ¿O sea que no te gusta hablar inglés con las *maras*?

K: No, me gusta, pero es que delante de nuestros ancestros uno no puede estar haciendo...

J: Con tanta *mariquera*...

B: ¿Tú crees que delante de nuestros ancestros uno puede hacer eso? No, hija.

Un show en inglés se vería bonito con toda la *loquera* aunque cuestione la pertenencia a la comunidad de origen, el acto puede bajarle “la categoría a la raza”. De nuevo el querer tiene un, *pero*, y ese, *pero*, también se relaciona con proteger el pueblo raizal de cualquier intento de hacerlo un show. Si bien ser una *mariguera* puede convertirse en un escándalo delante de sus ancestros, la experiencia de *desanclamiento* la hace proteger su propia reputación y así poder “crearse márgenes de acción en medio de sólidos universos normativos” (MARTUCCELLI, 2019, p. 28). Si en el individualismo comunitario, como en el caso de las experiencias del África subsahariana y de sociedades iraní, turca o árabe-musulmanes los proyectos personales se relacionan con las obligaciones comunitarias, en el Caribe insular, los códigos de comportamiento se han ido aseverando menos estrictos. Ellos contrastan con otras modalidades de arreglos comunitarios donde las experiencias de vida trans se abren paso en universos posibles donde la heteronormatividad está estricta y jurídicamente reglamentada.

En Nigeria, por ejemplo, donde las prácticas entre personas del mismo sexo y las experiencias de vida trans están criminalizadas bajo cierta interpretación de la *sharia* (*ley islámica*) y del cristianismo, las discusiones sobre las experiencias de vida trans se han ido desplegando vertiginosamente (CAMMINGA, 2020a). En 2011, Miss Sahhara, refugiada en el Reino Unido fue coronada como virreina en Miss International Queen en Tailandia, el concurso de belleza para mujeres trans más famoso del mundo. En el año 2014 se convierte en la primera trans negra en ganar el concurso de Super Sireyna Mundial en Manila, Filipinas. El entonces ministro de cultura de Nigeria, contactado para que comentara su triunfo, respondió que, si era trans, no podía ser nigeriana. Si era nigeriana, no podía ser trans (CAMMINGA, 2020b). En respuesta, Miss Sahhara, desde la diáspora, inició toda una campaña junto a otras mujeres trans africanas por el reconocimiento de sus identidades en Nigeria y Botsuana (CAMMINGA, 2020a, 2020b). En este último se descriminaliza el uso de prendas femeninas en 2017, así como las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo en 2019.

En Irán, las personas con experiencia de vida trans también han tenido que abrirse un espacio en el tejido comunitario. En los años ochenta, luego de una interpretación del corpus islámico por parte del Ayatollah Khomeini, la máxima autoridad religiosa, y tras petición de una mujer trans, Maryam Khatoon, las cirugías de cambio de sexo se regularon a través de un proceso médico y judicial con el objetivo de permitir el cambio de nombre y el componente de sexo en el registro civil. Los actos sexuales entre personas del mismo sexo pasaron a ser ilegales gracias a la codificación de una determinada interpretación de la *sharia* tras la revolución islámica de fines de los setenta. No obstante, “la falta de comprensión del tema respecto de la ley y las lagunas legales en la protección de los derechos de las personas trans más allá del discurso médico han contribuido a su subordinación” (SAEIDZADEH, 2016, p. 261). Mientras que la retórica dominante en los

países árabes descalifica la homosexualidad como una práctica o estilo de vida "occidental", en Túnez, por ejemplo, de manera creativa, individuos que cuestionan la heteronormatividad organizados en colectivos de apoyo mutuo, incluidas aquellas migrantes en el Líbano, decidieron nombrarse como "tchichs": plural de *techa*, el término es originalmente un insulto, cercano a 'puta', reapropiado por el proceso de dar la vuelta al estigma" (KREFA, 2019, p. 247-248).

Las mujeres trans en los sectores urbanos de Turquía han enfrentado significativamente las consecuencias de habitar el espacio público debido a las diversas manifestaciones de abuso policial en un contexto de ausencia de protección institucional y jurídica (TAŞCIOĞLU, 2021). Si bien, desde 1988 cuando se legaliza el acceso a las cirugías de cambio de sexo y de documentos de identificación luego del célebre caso de la cantante Bülent Ersoy que en los años setenta había sido negado por la Corte, la policía ha reforzado en diferentes periodos la persecución y hostigamiento, primero por vía penal y luego administrativa, a las experiencias vividas de la transidentidad. Tras el efecto que genera en la opinión pública la visibilidad de Ersoy durante la declaración de Estado de emergencia, se controlaba y prohibía el uso de prendas femeninas a mujeres trans y se hostigaba a aquellas que ejercían el trabajo sexual o la prostitución puesto que solo estaban autorizadas quienes se registraran con el sexo femenino en los documentos de identificación. En los noventa, la detención y la tortura, de la mano de la aplicación del Artículo 29 del Código Penal Turco, se criminalizaba a mujeres trans bajo el delito de justa "provocación" por hacer uso "fraudulento de la expresión de género" (TAŞCIOĞLU, 2021). Durante el gobierno nacional conservador y de corriente ortodoxa islámica del AKP (Partido de la Justicia y el Desarrollo) se ha hecho uso de la ley de Delitos Menores para detener, hostigar y amenazarlas con la imposición de multas al ser catalogadas como generadoras de ruido y disturbios en las calles y promover la ocupación de espacios públicos. Este acumulado de experiencias de reconocimiento del abuso de clientes y policías y de hostigamientos en la familia, ha hecho que buena parte de las trans turcas como en el caso de las latinoamericanas y caribeñas, constituyan un saber social de protección y una narrativa de sobrevivencia para salir bien libradas cuidándose las unas a las otras. Esta estrategia es denominada:

'güllüm, un elemento único en las comunidades trans de Turquía que básicamente significa bromear y divertirse, (...) *Güllüm* te conecta con la vida incluso en los momentos más tristes. Por ejemplo, en un funeral lloramos y luego nos reímos todas juntas en un instante. Puedes sufrir por dentro, pero puedes salir de ese sufrimiento por un momento. (...) Como estrategia de supervivencia, el *güllüm* permite a las mujeres trans suspender y trascender los momentos insostenibles, restablecerse mentalmente a sí mismas y al grupo y, aunque sea momentáneamente,

proporciona un importante punto de anclaje para establecer su agencia y un sentido de control sobre el curso de sus vidas (TAŞCIOĞLU, 2015, p. 1465).

A través de estas comparaciones, la interpretación binomial clásica sobre la relación entre las experiencias de vida trans, la religiosidad y la comunidad va, por un lado, por los neofundamentalismos religiosos, como en el caso de la famosa aseveración del expresidente Ahmadinejad en 2007 “*En Iran, no tenemos homosexuales, como en sus países*” -esto es, en Occidente-. Por otro, por los usuales juicios etnocéntricos e islamofóbicos que describen las comunidades como enteramente cerradas propensas a “heteronormalizar” a sus ciudadanos (NAJMABADI, 2014; SAEIDZADEH, 2016). En este marco, poco o nada se presta atención a las experiencias de desgarramiento y *desanclamiento* en las que se abre un espacio al fuero interior y a la privacidad en relación con la pertenencia a la comunidad.

Estos imaginarios, como se ha visto, perturban también el Caribe donde se amalgama la religiosidad, el conservadurismo y la insularidad. Mas allá de las interpretaciones que se articulan al binomio entre la opresión religiosa y la visibilidad política inspirada en la retórica del “*coming out*” - salir del closet- (AGARD-JONES, 2009), la privacidad se revela aquí como realización de sí ante la comunidad. Esta tiene lugar a través de la frágil experiencia de la belleza. Como ha señalado Joseph Gaskins (2013, p. 448) de las Bahamas, “las diferencias complican las narrativas reductoras de una supuesta homofobia pancaribeña y presentan en cada caso desafíos particulares y áreas de resistencia”. En el Caribe insular colombiano, la agencia y el individualismo comunitario son una bisagra, frágil, como la belleza, que tira y afloja. Las trans acentúan su presencia cuestionando la legitimidad de su individualidad frente al grupo de pertenencia. Ellas abren este espacio como las mujeres afrocolombianas en la Colombia continental promotoras de productos de belleza para el cuidado de su cabello quienes aparte de convertirse en líderes de sus propios establecimientos (POSSO, 2018), “se han ganado el derecho a afirmar la individualidad y la singularidad que se les había negado por ser miembros de un grupo dominado (VIVEROS y RUETTE-ORIHUELA, 2021, p. 121)²⁴.

Así como en el caso de las experiencias de mujeres trans africanas, árabes, turcas e iraníes en los reinados de belleza, procedimientos legales y activismos de la vida cotidiana o afrocolombianas dedicadas al cuidado del cabello, aquellas que se nombraron trans o *maras* en el Caribe insular se han revelado frente a su exclusión y negación histórica en las perspectivas sobre la categoría de mujer. Sin embargo, es importante reconocer para las *maras* la existencia de otras formas de habitar el territorio insular que no se

²⁴ Procesos de afirmación de la individualidad y de transformación de la subjetividad han sido también señalados en trabajos en el suroccidente colombiano respecto a las experiencias de la sexualidad, la maternidad y el erotismo en mujeres lesbianas, bisexuales, trans y heterosexuales afrodescendientes, indígenas Misak y Nasa y mestizas (URREA y POSSO, 2015).

agotan en ella. La idea de que ser raizal y ser trans son incompatibles, como lo señalarían feligreses y pobladores de diferentes orígenes sociales, entre ellos, las trans estilistas continentales y algunos líderes del movimiento raizal y afrocolombiano, redundan en una postura de antagonismo político, además de minoritaria, insostenible²⁵.

Ahora bien, Norman, Juan y Ken/y usan indistintamente las expresiones *maricas*, *trans* y *maras*. Si todavía no se ha dilucidado su origen, el uso de la expresión *maras* en el Caribe colombiano se aproxima al término creole *makonmè* o *makoumè* (en francés *ma commère*, mi comadre, mi amiga, mi camarada) en el Caribe francófono de Martinica y Guadalupe que tiene su equivalente *masisi* en el creole haitiano (AGARD-JONES, 2009, p. 2; TINSLEY, 2011, p. 420; GORDIEN, 2018, p. 91). *Masisi* también se utiliza en la República Dominicana o incluso en Chile para referirse a migrantes haitianos o dominicanos tildados de *maricones* (MIJAÍL, 2017)²⁶. Las y los autores caribeños especialistas en la temática, han argüido que las expresiones refieren explícita y simultáneamente a la homosexualidad masculina y al cuerpo afeminado. El término *mara* podría ser en este caso concreto una derivación dialectal, una expresión africana o un modismo en creole de *marica* que logra expandirse en el Caribe colombiano hispanohablante como desvío de la carga violenta del insulto y por lo tanto como una forma de comadrería y camaradería. Como en Jamaica, en San Andrés se usa además la expresión *battyboy*, -batty significa ano o trasero- utilizada en la jerga del inglés caribeño para referirse a “hombres afeminados” (AGARD-JONES, 2009).

Masisi puede estar relacionado como término a (*sé*) *sister/sista'* (hermana) o puede ser una derivación de *mamisisi*, una palabra en lengua Fon hablada en Benín, que probablemente haga referencia a mujeres u hombres que se visten y se trenzan su cabello como mujeres o que son seguidores de la diosa Africana *Mami Wata* (TINSLEY, 2011, p. 420). *Makonmé*, usado como insulto, en el que adjetivo y sustantivo son acordados en femenino en su versión francesa, se trata de una excepción del creole en una lengua que prácticamente no distingue entre géneros (GORDIEN, 2018, p. 91). En lo que respecta a las investigaciones sociolingüísticas previas sobre el creole (*kríol*) sanandresano, se ha argüido la no existencia de género en la tercera persona del singular o la utilización de una sola forma pronominal para él o ella (ihn, im o ih) (CHAVES-O'FLYNN, 1990; DITTMANN, 1992; BARTENS, 2003). Por ejemplo, en las versiones, “Ihn luk nais, nais,

²⁵ Véase el artículo previo sobre el fantasma de la puta-peluquera en el que se aborda esta narrativa transfóbica y racista (POSSO y LA FURCIA, 2016).

²⁶ Véase los documentales sobre *masisi* en Haití *Des Hommes et Dieux* (2002) (*De hombres y dioses*) de Anne Lescot y Laurence Magloire y *Masisi Wouj* (2021) de Sanba Yonel, activista y artista junto con Zé Kielwagen, Marcos Serafim y Steevens Simeon. En ellos, como en *Chapeo* (2021) de Johan Mijaíl, la acción de las entidades invisibles del sincretismo religioso yoruba y el vudú tienen una relación directa con la fabricación de individuos en el Caribe. El salón de belleza y la estética tienen un lugar central en las experiencias de vida de algunas de las protagonistas.

nais”, ‘S/he looked very nice’, ‘ella/el luce bastante bien’ (BARTENS, 2003, p. 40); en “im shuda wen kom”, ‘debería haber venido’ o ‘he/she should have come’ (CHAVES-O’FLYNN, 1990, p. 167) o en ‘Ihm coming, de paña gyal!’, ‘She is coming, the paña girl!’, ‘! ¡Ahí viene la chica (pelada) paña!’ (RAMÍREZ-CRUZ, 2017, p. 187) (Traducción ligeramente modificada). Este rasgo es omnipresente u obligatorio y aparece incluso en la literatura escrita y en las traducciones de textos de autores raizales del inglés o español al creole. No obstante, este es opacado por la usual distinción de género, especialmente en español e inglés, o responde a la identificación concreta de la persona en la manera de dirigirse a sujetos en específico en las interacciones cotidianas donde la historia permite saber de quién se habla. Si se usa el neutro se sabe de todos modos, por el contexto, quién es el sujeto. A esta hipótesis llego luego de conversar con Nicole Pérez Pallares sobre el asunto en 2019 en el marco de la Feria Insular del libro en el panel sobre escritura y género al que fui invitada para discutir con el escritor barranquillero John Better. A partir de este encuentro, recurrí a otras bibliografías locales que ya describían estos usos de la frase nominal. Nicole es licenciada en lenguas extranjeras, inglés y francés, y es la primera trans raizal en obtener un cargo como docente en el SENA de San Andrés, consiguiendo una de las más altas calificaciones en el concurso de selección²⁷. Desde 2019 como representante trans del programa LGBTI, Nicole ha contribuido al reconocimiento de las experiencias de vida trans en el conjunto de colectividades de mujeres isleñas²⁸.

De acuerdo con Dittman (1992), la influencia de las raíces africanas del creole (*kríol*) son rastreadas en la trata transatlántica de poblaciones esclavizadas que habrían procedido de Sierra Leona y Gambia (*Westward Coast*), del Puerto de Elmina en la Costa de Oro y de la Costa de los Esclavos (hoy Nigeria), el Congo, Angola y Zambia quienes llegaron fundamentalmente a Jamaica y luego a Providencia y San Andrés. Entre las influencias de los grupos lingüísticos se encuentran Mandinga/ Bendé; algunos raizales denominan el segundo como su lengua creole, aunque otros no estén de acuerdo con el origen africano de la definición. Bendé indica los marcadores distintivos de relaciones temporales anterior y progresivo en la estructura verbal. Otras posibles influencias se encuentran en el Twi (Akan), el Bandu/Bantu de los Koromanti, Ibo, yoruba y Congo. El creole sanandresano se caracteriza por un *continuum* lingüístico que va desde los basilectos o basilenguajes, es decir, lenguas propias de influencia africana y afrocaribeña; los mesolectos o mesolenguajes que son derivados

²⁷ Servicio Nacional de Aprendizaje – SENA, es una entidad pública adscrita al Ministerio del Trabajo que ofrece programas de formación técnica y tecnológica.

²⁸ En la formación de superlativo absoluto o "adjetivo intensivo" de las usuales frases para describir personas, se repiten adjetivos como medio de intensificación de su contenido (BARTENS, 2003, p. 40). Tal es el caso de *nais (nice) o pretty*. Esta característica de repetición llama la atención sobre la descripción del carácter o la apariencia de alguien, como cuando Norman me decía “no digo bella, digo regia, una mariquera regia”. Regia y bella son palabras cuyo uso a veces es repetitivo.

de la influencia del español, y los acrolenguaje o el inglés estándar isleño similar al jamaicano, estadounidense o de las Islas Caimán.

La comadrería asociada a la expresión *maras*, cada vez más en desuso y minoritaria, permite la creación de vínculos de solidaridad en la isla entre afrocaribeñas de orígenes populares. En el Caribe continental, en cambio, su uso ha sido expandido entre diferentes poblaciones étnico-raciales como ocurre con los términos *machi(s)* o *mija* (mi amiga, mi hija). Curiosamente, este *mija*, también es cercano a *ma-fi*, que en francés refiere a *ma-fille*, (mi hija) usado para burlarse de los cuerpos afeminados o, de nuevo, como recurso de camaradería en Martinica y Guadalupe y su diáspora (GORDIEN, 2018). Este énfasis en la sociabilidad, en el relacionamiento, muestra que la *maricada* rebasa toda referencia nominal o enunciación política de categorías y señala más bien gramáticas en la ecología social insular, esto es, un universo de posibles en los vínculos comunitarios. Este énfasis en el relacionamiento con el otro y la vida comunal ha sido previamente señalado por autoras caribeñas en contraste con la retórica y las epistemologías de liberación sexual continentales que basan sus propuestas en el reducido marco identitario del individualismo moderno (ESPINOSA, 2015; GHISYAWAN, 2015)²⁹. Estas versiones normativas sobre el individuo no son ajenas ni lejanas de la narrativa del feminismo latinoamericano sobre las demandas de autonomía y ciudadanía (ARAÚJO, 2008).

Es necesario recalcar aquí que el uso de la expresión *maras* sirve como una estrategia de privacidad en la interacción porque no todo el mundo la utiliza, ni siquiera todas las trans. Lo que se usa masivamente, y todo mundo lo sabe, es el impropio “marica” o “loca”, y cada vez más la autodeterminación afirmativa como trans o mujeres trans entre raizales y residentes de origen continental como Jey, Nicole, Leidy, Ken/y, Giovanna o una de las más jóvenes, Scarlette, afrocaribeña del Caribe continental, que desde 2017 se ha abierto espacios en la decoración y la floristería, participando también en los concursos de talento. Así, a diferencia de las expresiones *masisi* y *makonmé*, la expresión *maras* no tiene un significado exclusivo asociado al género o a la sexualidad. Tiene por su parte diferentes significados en diferentes lenguas. Por supuesto, en San Andrés no refiere a las bandas delincuenciales de jóvenes en el Salvador o Guatemala.

Para Norman, “*mara* es como una definición para no decir *machi(s)*. ¿Si ves?” Yo le respondo, *¿porque suena más...?* Y ella me dice, “*más chic, más regio, más candente, se lo digo a mujeres y a gais*”. Cuando le pregunto a Luisa, me afirma que ella no “*mariquea*”, que no le gusta, y cuando le pregunto a otra *marica* continental, me dice que “*lo utilizan más que todo las putas o las maricas viejas, pero lo usan algunas, no todas*”. Si por un

²⁹ Estas gramáticas en el Caribe insular son realmente bastas como la literatura caribeña lo ha mostrado fehacientemente. *Kambrada*, por ejemplo, en Papiamentu “puede ser traducido como camarada (*comrade*) en inglés, *maatje* en holandés, *zami* en el creole inglés del Caribe y *mati* en el sranan tongo de Surinam y refiere no tanto a una identidad, sino en su forma verbal (el hacer), a la relación erótica entre dos mujeres o la o el compañero (no sexual)” (ISENIA, 2019, p. 127).

lado es común que se refieran a las *maras y trans* de forma despectiva como *maricas*, las formas de singularización se revelan aquí importantes, porque los insultos son usados con ironía al afirmarse más bien como forma de relacionamiento para reclamar, cambiar el lenguaje y/o exigir el respeto por la dignidad.

Epílogo

Cuando entre *maricas, maras y trans* empezamos a hablar de la *mariquería regia* salieron a flote los reinados, las peripecias y los dolores. Estas interacciones basadas en una capacidad de interpretación de ambas partes de gestos, temáticas, narraciones de vida o apariencias es denominada la “metacompreensión oculta” por la sociología de la individuación y la microsociología (GOFFMAN, 1956; MARTUCCELLI, 2010). Por cuenta de ellas se creó una estética comunicacional que me ofrecía un acceso a chismes inesperados; narraciones de orgullo y cansancio; de cambio social; inestabilidad y regocijo como las que vengo narrando. Osaré llamar este largo ejercicio de interacciones y conversaciones espontáneas: las chismografías de la belleza. Lo digo porque cuando llegué a San Andrés no tenía en absoluto planeado hacer una investigación propia o escribir a ese Caribe que no le escribe a las *maras y trans*. Terminé envuelta porque mi amiga Silvia Elena Torres, directora de la organización *Miss Nancy Land*, con quien me conocí en Cali, me contrató como asistente de su tesis doctoral sobre las organizaciones de mujeres del caribe insular y continental con las que lleva varios años de trabajo. Al final, como se trataba de pocas *maras y trans* en la isla, y que yo era la única amiga de Silvia; Liliams, Shirley y Azul, integrantes en su momento de la colectiva, me abrieron el camino para que nos conociéramos.

Esta metodología responde al cuidado de sí y a la estética de la vida comunal cuando se habla con quienes te confían sus fragilidades mientras ríen de sus *maricadas*. En otras palabras, es una etnografía de la *corazonada*, para tomar prestada la referencia que usa el antropólogo Sidney Wilfred Mintz en el prólogo del famoso libro sobre Providencia de su candidato a doctorado Peter Wilson cuya versión en inglés se publicó en 1973 y en castellano en 2004 con el título de *Las Travesuras del Cangrejo*:

Esta no es una monografía antropológica en el sentido convencional, sino más bien una prueba de las corazonadas básicas del autor acerca de la organización de la vida social en las sociedades caribeñas, con referencia especial a las islas anglófonas. Yo uso el término ‘corazonada’ con la esperanza de que el autor lo acepte cordialmente. Las corazonadas, por supuesto, suponen ser tan proféticas como intuitivas y el autor no está tanto prediciendo como infiriendo. Pero sus inferencias pretenden revelar el sentido

de una gran variedad de datos que, de otra manera no serían otra cosa que datos adaptables a una elegante recapitulación (MINTZ, 1973/2004, p. 17).

El énfasis de esta metodología de la corazonada no está puesto en el chisme como una forma de denigrar sobre la reputación de la otra (WILSON, 1974). Por el contrario, lo que interesa de la corazonada es aquello que los individuos expresan respecto de los vínculos comunitarios, la sociabilidad y un asunto aparentemente banal como la belleza que tiene sentido para cuerpos considerados una vergüenza. De una u otra forma, estas temáticas emergieron en medio de las conversaciones en las cuales las *maricadas* tomaban la forma de travesura y es por eso por lo que esta chismografía cuenta las travesuras de las medusas. Las *maricas*, *trans* y *maras* juegan a las travesuras para afrontar los desafíos comunitarios que les permiten zigzaguear en el archipiélago. Estas travesuras fueron irrelevantes en las etnografías de Peter Wilson (1973/2004) al hacer uso de una metáfora bastante difundida en el archipiélago:

Las travesuras del cangrejo es el comportamiento que se parece al de muchos cangrejos que, puestos en un tonel, todos tratan de salir. Pero cuando uno está cerca del tope, el otro lo jala en el esfuerzo por trepar. Alguna vez un cangrejo particularmente fuerte logra saltar afuera. El resto, en esta larga carrera, permanece en el mismo sitio (p. 84-85).

Más allá del modelo de reputación y respetabilidad de Wilson descrito con esta metáfora, cuyos principios se han transformado, las travesuras de las medusas se refieren a formas creativas de fabricación de estilos de vida personales en el tejido social insular que dan cuenta de los cambios en las experiencias de las trans. Se trata de la manera como ellas se afirman como individuos dentro de sus comunidades recurriendo a la belleza para hacer frente al desprecio social y a las frases venenosas y así salir adelante. Los cangrejos pareciese que salieran en forma vertical, las medusas se mueven en diferentes direcciones sin la pretensión de huir de las aguas. Ellas incluso nadan contracorriente.

La metáfora de las medusas no es de mi autoría. La propuso mi amigo Azul quien representaba a las lesbianas en el comité de derechos humanos de la política LGBTI y trabajaba como subteniente de la fuerza aérea. Mientras me llevaba a los salones de belleza me preguntó si había visto las medusas en el mar. Azul usó la metáfora el día que terminó con su exnovia. Ese día tuvieron que salir del mar porque le había “besado” una medusa. Las autoridades ambientales y de salud del archipiélago habían alertado a turistas y a residentes, sobre la reaparición por esos días de la ‘carabela portuguesa’, una especie conocida por los isleños como ‘agua mala’, y que

había llegado a las costas de San Andrés al ser arrastrada por las fuertes corrientes de los últimos días procedentes del norte³⁰.

El beso, la picadura que tenía Azul, hacía referencia a la irritación, a la tensión en la interacción, al dolor, y utilizaba la metáfora porque “*hablaba de esas personas de la isla que aparentan tener muchos colores y suelen ser venenosas*”. En ese sentido, coincidí en que la fragilidad, el quiebre, la hesitación, la doble conciencia de las experiencias vividas de la belleza trans en la estética insular era lo que significaba ver o sentir a las medusas en el mar. Azul ha insistido hasta ahora que no hace falta definirse en ninguna categoría identitaria ni de género, ni de sexualidad, ni recurrir a la separación tajante entre ser *pañá* y raizal. Su madre de origen continental tiene una peluquería en Bogotá y su padre fallecido era raizal. “*Yo me siento roto e inadecuado todo el tiempo... pero me tomó mucho tiempo entender que está bien. Me gusta ser roto e inadecuado*”. Son esas travesuras más subrepticias que Azul quiso mostrarme las que revelan los desafíos de la sociedad sanandresana y su fabricación de individuos en la actualidad.

Cuando he tratado de explicar la metáfora y hacer traducción cultural en otros idiomas sobre la sutileza de su significado, me he sentido agobiada. La mayoría de las veces la interpretación que eclipsa lo que aquí de otro modo se quiere mostrar es la del mito de Medusa en la mitología griega. Por el impacto visual que esta metáfora ha tenido en la literatura y en el psicoanálisis, el público supone que las travesuras hacen referencia a los cabellos de serpiente de la medusa; a la monstruosidad de las trans; a la venganza o a los metarrelatos heroicos de la resistencia inspirados en la castración. Estas referencias se encuentran en diferentes tradiciones como en el ensayo clásico de Freud sobre *La cabeza de la Medusa*, en los textos de Roland Barthes; en *La sonrisa de la Medusa* de la feminista Hélène Cixous o del escritor mexicano José Emilio Pacheco y su “Sangre de la Medusa”³¹. Llegar al punto de extrapolar tales lecturas y decir que la influencia de la metáfora de Azul está plagada de estas narrativas y la eficacia del mito me parece exagerado.

Esta referencia al animal no es una personificación de las *maricas*, *maras* y *trans*. No se trata de una manera en que se nombren unas a otras o de un concepto *emic* completamente difundido. Por el contrario, ella revaloriza sus trayectorias vitales de forma opuesta a la bestialización demoníaca con la que habitualmente se ha concebido a los individuos en el Caribe. La reflexión va en otra dirección y prevé otros horizontes. En 2021, Azul y yo compartimos la idea de que su metáfora era similar al trabajo fotográfico de la trinitaria y sanvicentina Nadia Huggins titulado *Transformations* elaborado entre 2014 y 2016 sobre la relación entre identidad y ecosistema marino. Una metáfora marítima también fue

³⁰ Véase la noticia al respecto anunciada el 21 de septiembre de 2017 en Caracol Radio.

³¹ Véase una aproximación antropológica de este tipo sobre la apariencia corporal, el simbolismo religioso y el cabello en las etnografías de Gananath Obeyesekere en Sri Lanka (1981).

propuesta por la escritora lesbiana dominicana Rita Indiana, en su novela "La mucama de Omíncunlé" publicada en el 2015 donde una anémona representa a un personaje trans que puede viajar rápidamente en el tiempo. Sin embargo, mi interpretación enfatiza lo que Katsí Rodríguez Velázquez (2018) señaló en Puerto Rico, ya que la racialización está presente en la isla y la violencia antinegra contra los cuerpos de las 'yales' como se denomina a mujeres pobres y racializadas que viven en caserío o vivienda pública podría ser vista, en una reinterpretación del clásico *Insularismo* (1934) de Antonio S. Pedreira, como un barco a la deriva. No obstante, la negritud siempre está hablando y este no es precisamente el caso de la experiencia de la anémona, que más bien se mueve a la deriva a través de la herencia africana y en sus trayectos y peripecias no es necesariamente antirracista.

Otras representaciones aparecen en el poema *Aguas Vivas* del argentino Pedro Mairal o en las *Tarántulas de las locas* de la chilena Pedro Lemebel al hacer eco al *Beso de la mujer araña* del argentino Manuel Puig. Las *maricas* y travestis en la peluquería también han sido objeto de diversas manifestaciones artísticas, como en el caso de la novela *Salón de Belleza* del mexicano Mario Bellatin (1994). Asimismo, la exposición con el mismo nombre del Museo Travesti del Perú de Giuseppe Campuzano y Miguel Ángel López en el Museo Reina Sofía en España (2014); en especial, en "Estética Center" de Chirstian Bendayán, 1998, acrílico sobre madera, 150 x 250 cm, de la Colección Hugo Martínez en Lima. Incluso, en el libro *biuty queens* de la chilena Iván Monalisa Ojeda publicado en el año 2019.

El uso de la metáfora de las travesuras de las medusas en el Caribe insular, como hizo Wilson con los cangrejos, es una forma de mostrar que las identidades de género no son los únicos aspectos que definen las experiencias de las *maricas*, *maras* y *trans*. Sus trayectorias personales tienen otros referentes que emergen creativamente en sus carreras y experiencias vividas de la belleza. Del mismo modo, como lo ha señalado el antropólogo Jairo Tabares (2019), las *traviesas* indígenas Embera Chamí y Katío en Santuario han ido desplegando sus espacios en sus comunidades y como migrantes en la zona urbana blanca-mestiza de Risaralda. Ellas nombran su ciclo de vida *volver así* que:

(...) no es una analogía del tránsito en términos de ir de un lugar a otro o de moverse por el género; por el contrario, la idea de volver así refiere una forma o un lugar e implica un epónimo sobre el cual volver, es decir, un referente (...) en tanto renuncian a la categoría en lengua embera *wera fa* (mujer falsa) para nombrarse a partir de un ejercicio metafórico con el oficio de la recolección de café (p.112).

Al abrir un espacio de posibles, las *traviesas* ponen en cuestión la retórica institucional LGBTI, la homogenización de las experiencias trans y el rechazo de la población mestiza y de sus propias comunidades. Esta afirmación de sí comunitaria tiene lugar apoyándose en las cosmologías

onto-relacionales que las hace volver de nuevo a la tierra porque la tercera cosecha de café se llama *traviesa* y tiene lugar a mediados del año en la jornada más difícil para las y los campesinos (TABARES, 2019). Así como en el caso de las experiencias de las indígenas *traviesas* en el eje cafetero, las travesuras de las *maricas*, *maras* y *trans* caribeñas expresan de manera más amplia el advenimiento de los procesos de individuación en el Caribe contemporáneo. Son estas transformaciones sociales y la afirmación de un individuo a través de los soportes y recursos comunitarios las que están en el centro de esta sociedad insular de hoy.

Referencias bibliográficas

AGARD-JONES, Vanessa. Le Jeu de Qui? Sexual Politics at Play in the French Caribbean. **Caribbean Review of Gender Studies**, n. 3, p. 1-19, 2009.

ALEXANDER, M. Jaqui. Not Just (Any) Body Can Be a Citizen: The Politics of Law, Sexuality and Postcoloniality in Trinidad and Tobago and the Bahamas. **Feminist Review**, n. 48, p. 5–23, 1994. <https://doi.org/10.2307/1395166>

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands/La Frontera: the new mestiza**. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute, 1987.

ARANGO GAVIRIA, Luz Gabriela. Belleza negra, modernidad y resistencias en Brasil. In: Arango Luz Gabriela y PINEDA, Javier. (eds.), **Género, trabajo y cuidado en salones de belleza**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2018, p. 141–184.

ARAÚJO, Kathya. El individuo y el feminismo. Notas desde América Latina. **Íconos. Revista de Ciencias Sociales**, n. 33, 141-153, 2009.

ARAÚJO, Kathya. Social theory anew: From contesting modernity to revisiting our conceptual toolbox - the case of individualization. **Current Sociology**, v. 69, n. 3, p. 415-432, 2021.

ARAÚJO, Kathya y MARTUCCELLI, Danilo. (2010). La individuación y el trabajo de los individuos. **Educação e Pesquisa**, 36(spe), p. 77-91, 2010.

ARCHBOLD NÚÑEZ, Jairo. **Archipiélago de San Andrés y Providencia. Una aproximación desde los Estudios Culturales**. Bogotá: H y A Impresores, 2015.

AVELLA, Francisco. **Raizales: ¿Etnia, Pueblo o Nación? La Formación Etnohistórica de una Cultura Política en el Archipiélago de San Andrés y Providencia**. San Andrés Isla: Universidad Nacional de Colombia, Sede Caribe, 2002.

BARTENS, Angela. **A Contrastive Grammar Islander—Caribbean Standard English - Spanish**. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2003.

BÉDINADÉ, Daphné. Cheveu Afro et « mouvement naturel » : le geste réapproprié ? **Ethnologie française**, v. 52, n. 1, 2022, p. 18-35.

BONNIOL, Jean-Luc. **La Couleur comme maléfice : Une illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs**. Paris: Albin Michel, 1992.

BUSTAMANTE TEJADA, Walter. El delito de acceso carnal homosexual en Colombia. Entre la homofobia de la medicina psiquiátrica y el orden patriarcal legal. **Co-herencia**, v. 5, n.9, p.113-141, 2008.

CAMMINGA, B. Disregard and danger: Chimamanda Ngozi Adichie and the voices of trans (and cis) African feminists. **The Sociological Review**, v. 68, n. 4, p. 817-833, 2020a.

CAMMINGA, B. Digital borders, diasporic flows and the Nigerian Transgender Beauty Queen who would not be denied. **Gender Questions**, v. 8, n. 1, 2020b. <https://hdl.handle.net/10520/EJC-1e3e590a0d>

CAMPUZANO, Giuseppe. Reclaiming Travesti Histories. Sexuality Matters. **IDS Bulletin**, v. 37, n. 5, p. 34-39, 2006.

CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA (CNMH). **Un carnaval de resistencia: Memorias del reinado trans del río Tuluní**. Bogotá: CNMH, 2018.

CLEMENTE, Isabel. **Educación, política educativa y conflicto político cultural en San Andrés y Providencia (1886- 1890)**. Bogotá: Departamento de Historia, Universidad de los Andes, 1991.

COTTRELL MADARIAGA, Shirley. El archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina en el conflicto armado colombiano y el narcotráfico: víctimas invisibles en la insularidad. **Cuadernos del Caribe**, [S. l.], v. 12, n. 20, p. 55–66, 2015. Disponible em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/ccaribe/article/view/55679>

CURIEL PICHARDO, Ochy. (2016). El régimen heterosexual y la nación. Aportes del lesbianismo feminista a la antropología. **La Manzana De La Discordia**, v. 6, n.1, p. 25–46.

DEPARTAMENTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA DANE. **Censo Nacional**. San Andrés Islas, 2005.

DEPARTAMENTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA DANE. **Documento de caracterización de la población del Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina (fase 1 y fase 2)**. San Andrés Islas, 2014.

DEPARTAMENTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA DANE. **Censo Nacional**. San Andrés Islas, 2018.

DEPARTAMENTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA DANE. **Encuesta de hábitat y usos socioeconómicos. ENHAB**. San Andrés Islas, 2019.

CHAVES-O'FLYNN, Carolina. **Tiempo, aspecto y modalidad en el criollo Sanandresano**. Bogotá: Universidad de los Andes, 1990.

DESHAWN CRAWFORD, Sharika. ‘Under the Colombian flag’: nation-building on San Andrés and Providence islands, 1886-1930, 175p. Tese (Doutorado em História), University of Pittsburgh, 2009. <http://d-scholarship.pitt.edu/9023/>

DIANGELO, Robin. **White Fragility: Why It's So Hard for White People to Talk About Racism**. Boston: Beacon Press, 2018.

DITTMANN, Marcia Lynn. **El criollo sanandresano: lengua y cultura**. Cali: Universidad del Valle, 1992.

DU BOIS, William. E. B. **The Souls of Black Folk**. Chicago: A.C McClurg & Co, 1903.

DUMONT, Louis. **Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne**. Paris: Seuil, 1983.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. **Escritos de una lesbiana oscura: Reflexiones críticas sobre feminismo y política de identidad en América Latina**. Buenos Aires: En la frontera, 2007.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. El futuro ya fue: una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genéricas y queer identitarias en Abya Yala. In MOARQUECH FERRERA-BALANQUET, Raúl (comp.). **Andar erótico decolonial**. Buenos Aires: Ediciones El Signo, 2015, p. 21-39.

FANON, Frantz. **Les Damnés de la terre**. Paris : Éditions François Maspero, 1961.

FORBES, Oakley. Cultura y lenguaje criollo en el caribe colombiano. **Cuadernos del Caribe**, [S. l.], v. 2, n. 3, p. 23–29, 2002. Disponível em: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/ccaribe/article/view/41770>

GARCÍA BECERRA, Andrea. **Tacones, siliconas, hormonas. Etnografía, teoría feminista y experiencia trans**. Bogotá: Siglo del Hombre editores, 2018.

GARCÍA TAYLOR, Sally. Autonomía en el caribe suroccidental como contrapunto al estado-nación. El caso de la isla de San Andrés, Colombia, 419p. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Ciesas Occidente, Guadalajara, 2017. <http://ciesas.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1015/596>

GASKINS, Joseph. 'Buggery' and the Commonwealth Caribbean: a comparative examination of the Bahamas, Jamaica, and Trinidad and Tobago. In LENNOX, Corinne & WAITES, Mathieu. (Eds.). **Human Rights, Sexual Orientation and Gender Identity in The Commonwealth**. London: University of London Press, 2013, p. 429-454.

GHISYAWAN, Khrystal. N. Queer-(in') the Caribbean: The Trinidad experience. **Thamyris/Intersecting**, n. 30, p. 161-178, 2015.

GIDDENS, Anthony. **Modernity and Self Identity**. Cambridge: Polity Press, 1991.

GIROLA, Lidia. El individualismo como constricción y como utopía: el caso de México. **Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales**, v. 8, n. 3, p. 61-78, 2002.

GLISSANT, Édouard. **Introduction à une poétique du divers**. Paris: Gallimard, 1996.

GOBERNACIÓN DEL DEPARTAMENTO DE ARCHIPIÉLAGO DE SAN ANDRÉS, PROVIDENCIA Y SANTA CATALINA. **Anuario Estadístico 2018. Secretaría de Planeación Departamental**. San Andrés Isla, 2018.

GOFFMAN, Erving. **The presentation of self in everyday life**. Edinburgh: University of Edinburgh, Social Sciences Research Centre, 1956.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolo da identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

GONZALEZ DELGADILLO, Gabriel. Généalogie et famille insulaire. Les unions mixtes et leurs descendants sur l'île de San Andrés, caraïbe colombienne, 374p. Tese (Doutorado em Antropologia Social e Etnologia). École doctorale de l'École Pratique des Hautes Études, Paris, 2015. <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-02099615>

GORDIEN, Ary. Gais, « blacks » et antillais : L'art de ruser avec des impositions hétéronormatives et postcoloniales. **L'Homme & la Société**, n. 208, p. 83-115, 2018.

HOWARD-LIVINGSTON, Keshia. **San Andrés: a Herstory**. Casa Editorial Welcome. Bogotá: USAID, 2014.

ISENIA, Wigberston. I. Looking for kambrada. Sexuality and social anxieties in the Dutch colonial archive, 1882–19231. **Tijdschrift voor Genderstudies**, v. 22, n 2, p. 125-143, 2009.

KEMPADOO, Kamala. **Sexing the Caribbean: Gender, Race and Sexual Labor**. New York: Routledge, 2004.

KREFA, Abir. Le mouvement LGBT tunisien : un effet de la révolution ? **Ethnologie française**, v. 49, p. 243-260, 2019.

LACOMBE, Andrea. (27 de mayo 2016). La potencia de quedarse sin palabras. *Las 12* <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-10611-2016-05-27.html>

LA FOUNTAIN-STOKES, Larry. Boricuas cruzando fronteras: autobiografías y testimonios trans puertorriqueños. **Revista Clepsydra**, v. 21, p. 95-120, 2021.

LE BRETON, David. **Anthropologie du corps et modernité**. Paris : Presses Universitaires de France, 1990.

LIPOVETSKY, Gilles. **L'Ère du vide : essais sur l'individualisme contemporain**. Paris : Gallimard, 1983.

LONDOÑO, Wilhelm, and GONZÁLEZ, Pablo. From plantation to proletariat: Raizals in San Andrés, Providencia, and Santa Catalina. **Race and Class**, v. 59, n. 1, p. 84–92, 2017.

LUGONES, María. Heterosexualism and the Colonial / Modern Gender System. **Hypatia**, v. 22, n. 1, p. 186-209, 2007. <http://www.jstor.org/stable/4640051>

MAHMOOD, Saba. **Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MARIE, Alain. Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine. In MARIE, Alain (ed.). **L’Afrique des Individus : Itinéraires citadins dans l’Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)**. Paris: Karthala, 1997, p. 53-110.

MARTUCCELLI, Danilo. **¿Existen individuos en el Sur?** Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2010.

MARTUCCELLI, Danilo. Pour et contre le postcolonialisme. **Cités**, n. 72, p. 25–39, 2017.

MARTUCCELLI, Danilo. Variantes del individualismo. **Estudios sociológicos**. Vol. XXXVII, n. 109, p. 7-37, 2019.

MARTUCCELLI, Danilo. **Introducción heterodoxa a las ciencias sociales**. Buenos Aires: Siglo 21 Editores, 2020.

MIJAÍL, Johan. Me gritaron “masisi”: registro escritural de una biografía inmigrante. In GODOY, Francisco y RIVAS, Felipe. (eds.). **Multitud Marica / Activaciones de archivos sexo-disidentes en América Latina**. Santiago de Chile: Museo de la solidaridad Salvador Allende, 2017, p. 54-58.

MIJAÍL, Johan. *Chapeo*. Ciudad de México: Elefanta Editorial, 2021.

MINTZ, Sidney. Prólogo 1995. In Wilson, P. **Las travesuras del cangrejo. Un estudio de Caso Caribe del conflicto entre reputación y respetabilidad**. San Andrés Isla: Universidad Nacional de Colombia sede San Andrés. (Originalmente publicado en 1973), 2004, p. 17-21.

MORENO FIGUEROA, Mónica. Displaced looks: The lived experience of beauty and racism. **Feminist Theory**, v. 14, n. 2, p. 137–151, 2013.

NAJMABADI, Afsaneh. **Professing selves: Transsexuality and same-sex desire in contemporary Iran**. Duke University Press, 2014.

OBEYESEKERE, Gananath. **Medusa's hair: An essay on personal symbols and religious experience**. Chicago: Chicago University Press, 1981.

PARSONS, James J. **San Andrés y Providencia: Una Geografía Histórica de las Islas Colombianas del Caribe**. Bogotá. El Ancora Editores. (Original publicado en 1956), 1985.

PEDREIRA, Antonio S. **Insularismo: Ensayos de interpretación puertorriqueña**. Río Piedras: Editorial Edil, 1934.

POSSO QUICENO, Jeanny. Las peluquerías especializadas en el cabello afro en Cali. In ARANGO, Luz Gabriela y PINEDA, Javer. (eds.), **Género, trabajo y cuidado en salones de belleza**. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Colección General, 2018, p. 185-233.

POSSO QUICENO, Jeanny y LA FURCIA, Ange. “El fantasma de la puta-peluquera”: género, trabajo y estilistas trans en Cali y San Andrés Isla, Colombia. **Sexualidad, Salud y Sociedad Revista Latinoamericana**, v. 24, p. 172-214, 2016.

PRECIADO, Paul. **Testo yonki**. Barcelona: Anagrama, 2008.

PRICE, Thomas J. **Algunos aspectos de estabilidad y desorganización cultural en una comunidad isleña del Caribe Colombiano**. *Revista Colombiana de Antropología*, v. 3, p. 11-54, 1954.

RAMBARRAN, Nastassia. y HEREMAN, Alessandra. **Desires for care and access to services among transgender persons in Guyana**. St Georgetown: SASOD Guyana, Guyana Trans United y Caribbean Vulnerable Communities Coalition, 2020.

RAMÍREZ-CRUZ, Héctor. Ethnolinguistic vitality in a creole ecology: San Andrés and Providencia, p. 366. Tese (Doutorado em Língua Espanhola), University of Pittsburgh, 2017. <http://d-scholarship.pitt.edu/32737/>

RANOCCHIARI, Dario y CALABRESI, Gloria. Ethnicity and Religion in the Archipelago of San Andrés, Providencia, and Santa Catalina. **Bulletin of Latin American Research**, v. 35, n. 4, p. 481-495, 2016.

REINOSA MARTÍNEZ, Milagros y VALDÉS GARCÍA, Félix. ¿De qué Caribe hablamos? In: SUAREZ SALAZAR, Luis y Mezquita, Gloria (comps). **El gran caribe en el siglo XXI: crisis y respuestas**. Buenos Aires: CLACSO, 2013, p. 21-34.

RESTREPO, Eduardo. Ethnicization of blackness in Colombia. **Cultural Studies**, v. 18, n. 5, p. 698-753, 2004.

ROMÁN-MEDINA, Giselle y MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, Lina. Introducción. In ROMÁN-MEDINA, G. y MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, L. (eds.). **Poéticas, archivos y apuestas: estudios del Caribe**. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, 2017, p. 7-17.

RODRÍGUEZ, Velasco, Katsí. Yari. Degradando a la “yal”: Racialización y violencia antinegra en Puerto Rico. **Afro-Hispanic Review**, v. 37, n. 1, p. 126–132, 2018.

SAEIDZADEH, Zara. Transsexuality in Contemporary Iran: Legal and Social Misrecognition. **Feminist Legal Studies**, v. 24, p. 249–272, 2016.

S. DE FRIEDEMANN, Nina. Ceremonial religioso funébrico representativo de un proceso de cambio en un grupo negro de la Isla de San Andrés (Colombia). **Revista Colombiana De Antropología**, v. 13, p. 151–181, 1965.

SOLANO SUÁREZ, Yusmidia. Sistema social y orden de género: Cambios y permanencias en Providencia y Santa catalina islas entre 1961 y 2011, 367p. Tese (Doutorado em Estudos de Gênero), Universidad de Granada, 2014a. <https://digibug.ugr.es/handle/10481/34421?show=full>

SOLANO SUÁREZ, Yusmidia. Contribuciones feministas al análisis de las periodizaciones en la historiografía de las Islas de San Andrés, Providencia y Santa Catalina (Caribe insular colombiano). **Cuadernos del Caribe**, v. 17, p. 1, p. 21-35, 2014b. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/66125>

STREICKER, Joel. Sexuality, Power, and Social Order in Cartagena, Colombia. **Ethnology**, vol. 32, no. 4, pp. 359–74, 1993.

TABARES GIRALDO, Jairo Alonso. *Volver así: de wera fa a traviesas. Alegorías trans sobre mujeres indígenas embera en Santuario (Risaralda)*, 126p. Dissertação, (Mestrado em Antropologia), Universidad de Caldas, Manizales, 2019.

TABENGWA, Mónica and NICOL, Nancy. The development of sexual rights and the LGBTI movement in Botswana. In LENNOX, Corinne (ed.). **Human Rights, Sexual Orientation and Gender Identity in The Commonwealth: Struggles for Decriminalisation and Change**. London: School of Advanced Study, University of London, 2013, p. 339-358.

TAŞCIOĞLU, Ezgi. 'I Lived and Learned': Violence, Survival and Knowledge in Trans Women's Lives in Turkey. **Oñati Socio-Legal Series**, Vol. 5, No. 6, p. 1452-1470, 2015, Disponível em: SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2700226>

TAŞCIOĞLU, Ezgi. States of Exception: Legal Governance of Trans Women in Urban Turkey. **Social & Legal Studies**, vol. 30, no. 3, p. 384–404, 2021.

TIÉKOURA, Ouassa. Forme communautaire et forme individuelle de la prostitution à Niamey. In MARIE, Alain (ed.), **L'Afrique des Individus : Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)**. Paris: Karthala, 1997, p. 331-365.

TINSLEY, Omise'eke Natasha. Songs for Ezili: Vodou Epistemologies of (Trans) gender. **Feminist Studies**, v. 37, n. 2, p. 417–436, 2011. <http://www.jstor.org/stable/23069911>

TORRES, Silvia Elena. ¿Raizales, pañas, fifty- fifty, turcos y/o isleños?: construcción de identidades en un contexto multiétnico. **PalObra**, n. 11, p. 122-143, 2010.

TORRES, Silvia Elena. Los raizales: cultura e identidad angloafrocaribeña en el Caribe Insular colombiano. **Cuadernos del Caribe**. v. 16, n. 1, p. 10-25, 2013. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/ccaribe/article/view/41537>

TORRES, Silvia, LIVINGSTON, Luz M., ARCHIBOLD HUMPHRIES, Amelia, RODRÍGUEZ María Matilde, et al. **Mar, guerra y violencia. El conflicto armado en el Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina**. Marzo 2022. https://web.comisiondelaverdad.co/imagenes/Informe_Mar_Guerra_y_Violencia.pdf

URREA GIRALDO, Fernando y POSSO QUICENO, Jeanny. **Feminidades, sexualidades y colores de piel. Mujeres negras, indígenas, blancas-mestizas y transgeneristas negras en el suroccidente colombiano**. Cali: Universidad del Valle, 2015.

VALENCIA, P., Inge. H. (sf). *El juego político raizal. Una aproximación a la cultura política del Caribe insular colombiano*. Agencia de Prensa. <https://www.icesi.edu.co/agenciadeprensa/opinion/politico-raizal.htm>

VALENCIA, P., Inge. H. (sf). Identidades del Caribe insular colombiano: Otra mirada del caso isleño raizal. **Revista CS**, n. 2, p. 51-73. Cali: Universidad Icesi, 2008.

VALENCIA, P., Inge. H. (sf). Impactos del reconocimiento multicultural en el Archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina: entre la etnización y el conflicto social. **Revista Colombiana de Antropología**, v. 47, n. 2, p. 69-95, 2011.

VALENCIA, P., Inge. H. (sf). Conflictos interétnicos en el Caribe Insular Colombiano. **Revista controversia**, n. 245, 173 – 217, 2015.

VALENCIA, Inge y ABADÍA, Adolfo. Elecciones en San Andrés, Providencia y Santa Catalina: entre lejanías y cercanías con el poder nacional. In BARRERO, Freddy (ed.), **Elecciones regionales 2015: los retos de un país en camino hacia la paz**. Bogotá: Opciones Gráficas Editores., p. 15-58, 2016.

VARGAS, Lina. **Poética del peinado Afrocolombiano**. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá, 2003.

VILLARREAL BENÍTEZ, Kristell, A. *Trenzando la identidad: Cabello y mujeres negras*. Tese (Mestrado em Antropologia), Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2017. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/63160?show=full>

VIVEROS-VIGOYA, Mara and RUETTE-ORIHUELA, Krisna. Care, Aesthetic Creation, and Anti-Racist Reparations. In GUIMARÃES, Nadia and HIRATA, Helena (eds). **Care and Care Workers. A Latin American Perspective**. London: Spring Cham, 2021, p. 107-123. DOI:10.1007/978-3-030-51693-2_7

WADE, Peter. Colombia. In APPIAH, Kwame. and GATES JR, Henry. (eds), **Africana: Encyclopedia of the African and African American Experience**. Oxford: Oxford University Press, 1999, p.475-477.

WYNTER, Sylvia. 1492: Una nueva visión del mundo. In VALDÉS, Felix (ed.) **Antología del pensamiento crítico caribeño contemporáneo**, (S. Ley Valdés, Trad.). Buenos Aires: CLACSO. (Trabajo original publicado en 1992), 2017, p. 367-429.

WOLF, Naomi. **The Beauty Myth**. New York: Morrow, 1991.

VOLLMER, Loraine. **La Historia del Poblamiento del Archipiélago de San Andrés, Vieja Providencia y Santa Catalina**. San Andrés Islas: Ediciones Archipiélago, 1997.

WILSON, Peter. Reputation and Respectability: Suggestion for Caribbean Ethnology. **Man**, v. 4, n. 1, p. 70-84, 1969.

WILSON, Peter. Filcher of Good Names: An Enquiry into Anthropology and Gossip. **Man**, v. 9, n. 1, p. 93-102, 1974.

WILSON, Peter. **Las travesuras del cangrejo. Un estudio de Caso Caribe del conflicto entre reputación y respetabilidad**. San Andrés: Universidad Nacional de Colombia sede San Andrés. (Original publicado en 1973), 2004.

WILSON, Peter. Reputation and Respectability. Fifty years after Crab Antics. Professor Peter J. Wilson's reflections. **Cuadernos del Caribe**, v. 5, n. 10, p. 19-22, 2007 <https://revistas.unal.edu.co/index.php/ccaribe/article/view/64414>

Recebido em: 10/05/2022 * Aprovado em: 10/08/2022 * Publicado em: 31/08/2022
