



Facultad de Humanidades

Instituto de Filosofía

**Donde Valparaíso se vuelve *queer*: una mirada filosófica a las prácticas disidentes contemporáneas.**

Tesis de grado

Para optar al título profesional de

Profesor de Enseñanza Media en

Filosofía Y a los grados académicos de

Licenciado en Filosofía

y Licenciado en

Educación

Tesista

**Francisca Ignacia (Ceilum)  
Rodríguez Figueroa**

Profesora Guía

**María del Pilar Jarpa Manzur**

Valparaíso, 27 de noviembre de 2025

## **Agradecimientos**

Escribir esta tesis ha sido una forma de autodescubrimiento, un viaje lleno de sentimientos desbordados y de ideas que, a veces, no lograron plasmarse en palabras como esperaba. Agradezco profundamente a todas aquellas personas que fueron parte de este proceso caótico, de alguna u otra manera.

Por los primeros pasos en este camino, a mi profesor Hernán, por enseñarme lo que significa ser resiliente y por darme la razón de escribir esta tesis, como futuro profesor de Filosofía.

A mi madre, por su esfuerzo al llevarme por un sendero no pavimentado, por su apoyo incondicional, por levantarme una y otra vez.

A mi hermana, por haberme acogido en su hogar durante 4 años de carrera presencial, por su hospitalidad y cariño. Por haberme apoyado siempre en el descubrimiento de quién soy y quién quiero ser.

A Álvaro, por todo lo compartido, por las lecciones y los aprendizajes. Por lo que hemos vivido y construido.

A mi papá y a mis hermanos, por su amor, por enseñarme a ver la belleza de Valparaíso.

A quienes me cuidan y sostienen, hace más o menos tiempo. A Amy, a Dylan y a Blu.

A mi generación, con quienes compartí crecimiento, frustraciones y logros, y que fueron sostén y compañía en este camino: Nataly, Leonardo y Anyelina. Gracias por ser parte de este ciclo que nunca olvidaré.

A los que decidí que fueran parte de mi vida, más allá de la coincidencia, Paloma, Mathias y Cristóbal.

A esos vínculos que, aunque virtuales, han sido reales y significativos, llenos de aprendizaje y de momentos que han dejado huella. Mención especial a Daniela y Julián, quienes han sido testigos y acompañantes de toda esta travesía.

A Martín, Juan, Catalina y Kevin; por escuchar cada queja de estos meses. Por acompañarme en

los momentos de distracción.

A los y las profesoras que fueron parte de mis aprendizajes estos 5 años, quienes no solo impartieron contenidos, sino que también acompañaron mis procesos, mis dudas, mis búsquedas y mis certezas en construcción. Gracias por abrir espacios de reflexión, por la paciencia, por la rigurosidad, por las preguntas que incomodan y que hacen crecer. Cada clase, cada conversación y cada gesto pedagógico dejó una huella que me acompaña hoy como futuro docente.

A mi profesora Guía, con sus sabias palabras e ideas que hicieron que lo intangible tomara lugar en este trabajo.

A los compañeros de noches interminables, a los abrazos que ofrecieron consuelo, a las palabras de aliento. A los momentos de risa compartida, al ocio reparador. A quienes me guiaron, a quienes caminaron conmigo. A quienes fueron parte de estos cinco años, dejando recuerdos de todo tipo.

A quienes amé, a quienes amo, a quienes extraño. Gracias.



## **Resumen.**

A partir de una mirada filosófica y crítica, la presente tesis examina la relación entre cuerpo, poder y territorio en el contexto de las disidencias sexo-genéricas en distintas territorialidades, entre ellos Valparaíso. Se propone una lectura del género como práctica situada, donde la performatividad adquiere una dimensión espacial y política. Mediante un enfoque cualitativo y genealógico, sustentado en la teoría *queer* y los estudios de género, se rastrean los procesos históricos que configuraron las nociones modernas de sexo y diferencia sexual, para luego observar cómo dichas categorías se reescriben en prácticas contemporáneas de resistencia *queer*. La investigación sostiene que el espacio urbano no es un fondo neutro, sino un campo de disputa simbólica donde los cuerpos disidentes reinscriben la historia. Los cuerpos *queer* abren fisuras en la norma, transformando el espacio en un territorio de enunciación política y afectiva. En esas irrupciones se articulan memoria y presencia, visibilidad y vulnerabilidad, configurando nuevas formas de comunidad y de habitar lo común.

**Palabras clave:** *Queer*; género, territorio, performatividad, Valparaíso.

## **Abstract**

From a philosophical and critical perspective, this thesis examines the relationship between body, power, and territory within the context of sex-gender dissidences across diverse territorialities, including Valparaíso. It proposes an understanding of gender as a situated practice in which performativity acquires both spatial and political dimensions. Through a qualitative and genealogical approach grounded in queer theory and gender studies, the research traces the historical processes that shaped modern notions of sex and sexual difference, and observes how these categories are rewritten in contemporary practices of queer resistance. The study argues that urban space is no neutral backdrop but a symbolic field of dispute where dissident bodies reinscribe history. Queer bodies open fissures within normative structures, transforming space into a territory of political and affective enunciation. Within these ruptures, memory and presence, visibility and vulnerability, intertwine to shape new forms of community and ways of inhabiting the common.

**Keywords:** Queer, gender, territory, performativity, Valparaíso.

## Tabla de contenidos.

Agradecimientos.....	2
Resumen.....	4
Tabla de contenidos.....	5
Índice de Ilustraciones.....	7
Introducción.....	8
<b>Capítulo 1.</b>	
<b>Sexo y género como categorías históricas y políticas.....</b>	<b>13</b>
1.1 El pensamiento grecorromano y la invención de la diferencia.....	14
1.2. Pecado, norma y fisuras medievales.....	15
1.3. El útero en la anatomía moderna.....	17
1.4. Ilustración en clave andrógina.....	22
1.5. Nombres nuevos, viejas jerarquías.....	25
<b>Capítulo 2.</b>	
<b>Desmontando categorías en el debate contemporáneo sobre las categorías de sexo, género y orientación sexual.....</b>	<b>30</b>
2.1. El espectro del sexo y su complejidad.....	31
2.2. Género como construcción social.....	38
2.2.1 Diversidades que trascienden culturas.....	40
2.3. Poder y orientación sexual: la lucha por la legitimidad.....	45
<b>Capítulo 3.</b>	
<b>Performatividad, Sexopolítica y Espacio en Valparaíso.....</b>	<b>50</b>
3.1. Performatividad del género y subversión en el cuerpo.....	50
3.2. Sexopolítica como productora de cuerpos.....	52
3.3. El espacio urbano como campo de resistencia.....	54
3.4. La ciudad como lugar de insurrección.....	55
3.5. Disidencia y resistencia en Valparaíso.....	56
3.5.1 Parque Cultural de Valparaíso (Ex Cárcel): memoria, cuerpo y creación disidente... 57	
3.5.2. La <i>Discotheque Divine</i> : memoria del fuego y performatividad del dolor.....	60

3.5.3 Los “degenerados” de Valparaíso: visibilidad forzada y archivo de la violencia.....	62
<b>Conclusiones.....</b>	<b>67</b>
<b>Referencias.....</b>	<b>70</b>

## Índice de Ilustraciones

<b>Figura 1</b> Lamina anatómica del útero de Estienne, 1545 (Park, 2013)	18
<b>Figura 2</b> Lámina que ilustra un vestidor de jóvenes macaroni, 1772 (Darly, 1772)	24
<b>Figura 3</b> Grabado de la Señorita de Beaumont, Caballero d'Éon, Siglo XVIII (Wikipedia, 2006)	25
<b>Figura 4</b> Variaciones en el desarrollo sexual (DSD) en individuos con cromosomas XY (trad. propia)	34
<b>Figura 5</b> Variaciones en el desarrollo sexual (DSD) en individuos con cromosomas XX. (trad. propia)	34
<b>Figura 6</b> Variaciones en desarrollo sexual (DSD) ovotesticular. (trad. propia)	35
<b>Figura 7</b> Cariograma con bandas GTG que muestra 47, XXY (síndrome de Klinefelter) (Billapati, 2022)	35
<b>Figura 8</b> Cariograma con bandas GTG que muestra 46, XY (cromosomas hombre típico) (Wikipedia, 2007)	36
<b>Figura 9</b> Festival Hijra (Martín, 2010)	41
<b>Figura 10</b> Muxe Estrella siendo portada de Vogue México 2019 (Walker, 2019)	43
<b>Figura 11</b> Osh Tisch y su cónyuge (Fouch, 1994)	45
<b>Figura 12</b> Placa conmemorativa ubicada en el Parque Cultural de Valparaíso Ex Cárcel dedicada a la “Agrupación de adultas mayores trans: Las sobrevivientes”. (Parque Cultural Valparaíso, 2023)	58
<b>Figura 13</b> Fotografías del durante y después de la Discotheque Divine, 1993, Valparaíso. (El Universal Chile, 2021)	62
<b>Figura 14</b> Periódico que relata y expone al grupo de personas detenidas (Biblioteca Nacional Digital, s/f)	64
<b>Figura 15</b> Fotografía del diario con el grupo de personas detenidas, esta vez travestidas. (biblioteca Nacional Digital, s/f)	65

## Introducción

El género, lejos de ser una esencia fija o una verdad biológica que podamos identificar en los cuerpos, es un proceso en constante construcción. Es una práctica que se reitera, se habita y se transforma a través de los gestos, los movimientos, las palabras, la vestimenta, entre otros. Judith Butler (2016) lo expresó con la fuerza de una intuición filosófica al reinterpretar el género no como lo que es, sino como lo que se hace. El cuerpo no es la sede de una identidad preexistente, sino la superficie donde se inscriben las normas, las resistencias y las fugas. Pero toda inscripción requiere un lugar. El cuerpo necesita de una escena, de un territorio donde su presencia adquiera sentido. No se performa el género en el vacío, sino que se hace en calles, en plazas, en habitaciones. En ciudades que miran y devuelven la mirada. En esa mirada compartida – a veces hostil, a veces cómplice – se construye la política de la existencia. Cada cuerpo que se expone, cada cuerpo que se deja ver, participa de un acto profundamente político: el de reclamar su derecho a aparecer. Pensar el género como performance es, entonces, pensar también el espacio que lo hace posible. Ninguna identidad emerge fuera de un marco social, histórico y territorial. La materialidad del lugar, su historia, su cultura, determinan tanto lo que puede ser dicho como lo que puede ser visto. Así, toda reflexión sobre el género es, al mismo tiempo, una reflexión sobre el lugar. En Valparaíso, los cuerpos disidentes encuentran una geografía que parece hecha a su medida como aquella ciudad que se niega al orden, que vive entre lo alto y lo bajo, entre la vista y el abismo. Se convierte en el escenario donde la norma y el desvío se entrelazan, donde el caos urbano se transforma en una posibilidad de libertad.

Esta investigación nace desde esa tensión entre la necesidad de aparecer y el riesgo a hacerlo. Propone leer el género como una práctica performativa que se materializa en territorios concretos, y a la vez, leer el territorio como una escena viva que produce y condiciona los modos de aparición de los cuerpos. La hipótesis que guía este trabajo sostiene que el género no es una identidad fija ni un atributo individual, sino una práctica situada que adquiere sentido en contextos específicos. En Valparaíso, esa práctica se articula de manera singular, pues la ciudad no solo contiene cuerpos, sino que los produce simbólicamente, los hace visibles o los borra, los celebra o los castiga. En sus múltiples capas – históricas, urbanas, afectivas – se juega la posibilidad de que

los cuerpos *queer* existan, y al hacerlo, transforma el propio espacio que los acoge. Lo *queer*, entendido aquí no como identidad sino como gesto político, desestabiliza las jerarquías de espacio, reescribe las fronteras entre lo público y lo privado, entre lo permitido y lo prohibido. Cada aparición, cada acto de presencia, se vuelve una forma de resistencia. El punto de partida de esta reflexión no se limita al caso porteño. Valparaíso se presenta como un posible caso de estudio como muchos otros, permitiendo que en este estudio se dialogue con experiencias que, aunque distantes, iluminan dimensiones comunes. Las *muxes* en México, los *hijras* de la India o las personas *two-spirit* de los pueblos originarios de América del Norte revelan que el género, en su pluralidad, nunca ha sido un sistema universal. Cada cultura lo ha pensado desde su propia forma de habitar el mundo. Al revisar esas experiencias, no se busca establecer equivalencias ni analogías, sino aprender de la diversidad de modos en que las comunidades han dado lugar a existencias que escapan al binarismo. Así, Valparaíso también puede pensarse como una de esas geografías disidentes.

El desarrollo del trabajo se organiza en torno a tres momentos complementarios que dialogan entre sí, no como etapas rígidas, sino como movimientos que se retroalimentan. Cada uno de ellos contribuye a construir una comprensión más amplia sobre las formas en que se manifiestan, regulan y construyen las categorías sexo-genéricas. En primer lugar, se realiza una revisión histórica que permite situar la reflexión sobre lo *queer*. No se trata de reconstruir una línea cronológica exhaustiva, sino de comprender cómo, desde la Grecia clásica, las concepciones sobre el cuerpo y la diferencia sexual fueron configurando los cimientos del pensamiento occidental. En ese contexto, la filosofía antigua estableció distinciones entre lo masculino y lo femenino que se vincularon con jerarquías morales y políticas. El cuerpo del varón fue asociado a la razón, la acción y la ciudadanía, mientras que el cuerpo de la mujer se definió desde la pasividad, la materia y la reproducción. Estas nociones, heredadas y reformuladas por el pensamiento cristiano y moderno, dieron forma a un imaginario que naturalizó la desigualdad entre los sexos. La biología, la religión y la filosofía se articularon en torno a una misma operación: fijar los cuerpos a un orden simbólico y social que los precedía. A lo largo de la historia, esa estructura de pensamiento se fue consolidando mediante distintos dispositivos – médicos, jurídicos, pedagógicos – que buscaron

controlar la diferencia. La Ilustración, con su confianza en la razón y en el progreso, no disolvió esa jerarquía, sino que la reforzó bajo nuevas formas de clasificación científica. El cuerpo se convirtió en objeto de estudio y de administración, y la diferencia sexual pasó a ser una categoría biopolítica. El siglo XIX, con el desarrollo de las ciencias naturales y de la medicina moderna, estableció el sexo como verdad anatómica, desplazando las discusiones filosóficas hacia el terreno de lo biológico. En ese proceso, se consolidó la idea de que la identidad de género debía corresponder de manera directa con el sexo asignado al nacer, generando un régimen de coherencia que aún hoy estructura la vida social. La genealogía que se propone en este trabajo permite observar cómo estos discursos, lejos de desaparecer, se rearticulan en el presente bajo nuevas formas de normalización, particularmente en los espacios urbanos y en las políticas de visibilidad.

El segundo momento del trabajo se centra en examinar las categorías sexo-genéricas desde una mirada crítica, entendiendo que estas no son descripciones neutrales de la realidad, sino construcciones históricas que organizan las relaciones de poder. A través del diálogo con los estudios de género y la teoría *queer*, se analiza cómo dichas categorías han sido elaboradas, impuestas y disputadas en distintos contextos. La noción misma de ‘hombre’ y ‘mujer’ se revisa como producto de un proceso discursivo que, al pretender universalidad, excluye otras formas de existencia. En este punto, resulta relevante atender a los aportes de autoras y autores que han problematizado la naturalización del binarismo sexual y de la heterosexualidad como norma. Este análisis permite pensar el género no como una esencia individual, sino como una práctica social que se repite, se regula y se transforma. Las categorías sexo-genéricas, al ser performativas, producen los cuerpos que nombran, generando simultáneamente reconocimiento y exclusión. De esta manera, el cuerpo se entiende como un campo de inscripción política donde se disputan los significados del ser y del aparecer. Revisar críticamente estas categorías es fundamental para comprender los procesos de subjetivación que ocurren en contextos específicos, y para abrir la posibilidad de pensar identidades que no se ajusten a los moldes preexistentes. En este sentido, la investigación busca identificar cómo esas nociones se reconfiguran al ser trasladadas a territorios concretos, como el de Valparaíso, donde la materialidad del espacio incide directamente en las formas en que el género se experimenta y se hace visible.

El tercer momento se orienta a la aplicación de los marcos teóricos a la observación de los espacios urbanos de Valparaíso. A partir de las herramientas conceptuales desarrolladas en los apartados anteriores, se propone una lectura de la ciudad como un entramado donde el poder y la resistencia se inscriben de manera simultánea. El territorio porteño, con su topografía irregular y su historia marcada por la marginalidad y la creatividad, ofrece un contexto privilegiado para analizar las interacciones entre cuerpo, norma y espacio. Las calles, los cerros, los muros y los lugares de encuentro funcionan como escenarios donde las performances de género se hacen visibles y adquieren sentido. Esta aproximación no busca idealizar la ciudad, sino comprender cómo en su complejidad se manifiestan las tensiones entre los discursos normativos y las prácticas disidentes. Las huellas materiales del puerto – sus grafitis, sus fiestas, sus protestas y sus intervenciones artísticas – revelan una dimensión política que se expresa en el uso mismo del espacio. Allí, el cuerpo disidente no solo ocupa un lugar, sino que lo redefine, generando nuevas configuraciones de lo público y de lo común. Analizar Valparaíso desde esta perspectiva permite observar cómo el territorio actúa como un texto en movimiento, donde los cuerpos escriben y reescriben sus propios modos de existencia.

Este recorrido metodológico de tipo genealógico y observacional busca, en suma, articular la historia, las categorías y la experiencia situada en un mismo gesto analítico. La revisión histórica proporciona el trasfondo de los discursos que sostienen las nociones de género; la reflexión sobre las categorías sexo-genéricas permite desnaturalizarlas; y el análisis del territorio porteño muestra cómo esas construcciones se traducen en prácticas concretas de visibilidad y resistencia. La investigación, de esta forma, se sostiene sobre la idea de que el conocimiento no se produce en la abstracción, sino en el cruce entre la teoría, la historia y la vida. Pensar el género desde Valparaíso implica, por tanto, reconocer que toda teoría tiene un lugar, y que todo lugar produce, a su modo, teoría.



## **Capítulo 1.**

### **Sexo y género como categorías históricas y políticas.**

Hablar de género y de sexo como categorías implica adentrarse en un campo de debate que ha atravesado la historia de las ciencias sociales, la filosofía y los movimientos políticos contemporáneos. No se trata de categorías neutras, estables ni inamovibles. Están cargadas de influencias culturales, de una historia que les condiciona, de disputas de poder y de transformaciones que han redefinido la forma en la que comprendemos a las personas, a las relaciones sociales y, por qué no, a nosotres mismos.

Desde tiempos antiguos, las sociedades han intentado dar sentido a la diferencia entre cuerpos, asignando roles, funciones y valores a partir de esa distinción. En la mayoría de los contextos históricos, ésta diferencia se interpretó como natural y fija, justificando con ello jerarquías sociales, desigualdades de acceso y limitaciones en los derechos. Sin embargo, la manera en que estas categorías fueron estructuradas no ha sido uniforme ni universal, sino que ha variado de acuerdo con el momento histórico, la cultura y las relaciones de poder predominantes. Hasta la actualidad, si bien es posible reconocer ciertos patrones que parecen construirse de manera universal, en realidad se trata de diferencias particulares con pretensiones de universalidad. De esta manera, tanto el sexo como el género se nos presentan como construcciones atravesadas por discursos provenientes de diversos orígenes, por más diferentes que sean sus justificaciones: el religioso, que durante siglos dictó y sigue dictando hacia sus seguidores las normas de comportamiento, definiendo lo aceptable en materia de sexualidad, roles, comportamiento y familia; el científico, que desde la modernidad se erigió como garante de la ‘verdad’, sin ser diferente respecto de la materia que nos interesa, clasificando y diferenciando entre lo masculino y lo femenino; y por último pero no menos importante, el político, que ha utilizado dichas categorías para sostener o cuestionar estructuras de dominación. Lo que hoy entendemos por género y sexo es el resultado de esta compleja interacción entre saberes, prácticas sociales e intereses de poder. Estas nociones se inscriben en un marco más amplio de construcción cultural, que no se puede simplificar a la visión individual de instituciones de poder.

No se puede pensar el género ni el sexo como simples

descripciones de una realidad que pretende imponerse como biológica, sino como categorías que organizan la vida social, regulan comportamientos y que definen qué identidades son reconocidas y cuáles son marginadas. Por ello, su estudio exige una mirada crítica que considere tanto las condiciones históricas en que surgieron como los efectos que producen en la actualidad. Así, introducirse en el análisis de género y sexo supone reconocer que no estamos frente a conceptos neutrales, sino ante categorías profundamente políticas, cuya historicidad nos obliga a cuestionar las formas en que las sociedades han clasificado, normado y, en muchas ocasiones, restringido la experiencia humana. Este recorrido histórico y social constituye la base necesaria para comprender los debates posteriores, que diferencian lo biológico de lo cultural y exploran la diversidad de identidades que desbordan cualquier intento de clasificación rígida.

### **1.1 El pensamiento grecorromano y la invención de la diferencia**

Desde una perspectiva historiográfica, Grecia y Roma ofrecen un punto de partida esencial para comprender la manera en que la diferencia sexual fue conceptualizada en la antigüedad. La filosofía, la medicina y la organización social de estas culturas sentaron las bases de un discurso que durante siglos condicionó la interpretación de lo masculino y lo femenino. En el plano filosófico, Aristóteles consolidó una visión jerárquica al situar a la mujer en un lugar subordinado dentro de la polis. Su teoría naturalista establecía que el varón, por poseer mayor capacidad racional, estaba destinado al gobierno y la vida pública, mientras que la mujer, concebida como un ser incompleto y falto de deliberación eficaz debía restringirse al ámbito doméstico. Esta justificación filosófica se justificaba en una visión masculinista, que consideraba a las mujeres inferiores por naturaleza (Nur Elden, 2022, s/p), la que se refuerza cuando el campo de la medicina entrega su versión ‘objetiva’.

En el campo de la medicina, el corpus hipocrático y posteriormente Galeno desarrollaron la idea de que los cuerpos masculino y femenino no eran esencialmente distintos, sino variaciones de un mismo modelo. Según Galeno, los órganos sexuales femeninos eran equivalentes a los masculinos, pero ‘invertidos’ hacia el interior del cuerpo, debido a un menor grado de calor vital. Este esquema es lo que Laqueur (1994) denomina el “modelo de un solo sexo”, en el cual la diferencia no radicaba en la esencia sino en el grado de perfección o desarrollo corporal. El varón

aparecía como la expresión acabada de la naturaleza humana, mientras que la mujer era concebida como una versión incompleta, con menor capacidad racional y, por ende, destinada a funciones sociales subordinadas. Así, la cultura romana heredó gran parte de estas concepciones griegas, reforzando la visión jerárquica de los cuerpos y articulando normas jurídicas y sociales que consolidaban la autoridad masculina. La *patria potestas* otorgaba al *pater familias* un control casi absoluto sobre la vida de los miembros de su familia, mientras que la mujer era definida en relación con el varón – como hija, esposa o madre – y rara vez como sujeto autónomo, quedando relegada a tareas domésticas y excluida de la vida pública (V. Pérez, 2017). De este modo, tanto en Grecia como en Roma, la diferencia sexual se convirtió en un principio organizador de la sociedad, naturalizado en discursos filosóficos, médicos y legales que marcaron profundamente el pensamiento occidental posterior. Sin embargo, aunque lo anterior nos puede llevar a pensar que la diversidad de identidades de género es algo exclusivo de la actualidad, existen casos registrados que lo contradicen.

Si bien hasta entonces el término género no se utilizaba para denominar roles, características y oportunidades definidos por la sociedad (Organización Mundial de la Salud, 2018), si se podían presentar un número no menor de casos en los que el cuerpo muta sobre las características que anteriormente se pudieron haber establecido para un sexo u otro. Cuerpos masculinizados por crecimiento de vello, como es el caso de Faetusa Abdera y Nano, que seguían siendo mujeres a pesar de dichos cambios físicos. Cambios de nombre entorno al paso de mujer a hombre, como es el caso de Aiteté, que pasó a ser Aitetos. Inclusive, se reconocen cambios de sexo de la mano de los roles que se le asignan al mismo, como fue el caso de Herais, que una vez sus genitales mutaron en masculinos a partir de un tumor, cambia su nombre, sus ropas (de femeninas a masculinas) e inclusive su tarea, sirviendo a la caballería del rey. (Gutiérrez, 2017).

## **1.2. Pecado, norma y fisuras medievales**

En la edad media, esta línea de pensamiento se vio influenciada por la presencia del cristianismo. Los saberes médicos de Hipócrates y Galeno, así como la filosofía aristotélica, fueron incorporados en la escolástica y reinterpretados desde una cosmovisión teológica. De esta manera, la diferencia sexual dejó de ser solo una cuestión biológica o filosófica y se integró en un marco

moral y religioso que justificaba el orden social. La mujer fue concebida como parte de un plan divino en el que su función principal era la reproducción y el cuidado del hogar, mientras que el varón se asociaba con la razón, la autoridad y la vida pública. El pensamiento aristotélico, según el cual la mujer era un “varón imperfecto”, fue retomado por autores medievales como Tomás de Aquino, quien reforzó la idea de que la inferioridad femenina no solo era natural, sino también parte del designio de Dios. En este contexto, la subordinación de las mujeres no se interpretaba como una construcción social sujeta a cambio, sino como una condición ontológica inscrita en la creación misma (A. Pérez, 2008). La Iglesia, en su rol de institución normativa, reguló con detalle la sexualidad, el matrimonio y la reproducción, estableciendo rígidos códigos morales que vinculaban la diferencia sexual con el pecado, la virtud y la salvación. Al mismo tiempo, los discursos médicos medievales continuaron reproduciendo el modelo galénico del “un solo sexo”. La anatomía femenina seguía considerándose como una versión incompleta del cuerpo masculino, lo que reforzaba la idea de que la diferencia entre hombres y mujeres no era de esencia, sino de grado. Esta interpretación legitimaba la exclusión de las mujeres de la vida intelectual, política y eclesiástica, ubicándolas en una posición de dependencia. Sin embargo, junto a este marco normativo, también existen registros que muestran la persistencia de experiencias que escapaban a las categorías binarias de género y sexualidad, incluso en plena Edad Media. El caso de Eleanor/John Rykener, detenida/o en Londres en 1395 vestida/o de mujer y presentándose como Eleanor, es particularmente ilustrativo. En el acta judicial se consigna que Rykener confesó que a menudo había adoptado el papel de una mujer y había tenido relaciones sexuales con muchos hombres, tanto religiosos como laicos (Halsall, 1998). Su testimonio describe además cómo alternaba roles femeninos y masculinos: ejercía oficios asociados a mujeres como el de bordadora, mantenía relaciones sexuales con hombres y mujeres, y circulaba socialmente bajo una identidad femenina en determinados contextos. Este documento pone en evidencia que, pese a la rigidez doctrinal del cristianismo y a la visión escolástica de la diferencia sexual como natural y divina, en la práctica existían personas que performaban y negociaban identidades de género y sexuales diversas. La documentación de Rykener muestra que lo *queer* no es un fenómeno exclusivo de la modernidad, sino que formó parte de la vida medieval, aunque generalmente en tensión con los discursos normativos que buscaban invisibilizarlo o castigarlo.

Estos registros – desde las

concepciones médicas grecorromanas hasta testimonios como el de Rykener en la Edad Media – muestran que la diferencia sexual nunca fue un terreno estable, sino un campo en disputa entre discursos normativos y experiencias vividas que desbordaban esos límites. La importancia de estos casos radica en que revelan la tensión entre teoría y práctica: mientras la filosofía, la medicina o la religión buscaban fijar una jerarquía de los sexos, la realidad social evidenciaba continuidades, ambigüedades y resistencias. Será precisamente a partir de estas fisuras que la Edad Moderna y la Ilustración abrirán un nuevo escenario. En este periodo, el saber ya no se legitimará primordialmente en la teología o en la tradición clásica, sino en la ciencia emergente. La anatomía, la fisiología y la biología se consolidaron como autoridades epistémicas y, con ello, la diferencia sexual comenzó a redefinirse bajo parámetros experimentales y observacionales. Este tránsito no eliminó los supuestos jerárquicos heredados, pero sí inauguró un nuevo régimen de verdad en el que el cuerpo pasó a ser objeto central de clasificación y diferenciación.

### **1.3. El útero en la anatomía moderna**

En la Edad Moderna, el cuerpo femenino se convirtió en un objeto privilegiado de observación y disección. Katharine Park muestra que, desde finales del siglo XV, la búsqueda de los llamados “secretos de las mujeres” – en su libro, *Secrets of Women* – impulsó el desarrollo de la anatomía. El útero, en particular, fue considerado un órgano clave no solo para comprender la reproducción, sino para garantizar el orden social. Park (2006) explica:

Las autopsias de las matronas patricias Florentinas respondían de hecho a intereses dinásticos masculinos. Al mismo tiempo, reflejaban una concepción de la generación que atribuía gran importancia al papel de la madre en la reproducción<sup>1</sup> (trad. propia, p. 141).

Dichas autopsias eran, por tanto, eventos públicos cargados de significado político y moral: el cuerpo de las mujeres se abría para confirmar la causa de muerte, pero también para inspeccionar su capacidad reproductiva y la salud de su descendencia. Este interés por los procesos reproductivos refleja que la medicina de la época estaba fuertemente entrelazada con las ansiedades

---

<sup>1</sup> Texto Original: “the autopsies of Florentine patrician matrons indeed responded to male dynastic

interests. At the same time, however, they reflected an understanding of generation that attributed great importance to the mother's role in reproduction”

sociales sobre la herencia, la legitimidad y la transmisión del patrimonio. Como indica Park, “tales autopsias reflejaban el pensamiento contemporáneo sobre el parentesco y el linaje, así como los roles apropiados de madre y esposa.”<sup>2</sup> (trad. propia, p. 129). El conocimiento médico servía así para reforzar las expectativas sobre la maternidad: las mujeres debían ser no solo esposas fieles sino también madres saludables, garantes de la continuidad familiar. Este énfasis en el útero como centro de la identidad femenina se tradujo en la proliferación de manuales de obstetricia y tratados de higiene destinados a regular la conducta sexual y reproductiva de las mujeres. Park documenta cómo las ilustraciones anatómicas de la época situaban el útero en el centro de la representación femenina, desplazando otros aspectos de la fisiología. Las láminas mostraban con detalle el interior del cuerpo, invitando al espectador a una forma de ‘voyeurismo científico’ que transformaba a las mujeres en objeto de conocimiento y, al mismo tiempo, de control. Estas imágenes no eran simples descripciones: cumplían una función pedagógica y moralizante, ya que instruían a médicos, parteras y al público letrado sobre lo que debía considerarse un cuerpo sano y, por extensión, una conducta femenina adecuada.



**Figura 1** Lamina anatómica del útero de Estienne, 1545 (Park, 2013)

<sup>2</sup> Texto Original: “such autopsies reflected contemporary thinking concerning kinship lineage as well as the proper roles of mother and wife”

Helen King complementa esta mirada mostrando que, en los siglos XVI y XVII, la transición desde el modelo de un sexo hacia un modelo de dos sexos no fue lineal ni inmediata. La autora señala que la persistencia del modelo de un solo sexo coexistió con nuevas formas de representar la diferencia, especialmente en las imágenes anatómicas. Aunque la anatomía avanzaba hacia una diferenciación más marcada, seguía presente la idea de que la mujer era una versión incompleta del hombre. King (2013) señala que “en el siglo XVI, la apelación a la autoridad de Hipócrates para legitimar el tratamiento masculino de las enfermedades de las mujeres respaldaba convenientemente la restricción del rol femenino a la asistencia en el parto”<sup>3</sup> (trad. propia, p. 45), mostrando así, cómo el conocimiento anatómico estaba enlazado a la prescripción de funciones sociales. De esta manera, la ciencia no solo registraba diferencias, sino que las convertía en argumentos normativos. El conocimiento anatómico se vinculaba estrechamente con el control social. Los tratados médicos incluían recomendaciones sobre el matrimonio, el coito, el embarazo y el puerperio, presentadas como derivaciones naturales de la observación empírica. Esto muestra cómo el discurso médico se convirtió en una herramienta de disciplina, alineada con los intereses de la Iglesia y del Estado para regular la sexualidad y la vida familiar. Este proceso afectó también a la construcción de la masculinidad. Según King, la creciente diferenciación de los cuerpos vino acompañada de la exaltación de la razón masculina y su asociación con la ciudadanía y la vida pública, en contraste con la mujer, vinculada al ámbito doméstico y a la emotividad. Así, los avances en anatomía y fisiología fortalecieron la división entre las esferas pública y privada, reforzando la exclusión femenina de la educación y la política. Asimismo, la Edad Moderna fue escenario de una progresiva medicalización de la partería. El saber tradicional de las comadronas comenzó a ser desplazado por el conocimiento académico de médicos varones, quienes poco a poco se apropiaron de la atención del parto y de la autoridad para determinar lo que era un nacimiento ‘normal’ o ‘anómalo’. Este fenómeno, estudiado por ambas autoras, revela que la ciencia no solo

---

<sup>3</sup> Texto Original: “In the sixteenth century, praising Hippocrates as the ultimate authority for men to treat

the diseases of women also, conveniently, supported the corollary of this; the restriction of women's role to helping in childbirth"

observaba el cuerpo, sino que se insertaba en la vida cotidiana, reorganizando las relaciones de poder entre hombres y mujeres en torno a la reproducción.

Las disecciones y relatos anatómicos de la Edad Moderna no solo sirvieron para reforzar la diferencia sexual binaria (entiéndase, hombre/mujer), sino que también pusieron en evidencia la existencia de corporalidades que desbordaban esa clasificación. En los registros médicos, jurídicos y culturales de la época aparecen cuerpos cuya anatomía era percibida como “ambigua” o “imperfecta”, y que fueron agrupados bajo la categoría de hermafroditas. Esta categoría funcionaba de manera ideal para describir toda una gama de cuerpos que no encajaban en las expectativas binarias de lo masculino y lo femenino. Tal como explica Helen King, antes de que en el siglo XIX se consolidara la gónada como criterio definitivo de determinación sexual (p.81), el énfasis estaba en los genitales externos y en su funcionalidad reproductiva. Así, el hermafrodita se convirtió en un objeto privilegiado de observación, disección y clasificación: un cuerpo liminal cuya existencia interpelaba tanto a la medicina como al derecho, la religión y la cultura popular. El interés que despertaban estos casos excedía lo puramente anatómico; de su clasificación dependían cuestiones de enorme relevancia social, como la validez de un matrimonio, la legitimidad de una herencia o la definición legal de una identidad. Autores como Ambroise Paré en el siglo XVI elaboraron tipologías para intentar fijar categorías sobre estos cuerpos, distinguiendo entre “hermafroditas perfectos” - aquellos que supuestamente poseían dos juegos completos de órganos sexuales -, hermafroditas masculinos, femeninos y aquellos “ni uno ni otro”, considerados infértiles y, por tanto, socialmente inútiles (p. 82-83). Estas clasificaciones evidencian la dificultad de encajar las corporalidades intersex dentro de un marco estrictamente binario, así como el esfuerzo discursivo de la medicina por domesticar lo que se presentaba como una anomalía frente al orden natural. En muchos casos, estas figuras fueron objeto de curiosidad pública: se las exhibía en ferias, colecciones anatómicas y tratados ilustrados, lo que da cuenta de un fenómeno que no solo era médico, sino también cultural y económico. El hermafrodita se transformaba así en un espectáculo que despertaba tanto fascinación como temor, en la medida en que amenazaba los límites de la diferencia sexual que estructuraba el orden social. Más allá de las clasificaciones médicas, los casos concretos muestran la complejidad de estas experiencias. King analiza, por ejemplo, la historia de

Marie le Marcis en el siglo XVII, una persona inicialmente registrada como mujer que, tras la aparición de genitales interpretados como masculinos, fue reconocida legalmente como hombre. Este caso – como otros similares – revela cómo el sexo podía ser objeto de reinterpretación y disputa, y cómo las personas intersex quedaban atrapadas en un campo de fuerzas donde la ciencia, el derecho y la religión intervenían para fijar una identidad ‘verdadera’ (p. 84-86). Sin embargo, estos sujetos no fueron meros objetos pasivos de clasificación: en algunos casos, pudieron manipular o negociar la categoría que se les atribuía, reclamando un lugar en el mundo social bajo la identidad que mejor les asegurara sobrevivencia o reconocimiento. De este modo, los cuerpos intersex mostraban la inestabilidad de las fronteras entre los sexos y ponían en cuestión la pretensión de la ciencia de fundar una verdad absoluta sobre la diferencia sexual.

La medicalización del cuerpo en la modernidad no se limitó a describir la diferencia sexual, sino que se constituyó en una tecnología de poder orientada a producirla y normalizarla. El saber anatómico, que en los siglos XVI y XVII sirvió – como muestran Park y King – para consolidar la distinción entre los sexos y justificar la subordinación femenina, encuentra en la medicina moderna una prolongación más intensa de su función disciplinaria. La mirada médica se convierte en una forma de vigilancia que penetra el cuerpo para clasificarlo, corregirlo y asignarle una identidad legítima. Este proceso se hace evidente en el caso analizado por Michel Foucault en *Herculine Barbin* (2007), donde la inspección clínica del cuerpo de Alexina revela el modo en que la ciencia moderna interviene sobre la vida con pretensión de verdad. En el informe médico se describe con precisión casi quirúrgica:

Los aparentes labios mayores que se distribuyen a cada lado de la hendidura están muy salientes, sobre todo el derecho, y recubiertos de pelos; en realidad, no son más que las dos mitades de un escroto que ha quedado partido. (p. 137)

Para luego continuar, un párrafo más abajo:

Un centímetro por debajo de la verga se encuentra la abertura de una uretra completamente femenina. Introduje una sonda y dejé caer una pequeña cantidad de orina. Al retirarla, pedí a Alexina que orinase en mi presencia, lo que hizo con un chorro muy vigoroso, dirigido horizontalmente a la salida del canal. Es muy probable que el esperma

deba ser lanzado

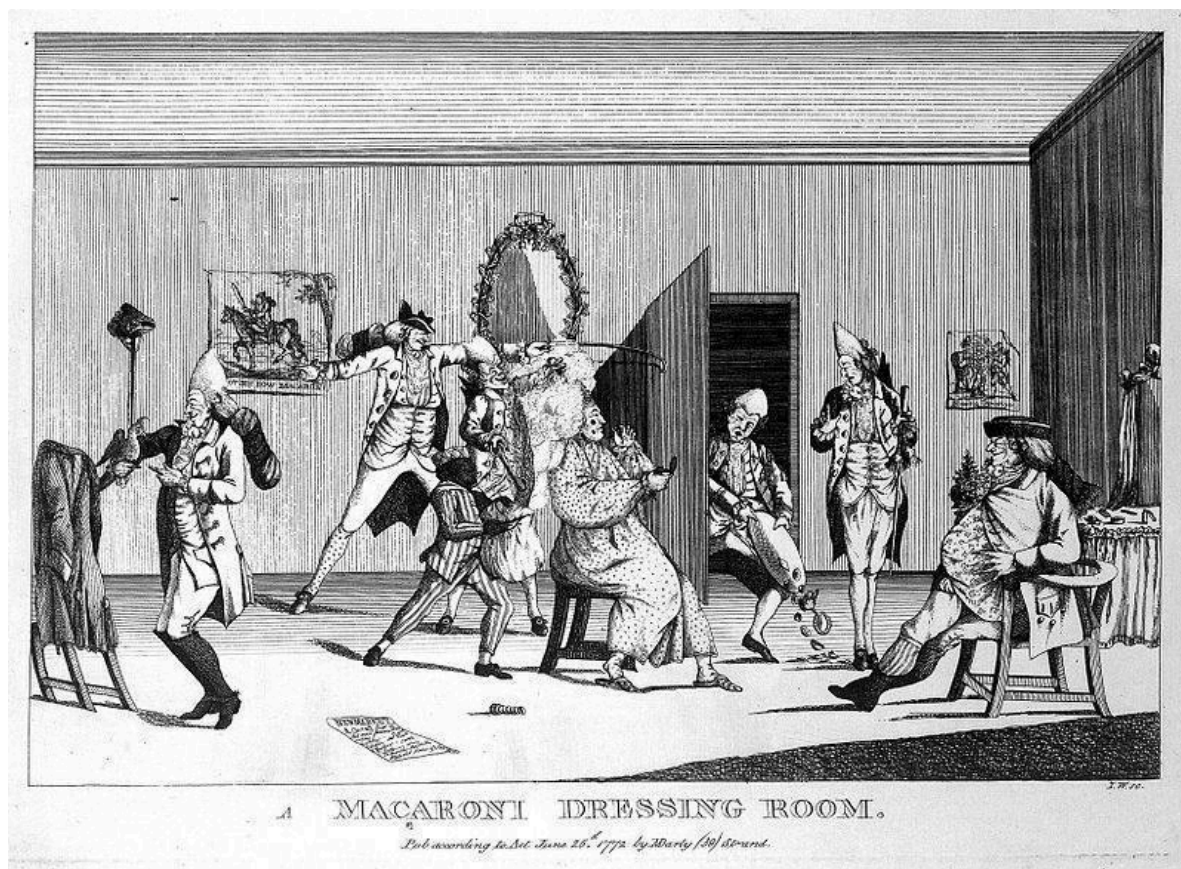
igualmente a distancia. Más abajo de la uretra y aproximadamente a dos centímetros del ano, se encuentra el orificio de un canal muy estrecho, donde hubiera podido introducir el extremo de mi dedo meñique, si Alexina no se hubiera quitado, pareciendo experimentar dolor. Introduje mi zona para mujer y reconocí que ese canal tenía más o menos 5 centímetros de longitud y terminaba en un fondo de saco. Mi dedo índice introducido por el ano sintió la punta de la sonda a través de las paredes que se pueden llamar recto-vaginales. (p. 137-138)

La crudeza del lenguaje médico no solo evidencia la pretensión de objetividad del discurso científico, sino también la violencia simbólica con que este transforma el cuerpo en objeto del saber. En la escena descrita, la mirada médica no busca reconocer una experiencia encarnada ni la singularidad del cuerpo de Alexina, sino encasillarla dentro de las categorías binarias disponibles. La descripción anatómica no es solo un gesto técnico, sino una práctica que compara, mide y corrige el cuerpo a partir del modelo masculino, reproduciendo así una jerarquía sexual. Cada término empleado, como “escroto partido”, o la comparación directa del comportamiento de la orina con el esperma, traduce la diferencia en desviación, y la singularidad en anormalidad. El cuerpo intersex se vuelve, de este modo, un territorio que no puede existir sino como error o excepción dentro del orden médico-jurídico. El relato clínico no deja espacio para la posibilidad de una identidad propia, no existe una Alexina pensada como intersex o como mujer, sino que siempre es pensada en relación con el otro sexo. Su examen ilustra cómo el saber científico, lejos de describir una realidad objetiva, produce esa realidad mediante el acto mismo de nombrarla y clasificarla.

#### **1.4. Ilustración en clave andrógina**

La anatomía ilustrada, al perfeccionarse gracias a las disecciones públicas y privadas, transformó el cuerpo en un objeto de observación empírica y de clasificación. Por primera vez comenzaron a publicarse de manera sistemática grabados anatómicos que representaban los cuerpos masculino y femenino como dos entidades radicalmente diferenciadas. Según Cheadle (s/f), estas representaciones visuales del esqueleto y de los órganos reproductivos ayudaron a fijar la idea de que cada sexo poseía una naturaleza propia y no intercambiable, lo que convirtió la

diferencia sexual en un fundamento natural del orden social (s/p). Este énfasis visual en el dimorfismo sexual no era meramente descriptivo: implicaba un proyecto ideológico de asignación de roles. Los médicos y fisiólogos del siglo XVIII argumentaban que las diferencias corporales justificaban los papeles sociales de hombres y mujeres, naturalizando así la división de esferas entre lo público y lo doméstico. El fortalecimiento de esta visión binaria tuvo consecuencias profundas para la conceptualización del género. Si en la Edad Moderna todavía existía cierto margen para pensar la diferencia sexual como una cuestión de grado – como variaciones de un mismo modelo corporal –, la Ilustración estableció una frontera más rígida en donde los cuerpos ya no eran vistos como versiones más o menos completas de un mismo patrón, sino como opuestos complementarios. Esta operación cultural fijó el destino social de cada sexo: la mujer, definida por su útero y su función reproductiva, fue situada en el espacio del hogar y la maternidad; el hombre, asociado a la razón y la ciudadanía, quedó legitimado para la vida pública y política. Así, la ciencia ilustrada proporcionó una narrativa en la que biología y moral convergían para sostener la jerarquía de género. Sin embargo, esta misma época fue escenario de fenómenos que desbordaron la rigidez binaria impuesta por el discurso científico. A pesar de la creciente medicalización de la diferencia sexual, hubo expresiones culturales y sociales que cuestionaron, subvirtieron o directamente desobedecieron las normas de género. Uno de los ejemplos más célebres es el de los *macaroni*, jóvenes de la Inglaterra georgiana que adoptaron una estética ambigua y afeminada, caracterizada por pelucas altas, trajes ajustados y modales exageradamente refinados. Su estilo, objeto de sátira en la prensa y en el arte de la época, generó debates sobre los límites de la masculinidad. La *Oxford Magazine* los definía como “ni hombres ni mujeres, una cosa de género neutro”, dejando en evidencia que su presencia perturbaba la clasificación binaria hegemónica (Waters, 2016, s/p). Para algunos autores contemporáneos, los *macaroni* representaban una amenaza moral, pero para otros eran un síntoma de sofisticación cosmopolita y modernidad, lo que demuestra que la Ilustración no fue homogéneamente represiva en materia de género.



**Figura 2** Lámina que ilustra un vestidor de jóvenes macaroni, 1772 (Darly, 1772)

De manera paralela, en Londres surgieron las llamadas *molly houses*, espacios semiclandestinos donde hombres que se identificaban con roles femeninos podían reunirse, socializar y celebrar rituales comunitarios. En estos lugares se practicaba el travestismo, se organizaban bodas simuladas entre hombres, e incluso se escenificaban partos ficticios como actos de celebración colectiva. Lejos de ser simples guaridas clandestinas, las *molly houses* constituyeron auténticas comunidades *queer* del siglo XVIII, donde se construyeron identidades compartidas y se generaron formas de sociabilidad alternativas a la norma heterosexual. El caso de la casa de *Mother Clap* (Acta *Old Bailey*, 1726), registrada en los archivos judiciales de la época, ilustra cómo estas reuniones eran lo suficientemente frecuentes y visibles para llamar la atención de las autoridades, lo que provocó redadas y juicios por sodomía. Aun así, su existencia demuestra que había un espacio social – aunque precario – para la performance de géneros no normativos. Incluso figuras de alta visibilidad desafiaron las categorías establecidas. Charlotte d'Éon, conocida como Chevalière d'Éon, fue una diplomática y espía que vivió públicamente parte de su vida como hombre y parte como mujer, siendo reconocida oficialmente por el rey Luis XVI en su identidad femenina (Rodríguez, 2016). Este reconocimiento legal y social, aunque excepcional, muestra que

en la Ilustración era posible negociar identidades de género fuera del binomio rígido de hombre/ciudadano y mujer/madre, y que tales identidades podían ser aceptadas en ciertos círculos cortesanos y diplomáticos.



**Figura 3** Grabado de la Señorita de Beaumont, Caballero d'Éon, Siglo XVIII (Wikipedia, 2006)

Del mismo modo, Jemima Wilkinson, predicadora religiosa en las colonias americanas, emergió tras una experiencia mística como *The Publick Universal Friend* (*Encyclopaedia Britannica*, 1999), una persona que rechazaba los pronombres de género y vestía de manera andrógina. Su comunidad religiosa reconocía su identidad sin género, un ejemplo notable de disidencia respecto de la normatividad binaria en pleno contexto ilustrado.

### **1.5. Nombres nuevos, viejas jerarquías**

Durante el siglo XIX, el proyecto científico iniciado en la Ilustración alcanzó un nuevo grado de sistematización. La medicina, la anatomía y la fisiología se convirtieron en herramientas centrales para definir y clasificar los cuerpos. Si en el siglo XVIII el binarismo sexual se estaba gestando, en el XIX se consolidó como principio rector del orden social. La anatomía comparada y la fisiología no solo describieron diferencias, sino que las convirtieron en fundamento para políticas de género y normativas sociales. La forma de la pelvis femenina, por ejemplo, se empleó para justificar su rol en la reproducción y el confinamiento al ámbito doméstico, mientras que las diferencias craneales y cerebrales eran interpretadas como evidencias de inferioridad intelectual (Reverter, 2017). Así, el discurso médico reforzó una noción de “hombre normal” y “mujer normal” como tipos biológicos separados, legitimando exclusiones en la educación, el trabajo y la

ciudadanía. A la par de estas definiciones anatómicas surgió un nuevo campo de estudio: la sexología. Esta disciplina buscó clasificar las prácticas sexuales, describirlas y encuadrarlas en una taxonomía científica. El enfoque principal de la época, según Oosterhuis (*Cambridge University Press*, 2012) sobre la sexualidad estaba fijo principalmente en la medicina forense y los actos criminales relacionados a ella misma. Richard von Krafft-Ebing fue uno de los pioneros en este proceso. En *Psychopathia Sexualis* del año 1886, recopiló diversos casos clínicos que ilustraban lo que denominaba “perversiones sexuales”, entre ellas el fetichismo, el sadismo, el masoquismo y la “inversión sexual”. Esta última se refería a la atracción por personas del mismo sexo, que Krafft-Ebing interpretaba como una condición congénita, no meramente un acto moralmente reprochable. Si bien su enfoque era patologizante, contribuyó a desplazar el debate de la esfera religiosa y legal hacia el ámbito médico, donde se discutía si estas personas debían ser tratadas en lugar de castigadas. Es interesante además revisar el punto que destaca Oosterhuis (2000) sobre la categoría de inversión sexual de Krafft-Ebing, ya que es completamente diferente de como la entendemos en la actualidad, más allá de la problemática de entenderla como una patología. Si bien podríamos creer que coincide con la categoría de orientación sexual de la actualidad, se entendía más bien como una cuestión de identidad de género invertida, en la que existe una mezcla entre lo femenino y masculino tanto a nivel biológico como psicológico (p. 48).

Henry Havelock Ellis también abordó el tema de la inversión sexual, pero con mayor empatía y tolerancia, quitando el aspecto negativo que Krafft-Ebing reconocía. Aun así, aunque tuvo sus incidencias en la modernidad de la época respecto de la patologización de la homosexualidad, si persistía en sus escritos los roles de género binarios en los que la mujer era naturalmente pasiva respecto de su sexualidad y con sus deberes en la sociedad como madre (*Encyclopedia*, s/f). Un caso interesante de la época fue el que llevó a Karl Maria Kertbeny a crear los términos homosexual y heterosexual. Su amigo se quitó la vida por el acoso que sufrió debido al estigma social del ser homosexual. Así, desafió las leyes opresivas de Alemania sobre sodomía, abogando por la derogación de esta, defendiendo la separación de las decisiones personales respecto de la intervención del Estado. Si bien en la actualidad se difiere de la teoría que considera innata a las orientaciones sexuales, en aquel momento fue una de las justificaciones que Kertbeny dio para defender su posición. Por desgracia, la ley que permitía chantajear a los homosexuales – la misma

que incidió en los chantajes que recibió su amigo –, no

fue derogada hasta 1969 (Hunter, 2022). El siglo XIX, por lo tanto, fue un periodo ambivalente. Por un lado, se reforzó el binarismo sexual mediante la autoridad científica, que fijó roles de género y clasificó la sexualidad en categorías normativas. Por otro lado, el mismo proceso de medicalización posibilitó la emergencia de identidades *queer*, proveyéndoles un lenguaje y un espacio – aunque restringido – para articularse. Este doble movimiento preparó el terreno para las luchas del siglo XX, donde las categorías creadas por la medicina fueron reapropiadas por movimientos sociales en favor de la emancipación sexual y de género.

Hasta aquí, el recorrido histórico muestra que la clave para entender las formas en que las sociedades han clasificado a las personas ha sido el sexo como principio organizador. Durante siglos, lo que importaba era determinar a qué sexo pertenecía un cuerpo, porque de esa pertenencia se derivaban funciones, derechos y obligaciones. Las categorías de cada época eran estrictas: a determinadas características corporales correspondía un sexo, y a ese sexo, un lugar y una tarea en el orden social. Esta secuencia – cuerpo, sexo, función – fue repetida de manera casi invariable desde la Antigüedad hasta el siglo XIX, aunque sus justificaciones se hayan transformado. En este marco, la diferencia sexual nunca fue un hecho meramente biológico. La medicina, la filosofía, la religión y el derecho hicieron del sexo un instrumento de clasificación y control. Cada avance en el conocimiento del cuerpo – desde las primeras disecciones hasta el surgimiento de la anatomía comparada – no solo buscó describir, sino también prescribir: decir cómo debía vivirse y qué rol debía ocupar cada quien en la sociedad. El cuerpo, en este sentido, funcionó como un texto en el que se leía el destino social de las personas. La biología se convirtió en argumento, y el argumento en norma. La Edad Moderna y la Ilustración intensificaron esta lógica, al inaugurar un régimen de ‘verdad’ basado en la ciencia. Si la escolástica había inscrito la diferencia sexual en el plan divino, la modernidad la inscribió en el lenguaje de la naturaleza y la razón. Las disecciones, los tratados médicos y las primeras ilustraciones anatómicas hicieron visible la diferencia entre los cuerpos, y con ello, más difícil de cuestionar. Lo masculino y lo femenino dejaron de ser grados de una misma sustancia y pasaron a ser esencias opuestas, con funciones complementarias. El binarismo se volvió así un principio de orden naturalizado, y con él se reforzaron las fronteras de lo que era considerado legítimo o posible. El siglo XIX llevó este proceso aún más lejos, consolidando la clasificación

sexual como una operación científica. La anatomía, la fisiología y la biología definieron estándares de “normalidad” masculina y femenina, mientras que la sexología emergente clasificó las conductas sexuales en categorías clínicas. Por primera vez, se establecieron identidades modernas como la “homosexualidad” o la “inversión sexual”. Esto abrió la posibilidad de reconocerse en esas categorías, pero también encerró a las personas en ellas, patologizando las diferencias, estableciéndolas inclusive como perversas. Si bien a lo largo de los siglos han existido experiencias que desbordaron estas clasificaciones – figuras como la Chevalière d’Éon, Jemima Wilkinson, las comunidades molly, o los jóvenes *macaroni* –, lo cierto es que el orden social tendió siempre a reabsorberlas en la lógica binaria, tratándolas como anomalías o curiosidades que confirmaban la norma. Lo “no binario” solo se concebía desde lo físico gracias a los avances de la fisiología y anatomía, como con los hermafroditas, y aun así en algunos casos se intentaba encontrar la coincidencia más cercana a alguna binaridad. La ambigüedad y lo no binario fueron objeto de fascinación, pero también de corrección: lo que no encajaba debía ser explicado, domesticado o eliminado. Así, el sistema de categorías históricas produjo al mismo tiempo inteligibilidad y exclusión, enseñándonos a pensar en dos sexos, pero al costo de borrar toda experiencia que no pudiera reducirse a esa oposición. El recorrido hasta el siglo XIX permite ver que el sexo ha sido una herramienta de organización social mucho más que una mera constatación biológica. Las categorías que se han construido para definirlo no son neutrales, sino que han servido para legitimar jerarquías, naturalizar desigualdades y establecer fronteras de pertenencia. En todos los casos, el resultado ha sido el cierre de posibilidades, donde lo que queda fuera de la clasificación queda fuera de lo pensable, lo reconocible y, en última instancia, de lo vivible. Esta clausura es el punto de partida necesario para el debate contemporáneo, que busca abrir el campo de lo posible y cuestionar el carácter natural de estas divisiones.



## Capítulo 2

### **Desmontando categorías en el debate contemporáneo sobre las categorías de sexo, género y orientación sexual.**

En lo que respecta al debate contemporáneo entorno a las disidencias sexuales y de género, una de las dificultades que se suele encontrar constantemente es la conceptual. La confusión entre los conceptos de sexo biológico, identidad de género y orientación sexual es generalmente un obstáculo que compromete el entendimiento de lo que construye a las disidencias y su propia existencia. La falta de distinción precisa entre estos términos no solo genera malentendidos en el ámbito académico, sino que también repercute en el diseño de políticas públicas, en los medios de comunicación, en la cotidianidad y como consecuencia en la vida diaria de las personas *queer*. Establecer las diferencias y límites entre cada una de estas categorías es así fundamental para el correcto desarrollo de este trabajo. Esta necesidad de precisión conceptual no responde únicamente a un afán teórico, sino a una urgencia práctica: de la manera en la que definimos estos términos también depende la forma en la que entendemos las identidades y les otorgamos legitimidad. Reducir la complejidad de los cuerpos y mentes disidentes a explicaciones simplistas no solo empobrece el debate, sino que perpetúa formas de exclusión que ya se encuentran en los más ínfimos rincones de nuestra sociedad – y no solo en los más ínfimos, si no en aquellos que predicán el orden y tienen el poder. Por ello, resulta indispensable reconocer que las categorías de sexo, género y orientación no se ubican en el mismo plano, y que cada una responde a dimensiones distintas de la existencia humana, teniendo en consideración que también interactúan constantemente entre sí. Hablar de estas distinciones implica también asumir que no existe un consenso absoluto ni en la ciencia ni en la cultura sobre sus alcances y definiciones, lo que tampoco se intentará en el trabajo actual ya que excede los límites de la presente investigación. Si bien, gran parte de las tensiones actuales surgen precisamente de esta inestabilidad – en la que algunos discursos buscan fijar fronteras rígidas y otros reclaman el reconocimiento de la fluidez y multiplicidad –, considero que reconocer que la historia de cada territorio y cultura es fundamental para la construcción de las categorías que se revisarán a continuación. No es posible abordar la discusión sobre sexo, género y orientación

sexual como si se tratara de categorías universales y

estables, desligadas de su contexto. Muy por el contrario, cada sociedad ha establecido sus propios criterios de clasificación, sus formas de normar los cuerpos y sus modos de entender la diferencia. Sin embargo, para los fines de este trabajo, resulta necesario recurrir a un conjunto de definiciones ampliamente aceptadas, aun cuando seamos conscientes de que estas no agotan la complejidad cultural e histórica de los fenómenos que nombran. La razón de este recurso es metodológica, el que nos permite contar con un punto de partida común que brinde claridad y consenso al marco conceptual. Sin estas delimitaciones previas, el análisis correría el riesgo de caer en ambigüedades que dificulten la comprensión de las tensiones que atraviesan las disidencias sexuales y de género. Reconocer que existe un abanico de interpretaciones no impide, por lo tanto, establecer una base terminológica que permita avanzar con mayor precisión. Por supuesto, esta decisión no debe confundirse con la pretensión de universalidad. Una revisión más extensa mostraría como distintas culturas han elaborado categorías propias para pensar la diferencia sexual y de género, así como la manera en que esas categorías incluyen o excluyen experiencias. Por último, la decisión de trabajar con estas definiciones responde también al contexto específico en el que se inscribe esta investigación. Dado que el análisis final se centrará en Valparaíso, Chile, resulta pertinente asumir que las categorías dominantes con las que operamos provienen en gran medida de la herencia cultural occidental, que ha moldeado tanto el lenguaje académico como las políticas y los discursos sociales sobre sexo, género y sexualidad. Esto no significa, sin embargo, que las experiencias locales se reduzcan a esa matriz. Por el contrario, es precisamente esa tensión entre definiciones heredadas y vivencias concretas donde emerge lo singular de cada territorio. La revisión de estas experiencias, y en particular de las prácticas disidentes que se desarrollan en la ciudad, será retomada en el capítulo final como un espacio donde las categorías se ponen a prueba, se expanden y, en ocasiones, se desbordan. Con esto en mente, corresponde ahora precisar qué se entiende por sexo biológico, identidad de género y orientación sexual, cuya claridad nos permitirá sostener los análisis posteriores.

## **2.1. El espectro del sexo y su complejidad**

De acuerdo con la Organización Mundial de la Salud, el sexo refiere a “las características biológicas que definen a los seres humanos como hombres o mujeres” (s/f, s/p). Esta definición

subraya una distinción clásica: la biología como base objetiva. Sin embargo, la misma OMS advierte que hay personas que poseen características de ambos conjuntos, lo que nos permite entrever una fisura en el binarismo que históricamente ha clasificado a los cuerpos. Los Institutos Canadienses de Investigación en Salud siguen la línea al definir el sexo como “un conjunto de atributos biológicos [...] incluidos cromosomas, expresión genética, niveles y funciones hormonales, y anatomía reproductiva/sexual”<sup>4</sup> (trad. propia, CIHR, 2023, s/p). El énfasis en esta definición se encuentra en la diversidad de factores que en interacción definirían el sexo, que, de hecho, es lo que nos interesa como otra fisura del binarismo. Lo importante es que este organismo reconoce explícitamente la existencia de variaciones en como esos atributos se expresan, cuestionando la idea de un binarismo de sexo. La complejidad del desarrollo sexual no es simplificable en XX o XY para ser determinado, lo cual desde el propio ámbito biológico se critica. En la revista Nature (2015) se afirma de manera contundente: “La idea de dos sexos es simplista. Los biólogos ahora piensan que hay un espectro más amplio que eso”<sup>5</sup> (trad. propia, p.1). La manera en que comúnmente se entiende el sexo biológico suele estar marcada por una simplificación extrema, en donde se asume que basta con mirar los cromosomas, los genitales o las hormonas para ubicar a cada persona en una de las casillas cerradas del binarismo sexual, sean estas hombre o mujer. Respecto del primer factor (cromosomas) tenemos XX para mujer y XY para hombre; de la misma forma, pene y testículos son exclusivos del macho, mientras vagina y útero exclusivos de la hembra en lo que respecta a los genitales; a nivel hormonal, la hormona ‘masculina’ es la testosterona mientras que la ‘femenina’ el estrógeno. En conjunto funcionan como la estructura perfecta: existen dos sexos, mujer y hombre; en la primera encontraremos cromosomas XX, la hormona estrógeno y a nivel visible vulva, que en el interior tendrá la vagina y en consiguiente el útero; para el segundo, cromosomas XY, la hormona testosterona y a nivel visible pene y escroto, que en su interior posee los testículos. Un paquete que debiera cumplirse siempre con las mismas especificaciones, logrando identificar sin dudas a uno u otro. Sin embargo, esta simplificación se desmorona al examinar más de cerca como se conforma realmente el sexo en

---

<sup>4</sup> Texto original: “a set of biological attributes [...] including chromosomes, gene expression, hormone levels and function, and reproductive/sexual anatomy”.

<sup>5</sup> Texto original: “The idea of two sexes is simplistic. Biologists now think there is a wider spectrum than that.”

términos biológicos. Ainsworth (2015), la autora del volumen de la revista *Nature* que cité anteriormente lo describe con claridad al expresar que “según el escenario simple, la presencia o ausencia de un cromosoma Y es lo que cuenta: con él, eres varón, y sin él, eres mujer”<sup>6</sup> (trad. propia, p. 288). Esta afirmación sintetiza la concepción reduccionista, pero lo decisivo es que el propio artículo muestra cómo este esquema se encuentra constantemente desafiado en la práctica clínica y en la investigación científica contemporánea. Como señala la autora a continuación, “los médicos saben hace tiempo que algunas personas se sitúan en el límite: sus cromosomas sexuales dicen una cosa, pero sus gónadas (ovarios o testículos) o su anatomía sexual dicen otra”<sup>7</sup> (trad. propia, p.288). Estos casos de variación – conocidos como intersex – revelan que el sexo no es un bloque homogéneo, sino un entramado de niveles que es mucho más complejo que el paquete perfecto que se suele reconocer y reproducir. El reconocimiento de estas diferencias tiene un impacto profundo. Significa que el sexo no puede reducirse a criterio único (XX/XY, pene/vagina, testosterona/estrógeno), porque en la realidad existen múltiples combinaciones posibles.

Revisemos esto más detenidamente. Si bien los ejemplos puntuales de variación ya cuestionan la rigidez del binarismo, la investigación ha permitido mostrar que aquellas variaciones no son casos aislados, sino parte de un espectro mucho más amplio de posibilidades corporales. En el mismo artículo de *Nature*, se sintetizan en una tabla los diferentes niveles que intervienen en la conformación del sexo – cromosómico, gonadal, hormonal y anatómico –, y cómo cada uno puede presentar combinaciones diversas, lo que nos advierte nuevamente la autora. Este recurso permite visualizar que el sexo no se define en un solo nivel, sino en la interacción compleja entre varios sistemas biológicos.

---

<sup>6</sup> Texto original: “According to the simple scenario, the presence or absence of a Y chromosome is what counts: with it, you are male, and without it, you are female.”

<sup>7</sup> Texto original: “Doctors have long known that some people straddle the boundary – their sex chromosomes say one thing, but their gonads (ovaries or testes) or sexual anatomy say another”.

Categoría	Masculino típico	Variaciones Sutiles	Variaciones Moderadas	46, XY DSD
<b>Cromosomas</b>	XY	XY	XY	XY
<b>Gónadas</b>	Testículos	Testículos	Testículos	Testículos
<b>Genitales</b>	Genitales internos y externos masculinos	Genitales internos y externos masculinos	Genitales externos masculinos con variaciones anatómicas, como la abertura uretral en la parte inferior del pene	Frecuentemente ambiguos
<b>Otras características/ejemplos</b>	Características sexuales secundarias masculinas	Diferencias sutiles, como baja producción de esperma. Algunas causadas por variaciones en los genes del desarrollo sexual	Afecta a 1 de cada 250-400 nacimientos	El trastorno hormonal denominado síndrome de conductos müllerianos persistentes da lugar a genitales externos masculinos y testículos, pero también a la presencia de un útero y trompas de Falopio

**Figura 4** Variaciones en el desarrollo sexual (DSD) en individuos con cromosomas XY (trad. propia)

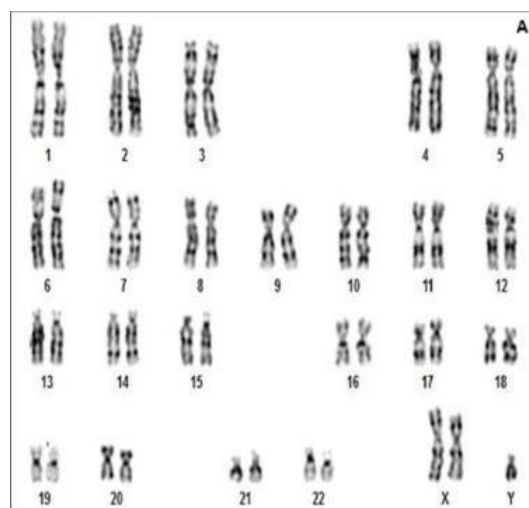
Categoría	Femenino típico	Variaciones Sutiles	Variaciones Moderadas	DSD testicular 46, XX
<b>Cromosomas</b>	XX	XX	XX	XX
<b>Gónadas</b>	Ovarios	Ovarios	Ovarios	Testículos pequeños
<b>Genitales</b>	Genitales internos y externos femeninos	Genitales internos y externos femeninos	Genitales internos y externos femeninos	Genitales externos masculinos
<b>Otras características/ejemplos</b>	Características sexuales secundarias femeninas	Diferencias sutiles como exceso de hormonas sexuales femeninas o presencia de ovarios poliquísticos	Variaciones en el desarrollo sexual, como el cese de prematuro de la función ovárica. Algunas causadas por variaciones en genes del desarrollo sexual	Generalmente causado por la presencia del gen masculino determinante del sexo SRY

**Figura 5** Variaciones en el desarrollo sexual (DSD) en individuos con cromosomas XX. (trad. propia)

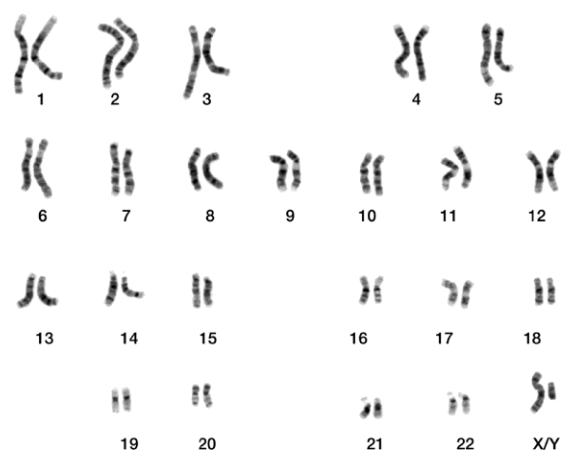
Categoría	DSD ovotesticular
Cromosomas	XX, XY o una mezcla de ambos
Gónadas	Tejido ovárico y testicular
Genitales	Ambiguos
Otras características/ejemplos	Se han reportado casos poco frecuentes de personas predominantemente XY que conciben y dan a luz a un niño saludable

**Figura 6** Variaciones en desarrollo sexual (DSD) ovotesticular. (trad. propia)

En el nivel cromosómico, el modelo tradicional plantea la dicotomía XX/XY, sin embargo, se documentan múltiples configuraciones: XXY, X0, mosaicos y otras alteraciones cromosómicas que producen fenotipos inesperados. En términos médicos, el síndrome de Klinefelter (XXY) y el síndrome de Turner (X0) son ejemplos de cómo la variación cromosómica no encaja en la lógica binaria.



**Figura 7** Cariograma con bandas GTG que muestra 47, XXY (síndrome de Klinefelter)  
(Billapati, 2022)



**Figura 8** Cariograma con bandas GTG que muestra 46, XY (cromosomas hombre típico) (Wikipedia, 2007)

En el nivel gonadal, el supuesto básico es que XX implica ovarios y XY implica testículos. No obstante, existen variaciones como la disgenesia gonadal mixta o la ovotestis (presencia de tejido ovárico y testicular en la misma persona). Estos casos muestran que la correspondencia entre cromosomas y gónadas no es automática. Tal como se indica en la explicación de la tabla, lo que a menudo se presenta como un sistema cerrado en realidad depende de múltiples rutas de diferenciación embrionaria, algunas de las cuales pueden desviarse del patrón ‘normal’ sin comprometer la viabilidad de la persona. El nivel hormonal añade otra capa de complejidad. Aunque se asocie la testosterona con lo masculino y el estrógeno con lo femenino, lo cierto es que todas las personas producen ambos tipos de hormonas en distintas proporciones. Además, hay condiciones como la insensibilidad completa a los andrógenos, en la que un individuo con cromosomas XY y testículos internos no responde a la testosterona, desarrollando un fenotipo típicamente femenino. Finalmente, el nivel fenotípico incluye genitales y caracteres sexuales secundarios. La expectativa cultural es que estos signos visibles se alineen con los cromosomas, las gónadas y las hormonas. Lo más interesante del análisis de Ainsworth es que no se limita a describir excepciones médicas. Al sistematizar estas variaciones, la autora demuestra que la biología contemporánea está dispuesta a aceptar el sexo como continuo o espectro, más que como una dicotomía cerrada. Como señala un investigador citado en la misma revista, “hay una diversidad mucho mayor dentro de lo masculino o lo femenino, y ciertamente un área de

superposición donde algunas personas no pueden definirse fácilmente dentro de la estructura binaria”<sup>8</sup> (trad. propia, Achermann en Ainsworth, p.288).

La constatación de la biología contemporánea sobre la complejidad del sexo invita a una reflexión filosófica más amplia en la que surge la pregunta: ¿qué hace que ciertos rasgos del cuerpo se conviertan en criterios privilegiados para definir la identidad sexual y organizar las diferencias humanas? Si la investigación científica reconoce que los cromosomas, las gónadas, las hormonas y los genitales no se alinean siempre en un esquema binario, como expuse anteriormente, entonces el problema ya no es solo describir variaciones, sino interrogar cómo llegamos a pensar el sexo en esos términos. Foucault (1998) ofrece una clave fundamental para comprender esta situación, advirtiéndole que, desde el siglo XVIII, la sociedad occidental no buscó reprimir el sexo, sino más bien, multiplicar los discursos en torno a él. En lugar de silencio, lo que se instaló fue un conjunto de dispositivos que incitaban a hablar permanentemente del sexo y a producir un registro constante de lo que se decía. Así se generaron espacios para interrogar, observar y codificar la sexualidad, no solo en la vida privada, sino también en instituciones como la escuela, la justicia, la medicina y la economía. Esta insistencia en hablar de sexo convirtió a la sexualidad en un objeto de saber privilegiado, sometido a examen, clasificación y normalización (p.22). Lo relevante aquí es que el sexo no fue concebido únicamente como un dato biológico, sino como un campo de intervención discursiva que debía ser analizado, gestionado y vigilado. La idea de que nuestra sociedad habría ocultado o reprimido el sexo se vuelve insostenible frente a la evidencia de que, más bien, se fomentó una prolijidad discursiva inédita. Se hablaba del sexo en la familia, la escuela, consultorios médicos, en los tribunales. Cada espacio generaba nuevas formas de describirlo y regularlo. Esta proliferación discursiva instaló la convicción de que nunca se dice lo suficiente sobre el sexo, que siempre hay algo esencial que permanece oculto y que debe volver a investigarse. En este sentido, lo que parece una categoría natural se revela como el resultado de una trama histórica de saberes y poderes que hicieron del sexo un punto de referencia constante para la producción de discurso, normas y prácticas sociales. Es justamente este trasfondo el que nos permite comprender por qué,

---

<sup>8</sup> Texto original: “there’s much greater diversity within male or female, and there is certainly an area of overlap where some people can’t easily define themselves within the binary structure”.

incluso hoy, las variaciones biológicas se traducen inmediatamente en clasificaciones médicas, diagnósticos y normativas, en vez de existir la posibilidad de un mundo donde dichas diversidades se aceptan como posibles en las expresiones corporales. Teniendo lo anterior en consideración, podemos introducir el siguiente concepto de nuestro interés: identidad de género.

## **2.2. Género como construcción social**

De acuerdo con la Organización Mundial de la Salud, el género “se refiere a los roles, las características y oportunidades definidos por la sociedad que se consideran apropiados para los hombres, las mujeres, los niños, las niñas y las personas con identidades no binarias” (2018, s/p). Esta definición inaugura un desplazamiento fundamental, en donde el género deja de entenderse como una mera consecuencia del cuerpo y pasa a ser reconocido como una dimensión subjetiva, vinculada a la experiencia íntima y al sentido de sí. No se trata, por tanto, de una categoría observable a simple vista ni reducible a la anatomía, sino de una vivencia situada en la interioridad del sujeto, contrario a las pretensiones de clasificación del sexo biológico. La definición de la OMS, además, introduce el elemento de apertura entorno a la posibilidad de no coincidencia con el sexo asignado al nacer, lo cual supone un cuestionamiento explícito al paradigma que tradicionalmente los concebía como equivalentes. Desde el punto de vista de la sociología, esta distinción entre sexo e identidad de género implica reconocer que el género no es una propiedad individual, sino una estructura social que organiza relaciones, expectativas y jerarquías. Raewyn Connell (2015) plantea que el género debe entenderse como una configuración de práctica social que estructura el poder (p.106), la división del trabajo, los discursos y los modos de reconocimiento. En otras palabras, el género opera como un sistema de organización social, y no como una mera descripción de la diferencia sexual. Las identidades de género se construyen en el entrelazamiento de las normas culturales, las instituciones y las experiencias cotidianas. Lo que una sociedad define como ‘masculino’ o ‘femenino’ no surge de la biología, sino de un complejo entramado simbólico que asigna significados a los cuerpos. Por ello, hablar de identidad de género es hablar, también, de la tensión entre lo personal y lo colectivo. Cada sujeto experimenta su identidad en diálogo – y a veces en conflicto – con los marcos normativos de su entorno. Las instituciones, la educación, los medios de comunicación y las religiones intervienen en la producción de los discursos de género,

estableciendo lo que se considera legítimo, normal o deseable. Sin embargo, las personas no son simples receptores pasivos de esas normas. Tal como lo ha mostrado la teoría social contemporánea, los sujetos negocian constantemente su relación con ellas, resistiéndose, reinterpretándolas, parodiándolas o expandiéndolas. En ese proceso, la identidad de género se revela como un espacio de agencia, donde la subjetividad se afirma incluso frente a los límites del lenguaje y la moral dominante. Siguiendo con este sentido, la noción de identidad de género tiene un carácter profundamente performativo ya que no se posee, se ejerce. Aunque aún no entraremos en el desarrollo teórico de lo performativo, porque se abordará más adelante, es posible adelantar que la identidad de género no puede entenderse como una esencia preexistente, sino como el resultado de una reiteración de actos, gestos y discursos que, al repetirse, producen la ilusión de una coherencia estable (Butler, 2016). La diferencia entre ‘ser’ y ‘parecer’ se difumina: el género no es algo que se tiene, sino algo que se hace, se encarna y se muestra en el marco de diversas convenciones sociales. Simone de Beauvoir (2018) lo planteaba así al afirmar que “no se nace mujer: se llega a serlo” (p.207), frase que ha sido cuestionada desde diversas interpretaciones, pero de la cual podemos abstraer la idea que planteábamos anteriormente: ser mujer no es una condición biológica, sino un devenir histórico y cultural; el género se aleja de la noción naturalista, diversos factores se relacionan en su construcción. Su afirmación de esta manera se extiende más allá del femenino y se comprende en un sentido general, en el que una persona, cualquiera sea su sexo biológico, no nace con una identidad de género dada, sino que se le construye en interacción con un mundo que asigna roles, normas y valores a los cuerpos. El género, por tanto, no es un destino, sino un proceso de subjetivación. El aporte de Beauvoir resulta crucial para entender cómo las categorías de género se constituyen en relación con las estructuras de poder. Si el sexo nombra una diferencia corporal, el género nombra el modo en que esa diferencia se traduce en desigualdad. En el orden social moderno, ser reconocido como hombre o mujer no es simplemente ocupar una posición simbólica, sino también material, en donde se conceden o arrebatan ciertos derechos, oportunidades y/o representaciones. Por eso, la identidad de género no solo describe quiénes somos, sino cómo se nos permite existir dentro de un régimen de visibilidad y legitimidad determinado. Es muy importante no dejar de lado que el género no solo es una categoría social ni una vivencia individual, sino un lugar político. En la

medida en que define lo que es inteligible

dentro de una comunidad, el género participa de la distribución del poder y del reconocimiento. Aquellos cuerpos o identidades que no encajan en las categorías convencionales suelen ser situados fuera de lo legible, fuera del marco de lo normal. De ahí que la lucha por el reconocimiento de las identidades de género diversas no sea únicamente simbólica, sino profundamente material: implica la posibilidad de habitar el espacio público sin ser patologizado, criminalizado o invisibilizado. Ahora bien, esta dimensión política no anula el aspecto existencial de la identidad de género, por el contrario, ambos planos se entrelazan. Cada persona vive su identidad de género como una búsqueda de coherencia entre su experiencia interna y la manera en que es percibida socialmente. En muchos casos, ese proceso implica enfrentarse a la incompreensión o al rechazo, lo cual demuestra que el reconocimiento del género no es solo un problema conceptual, sino una cuestión ética. La identidad de género, al fin y al cabo, no se trata únicamente de cómo el individuo se nombra, sino de cómo el mundo responde a ese nombre. Desde una mirada contemporánea, puede decirse que la identidad de género es una zona de cruce entre el cuerpo, el lenguaje y la cultura. El cuerpo aporta una materialidad desde la cual se experimenta el género; el lenguaje proporciona categorías con las que se puede nombrar esa experiencia; la cultura define los límites de lo que puede ser reconocido como legítimo. Entre esos tres ejes se despliega la complejidad del género. Reconocer esto implica abandonar toda pretensión de definirlo de manera única o definitiva.

### **2.2.1 Diversidades que trascienden culturas**

En este punto, resulta pertinente observar cómo las identidades de género que socialmente se reconocen responden, en gran medida, a los marcos culturales de cada contexto. En las sociedades occidentales modernas, por ejemplo, las categorías de ‘hombre’ y ‘mujer’ siguen siendo las más ampliamente aceptadas, asociadas a un conjunto de roles, comportamientos y expectativas que delimitan lo que se considera una expresión adecuada de lo masculino o lo femenino. A la mujer se le atribuyen históricamente características como la sensibilidad, la pasividad, el cuidado; al hombre, en cambio, la racionalidad, la fuerza y el liderazgo. Estas asignaciones no se derivan de diferencias naturales – como constantemente se intenta establecer por algunas personas o instituciones -, sino de procesos culturales e históricos que reproducen jerarquías de poder. En otras culturas, sin embargo, la diversidad de identidades reconocidas

evidencia que el género no es un

sistema universal ni cerrado. Aunque este tema podría abordarse de manera mucho más amplia, se presentarán ejemplos específicos en esta instancia para ilustrar lo expuesto previamente. Los *hijras* de la India, los *muxes* en Oaxaca o las personas *two-spirit* de los pueblos originarios de América del Norte son ejemplos de identidades que desafían el esquema binario occidental y muestran que existen múltiples maneras de comprender y encarnar el género. Estas expresiones culturales evidencian que el género no es una categoría universal ni estática, sino una construcción social e histórica que varía según los marcos simbólicos y las necesidades de cada comunidad. Veamos un poco más en profundidad cada caso.

En la India, los *hijras* o tercer género constituyen una de las comunidades más antiguas que desafían la división binaria de los géneros. Su existencia se encuentra documentada desde la antigüedad, tanto en textos religiosos como en la literatura clásica. El informe del Programa de las Naciones Unidas para el desarrollo (2010) destaca que “Los países asiáticos tienen historias de siglos sobre la existencia de hombres con variación de género – que en tiempos actuales habrían sido etiquetados como ‘mujeres transgénero’”<sup>9</sup>(p.3) Este reconocimiento de una tercera naturaleza muestra que la cultura india comprendía la diferencia sexual y de género no como una ruptura con la norma, sino como una forma de diversidad dentro del orden cósmico. El cuerpo no es aquí una evidencia biológica que delimita la identidad, sino una superficie de inscripción espiritual y simbólica.



**Figura 9** Festival Hijra (Martín, 2010)

---

<sup>9</sup> Texto original: “Asian countries have centuries-old histories of existence of gender-variant males — who in present times would have been labelled as ‘transgender women’”

El mismo documento expone sobre los Shiv-Shakthis, hombres que se expresarían en lo que podemos entender como el género femenino, no solo quedando ahí, sino que “en una ceremonia, los Shiv-Shakthis se casan con una espada que representa el poder masculino o a Shiva (la deidad). Así, los Shiv-Shaktis se convierten en la novia de la espada”<sup>10</sup> (p.13). Esto no responde a una lógica biológica o relato de autopercepción individual, sino a una forma de pertenencia ritual, una posición reconocida en el entramado religioso y social. Sin embargo, el mismo informe documenta que este reconocimiento se transformó radicalmente durante la colonización británica, cuando las autoridades imperiales comenzaron a definir a los *hijras* como “criminales por nacimiento” (p.9), imponiendo un modelo binario de género que desconocía su función tradicional. El paso de la espiritualidad al control médico-jurídico transformó sus cuerpos en objetos de regulación y colonización. Este tránsito histórico muestra con claridad cómo las categorías de género no son universales, sino históricamente situadas: lo que en un contexto se entiende como un rol legítimo, en otro puede ser reinterpretado como una desviación o patología.

Un proceso similar ocurre – con sus características contextuales propias –, en la región zapoteca del Istmo de Tehuantepec, en México, donde las personas *muxes* ocupan un lugar social específico dentro de su comunidad. Filiberto Manrique (2020) lo expone de forma clara: “las *muxes* son personas no binarias, es decir, no se identifican como hombre ni como mujer, pues son orgullosas de la construcción de su identidad, en la que se conjuntan los dos géneros en un solo cuerpo” (p.18). En este caso, la identidad muxe no surge como oposición a un sistema de dominación – como ocurre en gran parte del discurso contemporáneo sobre las disidencias sexuales –, sino como una categoría reconocida en el interior de la cultura zapoteca. La comunidad no percibe su existencia como una anomalía ni como una transgresión a las normas, sino como una manifestación natural de la composición social. En palabras del propio autor, “las *muxes* del Istmo se han ganado el respeto y el reconocimiento de su comunidad, así como un espacio de suma importancia dentro de la estructura social con el que afianzan sus derechos en la comunidad del Istmo” (p.18). La diferencia entre este modelo y el del occidente moderno es fundamental. Mientras

---

<sup>10</sup>Texto original: “In a ceremony, Shiv-Shakthis are married to a sword that represents male power or Shiva (deity). Shiv-Shaktis thus become the bride of the sword.”

que la matriz hegemónica asocia el género a la identidad individual y a la expresión personal, en el contexto zapoteca se trata de una categoría de organización social, un rol dentro de la comunidad. En una entrevista realizada por Ola Synowiec para BBC (2018), Noé Diaz relata la importancia de los muxes en la comunidad, sirviendo de pilar familiar, inclusive considerado una bendición tener un hijo muxe que cuide la casa y la familia cuando el hombre trabaja, aportando en la iglesia y alistando preparativos de las fiestas tradicionales que hacen parte importante de la economía local. Lo que el pensamiento europeo concibe como ‘identidad’ – una interioridad subjetiva que define el ser – aparece aquí como un modo de participación colectiva, una función social que se legitima por su contribución al equilibrio cultural. Desde una perspectiva filosófica, esto permite afirmar que la identidad de género no tiene un mismo estatuto ontológico en todas las culturas: puede ser vivida como una forma de autoconciencia o como un principio de reciprocidad social.



**Figura 10** Muxe Estrella siendo portada de Vogue México 2019 (Walker, 2019)

Por su parte, las identidades *two-spirit* de los pueblos originarios de América del Norte aportan otro ejemplo de diversidad contextual de género. Beaudry, Duff y Ziegler (2024), explican que “tradicionalmente, *2-spirit* es un término que denota a una persona indígena que

posee energías

espirituales o religiosas masculinas y femeninas”<sup>11</sup> (p.1), o sea que similar a los muxes, no existe una relación con la autopercepción, sino nuevamente con la función, nuevamente de la social agregando esta vez la espiritual respecto de las cosmologías indígenas. El género es entendido en este sentido como una forma de equilibrio entre fuerzas, más que como una clasificación. Históricamente, las personas *two-spirit* ocupaban roles esenciales dentro de sus comunidades: eran curanderos, mediadores, guardianes del conocimiento espiritual y consejeros en asuntos sociales. Su presencia simbolizaba el equilibrio entre lo masculino y lo femenino, una síntesis que representaba armonía con la naturaleza y el mundo espiritual, al menos hasta antes de la colonización occidental. Estos roles no estaban determinados por la anatomía ni por la orientación sexual, sino por la conexión espiritual y la capacidad de actuar como puente entre dimensiones, entre lo humano y lo sagrado. Al llegar la colonización europea, las estructuras sociales y religiosas que sostenían el reconocimiento de las personas *two-spirit* fueron profundamente alteradas. Las categorías de género binarias fueron impuestas por el cristianismo y la medicina, transformando su figura en objeto de estigmatización. Muchas personas fueron perseguidas, silenciadas o forzadas a ocultar su identidad bajo las normas de género coloniales. Aun así, en las últimas décadas, diversas comunidades indígenas han impulsado procesos de revitalización cultural que buscan rescatar el significado espiritual y social de las identidades *two-spirit*. Este movimiento contemporáneo no solo reivindica la dignidad de las personas que se identifican como tales, sino que restituye una visión del género como espacio de reciprocidad, espiritualidad y comunidad. En cuanto a su relación con el sexo biológico, las identidades *two-spirit* no se definen por la anatomía ni por los cromosomas, sino por una dimensión simbólica y espiritual. Pueden incluir a personas nacidas con cuerpos considerados masculinos o femeninos, pero esa distinción carece del peso normativo que tiene en la cultura occidental. Lo decisivo es la función y el reconocimiento dentro del tejido comunitario: ser *two-spirit* no es una cuestión de pertenecer a un sexo, sino de representar la coexistencia y equilibrio de las energías que la cultura asocia a ambos.

---

<sup>11</sup>Texto original: “Traditionally, 2-spirit is a term that denotes an Indigenous person as having masculine and feminine spiritual or religious energies”



**Figura 11** Osh Tisch y su cónyuge (Fouch, 1994)

En los tres casos – *hijras*, *muxes* y *two-spirit* – la identidad de género aparece como un proceso situado, dependiente de un horizonte simbólico y normativo específico. Lo que Occidente considera una excepción o anomalía, en otros contextos se integra en el orden social como una expresión legítima de la diferencia. Esto confirma que las categorías de género no son meramente ‘formas de identidad’, sino modos de producción cultural del sentido y del vínculo.

La revisión desde el ojo filosófico de estos ejemplos permite reforzar el punto desarrollado hasta aquí: las identidades de género no son universales, sino el resultado de procesos históricos en los que se entrecruzan discursos, prácticas e instituciones. La aparente naturalidad del binarismo moderno es un efecto de poder y de lenguaje, no una verdad antropológica. En Valparaíso, el contexto de esta investigación, este reconocimiento será crucial para comprender el cómo las prácticas disidentes contemporáneas también emergen de la fricción entre herencias culturales, estructuras sociales y vivencias singulares.

### **2.3. Poder y orientación sexual: la lucha por la legitimidad**

La tercera categoría que completa este marco conceptual es la orientación sexual, que si bien, no es el centro de atención de esta investigación, es importante clarificarla para no confundirla con los otros conceptos, además que se relaciona directamente con ellos. Según la *American Psychological Association* (APA), define la orientación sexual como “una atracción

emocional,

romántica, sexual o afectiva duradera hacia otros” (2013, s/p). Mientras el sexo se refiere a la configuración biológica y el género a la vivencia y construcción simbólica de la identidad, la orientación sexual se sitúa en el ámbito del deseo y la vinculación intersubjetiva. Sin embargo, pese a esa diferenciación conceptual, en el imaginario social moderno las tres dimensiones suelen entremezclarse, generando confusiones que se traducen en prejuicios y exclusiones. La idea de que el deseo ‘naturalmente’ se orienta hacia el sexo opuesto, por ejemplo, responde a una estructura cultural que impone la heterosexualidad como norma y como modelo de inteligibilidad del cuerpo y del amor. Foucault (1998) analiza precisamente cómo esta normalización del deseo responde a una construcción histórica antes que a una verdad natural. A partir del siglo XIX el discurso científico y médico comenzó a clasificar las prácticas sexuales, produciendo una taxonomía de sujetos basada en sus deseos. No se trató simplemente de describir conductas, sino de generar tipos humanos: el homosexual, el heterosexual, el perverso, el normal. En sus palabras, “el sodomita era un relapso; el homosexual es ahora una especie” (p.28). Con esta afirmación, el autor señala el momento en que el deseo deja de ser una acción – un acto que podía castigarse o tolerarse – para convertirse en una identidad, un rasgo que define a la persona en su totalidad. El poder moderno, lejos de prohibir el sexo, lo somete a examen, lo nombra, lo administra, haciendo del deseo una materia de conocimiento y control. Este cambio en el discurso tiene consecuencias profundas: el deseo se transforma en una marca de verdad sobre el individuo. La sexualidad pasa a ser vista como el núcleo más íntimo de la subjetividad, el lugar donde se esconde el quién se es realmente. De esta forma, la orientación sexual se naturaliza, como si fuera una propiedad inherente del ser, cuando en realidad – siguiendo la genealogía foucaultiana – es el resultado de un proceso de producción histórica. Los discursos médicos, psicológicos y jurídicos que pretendieron describir objetivamente la sexualidad terminaron por configurarla como categoría social. La clasificación entre heterosexualidad y homosexualidad no solo organiza el conocimiento científico, sino también la vida cotidiana, el derecho, las políticas públicas y las formas de reconocimiento. Desde esta perspectiva, la orientación sexual no se limita a expresar una atracción o preferencia, sino que actúa como un principio de clasificación y de orden social. El sistema binario – heterosexual/homosexual – ha servido históricamente para trazar fronteras entre lo normal y lo anormal, lo moral y lo inmoral, lo permitido y lo sancionado. No se trata

únicamente de la preferencia por la relación entre hombre

y mujer, sino de un marco cultural que establece esa relación como el modelo legítimo del amor, la reproducción y la ciudadanía. Bajo esta lógica, las orientaciones disidentes son concebidas como desviaciones o excepciones, y sus manifestaciones deben justificarse frente a la normal. La filosofía, en este punto, ofrece una herramienta crítica para desnaturalizar esas jerarquías, poniendo en evidencia que la orientación sexual no es una condición estática ni un atributo esencial del sujeto, sino un entramado de prácticas, discursos y relaciones históricamente configuradas. El deseo, en tanto fenómeno humano, se encuentra mediado por las estructuras culturales que le otorgan significado, lo que una sociedad reconoce como legítimo o deseable no responde a una naturaleza inmutable, sino a procesos de regulación simbólica y moral. En este sentido hablar de orientación implica reconocer la existencia de un orden normativo que delimita los modos en que los cuerpos pueden vincularse y amarse. No es casual que las identidades sexuales contemporáneas se construyen en diálogo, constantemente en tensión, con las instituciones que pretenden normarlas, sea la religión, la medicina, el derecho y la educación. Todas ellas han contribuido a definir qué vínculos son dignos de reconocimiento y cuáles deben permanecer en la sombra. La orientación sexual, por lo tanto, no puede reducirse a la descripción de una preferencia individual, dado que es una categoría que atraviesa la estructura social. Su aparente carácter privado encubre su dimensión pública, en donde los modos en que se regula el deseo determinan también el acceso a derechos, la pertenencia simbólica y las posibilidades de existencia legítima dentro de una comunidad. La heterosexualidad, erigida históricamente como norma, funciona como el patrón de inteligibilidad de todos los vínculos posibles. A partir de ella se definen las demás orientaciones, que se nombran y reconocen únicamente en relación con ese centro. En consecuencia, las identidades no heterosexuales aparecen como variaciones de un modelo que se considera original o natural, cuando en realidad se trata de una construcción histórica sostenida por prácticas de repetición y control. En esta lógica, el reconocimiento social del deseo no depende solo de la experiencia subjetiva, sino de su traducción en marcos culturales que la vuelvan legible. Las políticas del reconocimiento y los movimientos de disidencia sexual han mostrado precisamente cómo el deseo es también un espacio de disputa, en el que el derecho a amar, a expresarse, a formar familia, a existir fuera de las coordenadas de la norma es posible más allá de las limitaciones sociales impuestas. La resistencia a la heteronormatividad, por

ejemplo, no consiste únicamente en afirmar

una identidad distinta, sino en poner en cuestión la estructura que define qué formas de deseo son legítimas y cuáles no.

La realidad social y humana demuestra que las categorías de sexo, identidad de género y orientación sexual, aunque conceptualmente diferenciables, siempre están presentes y se relacionan constantemente entre ellas, logrando combinaciones singulares que desafían cualquier intento de clasificación rígida. Así, por ejemplo, una persona con sexo biológico femenino puede identificarse con un género masculino y mantener una orientación bisexual; del mismo modo, un individuo con sexo masculino asignado al nacer puede reconocerse como persona no binaria y mantener una orientación heterosexual; o una persona intersex puede identificarse con el género femenino y tener una orientación lésbica. Estos ejemplos no son meras excepciones, sino expresiones legítimas de la diversidad humana, donde las distintas dimensiones que componen la identidad – biológica, simbólica y afectiva – no se alinean necesariamente según los esquemas tradicionales. Lo que revelan estas combinaciones es que el ser humano no responde a un modelo predeterminado, sino a un proceso de construcción continua, en el que se entretajan factores biológicos, sociales, culturales y subjetivos. Ningún cuerpo ni experiencia puede reducirse al patrón normativo que dicta que el sexo define el género y que el género determina el deseo. Más bien, las personas existen en una pluralidad de configuraciones posibles, en las que el cuerpo se interpreta, el género se ejerce y el deseo orienta según trayectorias vitales y contextos históricos particulares. Cada una de estas variables, lejos de funcionar de manera aislada, se reconfigura en interacción constante con las demás. El sexo es interpretado a través de los lenguajes del género; a su vez, el género se expresa corporalmente y es reconocido o negado socialmente; por último, el deseo se inscribe en ese entramado, reafirmando o subvirtiendo las normas dominantes. En síntesis, este recorrido permite comprender que las tres categorías – sexo, identidad de género y orientación sexual – conforman un entramado dinámico que solo puede entenderse desde su interrelación. El sexo deja de ser esencia biológica para convertirse en una materialidad interpretada; el género, lejos de ser una simple identidad, se presenta como una práctica social y performativa; y la orientación sexual se manifiesta como un modo de deseo y vinculación históricamente condicionado. Lo que emerge, entonces, no es una taxonomía de cuerpos o identidades, sino una constelación de existencias

posibles. En este sentido, la comprensión contemporánea de las disidencias sexuales y de género no puede fundarse en la búsqueda de una verdad última sobre el cuerpo o la identidad, sino en el reconocimiento de la multiplicidad como principio estructurante de lo humano. De este modo, la diferencia deja de ser una excepción para convertirse en la regla, en donde el cuerpo, el lenguaje y el deseo se articulan en formas siempre nuevas de habitar el mundo. Esta mirada será clave para el análisis posterior del caso de Valparaíso, donde las prácticas disidentes locales no solo reproducen estas tensiones globales, sino que las reescriben desde sus propios territorios simbólicos y materiales, expandiendo las fronteras de lo posible y desafiando, una vez más, las categorías heredadas de la modernidad occidental.

## Capítulo 3.

### Performatividad, Sexopolítica y Espacio en Valparaíso

#### 3.1. Performatividad del género y subversión en el cuerpo

En las últimas décadas, la teoría feminista y *queer* ha transformado radicalmente la comprensión del cuerpo y la identidad de género. Judith Butler (2016), una de las figuras centrales de este giro teórico, propone que las categorías de hombre y mujer no son esencias naturales ni reflejos de una verdad biológica, sino efectos producidos por la repetición de actos normativos. De este modo, el género no es algo que se tiene, sino algo que se hace, dígase, una práctica performativa que, al reiterarse, produce la ilusión de una sustancia estable. La autora define el género como “la estilización repetida del cuerpo, una sucesión de actos – dentro de un marco regulador muy estricto – que se inmoviliza con el tiempo para crear la apariencia de una sustancia, de una especie natural de ser” (p.98). Esta formulación desplaza la atención desde la identidad hacia la acción: el género no es una esencia previa que el sujeto expresa, sino el resultado de una serie de actos performativos que consolidan, en el tiempo, aquella relación que percibimos entre sexo, género y deseo. Este enfoque implica una ruptura con las teorías esencialistas que atribuían al cuerpo una naturaleza propia. Para Butler (2002), el cuerpo no precede a las normas que lo constituyen; por el contrario, “el ‘sexo’ es una construcción ideal que se materializa obligatoriamente a través del tiempo” (p.18). Las normas de género no solo organizan los significados sociales del cuerpo, sino que también determinan qué cuerpos pueden aparecer como reales o inteligibles, y cuáles quedan relegados a la abyección, al ámbito de lo no reconocido. La performatividad, por tanto, no es una actuación libre o voluntaria. No se trata de interpretar un papel como si fuera un guion, sino de repetir los gestos, los hábitos y las formas del lenguaje que el poder ha hecho disponibles para sostener el orden del sexo/género. La imposición – interiorizada o impuesta – de las normas constituye el mecanismo mediante el cual el sujeto accede a la posibilidad misma de ser reconocido. Sin embargo, en esa misma repetición reside también la posibilidad de la subversión. Si el género se produce mediante actos reiterados, toda repetición abre un margen de error, una grieta en la norma. Esta grieta de la norma es lo que Butler (2016) reconoce como la repetición paródica o disonante, aquella en la que podemos

reconocer lo *queer*. Subvertir

las normas del género ya no solo significa solo reclamar derechos o visibilidad, sino reconfigurar los modos de habitar el cuerpo y el lenguaje. Desde esta perspectiva, el cuerpo se convierte en un campo de poder donde se inscriben las jerarquías de lo masculino y femenino, de lo normal y lo desviado, entregando la posibilidad de desarticularlas. Es así como la relación entre discurso y materialidad – o lenguaje y cuerpo – ocupa un lugar fundamental en el análisis realizado por la autora, la cual profundiza en cómo los mecanismos discursivos producen la materialidad del cuerpo. Argumenta que este no es un mero soporte pasivo de las normas, sino el efecto reiterado de una práctica reguladora. Las normas materializan el sexo, delimitando qué formas corporales y qué expresiones son posibles dentro de un marco cultural determinado (2002, p.18). Queda en evidencia así que el cuerpo no antecede al discurso, sino que emerge en el cruce de múltiples prácticas discursivas, institucionales y afectivas. La aparente realidad del cuerpo sexualmente diferenciado es el resultado de un proceso de sedimentación histórica, donde las repeticiones producen la ilusión de una naturaleza estable. Este desplazamiento teórico tiene consecuencias decisivas para pensar las políticas de identidad. Si el sujeto no es una entidad previa al lenguaje, sino una posición producida dentro de él, las identidades de género deben entenderse como efectos performativos del poder, no como esencias que puedan ser simplemente afirmadas o negadas. Por ello, Butler no busca eliminar las categorías de género, sino evidenciar su carácter contingente, su dependencia de un régimen normativo que podría – y debe – ser transformado. En este punto, la teoría butleriana ofrece una herramienta filosófica para analizar cómo los cuerpos adquieren inteligibilidad social y cómo ciertas existencias quedan fuera de ese marco. Pero también abre la posibilidad de comprender las formas de resistencia que emergen en los márgenes del poder, cuando los cuerpos repiten la norma de otro modo, la imitan con diferencia o la parodian hasta desestabilizarla. El drag, por ejemplo, no es simplemente una imitación del género, sino una exposición de su carácter imitativo: al exagerar los gestos femeninos o masculinos, se revela que la identidad de género nunca fue original, sino siempre repetición. Desde esta perspectiva, la ciudad y el espacio urbano pueden leerse como escenarios de performatividad, donde las normas de género se reproducen y se desafían cotidianamente. La calle, el bar, la discoteca o la marcha son lugares donde los cuerpos actúan y expresan sus identidades, pero también donde se ensayan otras formas de existencia posibles.

### 3.2. Sexopolítica como productora de cuerpos

El pensamiento de Paul B. Preciado amplía y materializa el horizonte abierto por Butler al situar al cuerpo dentro de un entramado de poder biopolítico y tecnológico. En *Multitudes queer* (2003), introduce la noción de sexopolítica para describir la forma en que el capitalismo contemporáneo gestiona la vida a través del control de los cuerpos, los placeres y los discursos sobre el sexo. El sexo, los órganos, las prácticas sexuales y las normas de masculinidad y feminidad dejan de ser ámbitos privados o naturales, pasando a ser materia administrada por el poder, calculada y regulada en función de intereses económicos, médicos y sociales (p.157). La sexopolítica, siguiendo la genealogía foucaultiana, marca el paso de un poder que decide sobre la muerte (propio de las sociedades soberanas) a un poder que calcula, optimiza y regula la vida. La heterosexualidad aparece no solo como una práctica sexual, sino como un régimen político que organiza la reproducción social (p.158). La división entre lo heterosexual y lo homosexual responde a una tecnología de gobierno que fabrica cuerpos heteros funcionales al sistema productivo y reproductivo. Este planteamiento permite pensar que el cuerpo no es simplemente el lugar donde las normas se inscriben, sino una superficie de experimentación política donde el poder se actualiza y se disputa. En su lectura, el capitalismo no actúa solo sobre los deseos o los comportamientos, sino sobre la misma arquitectura biológica del cuerpo: regula la circulación de hormonas, define los estándares de salud y diseña los modos legítimos de placer. Pero este control no se ejerce únicamente desde las instituciones médicas o legales, sino que también opera a través de la cultura visual, la publicidad o la pornografía, que moldean las expectativas sobre cómo debe verse, comportarse o desear un cuerpo 'normal'. En ese sentido, la biopolítica se vuelve cotidiana, se cuele en la dieta, en la estética, en la autopercepción. La resistencia *queer* no consiste solo en oponerse a las normas, sino en reapropiarse de esas mismas tecnologías y desviarlas de su función original. Desde esta idea, Preciado propone pensar la acción política no como una revolución centralizada, sino como un conjunto de movimientos microscópicos y cotidianos que atraviesan los cuerpos. Señala que "las minorías sexuales se convierten en multitudes. El monstruo sexual que tiene por nombre multitud se vuelve *queer*." (p.160). Esta imagen del monstruo colectivo, que no constituye una identidad ni un colectivo cerrado, traduce de modo potente lo que implica la acción política *queer*. La multitud actúa como una

organización sin jerarquía, sin centro ni representación

única. No exige reconocimiento desde el margen; interrumpe el centro del mismo poder, mostrándose, desbordando espacios de visibilidad que le fueron negados. Su fuerza no radica en el consenso, sino en la proliferación de cuerpos, deseos y prácticas que no buscan una voz única, sino que existen simultáneamente en conflicto y expansión. No se trata de pedir un lugar dentro del orden, sino de alterar la manera misma en que el orden distribuye la vida y el placer. Cada cuerpo que actúa pone en funcionamiento una forma de resistencia que no necesita discurso previo, sino que desestabiliza lo normal en su anormal existencia. Las multitudes queer, entonces, no operan bajo una política de reconocimiento, sino de insurrección corporal. En el centro del texto de Preciado se hace presente una crítica a la asimilación neoliberal de la diferencia, es decir, a la conversión de la identidad *queer* en una forma de ciudadanía dócil, limpia y rentable. Inclusive la misma diversidad se enmarca en una categoría aceptable si cumple con ciertos estándares, en donde el capitalismo cultural no representa la disidencia, sino su neutralización, quedándose con un orgullo domesticado, con cuerpos jóvenes, blancos y productivos. Frente a esa apropiación del deseo por el mercado, las multitudes queer encarnan el exceso que no puede ser incorporado, aquello que es improductivo, que está enfermo, que es feo, que se sale de control. El cuerpo surge como lugar de conflicto entre la norma y su desborde. Preciado sitúa la resistencia en lo que el poder busca hacer desaparecer: la carne, el placer, la enfermedad, la promiscuidad, lo improductivo. Se asocian constantemente al riesgo, la vergüenza o la muerte, encarnando una verdad que el discurso liberal de la inclusión no puede absorber: que la vida *queer* no busca legitimarse, sino seguir existiendo incluso cuando no debería. Las multitudes *queer* operan, por tanto, desde esa condición de vulnerabilidad. Su potencia no viene de la pureza ni del heroísmo, sino de la exposición. Cada cuerpo visible que se rehúsa a cumplir la orden de esconderse transforma el espacio público en un escenario de disidencia. Un beso entre hombres en la calle, una travesti que camina de noche, una fiesta *queer* que desborda el ruido y la moral son prácticas que interrumpen el orden visual y afectivo de la ciudad. En ellas, el placer se vuelve político, no como celebración vacía, sino como afirmación de una existencia que resiste al mandato del silencio. Preciado no idealiza esas formas de vida, las muestra como campos de tensión, donde la precariedad y la potencia coexisten. Lo *queer*, en su formulación, no es un refugio ni una promesa de comunidad armoniosa, sino un modo de estar en el mundo que habita el conflicto sin

resolverlo.

Su política no consiste en conquistar derechos, sino en producir vida donde el poder esperaba muerte.

Si los cuerpos son, como señala Preciado, el campo donde se actualizan y disputan las normas del poder, los espacios donde esos cuerpos se mueven no son neutros. Las calles, los bares, los parques o los márgenes urbanos se constituyen como escenarios de lo político, lugares donde la diferencia se hace visible. Lo que aquí nos interesa no es el espacio como una extensión física, como un extra visual prescindible, sino como una práctica social que modela la vida, los afectos y la percepción. El espacio, como el cuerpo, es un dispositivo de regulación, y, al mismo tiempo, una posibilidad de fuga. No están dispuestos indiferentemente: las instituciones que hemos reconocido como normativas también norman y definen los espacios, por tanto, la subversión también toma su lugar en ellos. El pensamiento de Henri Lefebvre ofrece una vía para comprender como la ciudad se convierte en un campo de poder, pero también en un campo de resistencia.

### **3.3. El espacio urbano como campo de resistencia**

Lefebvre cuestiona la idea moderna de que el espacio existe como un fondo neutral o una condición natural de la experiencia. Sostiene que “el espacio (social) es un producto (social)” (2013, p.86). Esta afirmación desmantela la noción de que el espacio simplemente “es”, para situarlo como algo que “se hace”, como un resultado de las prácticas humanas, las instituciones y las representaciones simbólicas. Lefebvre explica que el espacio social no puede entenderse como un objeto o producto más, sino como el entramado de relaciones que articula las cosas producidas y su coexistencia. El espacio, entonces, no es un contenedor de la vida social, sino su forma visible, algo así como una trama que organiza los modos de habitar, los movimientos y las relaciones de poder. Comprender el espacio como producto social implica reconocer que cada calle, cada plaza o espacio público materializan estructuras históricas. La arquitectura, la planificación urbana y la distribución del territorio no son actos técnicos, sino formas de inscripción política. En este sentido, el pensamiento del autor permite leer la ciudad como un texto que el poder escribe, pero también como una superficie abierta a la escritura. Si bien su enfoque no tiene directa relación con nuestros intereses, es completamente relacionable, más con el análisis próximo: la presencia *queer* en Valparaíso. La división entre los cerros y el centro,

entre las zonas seguras y las peligrosas, entre

los espacios de ocio y los de trabajo, entre aquellas zonas concurridas por la amplia diversidad de sus habitantes y entre aquellas que son preparadas cuidadosamente en la oscuridad para un grupo selecto. Todas las anteriores como aquellas que constituyen el modo en que la sociedad distribuye la presencia de los cuerpos, y como lo *queer* irrumpe en muchas ocasiones sin pedir permiso. Lo que está en juego no es solo la ocupación física del espacio, sino la capacidad de imaginar otros usos, otras relaciones y otras maneras de vivir. De ahí que la ciudad se convierta en el terreno privilegiado de lo político, siendo aquel lugar donde las relaciones sociales se hacen visibles, pero también donde pueden ser trastocadas.

### **3.4. La ciudad como lugar de insurrección**

Los planteamientos de Butler, Preciado y Lefebvre permiten comprender el entramado entre cuerpo, poder y espacio como una misma red de relaciones. En Butler, el cuerpo aparece como el punto de partida donde las normas se materializan; en Preciado, esas normas se expanden hacia el terreno biopolítico y tecnológico; en Lefebvre, las mismas lógicas de regulación se reconocen en el espacio urbano. En conjunto, estos autores revelan que no hay exterioridad posible frente al poder. El cuerpo y la ciudad se entienden como superficies de inscripción como los lugares donde la subversión se hace posible. Lo político, por tanto, no se reduce al ámbito institucional o discursivo, sino que se despliega en la forma en que los cuerpos se mueven, se tocan y se muestran en el espacio compartido. El punto de encuentro entre los tres radica en que todos conciben la realidad – sea corporal o espacial – como una construcción social y, por tanto, mutable. Butler demuestra que el género se produce a través la performatividad mediante la repetición. Preciado amplía este gesto al sostener que los cuerpos son intervenidos y modelados por una red de tecnologías políticas que administran la vida desde diversas áreas e instituciones, como la medicina, los medios de comunicación, la educación, la economía, entre otros. Lefebvre, por su parte, traslada esta dinámica al territorio urbano: el espacio, así como el cuerpo, no es una entidad pasiva, sino una práctica, un producto de las relaciones sociales que lo habitan. En cada caso, lo que se cuestiona es la ilusión de lo natural, la idea de que hay una forma correcta de ser o de habitar. La performatividad, la sexopolítica y la producción del espacio revelan, cada una a su modo, que las normas se sostienen solo en la medida en que se repiten y que, al repetirse, pueden ser desviadas.

Lo que Butler observa en los gestos del cuerpo, Preciado lo reconoce en las tecnologías del placer y Lefebvre en los movimientos de la ciudad. Todos ven en la repetición un punto de fuga, una posibilidad de invención. Así, un cuerpo que se niega a encarnar el género esperado, una multitud queer que ocupa la calle o un grupo que transforma un espacio abandonado en lugar de encuentro, operan según la misma lógica que no niega el poder, sino que lo tuerce. La resistencia no se construye fuera del sistema. La resistencia se construye en el uso alternativo de sus propias formas. Lo político deja de ser una abstracción pasando a materializarse en los modos de caminar, de gesticular, de mirar, de vestir, de habitar. Un beso en una plaza, una fiesta en una calle cerrada, un cuerpo travesti caminando de madrugada, una *kiki* en un espacio concurrido: todas intervenciones que transforman el espacio urbano, que utilizan sus normas y las transgreden. La ciudad se convierte en un escenario donde el poder se actualiza, pero también donde puede ser interrumpido. Desde este cruce se abre el camino para observar Valparaíso, no solo como un espacio físico, sino como una trama de prácticas y deseos. En sus cerros y plazas, en los bares, en los espacios de resistencia, en las comunidades de cuidado autogestionadas. La ciudad se vuelve testigo de esas performances que desbordan la norma y producen nuevos modos de existencia.

### **3.5. Disidencia y resistencia en Valparaíso**

Valparaíso ofrece el escenario idóneo para observar cómo estas dinámicas entre cuerpo, poder y espacio se materializan en lo cotidiano. Su geografía fragmentada, su historia portuaria y su ambiente bohemio la convierten en un territorio donde la norma y el desvío conviven en tensión permanente. En sus calles empinadas, sus cerros superpuestos y sus zonas de tránsito, los cuerpos *queer* no solo buscan lugar, sino que producen ciudad al aparecer. Allí, la performatividad se hace práctica urbana, la sexopolítica adquiere forma espacial y la producción del espacio se vuelve visible en los gestos, encuentros y resistencias que marcan el pulso de la vida porteña. Analizar Valparaíso desde esta perspectiva no implica simplemente describir sus espacios, sino leerlos como escenas en las que lo queer interrumpe la arquitectura de lo normal, reconfigurando las formas de habitar, de recordar y de desear. El presente capítulo propone un recorrido por distintos espacios y prácticas que, desde su especificidad, iluminan esta relación entre cuerpo, poder y ciudad. El análisis no busca una cronología ni una taxonomía exhaustiva, sino rastrear modos de aparición y

resistencia que revelen cómo lo queer produce espacio. A través de tres casos examinemos cómo las prácticas corporales, artísticas y afectivas configuran una geografía *queer* que desafía las líneas normativas de la urbe. El análisis se guiará por las tres nociones centrales vistas previamente, sean estas: performatividad, que permite entender la acción del cuerpo como productora del género; sexopolítica, que revela cómo el poder regula la vida y el deseo; y la producción del espacio, que sitúa lo urbano como una práctica social donde se condensan las relaciones de poder y resistencia. Todo lo anterior teniendo en cuenta también el marco teórico que nos clarificaba las diferencias entre las categorías de sexo, género y orientación sexual. Más que un inventario de experiencias, este capítulo se propone leer Valparaíso como un texto en movimiento, escrito por los cuerpos que lo habitan y reescrito por aquellos que se atreven a desviarse de su gramática. Las escenas aquí analizadas no son solo ejemplos de disidencia, sino manifestaciones concretas de cómo lo queer interviene en la producción del espacio, resignificando la ciudad como territorio de memoria, placer y resistencia.

### **3.5.1 Parque Cultural de Valparaíso (Ex Cárcel): memoria, cuerpo y creación disidente.**

El Parque Cultural de Valparaíso – antigua cárcel pública de la ciudad – condensa en su historia el tránsito entre represión y libertad, entre vigilancia y creación. Construida a fines del siglo XIX y utilizada durante la dictadura como centro de detención, la ex Cárcel se ha transformado en uno de los espacios más simbólicos de Valparaíso contemporáneo. Su reconversión en parque cultural no eliminó la memoria de encierro que le habita; más bien, la reinscribió en nuevas formas de apropiación artística, comunitaria y política. El lugar funciona hoy como una topografía del recuerdo y la resistencia, en donde los muros que antes contuvieron cuerpos castigados se convirtieron en soporte para prácticas que celebran la vida, el deseo y la multiplicidad. La instalación de la placa conmemorativa dedicada a la Agrupación de adultas mayores trans Las Sobrevivientes en julio de 2023 opera como un acto de reescritura simbólica del espacio. No se trata únicamente de recordar el sufrimiento de las disidencias sexuales durante la dictadura, sino de restituirles el derecho a aparecer. El homenaje, impulsado por la Colectiva Última junto al Sindicato Afrodita y al propio Parque Cultural se inscribe en el marco del Contra-Museo Rota, una exposición que aborda la llamada “dictadura sexual” y las formas de violencia que atravesaron los

cuerpos queer durante el régimen (Parque Cultural Valparaíso, 2023, s/p). La instalación de la placa no se limita al gesto museográfico o patrimonial, sino que es una acción política. Al enunciar públicamente los nombres de las sobrevivientes y reconocer su resistencia, el espacio deja de ser mero soporte material para convertirse en acto, en discurso encarnado. La memoria aquí se realiza en el presente; no representa el pasado, sino que lo reactiva desde la visibilidad. El testimonio de Pilola Polett (1947-2025) – histórica transformista chilena y presidenta del Sindicato de Sobrevivientes Trans Adultas Mayores – condensa el sentido de este gesto al declarar que la afirmación de los derechos negados es la reivindicación de una existencia que el Estado intentó borrar. Ese reclamo se materializa en la piedra, en la placa, en el muro. Se materializa en el espacio que antes delimitaba el encierro y que ahora garantiza la presencia.



**Figura 12** Placa conmemorativa ubicada en el Parque Cultural de Valparaíso Ex Cárcel dedicada a la “Agrupación de adultas mayores trans: Las sobrevivientes”. (Parque Cultural Valparaíso, 2023)

La política se vuelve espacial y afectiva a la vez. Desde la perspectiva de Lefebvre, la Ex Cárcel constituye un ejemplo paradigmático de producción social del espacio. El lugar no se transforma únicamente porque una placa fue puesta en él, sino por la práctica de los cuerpos que le habitan. El que se lleven a cabo eventos conmemorativos como ese en espacios abiertos a todo público demuestra cómo el espacio que una vez fue el punto más denso de control estatal se vuelve hoy un laboratorio de comunidad, deseo y resistencia. Para Preciado esta acción de cambio espacial además indica el cómo la reapropiación de espacio no elimina las lógicas del poder, sino que las reorienta. La propia Ex Cárcel, en su carácter institucional, podría fácilmente integrarse en ese

modelo de gestión cultural de la diversidad. No obstante, los colectivos que actúan en él producen una fisura en esa lógica, desbordando el marco del reconocimiento estatal, convirtiéndolo en un espacio donde lo *queer* se hace visible. La resignificación no borra el carácter trágico del lugar, sino que lo enfrenta desde otra práctica del recuerdo. En vez de representar el dolor, las disidencias lo convierten en potencia. En cada gesto – una lectura, una canción, un cuerpo travesti bailando en el patio donde antes hubo celdas – se produce una insurrección del espacio. Esta reapropiación se amplía con las prácticas que hoy pueblan el Parque, como las actividades programáticas organizadas y gestionadas por disidencias. Un ejemplo de ellas es la *Kiki Ball “The Abundance”*, organizada por *The House of Trinity* en el día de la Danza del año 2023. Este evento (Parque Cultural Valparaíso, 2023, s/p), inspirado en la cultura *Ballroom* surgida en Harlem durante las décadas de 1960 y 1970, traduce a la escena local una genealogía de resistencia latina, afroamericana y *queer*, donde el baile, la competencia y la performance funcionan como formas de autoafirmación y comunidad. Siguiendo la lógica performativa que Butler identifica en el género, el cuerpo aquí no representa una identidad, sino que la produce. El gesto, movimiento y la mirada se vuelven políticos en la medida que interrumpen el régimen de visibilidad heteronormativo y declaran otra forma de estar en el mundo. En este sentido, el *Kiki Ball* no es simplemente un espectáculo, sino una acción territorial: ocupa el espacio institucional y lo vuelve por unas horas un territorio *queer*.

A su vez, la práctica del Ollón de las Putas profundiza la dimensión política del cuidado y la supervivencia. Nacido durante la pandemia como una olla común autogestionada por trabajadoras sexuales y personas trans, el Ollón se realiza todos los miércoles en la Ex Cárcel, ofreciendo alimentación y acompañamiento a quienes lo requieren. La acción, aunque cotidiana y silenciosa, redefine el sentido del espacio público, convirtiéndolo en un lugar de cuidado mutuo y resistencia afectiva. Allí, la cocina, el alimento y el encuentro reemplazan a la vigilancia y el castigo. Si el espacio carcelario fue una tecnología de aislamiento, el Ollón lo convierte en comunidad. El cuerpo colectivo de la disidencia, reunido alrededor del alimento, se convierte en el nuevo centro del parque. Para Preciado sería una evidente representación de las multitudes *queer*, aquellas que salen de lo que se intenta normar incluso en lo anormal. Aquella subversión que surge de la prostitución,

de la necesidad, de la disidencia, se reúne para otorgarse acompañamiento y cuidado (Powell, 2022).

El Parque Cultural de Valparaíso se consolida, así como un espacio *queer* expandido, donde memoria, arte y supervivencia se articulan en una misma trama política. La placa de Las Sobrevivientes, la *Kiki Ball* y el Ollón de las Putas no son hechos aislados, sino diferentes expresiones de una misma lógica, aquella que transforma la herida en espacio común. En ellas, la performatividad, la sexopolítica y la producción del espacio convergen como prácticas de resistencia material. Cada una, a su modo, reitera que la ciudad se construye desde los cuerpos que la habitan, desde los gestos que la reescriben y desde los afectos que la sostienen.

### **3.5.2. La *Discotheque Divine*: memoria del fuego y performatividad del dolor.**

La historia de la *Discotheque Divine* (*The Clinic*, 2023, s/p) en Valparaíso es, ante todo, la historia de un espacio donde el cuerpo disidente encontró un lugar efímero de libertad. Durante los años noventa, el Chile de la transición convivía con el deseo de apertura y con la persistencia de las jerarquías morales heredadas de la dictadura. En ese contexto, la *Divine* se convirtió en un refugio nocturno, una escena donde la performatividad del género podía desplegarse fuera de la vigilancia cotidiana. Allí, los cuerpos *queer* no solo bailaban y disfrutaban, sino que actuaban su existencia ante una sociedad que les negaba el derecho a aparecer. Cada gesto, cada mirada, cada canción era un acto político de visibilidad. La discoteca era, en sí misma, un territorio de resistencia corporal y simbólica. La tragedia del 4 de septiembre de 1993, donde un incendio cobró la vida de 16 personas, no fue solo un accidente técnico. En aquel incendio se hizo presente el orden social que confinó a las disidencias a la clandestinidad. Las puertas cerradas, las cadenas, la ausencia de salidas seguras materializan, en términos lefebvrianos, la violencia inscrita en la producción del espacio urbano. Fuera de la discoteca, mientras el edificio ardía, las burlas y los insultos se mezclaban con la indiferencia. La escena pública configuró una coreografía del desprecio. Lo que ardía esa noche no era solo la madera o el petróleo del suelo, sino el intento de construir un espacio de existencia compartida fuera de la norma heterosexual. Aquella imposibilidad de ser rescatados – literal y simbólicamente – revela que la performatividad *queer* no solo se despliega en el escenario del deseo, sino también en el del dolor.

Claudio Jorquera, relata Gacitúa (2023), único sobreviviente de su grupo de amigos, encarna la continuidad de esa performatividad, convirtiéndose en el cuerpo sobreviviente que deviene en archivo. Su relato no solo es testimonio, sino una práctica de memoria viva. La música, dice, lo salvó. En esa afirmación resuena una idea central de Butler y Preciado: el poder no se enfrenta frontalmente, sino que se subvierte a través de la repetición de gestos que insisten en existir. Cada noche en la *Divine*, cada canción mezclada, era un modo de decir ‘seguimos aquí’. La sobrevivencia de Claudio, su retorno al relato treinta años después, prolonga su acción política, en donde el recordar se vuelve una forma de resistencia. Lefebvre ayuda a comprender que el espacio no solo se habita, sino que se produce. La *Divine* fue producida por una comunidad que necesitó inventar su propia geografía del deseo. Calle Chacabuco, en el centro de Valparaíso, albergó un lugar que existía en los márgenes del mapa oficial. El hecho de que la discoteca funcionara en un segundo y tercer piso, semioculto, es también una metáfora de esa geografía de la invisibilidad. Treinta años después, la fachada restaurada del edificio oculta el vacío de los pisos donde ardieron los cuerpos. En ese vacío persiste la memoria de una ciudad que aún no se piensa como espacio de todas las vidas. La *Divine* fue simultáneamente utopía y tragedia, un espacio donde lo *queer* se hizo visible y, por eso mismo, vulnerable. Hoy, las conmemoraciones anuales, las velaciones y las ofrendas florales en la bahía son intentos de reinscribir esa memoria en el espacio público. Son, en términos butlerianos, nuevas performatividades del duelo, aquellos actos que buscan transformar el dolor en acción, el recuerdo en presencia. Cada nombre pronunciado en esas ceremonias es un cuerpo que vuelve a ocupar la ciudad que lo negó.

En la historia de Valparaíso, la *Divine* marca el punto donde el cuerpo, el deseo y el espacio se cruzan trágicamente. Si el Parque Cultural representa la reapropiación y la vida, la *Discotheque Divine* encarna el costo de esa visibilidad. Su memoria no pertenece al pasado, sino que se actualiza cada vez que un cuerpo *queer* baila en Valparaíso, cada vez que la ciudad vuelve a abrir un espacio para la subversión disidente.



**Figura 13** Fotografías del durante y después de la Discotheque Divine, 1993, Valparaíso. (El Universal Chile, 2021)

### **3.5.3 Los “degenerados” de Valparaíso: visibilidad forzada y archivo de la violencia.**

En las primeras décadas del siglo XX, Valparaíso se encontraba en plena modernización. El puerto, aquel epicentro del comercio, el tránsito marítimo y la vida nocturna, era también escenario de tensiones morales y políticas. Las autoridades buscaban imponer orden sobre una ciudad percibida como caótica, donde la mezcla de marinos, comerciantes, artistas y trabajadores configuraba un paisaje social que desbordaba las categorías normativas. En ese contexto, la prensa y la policía colaboraron en la producción de un imaginario urbano centrado en la vigilancia del cuerpo y la sexualidad. Las fotografías publicadas en la revista ilustrada bajo el título “Un grupo de degenerados sorprendidos en Valparaíso” (Biblioteca Nacional Digital de Chile, s/f) muestran a un grupo de personas detenidas por travestirse y participar en reuniones consideradas inmorales. En una de las imágenes, aparecen alineadas frente a la cámara en una comisaría; en la otra, vestidas con trajes femeninos, en actitud performativa. El contraste entre ambas escenas condensa el tránsito de la intimidad a la exposición pública, de la fiesta al castigo. La prensa no solo cumplió su tarea de informar, sino que se encargó de escenificar la norma, construyendo un relato visual donde la diferencia se vuelve delito y el cuerpo *queer* se transforma en prueba material de una desviación. Desde la lectura de Butler, puede pensarse que la fotografía no captura una esencia desviada, sino una performatividad sancionada. Aquellos cuerpos no fueron castigados por lo que eran, sino por hacer visible una forma distinta de actuar el género. El gesto de travestirse – una práctica escénica, lúdica, afectiva – devino en transgresión política porque interrumpía la matriz heterosexual que regula lo visible. La exposición mediática funcionó como acto de disciplina, en donde la performance privada se convirtió, por mediación policial, en

espectáculo moral. En ese

desplazamiento, la ciudad se reveló como el espacio donde la norma se impone también a través de la mirada. Preciado ofrece una clave adicional al situar la imagen en el terreno de la sexopolítica. El archivo fotográfico y la prensa funcionan como tecnologías de poder que administran la vida, controlando la representación del deseo. La etiqueta ‘degenerados’ no describe, sino que produce una identidad política sobre aquellos sujetos retratados, que son vigilados y sancionados en materia del discurso médico y penal. Sin embargo, esa misma operación biopolítica deja como resto el archivo. Lo que buscó ser prueba de la desviación se convierte, con el tiempo, en testimonio de existencia. Los cuerpos que la prensa pretendió borrar sobreviven en la imagen, interpelando desde el pasado la violencia de su exposición. Miradas desde hoy, estas fotografías ya no conforman el crimen, sino que atestiguan una forma de vida. Se convierten en huellas materiales de una acción que no logra ser capturada completamente por la norma. Butler reconocería en ellas el gesto, el maquillaje, las ropas, las sonrisas tensas: todo aquello que la policía intentó clausurar.

✓ N  
**GRUPO de DEGENERADOS**  
*Sorprendidos*  
 en VALPARAÍSO



Los degenerados en la 3.a Comisaría, antes de pasar al Juzgado.

La policía echó el guante la semana pasada a un grupo de invertidos que se dedicaba a sus vergonzosas actividades.

En uno de los grupos se puede ver a esos degenerados con los trapos femeniles que usaban en sus fiestas. Es en verdad, ese grupo un conjunto de repugnancia y de idiotéz; pero necesaria es su publicación, a ver si la vergüenza de aparecer en público les sirve de algún escarmiento.

La degeneración les llevaba hasta usar de nombres femeninos: Pola Negri, la Violeta, la Carmelita, la Pera de Agua, la Musmé y otros nombres por el estilo.

Cuando les aprehendió la policía llevaban maletines con sus cosméticos, polvos encarnados, lápices para los labios, sombras para las ojeras y otras ridiculeces.

En el allanamiento que se les hizo, se les encontraron prendas interiores de mujer, todas de seda y de colores rosado y celeste, medias y hasta sostén senos.

Los funcionarios judiciales que intervinieron

en la aprehensión, decían que todo aquello era un conjunto ridículo y asqueroso a la vez, al encontrar a mozos jóvenes con todo aquel equipo destinado a disfrazar su sexo, para entregarse a la más baja de las pasiones a que pueda llegar la degeneración. Todos los individuos aprehendidos son también personas propagandistas de drogas heroicas y sólo así se explica que hayan llegado a tan sorprendente relajación sexual.

El Juzgado del Crimen investiga con todo celo la vida y demás relaciones de esos individuos, porque se cree poder encontrar el hilo de más cómplices. Igualmente, se procederá con toda estrictez en lo relativo a su servicio militar, para hacerlos ingresar a los cuarteles, a fin de que en esos escuelas de hombría y civismo se regeneren.

Un numeroso público asistió a la llegada de los invertidos al Juzgado y les hizo objeto de graciosas manifestaciones que los degenerados recibían con remilgos femeniles que causaban todavía más hilaridad.

**Figura 14** Periódico que relata y expone al grupo de personas detenidas (Biblioteca Nacional Digital, s/f)



**Figura 15** Fotografía del diario con el grupo de personas detenidas, esta vez travestidas. (biblioteca Nacional Digital, s/f)

Las tres escenas analizadas – Ex Cárcel, *Divine* y la revista sobre “los degenerados de Valparaíso” – trazan una genealogía disidente donde el cuerpo, la memoria y el espacio se entrelazan en distintas intensidades de visibilidad. Desde el archivo de la violencia hasta la creación comunitaria del cuidado, cada caso revela una misma tensión, aquella donde la lucha por aparecer en una ciudad que, aunque diversa, ha intentado una y otra vez regular los modos de existencia que desbordan la norma. Sin embargo, entre esas huellas materiales del pasado y las memorias que hoy las reactivan, late una vida cotidiana que no necesita ser registrada para producir historia. Valparaíso, con su geografía inclinada y su vocación de exceso, se convierte cada día en escenario de pequeñas insurgencias, como aquellas parejas del mismo sexo que caminan de la mano por la concurrida Avenida Argentina, aquellos cuerpos travestis que atraviesan las escalas de los cerros, esas amistades que se reúnen a conversar en plazas o las fiestas improvisadas en los bares del plan donde el género se desarma y se reinventa. No hay museo ni archivo que los contenga, están ahí de distintas maneras todos los días, de manera efímera. Son la memoria encarnada que se rehúsa a fijarse en la fotografía o en la piedra. En estos actos mínimos, en un beso, una risa, una caminata compartida, es en donde la ciudad se vuelve nuevamente performativa. Cada cuerpo que habita el espacio público reinscribe, sin declararlo, la

historia de quienes antes fueron expulsados de la

mirada. Si Butler encuentra en la repetición la posibilidad de desvío, Valparaíso ofrece su propio ritmo para esa repetición como aquella ciudad que nunca se cierra del todo, que deja grietas por donde los cuerpos disidentes se filtran, se muestran, se cuidan. Allí, en lo cotidiano, la resistencia se vuelve hábito. No hay escenografía ni institución, solo el acto de ocupar el espacio y hacerlo propio. Valparaíso continúa produciéndose a través de esos cuerpos que no solo la habitan, sino que la inventan cada día.

## Conclusiones

Toda investigación es, en cierto modo, una tentativa inacabada. Más que ofrecer respuestas definitivas, este trabajo buscó abrir un espacio de reflexión sobre las formas en que el género se encarna, se disputa y se resignifica en territorios específicos. Pensar el cuerpo, el poder y el territorio desde una mirada situada implicó asumir que el conocimiento no se produce desde la distancia, sino desde el encuentro. En ese sentido, más que un cierre, esta tesis se concibe como una pausa dentro de un proceso más amplio de preguntas, intuiciones y aprendizajes que continúan en movimiento. El recorrido realizado permitió comprender que el género, cuando se aborda desde la performatividad, se revela como una práctica viva, sostenida en la reiteración, pero también en la posibilidad de desvío. En los contextos estudiados, especialmente en Valparaíso, los cuerpos disidentes no solo habitan el espacio, sino que lo transforman en un territorio político y afectivo. Esa constatación – que puede parecer evidente – tiene una importancia ética y epistemológica: nos recuerda que los lugares no son neutros, y que cada cuerpo, al aparecer, produce conocimiento. La performatividad de género, leída desde la experiencia urbana, se presenta así no solo como un modo de existencia, sino también como una forma de pensamiento encarnado.

Uno de los principales logros de este trabajo radica en haber articulado teoría, historia y territorio sin someter una dimensión a la otra. Este entrecruce permitió evidenciar que las prácticas *queer* no solo expresan identidad, sino que producen espacio y generan saber. En términos teóricos, la investigación contribuye a ampliar la noción de performatividad, desplazándola del ámbito puramente discursivo hacia uno más material y territorial. Comprender el género desde su inscripción espacial permite pensar la política no únicamente en el nivel de la representación, sino en la cotidianidad, en los modos en que los cuerpos se mueven, ocupan y resignifican el lugar que habitan. En el plano metodológico, el trabajo aporta una mirada genealógica aplicada a contextos urbanos contemporáneos, mostrando que esta herramienta no solo permite analizar archivos históricos, sino también los cuerpos como archivos vivos donde se inscriben normas, resistencias y afectos. La genealogía aquí no se emplea como reconstrucción del pasado, sino como una estrategia para leer las condiciones presentes de posibilidad: cómo los discursos que alguna vez se impusieron siguen actuando, y cómo los cuerpos los interrumpen. La

combinación entre revisión

teórica, observación territorial y lectura interpretativa permitió generar una aproximación flexible, sensible y crítica a los fenómenos sociales, que podría ser útil para futuros estudios de género y espacio en América Latina. A nivel político y cultural, la investigación contribuye a situar las experiencias *queer* en el centro del pensamiento sobre la ciudad. Mostrar cómo los cuerpos disidentes producen significados urbanos es también una forma de reconocer su agencia y su capacidad de transformar lo común. Este trabajo no pretende hablar por esas experiencias, sino visibilizar su potencia para reconfigurar los imaginarios sociales y las formas de convivencia. En ese sentido, otro logro es haber instalado la reflexión sobre Valparaíso – con su historia de marginalidad, su topografía desordenada y su vitalidad creativa – como una lente para pensar la disidencia en clave latinoamericana. La ciudad, más que un escenario, se convierte en un laboratorio de vida política donde las nociones de cuerpo y libertad adquieren espesor local.

Aun con esos avances, el proceso también deja en evidencia ciertos límites. La investigación no alcanzó a abarcar la diversidad completa de experiencias *queer* que habitan Valparaíso ni otros territorios latinoamericanos. Las observaciones realizadas, aunque significativas, representan solo una fracción de un entramado mucho más amplio y complejo. Además, la interpretación inevitablemente se ve atravesada por la subjetividad de quien investiga: por su mirada, su posición, su recorrido. Reconocer ese límite no debilita el conocimiento, sino que lo humaniza. Toda investigación situada es, por definición, parcial; y es justamente esa parcialidad la que permite mirar con atención y con cuidado. También hay límites metodológicos que emergen del propio enfoque adoptado. La genealogía, como herramienta crítica, permite rastrear las condiciones históricas de los discursos, pero no siempre ofrece caminos claros para pensar lo que aún está por venir. La performatividad, a su vez, plantea desafíos al intentar traducir la experiencia corporal a un lenguaje académico que, por su propia naturaleza, tiende a abstraer. En varios momentos, la escritura se enfrentó al dilema de cómo hablar del cuerpo sin fijarlo, cómo narrar la disidencia sin volverla objeto de estudio. Este trabajo intentó mantener ese equilibrio, aunque con plena conciencia de sus tensiones. Aun con esas limitaciones, los hallazgos permiten vislumbrar líneas de exploración futuras. Sería pertinente profundizar en la dimensión afectiva de las prácticas *queer* urbanas, atendiendo a cómo las emociones, los cuidados y los vínculos sostienen la vida en

contextos de precariedad. También resultaría valioso ampliar la investigación hacia otros territorios latinoamericanos, para analizar cómo distintas geografías y realidades políticas configuran modos diversos de performar el género. De igual forma, incorporar una mirada comparativa entre espacios urbanos y rurales podría aportar nuevas perspectivas sobre la relación entre cuerpo y territorio. Otra proyección posible tiene que ver con la práctica artística. Muchas de las expresiones observadas – performances, intervenciones callejeras, ocupaciones efímeras – revelan que el arte constituye un espacio privilegiado para la resistencia y la imaginación política. Un estudio más profundo de estas manifestaciones permitiría comprender mejor cómo la creación estética interviene en la producción del espacio y en la construcción de comunidad. En esa misma línea, la articulación entre arte, memoria y política abre un campo fértil para continuar pensando la performatividad no solo como acto individual, sino como gesto colectivo.

Finalmente, este trabajo deja abierta la invitación a seguir pensando el género desde la humildad del no saber. En un contexto donde las identidades se disputan, se legislan y se mediatizan, recordar que el pensamiento también puede ser un acto de cuidado resulta fundamental. Pensar el género – y hacerlo desde un lugar concreto, con sus desigualdades y sus historias – es un ejercicio de escucha. Escuchar a los cuerpos, a los territorios y a las memorias que los atraviesan es quizás la tarea más urgente de las humanidades contemporáneas. Esta tesis no busca clausurar el debate, sino contribuir a él desde una mirada situada y afectiva. Si algo deja en claro, es que los cuerpos disidentes no solo desafían la norma: también enseñan a imaginar otras formas de vida. En sus gestos, en sus presencias y en sus silencios, se encuentra una pedagogía de la resistencia y del deseo. Comprenderla requiere tiempo, atención y apertura, pero también esperanza. Porque en cada acto de aparecer – aunque sea frágil, efímero o invisible – se encierra la posibilidad de transformar el mundo, aunque sea por un instante.

## Referencias

- Ainsworth, C. (2015) Sex Redefined: The idea of two sexes is simplistic. Biologists now think there is a wider spectrum than that. *Revista Nature*, 518, 288-291.
- American Psychological Association. (2013) *Orientación sexual e identidad de género*. <https://www.apa.org/topics/lgbtq/sexual>
- Beaudry, S., Duff, E. y Ziegler, E. (2024) 2-Spirit Indigenous Health Care and Cultural Humility. *The Journal for Nurse Practitioners*, 20, 1-5. <https://doi.org/10.1016/j.nurpra.2023.104892>
- Biblioteca Nacional Digital. (s/f) *Un grupo de Degenerados sorprendidos en Valparaíso*. <https://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/visor/BND:551128>
- Billapati, S. (2022). Beta talasemia y síndrome de Klinefelter: una ocurrencia rara [Imagen] <https://jmhg.springeropen.com/articles/10.1186/s43042-022-00300-1>
- Butler, J. (2002) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. (A. Bixio, Trans.) Editorial Paidós. (Trabajo original publicado en 1993)
- Butler, J. (2016) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. (M. Muños, Trans) Editorial Paidós. (Trabajo original publicado en 1990)
- Canadian Institutes of Health Research. (2023) *What is gender? What is sex?* <https://cihr-irsc.gc.ca/e/48642.html>
- Chakrapani, V. (2010). *Hijras/Transgender Women in India: HIV, Human Rights and social exclusion*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.
- Cheadle, T. (s/f) *Science and the gender binary*. Future Learn. <https://www.futurelearn.com/info/courses/a-global-history-of-sex-and-gender/0/steps/171025>
- Connell, R. (2015) *Masculinidades*. (I. Artigas e I. Vericat, Trans.) Programa Universitario de Estudios de Género. (Trabajo original publicado en 1995)
- Darby, M. (1772) A Macaroni Dressing Room. [Ilustración] <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/774715>
- De Beauvoir, S. (2018) *El segundo sexo*. (J. García, Trans.) Penguin Random House Grupo Editorial. (Trabajo original publicado en 1949)
- El Universal Chile (5 de septiembre, 2021) CASO DIVINE: Lanzas archivo histórico y repudian a responsables del incendio que aún no piden perdón. [Fotografía] <https://eluniversal.cl/2021/09/05/caso-divine-lanzas-archivo-historico-y-repudian-a-responsables-del-incendio-que-aun-no-piden-perdon/>
- Enciclopedia Britannica. (1999) *Jemima Wilkinson. American religious leader*. <https://www.britannica.com/topic/Universal-Friends>
- Encyclopedia (s/f) *Ellis, Henry Havelock 1859-1939*. <https://www.encyclopedia.com/social-sciences/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/ellis-henry-havelock-1859-1939>
- Foucault, M. (1998) *Historia de la Sexualidad I. La voluntad del saber*. (U. Guiñazú, Trans.). Siglo veintiuno editores. (Trabajo original publicado en 1976)
- Fouch, J. (1994) Retrieve from Montana: Osh Tisch and their spouse. [Fotografía] *The magazine of Western History*, 44(2), 2-17.
- Gacitúa, F. (2023). Una noche, todas las noches. A 30 años del incendio en la discoteque Divine de Valparaíso. *The Clinic*. <https://www.theclinic.cl/2023/08/26/a-treinta-anos-del-incendio-en-la->

discotheque-divine-de-valparaiso

- Gutierrez, A. (2017) *Trans: diversidad de identidades y roles de género*. Museo de América. España:Madrid
- Halsall, P. (1998) *The Querstioning of Eleanor Rykener (also known as John), A Cross-Dressing Prostitute, 1395. Internet Medieval Sourcebook.*  
<https://sourcebooks.fordham.edu/source/1395rykener.asp>
- Hunter, S. (2022) *Kertbeny coins terms “homosexual” and “heterosexual”*. Ebsco.
- King, H. (2013). *The One-Sex Body on Trial: The Classical and Early Modern Evidence.*  
 Routledge
- Laqueur, T. (1994) *La construcción del sexo: Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud* (E. Portela, Trans.) Ediciones Cátedra (Trabajo original publicado en 1990)
- Lefebvre, H. (2013) *La producción del espacio*. (E. Martínez, Trans.) Capital Swing Libros. (Trabajo original publicado en 1974)
- Manrique, F. (2020). La acción afirmativa como vía de garantía para preservar la tradición del tercer género (muxe’) en el Istmo de Tehuantepec (México). *Revista Virtual Via Inveniendi et Iudicandi*, 15(2), 13-36.
- Martín, D. (2010) Los hijras, el tercer sexo. [Fotografía]  
<https://www.lasociedadgeografica.com/blog/curiosidades/los-hijas/>
- Nur Elden, J (28 de enero de 2022) La explicación de Aristóteles sobre el lugar de la mujer en la polis. *The London School of Economic and Political Science.* [https://blogs-lse-ac-uk.translate.googleusercontent.com/2022/01/28/aristotles-account-of-the-place-of-women-within-the-polis/?\\_x\\_tr\\_sl=en&\\_x\\_tr\\_tl=es&\\_x\\_tr\\_hl=es&\\_x\\_tr\\_pto=tc](https://blogs-lse-ac-uk.translate.googleusercontent.com/2022/01/28/aristotles-account-of-the-place-of-women-within-the-polis/?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=es&_x_tr_hl=es&_x_tr_pto=tc)
- OMS (2018) *Género y salud*. <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/gender>
- OMS. (s/f) *Salud Sexual. Definiciones: Sexo*. [https://www.who.int/es/health-topics/sexual-health#tab=tab\\_2](https://www.who.int/es/health-topics/sexual-health#tab=tab_2)
- Oosterhuis, H. (2000) *Stepchildren of Nature: Krafft-Ebing, Psychiatry, and the Making of Sexual Identity*. The University of Chicago Press.
- Oosterhuis, H (2012) *SexualModernity in the Works of Richard von Krafft-Ebing and Albert Moll*.  
<https://resolve.cambridge.org/core/journals/medical-history/article/sexualmodernity-in-the-works-of-richard-von-krafft-ebing-and-albert-moll/0D5E2E2167E923F7E4EB5250996543B1>
- Park, K. (2006) *Secrets of Women: Gender, Generation, and the Origins of Human Dissection*. Zone Books
- Parque Cultural Valparaíso. (2023) The Abundance. Kiki Ball. *Espectáculo por el Día de la Danza*. Valparaíso. <https://parquecultural.cl/events/the-abundance>
- Parque Cultural Valparaíso. (2023). En el sitio de la Memoria Ex Cárcel de Valparaíso instalan placa conmemorativa que subvierte la invisibilización de la comunidad LGBTIQ+ en dictadura.  
<https://parquecultural.cl/2023/08/04/en-el-sitio-de-memoria-ex-carcel-de-valparaiso-instalan-placa-conmemorativa-que-subvierte-la-invisibilizacion-de-la-comunidad-lgbtiqa-en-dictadura>
- Pérez, A. (2008) Tomás de Aquino y la razón femenina. *Revista de Filosofía*, 26(59), 9-22. [https://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0798-11712008000200002](https://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0798-11712008000200002)

Perez, V. (2017) Capacidad de la mujer en derecho privado romano. *Revista Clepsydra*, 16, 191- 217

Powell, S. (2022) La Capital Marica de Chile: Un mapa queer/kuir/marica de Valparaíso y una investigación sobre la construcción pública de una comunidad visible en Valparaíso. *Independent*

*Study Project (ISP) Collection.3478.*

[https://digitalcollections.sit.edu/isp\\_collection/3478/?utm\\_source=digitalcollections.sit.edu%2Fisp\\_collection%2F3478&utm\\_medium=PDF&utm\\_campaign=PDFCoverPages](https://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/3478/?utm_source=digitalcollections.sit.edu%2Fisp_collection%2F3478&utm_medium=PDF&utm_campaign=PDFCoverPages)

Preciado, B. (2003) *Multitudes queer*. Notas para una política de los “anormales”. *Revista Multitudes*, 12, 157-166.

Proceedings of the Old Bailey (1726) *Trial of Margaret Clap*.

<https://www.oldbaileyonline.org/record/t17260711-54>

Reverter, S. (2017). El Neurofeminismo frente a la investigación sobre la diferencia sexual. *Revista Internacional de Filosofía*, 6, 95-110. <https://doi.org/10.6018/daimon/291561>

Rodríguez, L. (2016) *The Incredible Chevalier d'Eon, Who Left France as a Male Spy and Returned as a Christian Woman*. <https://www.atlasobscura.com/articles/the-incredible-chevalier-deon-who-left-france-as-a-male-spy-and-returned-as-a-christian-woman>

Serrano, A. (2007). *Presentado por Michel Foucault. Herculine Barbin llamada Alexina B.* TALASA Ediciones.

Synowiec, O. (2018). Quiénes son los muxes, el tercer género que existe en el sur de México: “Hay hombres y mujeres, y hay algo en medio”. *British Broadcasting Corporation*. <https://www.bbc.com/mundo/vert-tra-46374110>

Walker, T. (2019) Las muxes oaxaqueñas, por primera vez en la portada de Vogue. [Fotografía] <https://www.vogue.mx/estilo-de-vida/articulo/muxes-en-oaxaca-fotografiados-por-tim-walker>

Waters, M. (2016). *The Macaroni in ‘Yankee Doodle’ is not what you think*”. Atlas Obscura. <https://www.atlasobscura.com/articles/the-macaroni-in-yankee-doodle-is-not-what-you-think>

Wikipedia (2006) Chevalier d'Éon. [Grabado]

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Chevalier\\_d%27%C3%89on.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Chevalier_d%27%C3%89on.jpg)

Wikipedia. (2007). DNA, human male chromosomes [Imagen]

[https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:DNA\\_human\\_male\\_chromosomes.gif](https://es.wikipedia.org/wiki/Archivo:DNA_human_male_chromosomes.gif)