

Nos mantenemos invictas siempre: memoria travesti y necropolítica en El Carmen de Bolívar, Colombia*

Alexander Pérez-Álvarez¹ 

<https://doi.org/10.18046/recs.i48.02>

Cómo citar: Pérez-Álvarez, Alexander (2026). *Nos mantenemos invictas siempre: memoria travesti y necropolítica en El Carmen de Bolívar, Colombia*. *Revista CS*, 48, a02. <https://doi.org/10.18046/recs.i48.02>

Resumen: Este artículo analizó las trayectorias de vida y los asesinatos de Nawar Jiménez y Dania Polo, mujeres trans en El Carmen de Bolívar, Colombia, con el objetivo de comprender las condiciones estructurales que configuraron la producción diferencial de la vida y la muerte en contextos rurales. Desde una etnografía situada y encarnada, basada en trabajo de campo, entrevistas y construcción de memorias locales, se examinaron las formas de violencia, exclusión y regulación moral que atravesaron sus existencias. La investigación mostró que estas muertes no fueron hechos aislados, sino expresión de un entramado necropolítico que produce vidas desechables, al tiempo que evidencia prácticas cotidianas de reexistencia travesti que sostienen la vida desde el afecto, el cuidado y la presencia. Se propone el duelo como práctica política que, aunque no logra interrumpir el orden que produce estas muertes, permite inscribir memoria y disputar el olvido.

Palabras clave: necropolítica, memoria travesti, disidencias sexuales y de género, etnografía situada, violencia estructural

* Este texto se teje en el marco de mi investigación doctoral en Ciencias Sociales de la Universidad de Antioquia, centrada en las subjetividades maricas en El Carmen de Bolívar (Montes de María, Caribe colombiano). No estaba previsto como parte del diseño inicial, sino que emergió en el trabajo de campo, cuando ciertas muertes y silencios desbordaron las preguntas que venía formulando y exigieron ser nombradas desde otro lugar: uno atravesado por la implicación, el duelo y la urgencia de no dejar que estas vidas se perdieran en el olvido. El artículo contó con el apoyo de herramientas de inteligencia artificial (IA) para la revisión de estilo, organización del texto y verificación formal de referencias. Su uso no implicó la generación de contenidos analíticos, interpretativos o resultados de investigación, los cuales son responsabilidad exclusiva del autor. Artículo de investigación recibido el 28.05.25 y aceptado el 07.04.26.

1. Universidad de Cartagena (Cartagena, Colombia)



Forever Undefeated. Travesti Memory and Necropolitics in El Carmen de Bolívar, Colombia

Abstract: This article examines the life history and murders of Nawar Jiménez and Dania Polo, two trans women, in El Carmen de Bolívar, Colombia, to understand the structural conditions that shaped the differential production of life and death in rural contexts. Based on a situated and embodied ethnographic approach—including fieldwork, interviews, and local memory-building processes—it analyzes the forms of violence, exclusion, and moral regulation that frame their lives. The article shows that these deaths are not isolated events but expressions of a necropolitical order that produces disposable lives, while also highlighting everyday practices of *travesti* re-existence that sustain life through care, affect, and presence. It proposes mourning as a political practice that, although it does not disrupt the structures that enable these deaths, allows memory to persist and challenges social erasure.

Keywords: Necropolitics, *Travesti* Memory, Sexual and Gender Dissidence, Situated Ethnography, Structural Violence

Introducción

Este artículo se situó en las trayectorias de Nawar Jiménez y Dania Polo, conocida como La Pola, para comprender las formas en que sus vidas se tejieron en medio de la violencia, sin quedar reducidas a ella. Más que reconstruir hechos, se trató de seguir escenas, gestos, recorridos y voces que permitieron pensar cómo se habita el cuerpo, el deseo y el territorio en contextos atravesados por múltiples formas de regulación.

El texto emergió en medio del trabajo de campo de mi investigación doctoral en Ciencias Sociales en la Universidad de Antioquia, centrada en los procesos de subjetivación de identidades maricas en El Carmen de Bolívar. No hacía parte del punto de partida del estudio, pero se volvió ineludible. Las muertes de La Pola y posteriormente de Nawar irrumpieron en ese proceso, lo desbordaron y obligaron a mover las preguntas desde otro lugar.

La Pola fue asesinada años antes, en medio de una trayectoria marcada por múltiples violencias que nunca encontraron respuesta institucional. Su muerte no produjo una ruptura duradera en el orden del pueblo. Permaneció en la memoria de quienes la conocieron, en los relatos que la siguieron nombrando, en los gestos que la recuerdan, pero sin alterar las condiciones que hicieron posible su asesinato.

El crimen de Nawar, ocurrido el 21 de mayo de 2025, operó de otra manera. Aconteció en pleno desarrollo del trabajo de campo y marcó un punto de quiebre.

Este artículo surgió en ese momento, en medio de la tristeza, la rabia y la indignación. No como un ejercicio planificado desde el inicio, sino como una necesidad de nombrar lo que estaba ocurriendo, de no permitir que su muerte se diluyera en el silencio o en la naturalización.

Escribir en ese contexto implicó asumir el duelo como algo interno al análisis, como una condición que atravesó la mirada, la escucha y la escritura misma. La investigación no quedó intacta: fue afectada, interpelada, reconfigurada. La muerte de Nawar no se incorporó como un caso más, puesto que obligó a cambiar el lugar desde donde se estaba investigando.

El punto de partida no fue la muerte, aunque esta recorrió el texto de manera persistente. Fue la vida en su complejidad, las formas de estar, de sostenerse, de aparecer incluso cuando las condiciones no garantizaban su posibilidad. Sin embargo, estas formas de vida no podían pensarse al margen de las estructuras que las exponían, las regulaban y, en muchos casos, las negaban (Pérez-Álvarez, 2025). En ese cruce —entre persistencia y vulnerabilidad— se abrió una pregunta central: ¿qué vidas logran ser reconocidas como vidas?

En este sentido, el artículo no se limitó a reconstruir dos trayectorias interrumpidas por la violencia. Se inscribió en una reflexión más amplia sobre el valor diferencial de la vida, la producción social del olvido y las formas en que ciertas existencias quedaron expuestas a la muerte sin que ello generara una conmoción proporcional en el orden social. Esta desigualdad no fue accidental: respondió a marcos normativos que organizaron qué vidas eran protegidas, cuáles lloradas y cuáles podían ser desechadas sin producir ruptura (Butler, 2004; Mbembe, 2011).

Sin embargo, partir únicamente de esta lectura era insuficiente. Las vidas de Nawar y La Pola no se agotaron en la violencia que las atravesó. En ellas se desplegaron formas de existencia que, incluso en condiciones adversas, produjeron vínculos, saberes, estéticas y modos de habitar que desbordaron el lugar que les había sido asignado. En esta clave, el texto dialogó con perspectivas que permitieron pensar las disidencias sexuales y de género no solo desde la exclusión, sino desde su potencia para producir mundo (Shock, 2019; Sosa-Villada, 2019; Walsh, 2013; Wayar, 2018).

La escritura que se propuso aquí estuvo atravesada por la cercanía y por la implicación que supuso el trabajo de campo. No se ubicó en una distancia neutral ni pretendió hablar sobre estas vidas desde afuera, más bien buscó sostener una escucha situada que posibilitara dar cuenta de lo que se decía, pero también de lo que se encarnaba, se insinuaba o se callaba (Harding, 1991). En este sentido, producir conocimiento en contextos de violencia implicó hacerse cargo de las afectaciones, de los silencios y de los límites que atravesaron la investigación.

A partir de este posicionamiento, el artículo se estructuró en distintos momentos que dialogaron entre sí. En primer lugar, se abordaron las trayectorias de Nawar y La Pola como formas de existencia que permitieron situar la discusión en la densidad de la vida cotidiana. En segundo lugar, se analizó el entramado territorial de El Carmen de Bolívar, entendido no solo como escenario de guerra (Candanoza-Henríquez, 2022), sino como un espacio donde se configuraron regímenes de control moral y afectivo. Posteriormente, se explicitaron las consideraciones metodológicas desde una etnografía situada y encarnada. Finalmente, se desarrolló una serie de reflexiones que, a partir de escenas concretas, permitió interrogar las condiciones en que ciertas vidas fueron reconocidas, expuestas o negadas.

Las preguntas que atravesaron este recorrido —¿qué vidas merecían ser lloradas?, ¿qué cuerpos fueron reconocidos como sujetos de duelo?, ¿qué memorias lograron inscribirse como legítimas? — no operaron como formulaciones abstractas; emergieron de la experiencia misma y se sostuvieron como interrogantes abiertos para pensar una justicia que no se limitara a la reparación simbólica, sino que reconociera las formas encarnadas de existencia y conocimiento que se produjeron desde los márgenes.

Nawar y La Pola: trayectorias encarnadas de reexistencia en el margen

Antes de que sus nombres quedaran inscritos en los registros de violencia, Nawar y La Pola construyeron trayectorias vitales densas, complejas, profundamente políticas. Sus vidas no podían leerse desde la muerte, sino desde las formas en que insistieron en existir, en habitar el territorio, en sostenerse y sostener a otras en medio de condiciones estructurales de exclusión.

La Pola fue asesinada luego de sobrevivir múltiples violencias: amenazas paramilitares, un intento de homicidio, un aparente accidente físico y el silencio sistemático de las instituciones. Como muchas otras, enfrentó el desprecio estructural que impide a las personas trans vivir más allá de los márgenes, sin acceso a salud, sin protección laboral, sin justicia, sin garantías mínimas de existencia. Pero antes de todo eso, fue muchas cosas, esteticista, curandera, bruja. Su casa era un espacio de consulta donde se leían las cartas, se preparaban baños, se daban consejos. Desde la mirada de muchas personas en el pueblo, La Pola encarnaba un saber popular atravesado por el respeto, el misticismo y también cierto temor. Ese lugar que ella se construyó —entre la belleza y lo sagrado— le permitió hacerse un espacio simbólico donde su diferencia era tolerada y reconocida como potencia.

Por su parte, Nawar fue asesinada en la carretera. Lo dijo muchas veces entre bromas y confesiones amargas: “a nosotras nos van a encontrar tiradas en la vía y nadie va a decir nada”. Así fue. Sin embargo, antes de eso, fue reina, futbolista, amiga, figura del pueblo. Participó en el reinado de la Guacherna¹, festivales populares, comparsas callejeras. Su cuerpo era luminoso, irreverente, encantador. Nawar pasaba con naturalidad de una pasarela improvisada a un partido de fútbol con los hombres del barrio. Le gustaba jugar, competir, correr. Era brava y se sabía brava.

Tanto ella como La Pola decían con orgullo que aprendieron a hacerse respetar a las malas si tocaba: con la voz firme, el cuerpo erguido, la decisión de estar ahí, en la calle, en la esquina, en la vida. No como concesión, sino como derecho encarnado. Ambas fueron lideresas. Alzaron la voz por el derecho al uso libre de los baños públicos, se manifestaron ante injusticias locales y tejieron redes de apoyo con otras maricas y travestis del municipio. No eran figuras marginales en el sentido pasivo del término, eran presencias activas que organizaban, interpelaban y cuidaban.

Una de las imágenes más potentes de Nawar era reciente. Dos meses antes de su asesinato, marchó en homenaje a Sara Millerey², mujer trans asesinada en Bello. En su cartel se leía: *Marcho por el derecho a la vida*. Esa imagen devolvió una pregunta que no encontró cierre: quien marchaba por la vida fue asesinada poco después. Como otras, fue querida por mucha gente, respetada incluso por

1. La Guacherna es uno de los momentos más significativos del Carnaval de Barranquilla. Más que un desfile nocturno, constituye una práctica festiva y comunitaria donde se activan memorias populares, estéticas del cuerpo y formas de habitar colectivamente el espacio público. Su expansión a municipios del Caribe colombiano, como El Carmen de Bolívar, no implica una simple réplica, sino una apropiación situada en la que estas celebraciones se reconfiguran desde las dinámicas locales. En este contexto, los reinados y comparsas organizan la fiesta y abren un espacio de visibilidad, reconocimiento y disputa simbólica para cuerpos históricamente marginados, entre ellos las personas con identidades de género y sexualidades disidentes.

2. El transfeminicidio de Sara Millerey González Borja, ocurrido el 4 de abril de 2025 en Bello, Antioquia, constituye una expresión brutal y ejemplar de cómo opera la necropolítica en Colombia: no solo como el poder de matar, sino como el poder de dejar morir selectivamente. Sara, una mujer trans de 32 años, fue golpeada con sevicia, arrojada a la quebrada La García con sus extremidades fracturadas y dejada allí durante más de dos horas sin recibir auxilio oportuno. Aunque fue rescatada por bomberos y trasladada a un hospital, falleció poco después. La gravedad del hecho no radica únicamente en la violencia física, sino en la indiferencia estructural que permitió su asesinato. La ausencia de alertas previas, la inacción estatal y la demora en la atención evidencian que su vida no fue protegida. Su madre, en medio del dolor, lo dijo sin ambigüedad: “La mataron por ser como era, por ser extrovertida, por ser trans. Me dejaron sola, destrozada” (“Sara Millerey: el brutal asesinato de una mujer trans...”, 2025, s.p.).

quienes no comprendían su identidad, pero ese afecto nunca fue suficiente para protegerla. Ni el respeto ni el miedo bastaron para detener la violencia.

Las trayectorias de Nawar y La Pola no podían leerse de manera aislada. Estaban inscritas en una trama más amplia de saberes y experiencias travestis que circulaban en el territorio. En distintos espacios colectivos —grupos focales, conversaciones en la calle, encuentros cotidianos— otras travestis del Carmen insistieron en una idea que se repitió con variaciones: “aquí una aprende a sobrevivir rápido o no sobrevive”.

Esa afirmación no fue solo descriptiva, era una forma de transmisión de conocimiento. Como dijo una de ellas: “a una nadie le enseña, una aprende mirando a las otras, viendo cómo se paran, cómo hablan, cómo se defienden” (Nawar, comunicación personal, 27.03.2025). En ese sentido, las trayectorias no eran individuales, pues se construyeron en colectivo, en la observación, en el cuidado, en la advertencia y en la memoria compartida.

No soñaron con la carretera. Llegar a la variante no fue el resultado de una decisión libre ni de un proyecto de vida deseado, sino la consecuencia de un entramado estructural que clausuró otras posibilidades: la expulsión temprana de la escuela, el rechazo familiar, la violencia simbólica cotidiana, la imposibilidad de acceder a empleos formales y la ausencia de políticas públicas efectivas. En este contexto, el trabajo sexual no podía leerse desde narrativas individualizantes de *elección*, sino como una forma de subsistencia situada en condiciones de exclusión estructural.

Diversos estudios han mostrado que más del 80 % de las mujeres trans en América Latina se encontraban por fuera del mercado laboral formal (RedLac-Trans, 2020). En territorios como El Carmen de Bolívar —marcados por economías precarias, escasas oportunidades laborales y fuertes regímenes morales— esta exclusión se intensificaba. En sentido estricto, no había un abanico de opciones disponibles: había un cerco. Dentro de este, la carretera apareció menos como elección y más como una de las pocas posibilidades de sostener la vida.

Sin embargo, en ese mismo escenario se tejieron vínculos, saberes y formas de cuidado. La variante no era únicamente un lugar de riesgo, era un territorio social donde se compartían experiencias y se construían estrategias para enfrentar la violencia. Allí circulaba un conocimiento situado que no estaba en los libros ni en las instituciones: saber cómo leer el entorno, cómo identificar peligros, cómo negociar, cómo cuidarse colectivamente. Se advertían unas a otras, se acompañaban en las noches difíciles, se sostenían cuando alguna faltaba.

En ese mismo espacio no solo se sobrevivía, se intervenía. Los gestos de belleza, el arreglo del cuerpo, el maquillaje, la elección de la ropa, la forma de pararse en la calle, de mirar, de caminar, no eran adornos ni excesos superficiales.

Eran formas de disputar el lugar del cuerpo en el espacio público. En contextos donde lo travesti ha sido históricamente asociado con lo abyecto, embellecerse era una afirmación: arrancar el cuerpo del lugar del desprecio y reubicarlo como presencia visible, deseante y legítima.

De esta manera, la carretera condensaba una tensión que no podía simplificarse. Era un espacio de exposición extrema a la violencia y, al mismo tiempo, un territorio donde se tejían formas de vida que enfrentaban y desbordaban esa misma violencia. No era un escenario pasivo, sino un campo en disputa donde se producían relaciones, saberes y formas de cuidado.

En ese entramado, los deseos adquirirían una densidad particular. Nawar quería ponerse tetas para afirmarse en su proceso de devenir. La Pola soñaba con abrir un salón de belleza y una casa donde otras chicas pudieran vivir sin miedo. En esos anhelos se condensaba la posibilidad de imaginar un mundo distinto, uno donde el cuerpo travesti no estuviera condenado a la persecución, sino habilitado para el cuidado, el reconocimiento y la dignidad.

Como planteó Lohana Berkins (2013), la identidad travesti no es simplemente una categoría, es una posición política que desborda los marcos tradicionales de ciudadanía. En contextos como El Carmen de Bolívar, esto dejó de ser una formulación teórica para volverse experiencia concreta. Existir como travesti era disputar activamente el derecho a la vida en un entorno que sistemáticamente la negaba. En la misma línea, Camila Sosa-Villada (2019) propuso que la travesti inventa mundos desde el margen. En Nawar y La Pola, esa invención fue cotidiana.

Sus trayectorias no se fijaron en una narrativa única. En ellas circuló un saber que no se enunció necesariamente como teoría, pero que se transmitió en la práctica, en el gesto, en la advertencia, en la palabra dicha al oído, en la forma de sostenerse. Una pedagogía encarnada que se construyó en el hacer cotidiano de la vida. Desde ahí, el duelo por el crimen de Nawar adquirió una textura que no podía leerse únicamente como reacción a la pérdida. No se trató de una despedida contenida ni de un acto íntimo, fue un recorrido colectivo que atravesó el pueblo, una forma de acompañamiento que sostuvo su presencia en movimiento.

Salimos de la iglesia ubicada en la plaza central, en una tarde de finales de mayo marcada por el sol intenso y la humedad pegada al cuerpo. Afuera, la procesión ya estaba formada: mototaxistas, vecinas, amigas, curiosos, hermanas maricas. No había un orden formal, pero sí una disposición compartida. Algo se estaba sosteniendo ahí, aunque no se nombrara del todo.

Acompañamos su féretro caminando. La marcha avanzó entre motos, pasos lentos, conversaciones entrecortadas. La música sonaba a todo volumen. En

algunas miradas había dolor abierto; en otras, desconcierto; o una mezcla difícil de precisar entre rabia, tristeza y costumbre. Al mismo tiempo, apareció el canto.

El recorrido avanzó por las calles hasta llegar al barrio 11 de noviembre. Pasamos casi frente a su casa, donde su abuela enferma aún ignoraba lo ocurrido. Nadie lo anunció, pero se sintió: el paso se volvió más lento, las miradas se detuvieron, el cuerpo reconoció el lugar antes que la palabra. Desde allí, continuamos hacia el cementerio. El trayecto no fue solo geográfico, constituyó una forma de inscribir su nombre en el territorio, de recorrer los espacios que habitó, de sostener su presencia más allá de un único punto.

En ese caminar, el duelo se volvió acompañamiento. Los cuerpos estuvieron ahí, juntos, bajo el sol, sosteniéndose sin necesidad de decirlo todo. No era solo un traslado, era una manera de seguir con ella, de no soltarla del todo en cada paso que dábamos.

La música insistió. El coro de su canción preferida volvió una y otra vez:

*Como la flor con tanto amor
me diste tú, se marchitó... (Selena Quintanilla-Pérez, 1992)*

La canción circuló entre quienes caminábamos como una forma de nombrar lo que no encontraba otra vía. No era un fondo musical, era parte del duelo mismo. En esas palabras se hizo presente una pérdida que no era abstracta. Tenía nombre, cuerpo, historia compartida. El dolor no se enunció desde afuera: se cantó, se sostuvo colectivamente en la voz, en el gesto, en la repetición. En esa repetición, el duelo dejó de ser exclusivamente individual para volverse experiencia común, situada, compartida en los cuerpos que avanzaban. También sonó otra canción que, desde hace años, acompañaba la afirmación de muchas cuerpos disidentes:

*Y me solté el cabello, me vestí de reina,
me puse tacones, me pinté y era bella,
y caminé hacia la puerta y te escuché gritarme,
pero tus cadenas ya no pueden pararme...
y todos me miran, me miran, me miran... (Gloria Trevi, 2006)*

La canción se instaló en la marcha, se mezcló con el calor, el ruido de las motos, el murmullo del pueblo. Circuló entre los cuerpos que caminaban, en los labios de quienes la cantaban, en los gestos que la encarnaban. No fue algo que se escuchara desde afuera, sino que ocurría ahí, en ese momento. La mirada

que nombraba la canción —“todos me miran”— no tenía un solo sentido. Podía ser reconocimiento, deseo, burla, vigilancia, incluso cuidado. No era necesario fijarla en una sola lectura. Lo que importaba era la posibilidad de sostener el cuerpo en el espacio público, aun cuando este era incierto, ambiguo, potencialmente hostil.

En el funeral, esa escena dejó de ser metáfora. Era Nawar siendo mirada, llorada, cantada. Era su vida sostenida colectivamente como una presencia que convocó, incomodó y no se dejó borrar con facilidad.

La Pola también dejó una estela. No una memoria fija, sino una presencia que se movía en los relatos: leyendo el tabaco, haciendo amarres, aconsejando, acompañando. Su nombre siguió circulando. “Te seguimos llamando, Pola”. Esa insistencia no fue solo afectiva, era una forma de sostenerla en el mundo, de resistir su borramiento (Galindo, 2007). En esa circulación de relatos se transmitió un saber. No como enseñanza formal, en la manera de arreglarse antes de salir, en la risa que irrumpía en medio del miedo, en el cuidado entre ellas. Lo que quedó no era solo su historia, sino sus formas de estar.

Sus muertes no clausuraron sus trayectorias. Desplazaron las preguntas, las volvieron más urgentes, más incómodas. El duelo no cerró, circuló, se compartió, apareció en la conversación, en el canto, en el recuerdo que irrumpió cuando menos se esperaba. Ese modo de habitar la pérdida —intenso, colectivo, pero sin capacidad de interrumpir las condiciones que la produjeron— ya se había abierto dos años antes con el asesinato de La Pola. En ambos casos, la ausencia convocó, movilizó, reunió, sin lograr desbordar el orden que hizo posible su repetición.

No se trató entonces de ausencia de duelo, sino de su contención. Se expresó, se compartió, mas no alcanzó a transformar las condiciones que lo sostuvieron. En este punto, el diálogo con Judith Butler (2009) permitió tensar la pregunta: no todas las vidas son reconocidas como llorables, pero tampoco toda expresión de duelo logra disputar los marcos que producen esa desigualdad. Aquí el duelo apareció, pero no alteró. Nombró, pero no interrumpió.

Pese a lo anterior, en esa misma circulación había algo que insistía, no como resolución, sino como incomodidad persistente; algo que no terminaba de cerrarse del todo. “Nos mantenemos invictas siempre”, dijo alguna vez La Pola; no como afirmación de invulnerabilidad, más bien como una forma de nombrar esa persistencia. Quienes siguieron en la variante —con el miedo todavía en el cuerpo— lo sabían; no como consigna, como experiencia, porque incluso después del crimen, la vida no se detuvo. A pesar del espanto, había que volver a estar.

El Carmen de Bolívar: guerra, control moral y regulación del cuerpo

Ubicado en el corazón de los Montes de María, en el Caribe colombiano, El Carmen de Bolívar es más que un escenario del conflicto armado, es un territorio configurado por regímenes de control territorial, moral y afectivo que han operado históricamente sobre los cuerpos vulnerabilizados (Daniels-Puello; Méndez-Beltrán, 2025). Durante más de dos décadas, esta región fue epicentro de masacres, desplazamientos forzados, confinamientos, redes de inteligencia informal y violencia paramilitar. Sin embargo, la disputa no se dio únicamente sobre la tierra o los bienes, pues implicó la imposición de un orden moral que regulaba las formas legítimas de habitar el cuerpo, el género, el deseo y el espacio.

Ese orden no desapareció con el repliegue de los actores armados. Cambió de forma, se volvió menos visible y más cotidiano. En El Carmen el control no siempre se enunció, pero se sintió. Circuló en la mirada que se detuvo más de la cuenta cuando una travesti cruzó la plaza, en el comentario que no se dijo de frente, mas corrió rápido entre quienes estaban sentados en la esquina, en la risa que irrumpió, en el silencio que se instaló cuando un cuerpo *fuera de lugar* entró a un espacio donde no se le esperaba. Como sugirieron Daniels-Puello y Méndez-Beltrán (2025), estos regímenes no operan solo mediante coerción abierta, ya que lo hacen a través de formas difusas de regulación afectiva y moral que organizan lo visible, lo decible y lo habitable.

“Acá todo se sabe”, decían y, en ese “todo” entraba el cuerpo: cómo se movía, cómo se vestía, con quién hablaba, a qué horas circulaba, dónde se quedaba. El cuerpo no pasaba desapercibido; era leído, interpretado, comentado. No siempre había una orden explícita ni una sanción formal, pero sí una red de lecturas y de rumores que ubicaba a cada quien en un lugar. En ese sentido, el control no necesitó declararse para operar. Se distribuyó en la vida cotidiana, en la vecina que advertía, en el hombre que miraba fijo, en la señora que decía: “yo no tengo problema, pero...”. Fue una estrategia de regulación que se aprendió, se repitió y se encarnó.

Como documentó el Centro Nacional de Memoria Histórica (2015), los actores armados no solo disputaron el control territorial, sino que intervinieron la vida cotidiana, normando maneras de vestir, hablar, relacionarse y amar. Esta lógica disciplinante no fue colateral al conflicto, ya que hizo parte estructural de su operación. Mujeres, personas LGBTIQ+, juventudes empobrecidas y racializadas fueron objeto de vigilancia, castigo y estigmatización sistemática. En el caso de las disidencias sexuales, esa vigilancia no se agotó en la guerra, permaneció

sedimentada en las formas de sociabilidad, en el juicio moral y en la manera en que el pueblo siguió leyendo los cuerpos.

En este contexto, las disidencias sexuales y de género —en particular personas trans y maricas visibles— fueron construidas como amenazas morales al orden social. Tal como señaló Caribe Afirmativo (2024), su existencia pública ha sido leída como algo que debía ser corregido, ocultado o eliminado. Las amenazas, los asesinatos selectivos, la censura simbólica y la exclusión institucional hicieron parte de un patrón de violencia estructural profundamente enraizado en la heteronormatividad como régimen de poder (Rubin, 1986). Dicha violencia no se sostuvo solo en el castigo extremo, se reprodujo en gestos más pequeños y persistentes: el apodo humillante, la corrección familiar, la puerta laboral que no se abrió, la advertencia que circuló como cuidado y amenaza al mismo tiempo.

En El Carmen, esas regulaciones no fueron homogéneas. Convivieron con formas de cercanía, afectos, reconocimientos parciales. Muchas personas querían a Nawar, respetaban a La Pola, acudían a ellas, conversaban, se reían, les pedían favores. La Pola era consultada por sus baños, sus cartas o sus consejos; Nawar era celebrada en una comparsa y saludada con afecto en la calle. Sin embargo, ese reconocimiento nunca se tradujo plenamente en garantía. Ahí se dibujó una de las tensiones más difíciles de nombrar: eran queridas y, al mismo tiempo, estaban expuestas.

Esa ambigüedad se volvió aún más clara en el espacio público. La plaza, la esquina, la variante no eran solo lugares físicos, sino escenarios donde se negociaba la visibilidad, donde el cuerpo aparecía y se sostenía. Estar ahí no era neutro. Implicaba saber leer el ambiente, medir riesgos, decidir cuándo quedarse, cuándo moverse, cuándo responder y cuándo callar. Un conocimiento que no se aprendía en ninguna institución, mas se incorporaba rápido porque de él dependía muchas veces la posibilidad de seguir estando.

La variante condensó de manera intensa esa tensión. Una carretera nacional, un lugar de paso atravesado por mulas, camiones y vehículos de carga, donde los conductores se detenían y pagaban por placer. Allí, el cuerpo no solo se exponía, se negociaba, se sostenía, se medía en cada encuentro. El riesgo, el deseo y la necesidad se entrelazaban cada noche, configurando un espacio inestable siempre en movimiento.

Al mismo tiempo, era un lugar de encuentro y de reconocimiento entre quienes lo habitaban. En él se tejían formas de cuidado que no pasaban por el Estado ni por políticas formales. “Si no aparece una, se pregunta”, “si algo pasa, se corre la voz”. No se trataba de una organización en sentido estricto, pero tampoco era improvisación; se configuró como una forma de cuidado construida

desde la urgencia, la precariedad compartida, la necesidad de sostener la vida con lo que había.

En este escenario, el trabajo sexual —ejercido por Nawar al momento de su asesinato y presente de distintas maneras en la trayectoria de La Pola— no podía entenderse desde narrativas simplificadas de elección individual. En contextos marcados por el desempleo estructural, el abandono estatal y la exclusión sistemática del mercado laboral formal, se configuró como una de las pocas posibilidades de subsistencia y de inscripción en el mundo social. Trayectorias como la de La Pola, atravesadas por múltiples formas de rebusque a lo largo de su vida, dieron cuenta de la inestabilidad que caracterizaba a estas economías de sobrevivencia.

Sin embargo, reducir la variante al riesgo sería tan insuficiente como romanizarla. Allí no solo se exponía el cuerpo, ya que se construían vínculos, se compartían saberes y se negociaba la presencia. Se aprendía a leer la noche, a identificar peligros, a acompañarse, a sostenerse cuando alguna faltaba. Ese conocimiento no provenía del discurso experto ni del archivo institucional, sino que circulaba de cuerpo a cuerpo en la conversación, en la advertencia, en la experiencia repetida.

Desde esta perspectiva, el territorio no podía entenderse como un fondo neutro donde ocurrían las trayectorias, mas como una trama activa que configuraba condiciones de posibilidad. Como planteó Doreen Massey (2005), el espacio es relacional, se produce en la interacción de historias, fuerzas y posiciones. En El Carmen, esa producción estuvo atravesada por memorias de guerra, economías precarias y un orden moral que clasificaba diferencialmente las vidas. De ahí que no sea posible pensar el cuerpo separado del territorio. Como sugirió Lorena Cabnal (2010), el cuerpo-territorio permite comprender cómo las violencias se inscriben en la experiencia, pero también cómo desde ahí se producen formas de defensa y afirmación.

Esto se hace visible en la manera en que las cuerpos travestis habitan el espacio público. La esquina no es solo un lugar de paso; la plaza no es solo centro del pueblo; la fiesta no es solo celebración. Son escenarios donde se pone en juego la posibilidad misma de aparecer. Las fiestas, los reinados, las comparsas, las jornadas artísticas de memoria o las conversaciones en la calle no eliminan el orden moral; aunque lo desplazan, lo aflojan, lo vuelven inestable. Como planteó María Galindo (2007), el cuerpo disidente en lo público no solo incomoda, ya que, al mismo tiempo, transforma las condiciones de lo visible.

Por eso, El Carmen no podía leerse en una sola clave. Era un territorio donde coexistían vigilancia y afecto, control y apertura, violencia e invención. En esa tensión se inscribieron las trayectorias de Nawar y La Pola. No como excepciones,

sino como formas de habitar que volvían inestable el orden que intentaba fijarlas. Su presencia no solo ocupó el espacio, lo obligó a reacomodarse, a responder, a dejar ver sus propios límites.

Fue este entramado de guerra, control moral y abandono institucional el que permitió comprender las condiciones en las que se desarrollaron —y fueron violentamente interrumpidas— las vidas de Nawar y La Pola. A su vez, fue el que dejó ver que, incluso en un territorio atravesado por la regulación y el castigo, siguieron emergiendo formas de estar, de cuidarse y de aparecer que desbordaron el lugar que se les asignó. En ese contexto, ser marica o travesti no se reducía a una identidad. Implicó aprender a moverse, a leer el ambiente, a sostenerse en medio de la incomodidad y, al mismo tiempo, a producir formas propias de presencia. Lo que en otros lugares apareció como vergüenza o corrección, aquí se tramitó como gesto, exceso, forma de aparecer sin desvanecerse.

En diálogo con Susy Shock (2019), Camila Sosa-Villada (2019) y Marlene Wayar (2018), estas experiencias permitieron comprender que la vida travesti y marica no se replegó ante la exclusión, sino que la enfrentó y produjo formas de existencia que desbordaron la norma. En esa clave, estas prácticas podían leerse como modos situados de producción de vida que reconfiguraron el sentido del deseo, del cuerpo y del estar en el mundo, en sintonía con lo que Catherine Walsh (2013) planteó como *pedagogías que emergen desde el margen*.

Siete días antes de ser asesinada, Nawar estuvo presente en un taller colectivo de esta investigación. Su intervención fue breve, pero contundente:

La sociedad ha querido hacernos sentir eso, que somos una vergüenza, pero yo no. Yo soy más fuerte que esa palabra. Una vez me mostré desnuda en una marcha y la gente dijo: “¡Qué vergüenza!”. Pero ahí estaba mi cuerpo: vivo, presente, hermoso. Y no me arrepiento. (Nawar, grupo focal, 15, 05, 2025)

Sus palabras siguieron resonando como un acto de afirmación. En ellas, Nawar no solo cuestionó el discurso que asociaba su cuerpo con la deshonra, sino que lo reivindicó como territorio de existencia, dignidad y verdad. Allí donde se le impuso la vergüenza, ella inscribió presencia. Sin embargo, siete días después fue asesinada.

En este punto se hizo visible una tensión estructural que no podía pasarse por alto. El cuidado entre hermanas, aunque vital, no fue suficiente. Las redes comunitarias sostuvieron su risa, su presencia y su tránsito por la variante, aunque no pudieron garantizar condiciones mínimas de protección, justicia o dignidad. La vida de Nawar se sostuvo desde el afecto, pero se dejó morir en medio de la indiferencia institucional.

No se trata de negar la potencia del cuidado travesti y marica —este texto la documentó como práctica de reexistencia—, más bien de señalar sus límites en contextos donde la impunidad opera como forma de gobierno. Ninguna red afectiva reemplaza la ausencia de derechos, salud integral, protección laboral o acceso a la justicia.

Como lo expresó una participante del grupo focal: “Si no fuera por las otras, una ya estaría muerta” (Timona, grupo focal, 27, 03, 2025). Esta frase condensó una verdad contundente: el cuidado entre maricas es una práctica política de supervivencia, pero no puede cargar en soledad con la responsabilidad de sostener la vida en contextos donde todo lo demás ha fallado.

En El Carmen de Bolívar, las violencias se enfrentaron también desde lo colectivo: en la esquina donde se acompañaba el miedo, en los gestos estéticos que resignificaban el insulto, en los reinados populares que transformaban la burla en espectáculo digno, en los espacios de encuentro que sostenían la vida cotidiana. Estas prácticas configuraron formas micropolíticas de reexistencia que disputaron el silencio y ampliaron los márgenes de lo posible.

Sin embargo, la repetición de estas muertes no fue casual. Respondió a una lógica social que castigó la diferencia y reafirmó, a través de la violencia, los límites de lo aceptable (Segato, 2014). En este sentido, el asesinato de Nawar —como antes el de La Pola— no podía leerse como un hecho aislado, sino como parte de un entramado que regulaba la vida y la muerte de los cuerpos disidentes.

Por eso, este texto no se limitó a documentar resistencias. Interpeló al Estado, a la academia y a las políticas públicas, al señalar que estas muertes no fueron producto del azar ni de circunstancias individuales, sino de condiciones estructurales que exponían y abandonaban ciertas vidas. Nawar y La Pola no murieron por estar solas: fueron dejadas solas. Leer El Carmen de Bolívar desde estas experiencias implicó desplazar su comprensión como un escenario neutral y reconocerlo como un campo de fuerzas donde se entrecruzaron violencias, normas morales y disputas por el sentido de la vida. Como advirtió Doreen Massey (2005), el espacio es una construcción relacional en permanente tensión; mientras que, en el mismo sentido, Walsh (2013) señaló que el territorio se produce en la lucha y la experiencia vivida.

Desde esta perspectiva, el cuerpo no está separado del territorio, es también un espacio de disputa (Cabnal, 2010). Las violencias que atraviesan a las cuerpos travestis no operan únicamente sobre individuos, sino sobre un orden territorial que regula su visibilidad, su circulación y sus posibilidades de existencia. Al mismo tiempo, estas cuerpos producen formas de habitar el territorio que desafían ese orden desde el cuidado, la estética y la presencia. Como planteó María

Galindo (2007), el espacio público se convierte en un campo de confrontación donde el cuerpo disidente no solo incomoda, transforma.

Las vidas de Nawar y La Pola —leídas desde este entramado— constituyeron un archivo encarnado de reexistencia travesti en el Caribe colombiano: formas de sostener la dignidad, de insistir en el deseo y de producir mundo incluso en medio del abandono. En esa persistencia —que no niega la herida, pero tampoco se agota en ella— se inscribió una ética travesti que desbordó la pérdida y obligó a seguir pensando el cuidado como acto político, la memoria como forma de justicia y el cuerpo como territorio de conocimiento y transformación (Pérez-Álvarez, 2017).

Consideraciones metodológicas: etnografía situada, vínculo y escritura como intervención

La investigación se inscribió en una perspectiva etnográfica situada y encarnada. Situada, en tanto reconoció que el conocimiento se produjo desde una localización concreta —territorial, histórica, política y afectiva— y no desde una posición neutral o universal. Encarnada, porque ese conocimiento no se construyó exclusivamente a partir de la observación o el registro, sino desde la implicación del cuerpo, la experiencia y los vínculos que se tejieron en el campo. En este marco, investigar no implicó *mirar a otros*, sino estar con, dejarse afectar y asumir que el proceso mismo de investigación transforma a quien investiga.

El trabajo de campo se desarrolló mediante entrevistas en profundidad, observación participante, diálogos informales, acompañamiento comunitario y procesos de construcción de memorias locales. Más que una acumulación de datos, significó una implicación progresiva en el territorio donde el conocimiento emergió de la interacción, la confianza y también de las tensiones, silencios y límites que configuraron la relación etnográfica. Se trató de un desplazamiento del dato al vínculo, del registro a la experiencia compartida.

Desde esta perspectiva, la investigación se distanció de enfoques que pretenden hablar sobre las cuerpos maricas y travestis desde una exterioridad analítica, ya que buscó producir conocimiento con ellas, reconociendo sus saberes encarnados, sus formas de narrarse y sus prácticas de memoria. Esta posición no supone borrar el lugar del investigador, sino hacerlo explícito: una posición atravesada por el afecto, la incomodidad y la responsabilidad de no traducir estas experiencias en categorías que las neutralicen.

La irrupción de los asesinatos de Nawar y La Pola reconfiguró las condiciones del trabajo de campo y de la escritura. Más que un *objeto de estudio*, estas muertes operaron como acontecimientos que obligaron a detener la investigación, atender los silencios y reconocer que, en contextos de violencia estructural, la etnografía no puede sostener una distancia ficticia. Como advirtió Britzman (2016), hay experiencias que no se dejan investigar sin transformar al investigador. En este caso, el duelo no fue un elemento externo al análisis, sino una condición que acompañó la producción misma del conocimiento.

De acuerdo con esto, la escritura se asumió como una práctica de intervención. Siguiendo a Hartman (2008), el archivo no es un espacio neutral, pues organiza lo narrable, produce silencios y excluye ciertas vidas. Escribir implica, entonces, una posición ética frente a esos vacíos: no llenarlos de manera totalizante, sostenerlos como parte de la experiencia, como huellas de lo que no puede ser plenamente dicho sin reproducir la violencia.

Desde esta perspectiva, el conocimiento situado (Haraway, 1988) no se reduce a un punto de vista parcial, sino que implica asumir responsabilidad por las condiciones desde las cuales se conoce. Esto supone desplazar la centralidad del dato hacia el vínculo y reconocer que el saber producido está atravesado por relaciones de poder, pero también por afectos y formas de cuidado que hacen posible su emergencia.

Así, la apuesta metodológica no se limitó a una técnica de investigación, se configuró como una práctica ético-política. Nombrar lo que había sido históricamente silenciado, sostener la memoria y reconocer las formas de vida que surgieron desde el margen implicó asumir la escritura como archivo, como acompañamiento y como una forma de disputar las condiciones mismas de lo que puede ser conocido y recordado (Correa-Montoya, 2017; Walsh, 2013).

Vidas negadas: duelo, muerte y reexistencias en contextos de violencia

Las muertes de Nawar y La Pola —tal como se hicieron presentes en la variante, en el sepelio, en las voces que las siguieron nombrando— abrieron un campo de interrogación que desbordó la reconstrucción biográfica y desplazó el análisis hacia las condiciones que hicieron posible que ciertas vidas fueran negadas sin producir ruptura en el orden social.

En ese desplazamiento, estas experiencias no se presentaron como ejemplos de una teoría previa, más bien fueron un punto de partida para entablar un diálogo con perspectivas que permitieron pensar cómo se configuró el valor de

la vida, la posibilidad del duelo y los límites de lo reconocible. En ese sentido, lo que se jugó no fue solo la pérdida de dos vidas, sino la manera en que ciertas existencias quedaron situadas en los márgenes de lo que podía ser vivido, nombrado y sostenido socialmente (Butler, 2004).

El duelo por Nawar —colectivo, presente, cargado de afecto— abrió una pregunta por su alcance y sus límites. Más que confirmar de manera lineal lo que planteó Judith Butler (2009) sobre el carácter político del duelo, permitió tensarlo: no todas las vidas son reconocidas como llorables, pero tampoco toda expresión de duelo logra disputar las condiciones que las han vuelto vulnerables.

En este caso, el duelo no estuvo ausente. Hubo llanto, presencia, comunidad. Sin embargo, esa intensidad afectiva no se tradujo en transformaciones sostenidas. Apareció una forma particular de desposesión: un duelo que circuló y conmovió, pero que no logró alterar el orden que produjo las muertes. Ese mismo registro —en el que el duelo se hizo presente sin desbordar las condiciones que lo produjeron— no era nuevo, pues ya se había insinuado dos años antes con el asesinato de La Pola. En ambos casos, la pérdida movilizó afectos, convocó cuerpos y produjo memoria, mas no alcanzó a interrumpir el entramado que posibilitó su repetición.

No se trató de vidas sin duelo, sino de duelos contenidos: permitidos en su expresión, pero limitados en su capacidad de interpelación. En esa contención, la pérdida se reconoció sin desbordar los marcos que la hicieron posible. Así, la negación operó sobre la vida y sobre las formas en que esta podía ser recordada, sostenida y elaborada políticamente.

Las formas en que Nawar y La Pola habitaron sus cuerpos, el deseo y el espacio público desbordaron cualquier lectura de lo trans como identidad fija o tránsito lineal. En sus trayectorias, lo travesti se configuró como una práctica situada de reexistencia, una forma de desobediencia encarnada que desafió las normas del régimen cisheteronormativo y los dispositivos coloniales de género y sexualidad.

En este sentido, como planteó Walsh (2010), no se trata solo de resistir, sino de crear condiciones para sostener la vida en contextos adversos. Para Preciado (2019), transitar implica desmontar las lógicas de gobierno sobre los cuerpos y abrir posibilidades para habitar la vida más allá de los marcos dominantes. Desde esta perspectiva, lo trans no es únicamente una categoría identitaria, sino una cartografía de desplazamientos corporales, afectivos y territoriales donde se disputa la posibilidad misma de existir con dignidad.

En territorios rurales como El Carmen de Bolívar, donde confluían lógicas coloniales, clasistas, racistas y patriarcales, estas formas de existencia no encontraron cabida en los marcos institucionales del reconocimiento ni en las políticas

públicas de cuidado. Como señaló Correa- Montoya (2017; 2023), se despliega una matriz de exclusión que no solo marginaliza, sino que produce ciertos cuerpos como innecesarios, descartables, prescindibles. Esta producción de lo desechable se intensifica en contextos marcados por la precarización estructural y la ausencia de garantías básicas para la vida.

La forma en que Nawar fue asesinada —en un espacio expuesto, sin protección ni respuesta institucional— permitió ver cómo operó lo que Achille Mbembe (2011) denominó necropolítica: un régimen que administra la vida y produce condiciones diferenciales de muerte. En estos escenarios, la muerte no es un evento excepcional, sino la confirmación de un orden que ya había despojado a estas vidas de su valor.

Esta lógica se expresa en la violencia directa y en la producción de existencias marcadas por la exposición permanente al daño. Como planteó Mbembe (2011), se trata de formas de *muerte vivida*: vidas que persisten en condiciones donde el acceso a derechos, reconocimiento, afecto y dignidad ha sido sistemáticamente negado. No es solo la muerte física lo que está en juego, también la producción de vidas que han sido despojadas de su horizonte de posibilidad antes de morir.

En el Caribe colombiano —y de manera más aguda en contextos rurales como El Carmen de Bolívar— esta necropolítica se articuló con el abandono estatal, la moralidad punitiva y la violencia estructural que situaron a las personas trans y maricas en condiciones de vulnerabilidad permanente. Como han documentado múltiples investigaciones (Caribe Afirmativo, 2024; 2025; Centro Nacional para la Memoria Histórica, 2015), estas muertes no han sido tratadas como hechos que interpelen el orden social, sino como eventos que rápidamente se diluyeron en la indiferencia institucional.

Pese a lo anterior, reducir estas trayectorias a la lógica de la negación sería insuficiente. Si volviéramos a sus vidas —a sus gestos cotidianos, a sus formas de habitar el mundo— se hacía evidente que no estábamos solo ante cuerpos expuestos a la violencia, sino ante formas de existencia que producían mundo en condiciones adversas.

Más que insistir en la oposición entre exclusión y resistencia —ya señalada—, lo que estas trayectorias permitieron pensar fue cómo la vida se reorganizó en condiciones donde el reconocimiento no estaba garantizado. Se trató únicamente de sostenerse frente al daño y producir formas de presencia que no pasaban por la validación institucional, sino por tramas afectivas, estéticas y relacionales que hicieron habitable el margen.

En ese sentido, lo que Adolfo Albán-Achinte (2013) y Catherine Walsh (2010) nombraron *reexistencia* no apareció aquí como categoría a aplicar, más bien como una clave de lectura que se dejó entrever en gestos concretos: en la manera de

estar, de hablar, de aparecer, de no retirarse del todo, incluso cuando el entorno insistió en expulsar.

Desde allí, el diálogo con Pedro Lemebel (1994), Susy Shock (2019) y Marlene Wayar (2018) no buscó definir lo travesti o lo marica, sino acompañar la comprensión de estas formas de vida como prácticas encarnadas que desbordaron la norma sin necesidad de nombrarse en sus términos. Más que identidades, se trató de modos de habitar el cuerpo y el mundo que, en su insistencia cotidiana, desplazaron los límites de lo posible.

En el gesto de Pedro Lemebel de “hablar desde su diferencia” (1994: 83), en la afirmación de Susy Shock de reivindicar su derecho a ser “un monstruo” (2019: 11), o en la apuesta de Marlene Wayar (2018) por pensar la vida travesti como producción política de mundo, se perfila una ética y una estética de la existencia que no busca encajar, más bien desordenar los marcos que pretenden contenerla. No se trata de reclamar un lugar dentro de lo ya dado, sino de tensionar sus límites, de exponer su violencia y de mostrar su incapacidad para alojar otras formas de vida.

Desde ese horizonte, las trayectorias de Nawar y La Pola permitieron comprender las violencias que las atravesaron y la potencia de sus modos de estar en el mundo. Sus cuerpos no se redujeron a objetos de control o castigo; se configuraron como territorios de creación, de vínculo y de disputa simbólica. En sus formas de hablar, de caminar, de habitar la calle, de cuidar a otras, se desplegaron saberes que no provenían del campo académico, sino de la experiencia situada de sostener la vida en condiciones adversas.

En este sentido, sus gestos cotidianos —ponerse una peluca, caminar la variante, proteger a otras, maquillarse con orgullo, decir lo que nadie quería oír— no podían leerse como acciones triviales ni como meras estrategias de supervivencia. Se constituyeron en prácticas que produjeron presencia, sentido y mundo. Como sugirieron estas autoras y autores, el cuerpo travesti y marica no solo resiste: produce, enseña e interpela. Enseña con el cuerpo lo que el sistema insiste en invisibilizar, enseña con el deseo lo que la norma prohíbe y enseña con la vida —incluso más allá de la muerte— formas de desbordar los marcos que intentaron contenerla.

Esta dimensión pedagógica de la existencia disidente, que no transita por la institucionalidad ni por el discurso experto, abrió una comprensión de las vidas de Nawar y La Pola más allá de su negación. En sus trayectorias se desplegaron formas de producción de afecto, de comunidad, de memoria y de sentido que no se dejaron reducir a la violencia que las atravesó. Más que quedar fijadas en el daño, estas vidas se configuraron como prácticas situadas de creación que tensionaron y disputaron los límites de lo que se reconocía como vida legítima.

Pensar sus muertes no se agotó en la denuncia. Implicó interrogar el régimen que definió qué vidas podían ser vividas, lloradas y recordadas, pero también atender a las formas en que esas mismas vidas, incluso en condiciones de violencia estructural, abrieron posibilidades; no solo resistieron, desplazaron, reconfiguraron y desafiaron los marcos desde los cuales se intentó contenerlas, ampliando —en su persistencia— el campo de lo posible.

Conclusiones

Las muertes de Nawar y La Pola no se agotaron en el hecho violento que las interrumpió. Lo que dejaron abierto no fue solo una herida, sino un campo de preguntas que desbordó sus trayectorias individuales y alcanzó las condiciones mismas en que se produjo —o se negó— el valor de la vida.

A lo largo del texto se mostró que estas vidas no podían leerse únicamente desde la lógica del daño. Sin embargo, tampoco era viable pensarlas al margen de un entramado que las expuso de manera sistemática. La tensión no se resolvió: permaneció. Fue precisamente en ese punto donde el análisis adquirió sentido. No se trató de elegir entre victimización o agencia, sino de reconocer cómo ambas dimensiones se entrelazaron en condiciones históricas y territoriales concretas.

En este marco, el problema no radicó únicamente en la existencia de violencias, también en su persistencia sin consecuencia. Las muertes ocurrieron, se nombraron, generaron conmoción momentánea y, sin embargo, no alteraron de manera sustantiva las condiciones que las hicieron posibles. Esta continuidad no fue accidental. Remitió a formas de organización social donde ciertas vidas podían ser expuestas al riesgo sin que ello produjera una ruptura del orden.

Desde ahí, el duelo adquirió otra densidad. No como expresión individual del dolor, sino como práctica que puso en juego el reconocimiento mismo de la vida. En los recorridos, en los cantos, en la insistencia por nombrarlas, el duelo apareció como una forma de sostener presencia allí donde el borramiento amenazó con imponerse, pero también mostró sus límites: no siempre logró interrumpir el régimen que produjo la pérdida.

Este punto obligó a desplazar la mirada. Más que preguntarse únicamente por las violencias, se hizo necesario interrogar las condiciones que permitieron que estas no causaran escándalo suficiente. ¿Qué tipo de orden es aquel donde la repetición de estas muertes no desestabilizó lo existente? ¿Qué formas de sensibilidad, moral y organización social hicieron posible que ciertas vidas sean lloradas sin que ello implicara transformación?

En este sentido, el artículo propone entender estas trayectorias no solo como objeto de análisis, sino como lugares desde donde pensar. Las formas de cuidado, los saberes compartidos, las maneras de habitar el cuerpo y el espacio no aparecen aquí como respuestas menores frente a la violencia, más bien como producciones que desbordan los marcos desde los cuales se intenta comprenderlas. No se trata de romantizar estas prácticas, más bien de reconocer que en ellas se juegan formas de conocimiento que no pasan por la institucionalidad, pero que sostienen la vida en condiciones límite.

Esto plantea un desafío directo a la academia y a las políticas públicas. No basta con registrar, clasificar o intervenir desde marcos predefinidos. Se requiere una disposición a escuchar y a dejarse afectar por estas formas de existencia que no encajan fácilmente en las categorías disponibles. En este sentido, la investigación no puede sostener una distancia que la preserve intacta. Implica asumir que el conocimiento producido está atravesado por relaciones, afectaciones y responsabilidades.

La escritura misma se vuelve un lugar de disputa. No solo por lo que nombra, sino por cómo lo hace y desde dónde lo hace. En contextos donde el archivo ha tendido a borrar o distorsionar estas vidas, escribir implica una toma de posición frente a esos vacíos. No para llenarlos de manera totalizante, para sostener su incomodidad, su insistencia, su carácter abierto.

En este sentido, las vidas de Nawar y La Pola no se cierran con su muerte. Persisten en los relatos, los gestos, las formas de cuidado que continúan circulando. No como memoria fija, como presencia que desacomoda y que obliga a seguir pensando.

Más que ofrecer un cierre, este texto deja abierta una exigencia: que la justicia no se limite a nombrar, que el duelo no se agote en la expresión y que la producción de conocimiento no se desentienda de las condiciones que hacen posible y repetible la pérdida.

Referencias

1. Albán-Achinte, Adolfo (2013). Pedagogías de la re-existencia: artistas indígenas y afrocolombianos. En *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* (pp. 443-468), editado por Catherine Walsh. Quito: Abya-Yala.
2. Berkins, Lohana (2013). *Cumbia, copeteo y lágrimas: informe nacional sobre la situación de las travestis, transexuales y transgéneros*. Buenos Aires: Asociación de Lucha por la Identidad Travesti-Transexual (ALITT).
3. Britzman, Deborah (2016). ¿Hay una pedagogía queer? O, no leas tan recto. *Revista de Educación*, 9, 13-34. Recuperado de https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/r_educ/article/view/1897
4. Butler, Judith (2004). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
5. Butler, Judith (2009). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Barcelona: Paidós.
6. Cabnal, Lorena (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid: ACSUR–Las Segovias.
7. Candanoza-Henríquez, Alberto Enrique (2022). *El conflicto armado en el municipio El Carmen de Bolívar, departamento de Bolívar, Colombia: una propuesta de medición de la resiliencia* [Tesis de doctorado]. Universidad Internacional Iberoamericana, San Francisco de Campeche, México.
8. Caribe Afirmativo (2024). *Incontables. Sin registro no hay memoria. Informe sobre la situación de derechos humanos de personas LGBTQ+ en Colombia en 2023*. Recuperado de <https://caribeafirmativo.lgbt/wp-content/uploads/2024/04/INFORME-DDHH-2023-CA-DIGITAL.pdf>
9. Caribe Afirmativo (2025). *Con permiso para despreciar. Informe de derechos humanos de personas LGBTQ+ en Colombia 2024*. Recuperado de <https://caribeafirmativo.lgbt/wp-content/uploads/2025/05/DIGITAL-INFORME-DDHH-2024.pdf>
10. Centro Nacional de Memoria Histórica (2015). *Aniquilar la diferencia. Lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas en el marco del conflicto armado colombiano*. Bogotá: CNMH.
11. Correa-Montoya, Guillermo (2017). *Raros: historia cultural de la homosexualidad en Medellín, 1890–1980*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

12. Correa-Montoya, Guillermo (2023). *Amores oblicuos: la homosexualidad en Colombia desde la literatura, la prensa y la pintura, 1890-1990*. Medellín: Universidad de Antioquia.
13. Daniels-Puello, Amaranto; Méndez-Beltrán, Francisco (2025). *Territorio, violencias y derechos humanos. Estudio de caso: Montes de María y Sur de Bolívar*. Cartagena: Universidad de Cartagena.
14. Galindo, María (2007). *No hay libertad política si no hay libertad sexual*. La Paz: Mujeres Creando.
15. Haraway, Donna (1988). Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/3178066>
16. Harding, Susan (1991). Representing fundamentalism: the problem of the repugnant cultural other. *Social Research*, 58(2), 373-393. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/40970650>
17. Hartman, Saidiya (2008). Venus in two acts. *Small Axe*, 12(2), 1-14. <https://doi.org/10.1215/-12-2-1>
18. Lemebel, Pedro (1997). *Loco afán: crónicas de sidario*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
19. Massey, Doreen (2005). *For space*. Londres: SAGE.
20. Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica*. Barcelona: Melusina.
21. Newton, Camila (2023). *Sobrevivir la noche, heredar el día: tácticas de (re)producción de la vida cotidiana de feminidades travestis y trans de la región noroeste del Conurbano Bonaerense antes y después de la Ley de Identidad de Género* [Tesis de maestría]. Universidad Nacional de San Martín, San Martín, Argentina.
22. Pérez-Álvarez, Alexander (2017). Transitar periferias y resistir en la precariedad: cuerpos e identidades trans en el Caribe colombiano. *Tabula Rasa*, 26, 353-374. <https://doi.org/10.25058/20112742.n26.17>
23. Pérez-Álvarez, Alexander (2025). Subjetividades disonantes: experiencias vividas en la práctica del Trabajo Social desde la perspectiva de la disidencia sexual y de género en Cartagena de Indiasdisonantes. *Trabajo Social*, 27(1), 33-61. <https://doi.org/10.15446/ts.v27n1.113512>
24. Preciado, Paul (2019). *Un apartamento en Urano: Crónicas del cruce*. Anagrama.

25. Quintanilla-Pérez, Selena (1992). Como la flor [Canción]. En *Entre a mi Mundo*. EMI Latin.
26. RedLacTrans (2020). Paren de matarnos: Informe regional 2019–2020. Recuperado de <https://redlactrans.org.ar/site/wp-content/uploads/2020/06/Informe-Regional-RedLacTrans-2020.pdf>
27. Rubin, Gayle (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. *Nueva Antropología*, 8(30), 95-145. Recuperado de <https://www.unc.edu.ar/sites/default/files/EL%20TR%20C3%81FICO%20DE%20MUJERES%20-%20Gayle%20Rubin%20C%201975.pdf>
28. Sara Millerey: el brutal asesinato de una mujer trans que provocó una oleada de rechazo a la transfobia en Colombia (10 de abril de 2025). *BBC News Mundo*. Recuperado de <https://www.bbc.com/mundo/articles/cg41195wv6no>
29. Segato, Rita (2014). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez*. Buenos Aires: Tinta Limón.
30. Shock, Susy (2019). *Crianzas*. Buenos Aires: Muchas Nueces.
31. Sosa-Villada, Camila (2019). *Las malas*. Buenos Aires: Tusquets.
32. Trevi, Gloria (1996). Todos me miran [Canción]. En *La Trayectoria*. Univision Music.
33. Walsh, Catherine (2010). *Interculturalidad crítica y pedagogía decolonial*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
34. Walsh, Catherine (2013). Interculturalidad, pedagogía decolonial y re-existencia. En *Pedagogías decoloniales* (pp. 21-64), editado por Catherine Walsh. Quito: Abya-Yala.
35. Wayar, Marlene (2018). *Travesti. Una teoría lo suficientemente buena*. Buenos Aires: Muchas Nueces.

Alexander Pérez-Álvarez

Profesor titular de la Facultad de Ciencias Sociales y Educación en la Universidad de Cartagena. Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Antioquia. Temas de investigación: cuerpos, sexualidades, ciudadanías disidentes, diversidades e intervención social. Correo electrónico: apereza1@unicartagena.edu.co