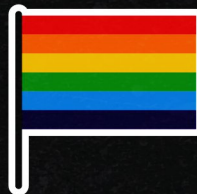


¿REVOLUCIÓN + PRIVILEGIO?



LAS DISIDENCIAS SEXUALES
ENTRE LA CALLE Y EL ESPEJO

Ensayo político pedagógico
sobre disidencias sexuales populares

Carlos Sánchez Soto

¿REVOLUCIÓN —⊖— PRIVILEGIO?

LAS DISIDENCIAS SEXUALES
ENTRE LA CALLE Y EL ESPEJO

Carlos Sánchez Soto
Ensayo político-pedagógico
sobre disidencias sexuales populares

ISBN 978-956-425-919-2

Impreso en Chile

Se terminó de imprimir en abril de 2026

En los talleres de Dimacofi, Santiago de Chile

*A más de cinco décadas de esos actos de rebeldía, que
bebieron del miedo y el dolor;
a treinta y cinco de la transición y la decepción por el
abandono y la traición...
ya sabemos caminar,
y avanzaremos en una marcha marica, trava, camionera,
migrante, indígena, negra, gitana, autista, manca, coja, ciega,
sorda, muda, multicolor,
pero, sobre todo, como clase trabajadora
para nuevamente atizar el fuego que aleja a los verdugos de
sueños y luchas emancipatorias que vendrán.*

*Dedicado a
Emilia Bau, Claudia Rodríguez y Pedro Lemebel
a quienes nunca tuvieron privilegios, pero sostuvieron la
revolución con su vida y su esperanza.
a las trabajadoras y trabajadores que, exponen su cuerpo a la
explotación, para sostener a quienes aman.
a las generaciones que vendrán, para que sepan que la historia
no se hereda: se construye.*

*Agradezco la amistad y colaboración de mi amiga, compañera de
batallas, Tatiana Rojas, a Néstor Urrutia por las primeras críticas a
esta edición, y a Manuel Figueroa por el diseño de portada.*

Mis palabras y pensamientos, si bien son de mi responsabilidad, también son resultado del conocimiento y sabidurías colectivas, por lo tanto, las declaro patrimonio de dominio público, no sujetas al derecho privado.

Cualquier persona puede reproducir, distribuir, adaptar y utilizar libremente su contenido para fines educativos, políticos, sociales o culturales, bajo su propio riesgo.

Sin embargo, las citas textuales y referencias incluidas en este libro, a otros autores, deben ser incluidas de manera explícita según corresponda. Se utilizan aquí únicamente con fines de análisis, comentario y referencia académica, en el marco de la legislación vigente sobre derecho de cita.

Contenido

Contenido

Prólogo

Un análisis propositivo, altamente necesario

Introducción

CAPÍTULO I

Antecedentes, genealogía y desarrollo del movimiento

La desmaterialización de las luchas y sus riesgos

CAPÍTULO II

El movimiento lésbico y transfeminista: una genealogía necesaria.

CAPÍTULO III

El movimiento trans y el transfeminismo en Chile

CAPÍTULO IV

La lucha por la vida (1980-2020)

1980-1990: El VIH/SIDA y respuesta desde abajo

1990-2005: del duelo a la política global

2005-2020: prevención combinada y nuevas desigualdades

CAPÍTULO V

El cuerpo en escena: Transformismo y espectáculo disidente

CAPÍTULO VI

Claves teóricas para una política disidente

Teoría crítica contemporánea

Teorías coloniales, universalidad y diagnósticos transformadores

Disidencia sexual y discapacidad

CAPÍTULO VII

Las emociones como dimensión política en los movimientos sociales

Hacia una política afectiva

CAPÍTULO VIII

Hegemonías globales versus liberación sexual en América Latina

Cuatro pilares de la ESN 2025

Impactos en América Latina y el Caribe

Impactos de la ESN 2025 sobre las disidencias sexuales

Escenarios 2026–2030 y señales tempranas

Respuestas estratégicas y coordinación regional

CAPÍTULO IX

Identidad, estrategia y programa de las disidencias.

El programa disidente

Bibliografía

Prólogo

No es lo mismo ser una travesti que nació y creció en la periferia que ser una travesti que creció en el privilegio. Esto se sabe, se comenta entre nosotres, se vive y se repite de muchas formas; lo que no siempre pasa es que se tome con la seriedad que merece.

Durante años hemos hablado de orgullo, visibilidad, lucha y resistencia, pero poco hemos hablado de las diferencias que existen entre nosotres. De quienes tienen acceso a ciertos espacios, de quienes logran ser escuchades, de quienes pueden convertir su experiencia en un discurso legítimo, y de quiénes siguen siendo leídes únicamente desde la precariedad.

No todas las personas trans vivimos la misma violencia, no todas habitamos el rechazo, la exclusión ni la precariedad de la misma forma, y si esto no se puede pensar con honestidad, tampoco se puede hablar seriamente de comunidad.

En estas páginas, Carlos Sánchez no intenta simplificar esta complejidad ni ordenar una experiencia que es, por definición, incómoda. Lo que hace es abrir una pregunta difícil: ¿Qué pasa cuando incluso dentro de nuestras propias luchas operan el privilegio, la desigualdad, la competencia y la exclusión?

Y esta pregunta no me resulta ajena. Yo crecí en una población, y salir de ahí no fue un símbolo ni una metáfora: fue una necesidad. Con el tiempo, y también con una cuota de fortuna que no quiero negar, logré moverme hacia otros espacios. Hoy, además de ser peluquera -uno de los pocos oficios que históricamente se nos han permitido a muchas mujeres trans-, trabajo con marcas, tengo visibilidad y he accedido a oportunidades que me permitieron construir una vida distinta a la que parecía estar disponible para una persona como yo. No quiero escribir este prólogo fingiendo que eso no me ha dado acceso a ciertos privilegios. Me lo ha dado. Pero justamente por eso, muchas de las tensiones que atraviesan este libro me parecen imposibles de ignorar.

Porque si hoy puedo habitar algunos espacios con más seguridad, más estabilidad o más reconocimiento, no es porque el sistema haya cambiado para todas. Es porque, entre muchas violencias y

contradicciones, yo fui una de las que logró salir un poco del margen. Y esa diferencia no debería depender de la suerte que nos toca. No deberíamos tener que esperar a la fortuna para poder existir de forma digna, y sin embargo, eso es exactamente lo que pasa. Mientras algunos logramos abrirnos camino en espacios que históricamente nos han negado, otros siguen siendo empujados a las mismas condiciones de siempre: la exclusión del trabajo formal, la precariedad habitacional, la falta de acceso a salud digna, la violencia cotidiana y la imposibilidad de imaginar una vida que no esté organizada solo en torno a sobrevivir. Y es ahí donde este libro se vuelve más que una reflexión: se vuelve una interpelación.

Porque el problema no es que algunas personas trans o disidentes logren tener una mejor vida; el problema es que esa posibilidad siga dependiendo de la excepción, del azar, de la capacidad de integrarse, de volverse legibles, deseables o funcionales para un sistema que sigue repartiendo dignidad como si fuera privilegio y no un derecho. Esta desigualdad no solo se vive fuera de nuestra comunidad: también se vive dentro de ella.

Dentro de la comunidad trans también hay rivalidades, y sería ingenuo fingir que no existen. Muchas veces se expresan en cosas que desde afuera pueden parecer superficiales. En el caso de las mujeres trans: quién se ve más femenina, quién tiene mejores cosas, quién logró tener una pareja estable, quién logró salir de cierto lugar, quién pudo construir una vida un poco más estable. Pero reducir esas tensiones a ego o envidia es no entender nada. Porque cuando vienes de la periferia, cuando crecer siendo trans implica tantas veces ser expulsada de tu casa, vivir violencia en tu entorno y no tener acceso real a oportunidades, entonces todo eso deja de ser superficial: se vuelve una forma de medir algo mucho más profundo, que es quién logró acercarse, aunque sea un poco, a una vida digna.

Y cuando las oportunidades son tan escasas, es inevitable que aparezcan fricciones. No porque no sepamos acompañarnos entre nosotras, o porque seamos incapaces de alegrarnos por lo bien que le va a una de nuestras compañeras, sino porque muchas veces lo que vemos en la otra también refleja lo que a nosotras nos fue negado.

Por eso me cuesta tanto romantizar ciertos discursos sobre comunidad, cuando en la práctica seguimos reproduciendo muchas de las mismas desigualdades que nos atraviesan. Porque dentro del activismo también hay clase, también hay centralismo, también hay elitización, también hay jerarquías de legitimidad, de discurso, de imagen y de acceso. También hay personas que pueden hablar desde lugares más seguros, más escuchados o más validados que otras, y también hay quienes siguen siendo convocados solo para representar el dolor, pero no para disputar poder, relato o autoridad.

He pasado por el activismo en distintas etapas de mi vida y muchas veces me he ido decepcionada, no por la lucha en sí, sino por las lógicas que muchas veces la atraviesan: la competencia, el ego, la apropiación de historias ajenas, la necesidad de protagonismo, la administración casi mezquina de la legitimidad.

Y no digo esto desde afuera, lo digo sabiendo que yo también estoy atravesada por contradicciones. He habitado espacios profundamente marcados por la imagen, por el consumo, por la lógica binaria y por todo aquello que muchas veces se mira con sospecha desde ciertos discursos políticos. Durante mucho tiempo sentí culpa por eso, culpa por haber encontrado una forma de existir dentro de un sistema que también deja afuera a muchas personas de mi comunidad. Pero también aprendí algo más incómodo aún: que muchas veces fue ese mismo activismo el que también me segregó a mí, por no tener la "experiencia correcta", por no venir de la academia, por no responder a ciertos códigos, por no parecer suficientemente política para algunos espacios, o demasiado visible para otros.

Y por eso la pregunta que atraviesa este libro me parece tan importante: ¿Estamos luchando por nuestra comunidad, o por encontrar un lugar de poder dentro de ella?

Este prólogo no busca cerrar esa discusión, sino abrirla. Porque si la dignidad sigue llegando solo para algunos, entonces todavía no estamos hablando de justicia. Estamos hablando, una vez más, de privilegio.

Alexa Soto

Un análisis propositivo, altamente necesario

Sean las primeras líneas de este prólogo para quien escribió el texto que comento. He tenido la importante posibilidad de compartir con él diferentes experiencias de vida, y he podido conocer su trayectoria como ser humano, buscando en las espesuras existenciales, individuales, sociales y éticas, el sentido de la vida. Siempre desde una coherencia que no ha sido lineal. Siempre buscando servir a causas nobles y justas.

En los tiempos que vivimos en Chile, esto no es menor. Y destacarlo no es un elogio: es una realidad que necesitamos conocer y reconocer. Con esa vitalidad, el autor de este libro nos comparte su propuesta y su análisis de un tema tan relevante en lo ético, lo cultural, lo existencial y lo político.

Destaco, en primer lugar, el coraje de lanzar un análisis que no va totalmente en la línea recurrente de las visiones mayoritariamente en curso, pero que no por ser mayoritarias están necesariamente en lo correcto. En el debate de ideas, de contenidos, de valores, de conocimiento y de filosofía, el asunto de mayorías y minorías no es lo más importante. Y este enfoque, en el debate de ideas, fortalece más la construcción de mayorías en el ejercicio del poder, y especialmente en la delegación de poder, porque concede los espacios de la continuidad y de los necesarios debates sobre asuntos que no pueden ser abordados sobre la base de dogmas y sentidos totalitarios.

En el análisis que se propone hay una cuestión de forma y fondo que podría ser considerada metodológica, pero que es más profunda: se trata de una situación procesal y social que tiene una larga historicidad, y que especialmente debe abordarse y reconocerse desde lo multifacético. Esto implica diversas variables y diversos sentidos que obligan a una dialéctica de lo contradictorio, lo concreto y lo teórico.

En este contexto, cuando se considera el análisis y las propuestas desde una perspectiva de clase, se enriquece mucho el diagnóstico y lo que se considera como variables y caminos de futuro. Con respeto, creo incluso que esta perspectiva el autor la podría desarrollar mucho más en futuros escritos. Autores marxistas y revolucionarios han abordado desde una perspectiva de clase, de historicidad, las

perspectivas de los géneros, de las realidades complejas y contradictorias, y creo que en este caso ese abordaje enriquece mucho la mirada que se propone.

En rigor, es al revés de lo que desde algunas miradas se trata de caricaturizar: que el marxismo y el análisis de clase reducen los análisis y las propuestas. Es lo contrario. Dicho esto, es claro y evidente que también hay miradas reduccionistas desde quienes se autodefinen como marxistas o progresistas.

Por otra parte, el texto problematiza con debates y procesos en curso, en Chile y en diversas partes del mundo. Hay una mirada de universalidad que no se opone a lo concreto, y que resulta muy necesaria cuando se abordan procesos vitales de historicidad y sentido cultural.

En este sentido, comparto explícitamente el análisis que refiere a la necesidad de observar lo concreto en la práctica y realización de los géneros. Especialmente cuando estamos hablando de una sociedad, como la chilena, que tiene rasgos muy fuertes de cinismo, hipocresía y mercantilización de los cuerpos -incluidos los infantiles-, y que lamentablemente invaden y traspasan no pocos ámbitos de las ideologías.

Específicamente, por ejemplo, el sentido del trabajo llevado a la realización en los géneros y en la sociedad en su conjunto, con sus reales contradicciones de clase. Esto no es un asunto históricamente largo y profundo. En Chile, es temporalmente reciente. Y sigue costando mucho superar las barreras del capitalismo salvaje, que se apropia de relatos, constructos y diseños que en definitiva imponen todavía una mayor superexplotación de las personas. Es lo que se refleja en los salarios, los espacios sociales, las relaciones mercantilizadas, los cada vez más reducidos espacios de gratuidad, y las violentas prácticas -lamentablemente transversales- que golpean a muchas personas desde una totalitaria mirada etaria.

Creo que el libro provoca a la reflexión, y eso es muy bueno en el Chile actual. Provoca a la problematización, y eso también es muy bueno. Ojalá se entienda esta perspectiva y no se ataque con cierto

grado de dogmatismo y violencia a quienes hacen este tipo de análisis y propuestas. Las "barras" no ayudan en este tipo de debates.

Los géneros, la lucha de clases y los procesos emancipatorios, con toda su complejidad, son parte de ese intenso y profundo proceso histórico que Marx tan existencialmente definió como el camino de la necesidad hacia el mundo pleno de la libertad. Mi sugerencia es leer y empaparse de la mirada que nos propone el autor.

Juan Andrés Lagos Espinoza

Alexa Soto es una activista trans chilena vinculada a la defensa de la diversidad sexual y los derechos humanos.

***Juan Andrés Lagos Espinoza** es un periodista y militante histórico del Partido Comunista de Chile, con trayectoria en medios y en la política nacional*

Introducción

Este libro nace de un gesto doble: recuperar un ensayo escrito hace más de dos décadas -*Los de afuera a la luz* (2002)- y confrontarlo con las transformaciones que han atravesado a Chile y América Latina. Aquel texto intentó trazar un mapa de la lucha por la emancipación homosexual en Chile, reconociéndola como parte constitutiva de los movimientos populares y obreros. También estuvo motivado por el gesto de Gladys Marín de acercarse al movimiento, recogiendo elementos para elaborar una postura política del Partido Comunista respecto al género y las diversidades sexuales.

A más de veinte años, el balance es necesario. Parte del movimiento LGBT adoptó enfoques liberales y se dejó seducir por ilusiones pasajeras. A veces olvidamos que la fragmentación de nuestras luchas proviene de la división social y sexual del trabajo, y que nuestro objetivo es superar la exclusión. Las identidades sexuales y genéricas son expresiones de sujetos históricos que emergen en la lucha contra la explotación y la normalización de los cuerpos. Su potencia no reside en el reconocimiento simbólico, sino en la transformación material de las condiciones que producen exclusión.

Hemos conquistado derechos -matrimonio igualitario, ley antidiscriminatoria, ley de identidad de género- y navegamos en un escenario cultural más amplio, aunque no del todo más libre. La heterosexualidad obligatoria sigue siendo un dispositivo político que regula deseo, fuerza de trabajo y reproducción social. La globalización digital y el capital financiero multiplican las formas de control sobre cuerpos y subjetividades. Hablar de disidencias sexuales sin hablar de clase explotada y oprimida significa repetir la operación que nos ha borrado históricamente.

El fundamento de nuestras luchas no surge al reconocernos como parte de un catálogo de identidades. Nos dimos cuenta de ello porque esa fue la razón de nuestra expulsión del trabajo, la educación, la salud, la vivienda y muchas veces de la familia. Resistir ese mundo de exclusión nos llevó a luchar, aunque en el camino algunos creyeron

que la cuestión era reivindicarnos solo en la diferencia. Ser “L”, “G”, “B”, “T”, “I”, “Q”, “A”, “Nb” o cualquier letra de un acrónimo que termina en un “etcétera” o en un signo “+”, simplemente para quedar invisibles otra vez, no tiene sentido.

El acrónimo LGBT claramente está desfasado. Por ello hablaremos de “disidencias sexuales” -más precisamente, de disidencias sexuales “populares” o “de clase”-, reconociendo que incluso este concepto sigue en debate. Lo que buscamos reivindicar no es un catálogo de identidades, sino una lectura materialista de las estructuras del capitalismo y el patriarcado que nos segregan, dividen y dominan.

Este es, ante todo, un texto pedagógico. Quienes lo lean notarán que ciertas ideas reaparecen en distintas secciones. Esa reiteración es deliberada. El énfasis sostenido es una forma de resistir el borrado. Repetimos porque insistir es también una práctica política. La cuestión es tener la disciplina de hacer praxis y teoría de manera dialéctica. Marx señalaba que no basta interpretar el mundo, sino transformarlo; y el uso político de esa tesis en América Latina debe seguir popularizándose, como lo hicieron Freire y Gramsci.

En estas páginas hacemos un recorrido genealógico del movimiento de las disidencias sexo-genéricas y de los enfoques teóricos que han nutrido nuestras luchas. El feminismo que nos identifica hace posibles las luchas sexo-genéricas. La norma sexual y la división sexual del trabajo son dos caras del mismo dispositivo. Por ello, el concepto de disidencia sexual se desplaza desde una confrontación exclusiva frente a la heteronorma hacia una confrontación plena contra el orden capitalista, clasista, machista y patriarcal.

El título -¿*Revolución o Privilegio?*- no busca reducir la lucha a una elección individual, sino nombrar una tensión real: incluso dentro de los sectores disidentes existen posiciones que permiten escapar parcialmente de la discriminación. Ese privilegio es limitado y no representa la experiencia colectiva, pero existe. El dilema que planteamos es transformar la realidad o seguir viviendo bajo un sistema que perpetúa desigualdades. No se trata de cómo llegamos a ser reconocidos dentro del orden que nos excluye, sino de cómo llegamos a ser un peligro para ese orden.

CAPÍTULO I

Antecedentes, genealogía y desarrollo del movimiento

La genealogía del movimiento de las disidencias sexo-genéricas en Chile no puede narrarse como una historia homogénea ni lineal. Aunque durante décadas el relato dominante se construyó desde la experiencia gay y lésbica, en los márgenes emergieron trayectorias propias de travestis, mujeres trans y personas no binarias que desbordaron esa narrativa. Sus vidas, atravesadas por la precariedad, la represión policial y la exclusión laboral, mostraron que la disidencia sexual no era solo identidad, sino también clase, territorio y sobrevivencia. Reconocer estas genealogías múltiples es indispensable para comprender que el movimiento LGBT en Chile no fue un bloque único, sino un campo de tensiones donde lo trans y lo no binario cuestionaron los límites del relato gay-lésbico y abrieron nuevas posibilidades de emancipación.

Para abordar este asunto, no podemos ignorar tampoco, la génesis y carácter del Movimiento homosexual de la primera oleada que se desarrolló en el mundo entre mediados del Siglo XIX y mediados del Siglo XX.

Un relato previo: la primera ola por la liberación sexual.

La historia de la represión sexual no avanza por etapas limpias ni por categorías ordenadas, más bien se despliega como un hilo tenso que atraviesa siglos y como un tejido de violencias que cambia de forma sin alterar su función. Mucho antes de que existiera la palabra "homosexual", los cuerpos ya habían encontrado maneras de desobedecer la norma, de buscarse y de inventar placeres que no cabían en la lógica reproductiva. En la Antigüedad -Grecia, Roma, Mesopotamia, Egipto- el deseo entre personas del mismo sexo no era concebido como un problema moral ni jurídico, porque no existía la idea de identidad sexual y lo que había eran prácticas, vínculos, roles y afectos. La sexualidad era parte de la vida y no un campo de vigilancia (Greenberg, 1988).

Ese mundo comenzó a desmoronarse lentamente entre los siglos I y VI, cuando las religiones monoteístas extendieron una sombra larga sobre el cuerpo (Boswell, 1980). El cristianismo, el judaísmo tardío y el islam introdujeron la idea de pecado y con ella la noción de que el deseo debía ser controlado. La sodomía dejó de ser un acto libre y pasó a convertirse en una falta moral. Cuando Europa medieval transformó esa moral en ley, la represión adquirió una forma institucional, con tribunales civiles y eclesiásticos que persiguieron prácticas sexuales no reproductivas y aplicaron castigos que iban desde la humillación pública hasta la muerte. La sexualidad se convirtió en un asunto que involucraba tanto a la religión como al Estado.

En la Europa medieval ya se estaba configurando una forma de Estado centralizado y la represión sexual se institucionalizó a través de leyes civiles, lo que respondía a una lógica de poder compartido entre la Iglesia y los Estados feudales en formación. La Iglesia no tenía monopolio del poder coercitivo y los Estados necesitaban controlar la reproducción social. Los señores feudales y las burguesías urbanas veían en la sexualidad no reproductiva una amenaza a la transferencia de tierras y riquezas.

Con la expansión colonial entre los siglos XVI y XIX, esa moral sexual europea se exportó como si fuera parte natural de la civilización. La colonización no solo impuso lenguas, fronteras y sistemas económicos, sino que también impuso un régimen sexual (Herdt, 1994). En América, África y Asia, los imperios destruyeron o criminalizaron roles de género no binarios, prácticas homoeróticas y cosmologías donde el deseo no era pecado. En el territorio que hoy llamamos Chile, la llegada del derecho castellano y la moral católica borró memorias indígenas donde la sexualidad no estaba organizada por el binarismo ni por la culpa.

Las sexualidades disidentes en Asia y África revelan una diversidad cultural que fue sistemáticamente invisibilizada por los procesos coloniales. En muchas sociedades asiáticas, las prácticas homoeróticas y las identidades no normativas formaban parte de la vida social y espiritual. En China, durante la dinastía Han, la homosexualidad era

aceptada en ciertos círculos cortesanos; en Japón, las relaciones entre samuráis y monjes budistas eran comunes y socialmente reconocidas; en India, textos como el Kama Sutra mencionaban prácticas homosexuales sin condena moral. Estas expresiones muestran que la diversidad sexual no era ajena ni marginal, sino integrada en las culturas locales (Hinsch, 1990).

En África, aunque la historiografía colonial intentó borrar estas experiencias, existen registros de relaciones homoeróticas y roles de género diversos en comunidades precoloniales. La idea de que la homosexualidad es "no africana" responde más a una construcción colonial que a la realidad histórica (Eprecht & Villalobos, 2006). En sociedades tradicionales se reconocían vínculos afectivos entre personas del mismo sexo y existían figuras sociales que desafiaban las categorías binarias de género.

El quiebre se produjo con la expansión colonial europea. Los imperios, británico, francés y portugués introdujeron códigos legales inspirados en la moral victoriana y en doctrinas religiosas cristianas, criminalizando la homosexualidad y asociándola con el pecado y la desviación (FIDH, 2025). En India, la Sección 377 del Código Penal británico castigó las relaciones homosexuales durante más de un siglo. En África, las leyes coloniales impusieron penas de cárcel y reforzaron discursos de exclusión que aún persisten en muchos países. Así, la colonización no solo explotó recursos y territorios, sino que también disciplinó cuerpos y sexualidades, imponiendo un régimen de control que desarticuló tradiciones locales (Han & O'Mahoney, 2014).

Hoy, los movimientos homosexuales en Asia y África enfrentan una doble tarea, porque deben recuperar las memorias históricas de aceptación y resistencia y al mismo tiempo luchar contra los marcos legales y culturales heredados del colonialismo (Currier, 2016). Mientras en países como Sudáfrica se han conquistado derechos plenos, en otros contextos la persecución continúa. La historia demuestra que la homofobia institucionalizada no es originaria de estas culturas, sino una herencia de la colonización occidental que transformó la sexualidad en un campo de exclusión y castigo (FIDH, 2025).

El siglo XIX añadió a la ciencia como una nueva capa de control. La medicina y la psiquiatría inventaron al "homosexual" como categoría diagnóstica y con ello inauguraron una forma moderna de represión. Ya no se castigaba solo el acto, sino que se clasificaba a la persona entera (Foucault, 1977) (Weeks, 1981). La sexualidad se volvió objeto de estudio, de archivo y de intervención. Pero en ese mismo siglo nacieron también las primeras rebeliones. No eran aún movimientos identitarios, sino esfuerzos por desmontar la criminalización desde la ciencia sexual, desde el socialismo y desde el feminismo. La historia de la emancipación comienza ahí, en ese cruce entre cuerpos perseguidos y luchas sociales que buscaban transformar el mundo.

Alemania se convirtió en el ensayo de esa modernidad sexual. Berlín, en las primeras décadas del siglo XX, era un hervidero de cultura homosexual, un espacio donde la vida marginal y perseguida se mezclaba con la experimentación política. El Institut für Sexualwissenschaft, fundado por Magnus Hirschfeld en 1919 (Tamagne, 2006), fue la primera institución del mundo dedicada a la investigación y defensa pública de las minorías sexuales. Allí se discutía lo que en otros lugares solo podía susurrarse, la posibilidad de una vida sin culpa.

La revolución rusa abrió otro camino. En 1917, al romper con la moral zarista, el nuevo Estado soviético dejó fuera del código penal la criminalización de la homosexualidad. No fue una proclamación identitaria, sino una consecuencia lógica de la ruptura con el orden feudal. Si la revolución prometía emancipar a la mujer, permitir el aborto y el divorcio sin restricciones, también debía dejar de castigar el deseo. Esa ventana duró poco. A partir de 1933, con el giro conservador y nacionalista del estalinismo, la homosexualidad volvió a penalizarse y la revolución sexual quedó suspendida.

El fascismo europeo llevó la represión a un extremo brutal. El ascenso del nazismo en Alemania significó la destrucción del movimiento homosexual organizado. El Instituto de Hirschfeld fue saqueado y sus archivos quemados en una hoguera pública. Miles de hombres fueron encarcelados y enviados a campos de concentración bajo el triángulo rosa. El fascismo fue una contrarrevolución política y al mismo tiempo

una contrarrevolución sexual, reinstalando una moral nacionalista, militarista y pronatalista que buscaba eliminar todo aquello considerado "degenerado", desde el arte moderno hasta las identidades sexuales disidentes.

La derrota de la primera ola fue devastadora, pero la historia no terminó ahí. En las décadas siguientes, la represión se internalizó y la vida homosexual transcurrió de manera invisible en bares, baños públicos, parques y casas particulares (Duberman, 1993) (Carter, 2004). Eran espacios frágiles, siempre bajo el riesgo de redadas, chantajes, despidos y violencia policial, pero en esos márgenes se gestaron redes afectivas y culturales que serían decisivas para la segunda ola.

1969. Stonewall como punto de inflexión: la segunda ola

La madrugada del 28 de junio de 1969, en un bar oscuro y mal ventilado de Greenwich Village, la historia cambió de ritmo. No porque la policía hiciera algo nuevo -las redadas eran parte del paisaje cotidiano- sino porque esa noche, por razones que ningún manual podrá explicar del todo, la gente decidió no correr, no obedecer, no agachar la cabeza.

Lo que ocurrió en el Stonewall Inn no fue un estallido identitario ni una celebración colorida ni un mito fundacional limpio, fue una revuelta popular, una respuesta visceral de quienes vivían en los márgenes del capitalismo urbano, personas trans, drag queens, jóvenes sin hogar, afroamericanos, latinos, trabajadoras sexuales, cuerpos expulsados de la familia, del trabajo y de la ciudad.

La policía intentó, como siempre, controlar, humillar y dispersar, pero esa noche el barrio respondió. Las botellas volaron, los gritos se multiplicaron y las calles se llenaron de cuerpos que por primera vez se sabían multitud. La revuelta duró días (Duberman, 1993) y aunque la memoria oficial la ha convertido en un símbolo amable, lo que ocurrió allí fue una confrontación directa con el aparato represivo del Estado.

De ese incendio nació algo nuevo. En las semanas siguientes, las reuniones y debates se multiplicaron y la rabia acumulada durante

décadas encontró un lenguaje político. Así surgió el Gay Liberation Front, una organización que no pedía tolerancia ni integración, sino transformación social (Altman, 1971).

Su horizonte era anticapitalista, anti patriarcal y antimperialista, y sus alianzas lo dicen todo: Panteras Negras, Young Lords, feministas radicales, movimientos estudiantiles y organizaciones contra la guerra de Vietnam (Meeker, 2006). La liberación sexual se entendía como parte inseparable de la lucha contra el racismo, la explotación y la violencia estatal. El movimiento hippie, que emergía como movimiento juvenil, coincidió con esa plataforma porque levantaba consignas contra el consumismo y reivindicaba la paz y el amor libre con su lema "Haz el amor, no la guerra".

La segunda ola del movimiento LGBT no nació de una identidad, sino de una experiencia compartida de opresión material. La sexualidad se politizó porque era imposible vivirla sin enfrentar al Estado, a la policía, a la familia y al mercado laboral. La represión sexual funcionaba como un mecanismo público de disciplinamiento social (Meeker, 2006) y la revuelta de Stonewall abrió una grieta por donde entró la política.

La década de 1970 fue un tiempo experimental de imaginación radical. Las lesbianas feministas cuestionaron la heterosexualidad obligatoria como pilar del patriarcado (Rich, 1980) las personas trans denunciaron la violencia médica y policial que las mantenía en los márgenes (Stryker, 2008) y los colectivos gays discutieron la relación entre capitalismo y deseo, entre familia y reproducción social. La sexualidad dejó de ser un tema íntimo y se convirtió en un campo de batalla. La consigna no era integración, era liberación.

Esa energía radical, sin embargo, no duraría intacta. El avance del neoliberalismo en los años 80 reorganizó el mundo y también reorganizó las luchas. La crisis del Estado de bienestar, la ofensiva conservadora, la epidemia del VIH (Epstein, 1996) y la mercantilización de la vida sexual transformaron el movimiento. En muchos lugares, la política de liberación fue reemplazada por una política de derechos, la crítica al capitalismo por la búsqueda de reconocimiento y la revuelta por la ciudadanía. No fue una traición,

fue un desplazamiento histórico en el cual el neoliberalismo no solo privatizó la economía, también privatizó el deseo (Duggan, 2003).

Mientras todo eso ocurría en el Norte global, en Chile la historia avanzaba por un camino más oscuro. La dictadura militar instaló un régimen de terror que destruyó organizaciones políticas y también formas de vida. La represión sexual fue parte del proyecto autoritario de vigilancia, persecución, tortura, moral conservadora y control policial de los cuerpos. Pero incluso en ese contexto, en los márgenes de la noche santiaguina, comenzaron a aparecer los primeros gestos de resistencia, pequeños, frágiles, secretos, pero decisivos.

El Movimiento LGBT en Chile: Dictadura, transición y conflictos

La historia del movimiento LGBT en Chile no puede entenderse como una simple traducción de lo que ocurrió en Estados Unidos o Europa. No fue un "remake" de Stonewall ni de los discursos de liberación sexual del Norte global, sino algo propio, nacido en un país atravesado por la violencia estatal, la desigualdad estructural y una moral conservadora que se volvió política de Estado. La lucha sexual en Chile emergió desde los márgenes, desde los cuerpos precarizados, desde la clandestinidad, desde la pobreza y desde la noche, y por eso su historia es inseparable de la historia popular del país.

Las ideas de liberación sexual que surgieron en Estados Unidos y Europa después de 1969 -la crítica al capitalismo, al patriarcado y al imperialismo- llegaron a América Latina en un momento de radicalización política. Los años 60 y 70 fueron un torbellino marcado por movimientos estudiantiles, sindicatos combativos, guerrillas, teología de la liberación y feminismos insurgentes. En ese clima, la sexualidad comenzó a pensarse como un campo de disputa política. En Chile, sin embargo, ese impulso quedó interrumpido por la violencia del golpe de Estado. Las dictaduras del Cono Sur expulsaron a miles de personas hacia Europa y Norteamérica, y fue en ese exilio donde muchos chilenos entraron en contacto con movimientos feministas, homosexuales y contraculturales. Cuando regresaron, trajeron consigo nuevas formas de pensar el cuerpo, el deseo y la política, aunque no tuvieron mayor incidencia en el desarrollo interno.

Incluso antes del golpe, la cultura chilena había comenzado a tensionar la moral sexual conservadora. La música, el teatro, la literatura y el arte latinoamericano ya habían incorporado elementos de la liberación sexual (Richard, 1993(a)). El feminismo radical, influido por autoras como Rich (1980) y Rubin (1984), introdujo la idea de que la heterosexualidad obligatoria era un régimen de poder. Pero esas ideas no llegaron intactas, sino reinterpretadas desde la realidad latinoamericana, marcada por la pobreza, la violencia estatal y la desigualdad.

La dictadura militar transformó esa tensión en un campo de guerra. La represión sexual no fue un exceso ni una anomalía, porque formó parte del proyecto ideológico del régimen. Jaime Guzmán, arquitecto civil de la dictadura y de la Constitución de 1980, diseñó un orden moral donde la familia nuclear heterosexual era el núcleo de la nación. Su pensamiento -católico integrista, corporativista y autoritario- definió la sexualidad como un asunto de disciplina social. Todo lo que escapara a ese marco, feminismo, homosexualidad o autonomía corporal, era interpretado como amenaza al orden natural.

Esa doctrina no se quedó en el plano teórico, sino que se convirtió en educación cívica, en políticas públicas y en cultura institucional. La homosexualidad fue tratada como desviación moral y como peligro político. La policía, los servicios de inteligencia y las autoridades locales actuaron bajo la convicción de que la disidencia sexual debía ser vigilada, corregida o eliminada. Las redadas en bares y plazas, las detenciones arbitrarias, los fichajes, las torturas en comisarías, las expulsiones laborales y la vigilancia de la vida privada fueron prácticas sistemáticas.

Hubo algo aún más oscuro. La investigación de Rodrigo Fluxá (2024) reveló la existencia de una "guerra sucia" contra hombres homosexuales en Arica durante los años 70 y 80, con persecuciones, cacerías y asesinatos cuyos cuerpos aparecían en piques mineros del desierto. No fue un exceso local, sino la expresión extrema de un orden moral que consideraba a la disidencia sexual como enemigo interno. La doctrina de Guzmán no ordenó explícitamente matar homosexuales, pero creó las condiciones políticas, morales e institucionales para que esos crímenes fueran posibles, impunes, tolerados y silenciados.

La prensa, incluso la de izquierda, contribuyó a esa violencia. Diarios como El Clarín, Puro Chile o la revista VEA reforzaron el estigma, ridiculizando y criminalizando a homosexuales y travestis. La izquierda chilena, como muchas izquierdas del mundo, arrastraba prejuicios heredados de una ideología y moral judeo-cristiana dominantes, que permearon la moral revolucionaria sin que mediara cuestionamiento. La homosexualidad era vista como desviación

burguesa o como debilidad susceptible de chantaje. Esa ignorancia responsable tuvo consecuencias profundas que aún lastiman.

En ese contexto, la vida LGBT transcurría en la precariedad. No todas las personas vivían en el clóset, pero la mayoría habitaba pensiones baratas, trabajaba en empleos informales, frecuentaba boliches y se reunía en casas durante el toque de queda. La clandestinidad, como condición impuesta, fue también un espacio de resistencia cultural y afectiva.

A pesar de la represión, comenzaron a surgir los primeros grupos (Barrientos, 2015). En 1977 apareció el Grupo Betania, formado por jóvenes de la Universidad Católica que buscaban apoyo psicológico y espiritual. No era un grupo político, pero fue un primer intento de comunidad que devino luego en el Grupo Integración. Poco después, en 1979, surgió el Movimiento por la Liberación del Tercer Sexo, que incluso intentó organizar una marcha. Fue la primera organización en proponerse la despenalización de la sodomía y exigir la derogación del artículo 365 del Código Penal en Chile. Su rastro se pierde, pero su existencia revela que la disidencia sexual ya buscaba formas de organización y cambios políticos en el país.

En los años 80, la represión y el asesinato de Mónica Briones en 1984 dieron origen al Colectivo Ayuquelén (Rompiendo el silencio, 2003) una de las primeras expresiones lésbicas organizadas, constituida por Susana Peña, Cecilia Riquelme y Carmen Ulloa.

En 1987, la epidemia del VIH impulsó la creación de la Corporación Chilena de Prevención del SIDA, encabezada por Tim Frasca, Gustavo Hermosilla y Richard Villarroel, entre otros. Ese espacio, que hoy se conoce como AcciónGay, no se declaraba LGBT, pero se convirtió en refugio político y afectivo para activistas gays y trans.

Ese mismo año irrumpieron las Yeguas del Apocalipsis, un colectivo artístico-político que transformó el cuerpo en arma y la performance en denuncia (Richard, 1993(a)). Pedro Lemebel y Francisco Casas encarnaron una insurrección estética contra la dictadura, la moral burguesa y la homofobia institucional (Lemebel & Casas, 1996).

En ese período, la historia chilena de la disidencia sexual no comenzó con organizaciones ni con discursos públicos, sino con cuerpos que aprendieron a sobrevivir en silencio. El control del cuerpo -su moralización, su vigilancia, su castigo- funcionaba como mecanismo para asegurar obediencia. La policía no solo perseguía militantes políticos (Richard, 1993(a)) (Barrientos, 2015), también a cualquiera que encarnara formas de vida que escapaban al orden que la dictadura pretendía restaurar. En las noches de Santiago, Valparaíso, Concepción o Antofagasta, la represión se ejercía con la misma lógica que en los centros de detención: disciplinar, humillar, corregir.

Sin embargo, incluso en ese paisaje de miedo comenzaron a aparecer grietas, pequeñas, casi invisibles, pero decisivas. En los márgenes de la ciudad, en boliches de tragos y cervezas, en plazas oscuras y en casas donde se reunían unas pocas personas, se tejieron redes de afecto y de cuidado que no solo permitieron sobrevivir, sino también imaginar otra vida posible (Barrientos, 2015). La resistencia sexual en Chile nació en dictadura y debido a ello su origen es necesariamente político, basado en la necesidad de sobrevivir más que en la reivindicación de una identidad. Se trataba de imponerse desde la dignidad.

La llegada del VIH en los años 80 profundizó esa tensión. La epidemia golpeó a una comunidad que ya vivía en la exclusión y el Estado respondió con indiferencia, moralismo y castigo obligando la emergencia de la acción comunitaria, como veremos más adelante, con la creación de organizaciones del movimiento LGBT y personas viviendo con VIH.

En 1991 nació el Movimiento de Liberación Homosexual, conocido como MOVILH histórico (Becerra, 2002), formado por militantes de izquierda que habían vivido la represión en sus propios partidos, entre ellos Marco Ruiz, Juan Pablo Sutherland, Rolando Jiménez, Luis Gauthier, Roberto Pablo y Fernando Bustos. Su existencia fue una bofetada a las organizaciones políticas que los habían expulsado o invisibilizado.

Es necesario detenernos un momento en el MOVILH.

Algunos de sus dirigentes tuvieron la lucidez de elaborar documentos que dejaban por escrito las definiciones de ese primer momento político del movimiento.

"La concepción cultural e ideológica dominante (de la sexualidad) es fundamentalmente normativa y se estructura sobre bases morales donde la sexualidad "oficial" es restringida a lo genital y a su función procreadora, permitida solo dentro del matrimonio. Frente a esta normatización, cualquier otro tipo de relación es considerada inmoral, "desviada", como ocurre con los homosexuales. A pesar de que algunos homosexuales y heterosexuales alcancen algún grado de participación y desarrollo, de carácter individual en la sociedad. Su visión sexista y patriarcal, de la familia y la sociedad, impide el pleno desarrollo de todas sus potencialidades como ser humano integral. Sus raíces más profundas se encuentran en la tradición judeo-cristiana que inspiran sus instituciones y sustentan su dominio" (Gauthier & Bustos, 1993)

Asimismo, señalan cuál es el sentido político de sus luchas:

"Esta es una lucha contra concepciones productivistas de la sociedad, que asientan su desarrollo en la explotación de hombres, mujeres y niños, en la fragmentación afectiva y soledad de las personas, y en el silencio de hombres y mujeres que aman con temor. Contra las leyes, porque le niega y reprime su expresión creadora. Y porque condena la sexualidad a su función reproductiva, y hace del cuerpo vacío un fetiche publicitario, como el sexo, un bien transable en el mercado a razón de su manipulada libertad económica. Y es un acto interior dentro del propio ghetto para descontener sus demandas sociales junto a todas las minorías, sin perder identidad sino al contrario, cargados de historia" (Gauthier & Bustos, 1993)

La visión del Movimiento consiste en una lucha contra un sistema con un enfoque productivista, que fragmenta los afectos aislando a las personas. Es un movimiento que postula

"la abolición de todas las categorías sexuales que condenan a la infelicidad de hombres y mujeres y que solo sirven de sustento al poder patriarcal dominante. La definición homosexual la entendemos como una categoría política y como instrumento para proponer una sociedad cuyos fines surjan de las propias personas. Pero ciertamente sustentamos el discurso desde nuestra común opresión específica, la que posiblemente no difiere sustancialmente de la que vive cualquier hombre o mujer de nuestro pueblo" (Gauthier & Bustos, 1993)

Es decir "ser homosexual" es una categoría política, en donde la identidad no es algo a reivindicar socialmente, sino desde donde se actúa frente a la opresión productivista que afecta a toda la sociedad.

Como primera organización de lesbianas y homosexuales, el MOVILH histórico atrajo el interés de múltiples sensibilidades políticas e identitarias dentro de la población LGBT. Sus fundamentos tenían una potencia revolucionaria, aunque al mismo tiempo que se producían esas definiciones, el peso de las historias personales de su liderazgo comenzaba a agrietar la unidad y la fuerza del movimiento.

Desde allí se explican los conflictos que marcaron sus primeros años. Algunos dirigentes, como Rolando Jiménez, sostenían que la prevención del VIH/SIDA era un asunto de política pública y no una tarea que el movimiento debía impulsar. Otros, como Luis Gauthier y Roberto Pablo, señalaban que mientras el Estado no asumiera plenamente el derecho a la salud, era responsabilidad del movimiento activar redes sociales para prevenir y evitar la muerte de compañeros (MUMS, 2013). En 1993, esta discrepancia política produjo la separación del grupo de trabajo en prevención del VIH/SIDA que se había constituido en su seno.

Luis Gauthier y Roberto Pablo, entre otros, encabezaron entonces la creación del Centro Lambda Chile, que se avocó a la prevención del VIH, al activismo LGBT y la comunicación comunitaria. Su revista, Lambda News, fue la primera publicación LGBT de circulación regular en el país. La negativa del MOVILH a abordar las tareas de prevención escondía más bien el celo de perder el control del movimiento, y en lugar de comprender que la lucha política no podía limitarse a la despenalización de la sodomía, se estaba negando a incluir los derechos económicos, sociales y culturales de la población LGBT.

Las tensiones entre MOVILH y Lambda -sobre el rol del VIH, la salud pública y la agenda política- reflejaban un movimiento en construcción que no acababa de comprender sus objetivos estratégicos.

Y para cerrar este episodio es necesario considerar que la trayectoria personal de quienes ejercen liderazgo marca de manera significativa el curso de las organizaciones. En el MOVILH tuvo un peso considerable el miedo internalizado de algunos dirigentes a ser considerados "locas", a ser vinculados con las "rarezas", con el perfil

feminizado de la homosexualidad. Bajo el pretexto de que esos estereotipos restaban seriedad a las demandas, se impuso un liderazgo por consenso forzado, porque nadie fue capaz de frenar la fuerza y agresividad con la que se impuso frente a quienes proponían una vía política de transformaciones estructurales.

Frente a esa realidad, el movimiento lésbico buscó su propio camino. En 1994 nació la Coordinadora Lésbica, articulada por Ayuquelén y otros colectivos. La salida de las lesbianas del MOVILH histórico, en la misma época de la ruptura con el grupo de prevención del VIH, reveló tensiones de género dentro del movimiento. Las lesbianas denunciaron el machismo interno y la falta de articulación con el feminismo (Richard, 1993(a)). La Coordinadora, que agrupó al Centro de Orientación de la Mujer (COOM), Lesbianas en Acción (LEA) y las lesbianas del MOVILH, se convirtió en un espacio autónomo, feminista y combativo, cuyo legado sería retomado por organizaciones como El Salón de las Preciosas y el Colectivo de Trabajo y Estudios Lésbicos TEL (Barrientos, 2015).

El TEL surgió en Santiago hacia fines de la década de 1990 como una agrupación lesbofeminista que buscaba articular investigación, activismo cultural y producción de memoria desde una perspectiva autónoma, en un contexto donde las experiencias lésbicas eran invisibilizadas tanto por el feminismo institucional como por los movimientos sociales más amplios. Su quehacer se orientó a la creación de sujetos colectivos mediante prácticas culturales y teóricas, entendiendo la cultura como un terreno de disputa política.

En ese marco nació el Salón de las Preciosas, activo entre 1998 y 2004, un espacio híbrido que funcionó como casa, archivo y plataforma de performance vocal y radial, donde se mezclaban humor, crítica política y experimentación artística. El salón resignificaba categorías peyorativas, transformándolas en banderas de identidad y resistencia, y se convirtió en un lugar de encuentro para mujeres lesbianas y feministas que deseaban visibilizar sus experiencias en un Chile aún marcado por el conservadurismo. Tanto TEL como el Salón de las Preciosas fueron conscientes de la importancia de preservar registros de sus prácticas, lo que permitió que parte de su legado se

conserve en el Archivo Nacional de Chile. Su enfoque político fue profundamente autónomo, integrando memoria, afecto y acción como dimensiones inseparables, y proponiendo genealogías alternativas para los movimientos sociales en América Latina, donde la práctica cultural se entendía como un acto de resistencia y la construcción de archivo como una estrategia de futuro.

Posteriormente surgió Rompiendo el Silencio, colectivo comunicacional creado por iniciativa de la periodista Erika Montecinos, que se constituyó como referente de las lesbianas hasta el presente.

Si para el MOVILH el camino iniciado por las lesbianas daba cuenta de una existencia autónoma, quedaba por ver qué posibilidades existían de un acercamiento con travestis y trans. Sin embargo, nuevamente la piedra de tope fue la visión sesgada y misógina de algunos dirigentes, de manera que la población trans no tuvo posibilidades de articularse desde allí. El movimiento gay debía mostrar cartas de buena conducta y apariencia que permitieran ser aceptados y respetados en el debate público. Esta tensión fue el origen de serias disputas entre dirigentes en las asambleas, que ocasionaron una crisis al interior del MOVILH. El activismo original comenzó a reducirse debido a los métodos de dirección autoritarios impuestos por Rolando Jiménez, hasta que se convocó a una asamblea que determinó suspenderlo de sus funciones, permitiendo que el MOVILH avanzara hacia una etapa de recuperación de las fuerzas que se habían alejado.

Un encuentro organizado por la Liga Colombiana de Lucha contra el SIDA, realizado en Bogotá en 1997, permitió que dirigentes de Centro Lambda y MOVILH comenzaran a dialogar nuevamente. En 1998 se produjo la reunificación que dio origen al MUMS, Movimiento Unificado de Minorías Sexuales (actualmente Movimiento por la Diversidad Sexo-Genérica) (Barrientos, 2015). El MUMS heredó la tradición política del MOVILH histórico y la visión de salud preventiva y comunicacional del Centro Lambda, convirtiéndose en una de las organizaciones influyentes de la transición.

Rolando Jiménez había constituido el Centro de Investigación Multidisciplinario de la Sexualidad (CIMUSEX), pero luego de la reunificación del MOVILH y el Centro Lambda adoptó la sigla MOVILH como Movimiento de Integración y Liberación de la Homosexualidad, diferenciándose del MOVILH histórico original, aunque utilizando el prestigio simbólico que esta organización tuvo en sus inicios. CIMUSEX constituyó al comienzo la figura legal del MOVILH de segunda generación.

La transición democrática abrió un nuevo escenario. La despenalización de la sodomía, aprobada en 1998 y promulgada en 1999, fue un hito histórico (Barrientos, 2015). Su aprobación no puede entenderse únicamente como triunfo del movimiento, porque fue también resultado de presiones internacionales, negociaciones políticas y un clima global que comenzaba a cuestionar la criminalización de la homosexualidad. La reforma fue parcial y discriminatoria -mantuvo la desigualdad para jóvenes entre 14 y 18 años- pero marcó el fin de un siglo de persecución legal.

La despenalización: ¿una moneda de cambio?

La despenalización de la sodomía suele narrarse como un triunfo limpio, como un avance moral de la sociedad chilena o como el resultado inevitable de la modernización democrática. Sin embargo, la historia rara vez es tan lineal. Cuando miramos de cerca el proceso -sus tiempos, sus negociaciones, sus silencios, sus resistencias internas- aparece una pregunta incómoda: ¿por qué un Estado construido sobre una moral sexual conservadora, diseñado para disciplinar cuerpos y castigar disidencias, decide de pronto conceder un derecho que había negado durante más de un siglo?

La respuesta no puede reducirse a la buena voluntad de los legisladores ni a un súbito despertar ético de las élites. Tampoco puede explicarse únicamente por la presión internacional, aunque esta existió. La despenalización fue, ante todo, el resultado de una tensión histórica, de la presión acumulada por décadas de luchas de cuerpos que se negaron a desaparecer, de activistas que insistieron en existir incluso cuando el Estado los quería invisibles. Fue también el costo político de un sistema que necesitaba adaptarse a un nuevo escenario.

El capitalismo -y en particular su versión neoliberal- no concede derechos por altruismo. Los concede cuando necesita reorganizar su legitimidad, cuando la presión social amenaza con desbordar los límites de la gobernabilidad, cuando la exclusión absoluta deja de ser funcional, cuando la represión abierta se vuelve demasiado costosa, cuando la integración parcial permite estabilizar el orden.

El neoliberalismo chileno -ese experimento radical que reorganizó la vida desde la dictadura- necesitaba mostrar modernidad, apertura y tolerancia. Necesitaba producir la imagen de un país que avanzaba hacia estándares internacionales, que dejaba atrás la barbarie autoritaria y que se integraba al mundo globalizado. La despenalización ofrecía un gesto simbólico: Chile ya no castigaba el deseo. Pero ese gesto no tocaba las bases materiales de la desigualdad, no transformaba la vida de las disidencias, no cuestionaba la moral sexual heredada, no alteraba la estructura que producía la violencia.

La despenalización fue un hito histórico, una ruptura con un siglo de criminalización, una victoria arrancada a un Estado que nunca quiso concederla. Entender su trasfondo nos permite ver que nuestras luchas no solo conquistan derechos, sino que obligan al sistema a evolucionar. El capitalismo es un organismo que se adapta para no perder el control sobre su entorno. El neoliberalismo no fue imaginado por la burguesía siglos atrás, sino una respuesta histórica a las luchas obreras, feministas, estudiantiles y sexuales. Fue la forma que encontró el sistema para reorganizar su dominio cuando la sociedad comenzó a exigir más de lo que estaba dispuesto a conceder.

La despenalización, entonces, no fue un regalo. Fue una negociación histórica entre un movimiento que avanzaba y un sistema que se reacomodaba. Fue una grieta abierta por la lucha, que el neoliberalismo intentó convertir en ventana de modernización controlada. Fue un triunfo que reveló, al mismo tiempo, los límites de la integración.

Y entender esto no disminuye la victoria, sino que la vuelve más compleja, más real, más política. Nos recuerda que cada avance tiene un costo, que cada derecho conquistado obliga al sistema a mutar, que cada conquista abre nuevas preguntas. Nos recuerda que la liberación

sexual no puede reducirse a reformas legales, porque el sistema es capaz de absorberlas sin transformarse. Nos recuerda que la lucha continúa, precisamente porque el capitalismo también lucha para sobrevivir.

En las líneas siguientes se describe cómo fue este proceso legislativo y cuáles fueron las razones que lo hicieron posible. En junio de 1993, el MOVILH presentó ante la Presidencia de la República una carta en la que solicitaba que el Poder Ejecutivo impulsara la modificación del Código Penal, con el objeto de derogar el artículo 365 que castigaba la sodomía y modificar los artículos 373 y 374 relacionados con las ofensas a la moral y las buenas costumbres. El gobierno de Patricio Aylwin ya tenía el propósito de introducir cambios al Código Penal y en agosto de ese mismo año envió al parlamento el proyecto de ley correspondiente.

El debate en las comisiones de Constitución y Justicia y en el pleno de ambas cámaras derivó en una serie de modificaciones y cambios, hasta que finalmente la Cámara de Diputados aprobó la redacción final luego de tres años de discusión. Algunos parlamentarios, como Iván Moreira, argumentaban que si se derogaba el artículo "se abrían las puertas para que la homosexualidad creciera en el país". Ese tipo de creencias estaba instalado en Chile y Latinoamérica como un sentido común que temía ver, en un futuro, cómo personas del mismo sexo manifestaban públicamente sus afectos. Estos argumentos no solo revelaban ignorancia, sino también una moral hipócrita, machista y retrógrada.

En junio de 1996 el debate pasó al Senado, que en septiembre de 1997 aprobó la modificación del Código Penal sin derogar el artículo 365. De este modo, el objetivo del MOVILH no había sido alcanzado en ese segundo trámite. Sin embargo, un año más tarde, la Comisión Mixta del parlamento redactó la modificación definitiva del artículo 365, despenalizando las relaciones consentidas entre adultos mayores de 18 años, aunque manteniendo la desigualdad respecto de las personas entre 14 y 18 años. En el caso de las relaciones heterosexuales, estas eran permitidas con el consentimiento legal de

los padres o de un tribunal, pero en el caso de homosexuales -y ahora también de lesbianas- esa posibilidad estaba excluida.

Cuando el Código Penal chileno hablaba de "relaciones sodomíticas", no incluía a las mujeres. La figura penal estaba construida exclusivamente para perseguir el sexo anal entre varones. Con la nueva redacción se permitía que cualquier persona, incluyendo a las mujeres, mayor de 18 años pudiera tener relaciones consentidas con personas de su mismo sexo.

El castigo a la sodomía fue una herramienta para controlar la masculinidad popular, la vida nocturna, los cuerpos obreros y los espacios marginales. También explica por qué las lesbianas quedaron invisibilizadas, mientras las mujeres trans y travestis fueron perseguidas bajo otras figuras como "escándalo público" o "ofensas a la moral y las buenas costumbres". La despenalización afectó principalmente a los hombres gays.

Finalmente, el 22 de diciembre de 1998, en el tercer trámite del parlamento, la Comisión Mixta aprobó la modificación y esta se promulgó en julio de 1999. En el MOVILH, a esas alturas, la despenalización fue inesperada y no había claridad sobre las razones por las cuales los sectores conservadores del parlamento accedieron a modificar la norma en el modo en que lo hicieron.

Este hecho no puede entenderse únicamente como un triunfo del movimiento local. Su contexto revela la interacción entre presión internacional, negociaciones comerciales y estándares de derechos humanos. Mientras en Chile se discutía la reforma al Código Penal, la Unión Europea firmaba en 1997 el Tratado de Ámsterdam (Unión Europea, 1997). Ese tratado introdujo por primera vez en las normas comunitarias una prohibición explícita de la discriminación por orientación sexual (artículo 13 TCE). Desde entonces, la UE asumía como principio vinculante la igualdad de las personas LGBTIQ+, abriendo paso a políticas contra la homofobia y a la exigencia de estándares mínimos en los Estados miembros y en sus relaciones exteriores.

En ese contexto, la despenalización de la homosexualidad en Chile se convirtió en un criterio político de pertinencia y cooperación con la UE, aunque no estuviera formulado como requisito formal de adhesión. No podemos decir que el Tratado de Ámsterdam fue la causa directa de la reforma en Chile, pero sí fue un factor decisivo de contexto. La Unión Europea ya había normado la no discriminación por orientación sexual y Chile, al iniciar conversaciones para un tratado de libre comercio, necesitaba mostrar avances en derechos humanos. La reforma del Código Penal de 1998 puede leerse como parte de esa estrategia de adecuación internacional, además de responder a presiones internas de activismo y jurisprudencia.

En el MOVILH, este vínculo internacional se conoció solo más tarde, en conferencias de la Asociación Internacional de Lesbianas y Gays (ILGA). En Chile, el gobierno de Eduardo Frei Ruiz-Tagle había iniciado negociaciones para un acuerdo de libre comercio con la Unión Europea, que finalmente sería firmado por Ricardo Lagos en 2002. Ese acuerdo, en su artículo primero, señalaba que "el respeto a los principios democráticos y a los derechos humanos fundamentales, tal como se enuncian en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, y al principio del Estado de Derecho inspira las políticas internas e internacionales de las Partes y constituye un elemento esencial del presente Acuerdo" (Chile-UE, 2002).

En esa etapa, Chile ya podía mostrar avances en derechos humanos y la existencia del artículo 365 no sería un obstáculo diplomático. El país podía presentarse como un socio comercial "compatible" con los valores de la Unión Europea.

Podemos afirmar que la despenalización fue resultado de la presión interna, desarrollada por el activismo del movimiento homosexual chileno, y de la presión externa, expresada en normas de la Unión Europea en el marco de las negociaciones comerciales. Esto muestra cómo la globalización y los tratados de libre comercio pueden actuar como catalizadores de cambios en la legislación sexual, aunque no como hechos casuales. Las normas alcanzadas por la Unión Europea fueron resultado de décadas de luchas del movimiento LGBT europeo, y en ese sentido las redes internacionales fueron fundamentales.

Por ello decimos hoy que la despenalización de la homosexualidad resultó ser una moneda de cambio entre nuestra libertad y el acuerdo de libre comercio. ¿Fue un avance por convicción democrática o por necesidad económica? La historia revela que los derechos sexuales en Chile se conquistan en un cruce entre lucha social y condicionamientos internacionales.

Dos décadas después, el artículo 365 del Código Penal fue finalmente derogado el 18 de agosto de 2022, cuando el presidente de la República firmó la promulgación de la Ley N° 21.483 (BCN, 2022). Se demostró que no existían razones justificadas para sostener el castigo a las relaciones consentidas entre personas del mismo sexo, salvo el de mantener una señal de discriminación arbitraria hacia un segmento social.

Movimientos LGBT populares, no identitarios

El movimiento LGBT, tanto en el mundo como en Chile, no nació como un proyecto de "diversidad" ni como una política de identidad aislada. Su origen estuvo marcado por la confrontación directa con los dispositivos de poder que disciplinaban cuerpos y deseos mediante la represión estatal, la moral patriarcal, la explotación económica y la marginalidad social (Foucault, 1977) (Weeks, 1981). Desde sus primeras expresiones fue un movimiento popular, profundamente ligado a las luchas de clase y a las resistencias colectivas contra el orden capitalista y autoritario.

La represión estatal fue uno de sus motores iniciales. Redadas policiales, fichajes, detenciones arbitrarias y violencia sistemática contra homosexuales, travestis y trans hicieron evidente que la sexualidad era un campo de batalla político. La disidencia sexual se organizó para resistir a la persecución, compartiendo destino con obreros, estudiantes y pobladores que también enfrentaban la violencia del Estado.

La moral patriarcal fue otro frente de lucha. La heterosexualidad obligatoria y la familia nuclear funcionaban como dispositivos de control que aseguraban la subordinación de las mujeres y la reproducción de la fuerza de trabajo. Al desafiar estas normas, las

disidencias sexuales cuestionaban no solo la moral dominante, sino también la estructura económica que se sostenía sobre ella.

La explotación económica atravesaba la vida cotidiana de quienes protagonizaron estas luchas. Pobres, racializados, obreros, estudiantes precarizados, artistas marginales y trabajadoras sexuales fueron los sujetos que dieron cuerpo al movimiento. No se trataba de una élite cultural reclamando derechos simbólicos, sino de sectores populares que enfrentaban la doble violencia de la pobreza y la represión sexual. La disidencia sexual, en este sentido, debe entenderse inseparable de la lucha por la sobrevivencia material.

La marginalidad social fue el espacio desde donde se levantó la resistencia. En casas, bares nocturnos, poblaciones periféricas y redes informales se tejieron las primeras comunidades. Allí se gestaron solidaridades que desafiaban el aislamiento impuesto por el sistema. La marginalidad no fue solo refugio, sino también escuela política de nuevas formas de vida.

El carácter de clase de las disidencias sexuales

Las disidencias sexuales, particularmente aquellas más excluidas y violentadas, constituyen un sujeto social cuya posición puede ser comprendida en términos de clase. Aunque la definición clásica de clase en Marx se centra en la relación con los medios de producción, los desarrollos posteriores del marxismo, desde el feminismo materialista hasta los aportes del marxismo queer, han ampliado el concepto hacia las formas en que los cuerpos son integrados, disciplinados o expulsados del proceso productivo. En este sentido, la exclusión sistemática de las disidencias sexuales revela un carácter de clase no reductible a la mera relación con el trabajo asalariado.

El feminismo marxista ha mostrado que la reproducción social es un terreno fundamental de explotación y dominación. Autoras como Silvia Federici (2004) y Lise Vogel (2013) han insistido en que el capital no solo se sostiene en el trabajo asalariado, sino también en el trabajo reproductivo, afectivo y comunitario. Las disidencias sexuales, al ser relegadas a economías informales, trabajos precarios o directamente expulsadas hacia la sobrevivencia en márgenes como el trabajo sexual, se ubican en una posición subordinada dentro de la reproducción social del capital. Esta precarización no es "fuera de clase", sino una expresión concreta de la violencia estructural que el capital ejerce sobre cuerpos considerados desechables.

Ahora bien, como ocurre con cualquier segmento social excluido, las disidencias sexuales enfrentan el riesgo permanente de ser convertidas en material útil para las clases dominantes. El capital, en su lógica expansiva, no solo explota a quienes están integrados en el trabajo asalariado, sino que también se apropia de la diferencia para disciplinar, fragmentar y legitimar su orden. La mercantilización de ciertas identidades bajo el "capitalismo rosa" (Pink capitalism) o la utilización de los cuerpos marginados como ejemplo negativo para reforzar la norma, muestran cómo la exclusión puede ser funcional al sistema. Sin embargo, esta misma condición de precariedad y violencia abre la posibilidad de un antagonismo radical, en tanto allí donde el capital busca absorber o neutralizar la diferencia, las disidencias pueden transformar la exclusión en conciencia política y

la marginalidad en fuerza colectiva. De este modo, el carácter de clase de las disidencias no se limita a su posición estructural, sino que se expresa también en la disputa por evitar la cooptación y afirmar su potencia emancipadora.

Ejemplos concretos en América Latina, como la situación de las comunidades trans pobres, muestran cómo la triple opresión, consistente en la exclusión laboral, la violencia institucional y la marginalidad, configura una posición de clase subalternizada. Su sobrevivencia en economías informales y su resistencia comunitaria son prácticas que desafían la lógica del capital y abren la posibilidad de nuevas formas de organización.

Desde esa perspectiva, el movimiento LGBT en su origen no fue un proyecto identitario, porque no nació para celebrar la "diversidad" dentro del orden existente, sino para confrontar ese orden y obligarlo a observar las diferencias arbitrarias que imponía. Fue un movimiento popular, de clase, cuya fuerza provino de la capacidad de unir la crítica sexual con la crítica económica y política, mostrando que la emancipación de los cuerpos es inseparable de la emancipación de la sociedad en su conjunto.

A comienzos de la década del 90, el activismo LGBT irrumpió en una marcha por los derechos humanos con un lienzo que señalaba que "el grito es el arma de los oprimidos", generando tensión en el movimiento de derechos humanos, donde algunos partidos de izquierda manifestaron incomodidad y desacuerdo. Del mismo modo, una intervención del MOVILH en la Fiesta de los Abrazos en 1993 - una performance contra la dictadura heterosexual- provocó discusión entre el activismo LGBT y la militancia de izquierda que asistía. Esa actividad, organizada cada año por el Partido Comunista en el Parque O'Higgins, conmemoraba los encuentros clandestinos de familias de militantes perseguidos. La irrupción simbolizaba un intento de reencontrar a la izquierda con la población LGBT que había sido excluida o marginada de sus filas. Este hecho fue uno de los momentos en que la izquierda comenzó a tomar conciencia de que existía un sujeto social y político del cual debía dar cuenta.

Podríamos extendernos en anécdotas de militancia y señalar las contradicciones entre lo que se proponía como proyecto de emancipación social y la incapacidad de enfrentar las diferencias sexuales y culturales en su interior. La contradicción denunciada era clara: un programa de izquierda no podía excluir a otros grupos excluidos por el orden capitalista. Oficialmente no lo entendían, y aunque lo vivían en las vidas de muchos compañeros y compañeras, se mantenía en el clóset por temor a la exclusión y a la humillación dentro del colectivo.

Nuestras luchas lograron derribar en buena parte esas barreras de negación y discriminación en la izquierda, pero queda avanzar hacia la articulación un programa político de transformaciones estructurales que permita una emancipación social verdadera.

El movimiento disidente sexual heredó esa misma capacidad de negación, porque las contradicciones y giros abruptos no solo respondían a presiones externas o a la cooptación neoliberal. En su devenir late una carencia estructural en las generaciones nacidas en dictadura: la ausencia de un proceso sostenido de formación política e ideológica que otorgue herramientas para distinguir entre conquistas genuinas y trampas del sistema.

A diferencia de otros movimientos sociales que contaron con respaldo de partidos o escuelas de pensamiento, las disidencias sexuales en Chile se desarrollaron como un archipiélago de colectivos a la deriva, sin anclaje en una tradición organizativa que permitiera discernir entre táctica y capitulación. Esa orfandad política no fue casual. Los partidos de izquierda, que en teoría debieron ser aliados naturales, fracasaron históricamente en incorporar las luchas sexuales a sus programas, limitándose a un discurso tolerante mientras reproducían machismo y homo/transfobia en sus filas. Cuando algunos militantes LGBT intentaron impulsar cambios desde dentro, fueron marginados o reducidos a comisiones testimoniales.

El resultado fue un movimiento que, al carecer de espacios sistemáticos de formación y de referentes políticos claros, terminó confundiendo acceso a recursos con emancipación, y visibilidad mediática con poder real. La institucionalización no fue solo una

estrategia, sino el síntoma de una izquierda que abandonó su rol pedagógico y dejó a las disidencias libradas a la asimetría de fuerzas del capitalismo.

La desmaterialización de las luchas y sus riesgos

El fenómeno denominado “post gay” en Europa se refiere a un giro cultural y político que emergió en los años noventa y dos mil, especialmente en grandes ciudades como Londres, Berlín o Ámsterdam, donde la homosexualidad comenzó a ser percibida como parte de la normalidad social y no necesariamente como una identidad política militante. La idea central era que ser gay dejaba de ser un marcador de diferencia radical y se integraba en un marco más amplio de diversidad, lo que permitía a muchos vivir con visibilidad sin que su orientación sexual definiera toda su vida.

Este proceso de normalización fue criticado por sectores activistas que señalaron que beneficiaba principalmente a hombres gays blancos de clase media, invisibilizando a lesbianas, personas trans, migrantes y racializadas, y despolitizando las luchas en un momento en que aún persistían desigualdades estructurales. Parte de esa crítica se canalizó al interior de la ILGA, en tanto en Latinoamérica los crímenes contra las disidencias sexuales maricas, trans y lésbicas seguían siendo un aspecto prioritario frente al cual era necesario invertir esfuerzos, y no así en la agenda igualitaria que desde Europa se estaba impulsando.

En el contexto europeo actual, el “post gay” convive con avances institucionales -como las políticas de igualdad promovidas por la Unión Europea durante más de veinticinco años- y con retrocesos impulsados por fuerzas conservadoras y de ultraderecha que utilizan a las comunidades LGBTI como terreno de disputa para erosionar la democracia y restringir derechos. Así, mientras en ciertos espacios urbanos se vive una integración cultural que parece confirmar la tesis “post gay”, en otros se intensifica la persecución y la estigmatización, generando una paradoja entre la promesa de normalización y la realidad de discriminación.

Este fenómeno plantea tensiones clave: la visibilidad que se suponía superada sigue siendo necesaria como resistencia; la integración social

convive con exclusiones en empleo, salud y educación; la despolitización contrasta con la urgencia de rearticular movimientos frente a leyes regresivas; y la interseccionalidad, que debería ampliar el marco de inclusión, se ve limitada por un modelo que privilegia a ciertos sectores.

Informes recientes de ILGA Europa y FELGTBI+ alertan de una "nueva era" de ataques coordinados contra derechos LGBTI, lo que ha llevado a los movimientos a reforzar su enfoque interseccional como defensa colectiva.

En Chile: institucionalización de las luchas y la resistencia

La transición chilena, con su promesa de normalidad democrática, no solo reorganizó la política institucional, sino también la vida sexual. El país salió de la dictadura con una herida abierta, pero también con un pacto tácito que definió los límites de lo posible. La democracia se construyó sobre la base del acuerdo de no tocar las estructuras económicas, de no desbordar los márgenes de la gobernabilidad y de no cuestionar el orden moral heredado (Garretón, 1993) (Hunneus, 2000). Ese pacto afectó directamente al movimiento LGBT.

Las organizaciones que habían nacido en dictadura (Barrientos, 2015)-forjadas en la precariedad, en la exclusión y en la urgencia del VIH-se encontraron de pronto frente a un Estado que ya no las perseguía abiertamente, pero tampoco las reconocía como sujetos políticos. La transición ofrecía diálogo, pero no transformación (Richard, 1993(a)); mesas de trabajo, pero no derechos; visibilidad, pero no poder. En ese espacio ambiguo comenzó a producirse un desplazamiento profundo: la lucha por la vida se convirtió en lucha por la ciudadanía.

La ciudadanización del movimiento fue un proceso lento, casi imperceptible al principio. No ocurrió por traición ni por ingenuidad, sino por la fuerza gravitacional del neoliberalismo, que convierte toda demanda colectiva en un problema de gestión. La sexualidad se transformó en un asunto de derechos individuales. La revuelta se volvió reforma. La crítica al capitalismo se volvió inclusión. La memoria de la exclusión y el rechazo se volvió anécdota.

El MOVILH fue objeto de atracción del sistema político durante esos años. Aunque en sus primeros tiempos se caracterizó por un perfil rupturista y cuestionador del orden neoliberal y del conservadurismo moral, las diferencias de enfoque entre sus dirigentes lo convirtieron en un espacio de disputa ideológica. La creencia de que los estereotipos masculinos y no feminizados permitirían avanzar en las negociaciones políticas evidenciaba que los enfoques identitarios higienistas e institucionales comenzaban a permear las organizaciones sociales y populares. Lo que ocurría en el MOVILH ocurría también en otros sectores: mujeres, pobladores, trabajadores, estudiantes. La protesta no podía ser rupturista, debía canalizarse por los mecanismos "democráticos" ya establecidos.

Después del surgimiento del MUMS, algunos dirigentes nos topábamos con Enrique Correa, ex ministro secretario general de Gobierno, en la discoteque Queen, ubicada en la calle Bueras en el barrio Plaza Italia. En esos encuentros nos invitó a reunirnos en su oficina de Apoquindo para conversar sobre el futuro del movimiento. Correa, consultor y fundador de la empresa Imaginación, sugería que institucionalizar al MUMS nos ofrecería mayores oportunidades, tanto para lograr estabilidad financiera e institucional como para promover cambios normativos.

La propuesta, para algunos, podía resultar atractiva porque ofrecía estabilidad y empleo a ciertos profesionales. Pero ponía al movimiento al servicio de políticas públicas definidas desde el poder. En ese escenario, el movimiento no tendría posibilidad de imponerse, porque perdería los recursos que le aseguraban estabilidad y empleo. La idea fue evaluada en más de una ocasión y siempre desechada por el MUMS, porque constituía una trampa.

El MOVILH de segunda generación, sin embargo, se inscribió con más claridad en esta línea institucionalista, centrada en derechos individuales y en la incidencia política para alcanzar avances legales. De alguna manera, la reunificación del MOVILH y el Centro Lambda en el MUMS abrió el espacio para que Rolando Jiménez pudiera hacer de la organización lo que siempre aspiró a que fuera.

En ese nuevo paisaje surgieron otras organizaciones que encarnaron esta mutación. Fundación Iguales (2025) es quizás el ejemplo más claro de lo que significa un proyecto institucional nacido desde las élites ilustradas, con lenguaje tecnocrático, estética corporativa y una comprensión profundamente liberal de la sexualidad. Su discurso no hablaba de opresión, sino de igualdad; no hablaba de clase, sino de ciudadanía; no hablaba de exclusión, sino de democracia; no hablaba de cuerpos precarizados, sino de "diversidad". Su estrategia buscaba convencer al Estado y a la opinión pública de que las personas LGBT somos ciudadanos respetables, productivos, integrales. El comercio sexual y las expresiones más contestatarias no eran parte de sus preocupaciones, porque no tenían cabida en su seno. En definitiva, no se trataba de liberar la sexualidad, sino de normalizarla e integrarla.

La Fundación Iguales no inventó esta lógica, simplemente la llevó a su forma más acabada, más apropiada y legítima en relación con un MOVILH que de la población devino en protagonista de lobby. En un país donde la política se había convertido en administración, la diversidad sexual se convirtió en un tema gestionable. La lucha dejó de ser un conflicto con el orden social y pasó a ser un trámite legislativo. La radicalidad de los años ochenta y noventa fue reemplazada por un lenguaje de derechos humanos que, aunque necesario, no cuestionaba las estructuras que producían la violencia. La sexualidad se volvió un asunto de inclusión, no de transformación.

Contribuyó también a la desmaterialización de las luchas colectivas el fuerte adoctrinamiento neoliberal que se produjo con la privatización de la educación, la concentración de los medios de comunicación, el libre mercado y la despolitización y fragmentación de los movimientos sociales. En ese contexto primó el principio de que cada sector debía arreglárselas por sí mismo. La subsistencia de las organizaciones comenzó a depender ya no de la solidaridad internacional, como en dictadura, sino de los fondos concursables ofrecidos por el Estado, profesionalizando y subordinando el rol de las organizaciones a los objetivos que esos fondos financiaban

El MOVILH histórico, a partir de 1992, tuvo la suerte de contar con mayor autonomía, ya que los recursos económicos con los que sostenía

su lucha por la despenalización provenían de una congregación de monjas holandesas. El MUMS, por su parte, desarrolló sus actividades a partir de financiamiento provisto por el Ministerio de Salud para campañas de prevención del VIH/SIDA, lo que disminuyó sus posibilidades de acción en otros ámbitos y lo llevó, poco a poco, a depender de fondos concursables que limitaban su accionar. Esto revela una incapacidad política de proveer al movimiento de una estrategia de autogestión o de financiamiento diversificado.

Este fenómeno afectó y afecta al conjunto de las organizaciones sociales, no solo a las de la población LGBT. A nivel territorial es fácil percibir una relación clientelar de las organizaciones de base respecto de los municipios.

En los años 2000, la influencia de los enfoques posmodernos incidió de manera decisiva en el proceso de desmaterialización de las luchas feministas y LGBT, privilegiando la discursividad y la fragmentación por sobre las condiciones materiales de existencia. Buena parte del activismo tuvo ocasión de participar en carreras universitarias, cursos y diplomados sobre género e identidades, donde el énfasis en el lenguaje y la construcción simbólica de las identidades, inspirado en el posestructuralismo, desplazó la praxis hacia el análisis de discursos y la deconstrucción de categorías dominantes. Como afirma Nelly Richard (1993(b)) estas categorías circulaban con mayor fuerza en la universidad que en los espacios de organización popular. Butler (1990) (2004) advirtió que esta tendencia corría el riesgo de desconectar la performatividad del género de las prácticas concretas de resistencia, mientras que Nancy Fraser (1997) señaló que el giro posmoderno privilegiaba las luchas por reconocimiento cultural frente a las demandas de redistribución material. La insistencia en la diferencia y la multiplicidad de subjetividades, aunque enriquecedora, podía fragmentar los sujetos colectivos y debilitar la capacidad de acción política, produciendo una distancia entre teoría y praxis que afectaba la densidad emancipadora de las disidencias sexuales y feministas.

En el contexto latinoamericano, autoras como Sonia Montecino (1996) y Claudia Zapata (2013) mostraron cómo la traducción de las luchas

feministas y de disidencia sexual a categorías académicas podía producir una distancia respecto de los movimientos populares, debilitando la articulación con territorios y comunidades. La desmaterialización no fue solo un efecto discursivo, sino un síntoma de la colonización académica de las luchas, que redefinió sus horizontes de acción y las reubicó en un terreno donde la crítica se privilegia sobre la praxis, con el riesgo de despolitizar la potencia emancipadora de las disidencias.

En relación con este aspecto, los procesos de cooptación institucional al movimiento lésbico no se manifestaron del mismo modo que en otros sectores. En general, el movimiento lésbico se mantuvo al margen de dichos procesos, consecuencia de la propia realidad que debieron enfrentar.

Los colectivos gays, especialmente aquellos con integrantes de clase media y formación universitaria, pudieron adaptarse con mayor facilidad a esta lógica. Su agenda -centrada en la despenalización, la no discriminación y el reconocimiento legal- encajaba relativamente bien en el marco institucional. Esto no significa que no enfrentaran resistencias, pero sí que su forma de lucha era más compatible con el lenguaje de la transición. La figura del "ciudadano homosexual respetable" comenzó a instalarse como modelo de integración: un sujeto productivo, educado, monógamo, sin cuestionamientos estructurales al orden social.

Para las lesbianas, la situación fue distinta. Su experiencia de opresión estaba atravesada por la precariedad económica, la violencia doméstica, la invisibilización cultural y la falta de redes de apoyo. Su agenda incluía demandas materiales que el Estado neoliberal no estaba dispuesto a abordar. Además, la hegemonía masculina dentro del movimiento LGBT dificultaba que sus prioridades fueran consideradas centrales. La institucionalización reforzó esta desigualdad interna: las organizaciones gays obtuvieron mayor visibilidad y recursos, mientras que las organizaciones lésbicas quedaron relegadas a espacios autónomos, con menos financiamiento y menos acceso a la agenda pública.

Para las personas trans, la institucionalización fue aún más problemática. La violencia policial, la exclusión laboral, la patologización médica y la precariedad extrema no podían resolverse con reformas legales parciales. La transición no ofreció respuestas estructurales a estas violencias. Por el contrario, la institucionalización tendió a invisibilizar la experiencia trans, reduciéndola a un problema de "identidad de género" que podía resolverse mediante leyes administrativas. Esta reducción ignoraba la dimensión material de la vida trans: la pobreza, la falta de vivienda, la discriminación en salud, la violencia policial y la exclusión del mercado laboral.

La ONGización del movimiento -un proceso global que en Chile adquirió características particulares- reforzó estas desigualdades. Las organizaciones que lograron convertirse en ONG profesionales, con equipos técnicos y capacidad de incidencia institucional, comenzaron a definir la agenda pública. Las que no, quedaron relegadas a la marginalidad. Este proceso favoreció a quienes podían hablar el lenguaje del Estado y del financiamiento internacional, un lenguaje profundamente marcado por la lógica neoliberal: eficiencia, indicadores, proyectos, resultados medibles, moderación política.

Estas tensiones se expresaron en conflictos concretos dentro del movimiento y en debates sobre la Ley Antidiscriminación, sobre el matrimonio igualitario, sobre la Ley de Identidad de Género, sobre la relación con el Estado, sobre la participación en políticas públicas, sobre la representación mediática. En cada uno de estos debates se enfrentaron dos visiones: una que buscaba integración institucional y otra que buscaba transformación estructural.

La institucionalización neoliberal no destruyó al movimiento LGBT, pero sí lo fragmentó.

A partir de los años 2010, especialmente después del movimiento estudiantil de 2011 y del estallido social de 2019, nuevas generaciones comenzaron a cuestionar la lógica institucional. Colectivos transfeministas, organizaciones territoriales, grupos de personas viviendo con VIH, colectivos de lesbianas populares y organizaciones trans comenzaron a recuperar la dimensión materialista de la lucha

sexual. La sexualidad pasó de ser un asunto de derechos individuales a un problema social y político.

Cruzando el espejo: Una ola de resistencia

En Chile, mientras una parte del movimiento se institucionalizaba, otra comenzaba a recuperar la memoria de las luchas anteriores. En 2002, desde el MUMS, se constituyó la Coordinadora Universitaria de la Diversidad Sexual (CUDS), dirigida por Felipe Rivas San Martín y Karen Castillo. El grupo devino en 2007 en el Colectivo Universitario de Disidencia Sexual, tras discrepancias internas sobre estilos personalistas de algunos dirigentes, lo que derivó en la renuncia de varias lesbianas y en la disolución del grupo original.

Simultáneamente, en 2001 se formó el Comité de Izquierda por la Diversidad Sexual (CIDS), una instancia funcional que buscaba contribuir a que el Partido Comunista de Chile definiera su política en relación con la diversidad sexual y de género. El CIDS tuvo un rol incidente en la incorporación de Cuba a la Asociación Internacional de Lesbianas y Gays (ILGA) a mediados de 2004, poniendo término a la campaña de propaganda anticubana que entonces se desarrollaba. El grupo tuvo corta duración, pero sirvió como plataforma para participar en campañas electorales de representantes gays.

Como resultado de la tensión entre ciudadanización institucional y politización por transformaciones estructurales, en 2003 emergió el Sindicato Luis Gauthier, constituido por activistas provenientes del MUMS y la izquierda. Entre sus líderes estaban Tatiana Rojas, Carlos Sánchez, Juan Saavedra, Jennifer Durán y Claudio Ovando, entre otros. El sindicato adoptó el nombre de Luis Gauthier, fallecido en 2001 a causa de un cáncer.

Esta organización nunca pretendió convertirse en un sindicato LGBT masivo -nunca superó las cincuenta personas- porque su estrategia fue hacer alianzas directas con sindicatos de diversos sectores. Sus integrantes estaban convencidos de que el problema del movimiento LGBT no pasaba por cumplir con la agenda europea de la normalización ciudadana -unión civil, matrimonio igualitario, integración mediante cuotas-, ya que esas propuestas no resolvían

cuestiones como la informalidad laboral, el acceso a la educación, la salud, la vivienda, o el hecho de que las trabajadoras sexuales trans estaban siendo asesinadas en las calles.

Su principal experiencia se desarrolló junto a los sindicatos de trabajadores textiles, y llegó a constituirse como sindicato asociado a la Confederación Nacional de Trabajadoras y Trabajadores Textiles (CONTEXTIL). Desde allí se impulsó, en el seno de la Central Unitaria de Trabajadores (CUT), la creación del Departamento de Diversidad Sexual.

Es preciso destacar el apoyo de Patricia Coñomán, dirigente mapuche de CONTEXTIL, quien contribuyó decisivamente a la constitución del sindicato. En la Dirección del Trabajo se discutía que la organización no correspondía a un sindicato de empresa, ni de trabajadores independientes, ni de trabajadores sexuales. Simplemente no se entendía que podían existir sindicatos de distintos colores y formas. En el Código del Trabajo, los sindicatos "raros" estaban incluidos en un "etcétera" que rara vez era leído correctamente por los funcionarios. Finalmente, la polémica se resolvió en una reunión con la directora nacional del Trabajo, María Ester Feres, quien hizo la interpretación correcta y dio lugar al sindicato.

Asimismo, en la CUT fue fundamental el apoyo de María Rozas, dirigente sindical demócrata cristiana, quien abrió el espacio de la Vicepresidencia de la Mujer para que desde allí se generara el Departamento de Diversidad Sexual de la central, organismo que hasta la actualidad sigue operando.

A partir de esta iniciativa, y de manera paralela, surgieron departamentos y comisiones de diversidad sexual en otros sindicatos, que comenzaron a incluir en sus filas a trabajadoras y trabajadores LGBT en distintas áreas de la economía. Así aparecieron iniciativas sindicales LGBT en call centers, empresas de retail y otros sectores, que posteriormente avanzaron hacia la articulación de instancias de lucha coordinada.

Pese a estos esfuerzos, la tendencia hacia la ciudadanización y la desmaterialización de las luchas -ese proceso en que la sexualidad se

separa de las condiciones materiales de existencia- no se detuvo. Paralelamente a los intentos de algunos grupos por persistir en luchas interseccionales y territoriales, el avance neoliberal incubaba la idea de privatizar la emancipación sexual, olvidando a segmentos más precarizados.

En Latinoamérica y en Chile, las organizaciones trans denunciaban que la agenda de derechos no tocaba la violencia policial ni la precarización laboral (Stryker, 2008). Los colectivos territoriales señalaban que la diversidad celebrada en televisión no existía en las poblaciones, y comenzaban a articular sexualidad, vivienda, trabajo y salud (Epstein, 1996). Las disidencias indígenas recordaban que la colonización impuso un régimen sexual que sigue intacto (Lugones, 2008). Las nuevas generaciones, formadas en el cruce entre feminismo, antirracismo (Curiel, 2013) y luchas estudiantiles, se preguntaban qué quedaba del espíritu de Stonewall en un país donde la diversidad se había vuelto un producto cultural, qué quedaba del coraje con el cual las personas que vivían con VIH lograron que la sociedad se hiciera cargo de la epidemia.

Siglo XXI: nuevas generaciones, agendas y recuperación del sentido

El siglo XXI abrió un nuevo ciclo para el movimiento lésbico y transfeminista en Chile. Las organizaciones históricas -Ayuquélén, la Coordinadora Lésbica, el MUMS, los colectivos trans de los años noventa- habían dejado una base política y organizativa, pero el país que emergió después del 2000 era distinto. La transición había consolidado un modelo neoliberal que penetraba todos los ámbitos de la vida, y en ese contexto las nuevas generaciones de lesbianas, trans y bisexuales comenzaron a organizarse desde experiencias que no eran las de la dictadura, pero que estaban igualmente marcadas por la precariedad y la violencia estructural.

Uno de los primeros hitos de este nuevo ciclo fue la irrupción del movimiento estudiantil de 2011. Aunque no fue un movimiento específicamente sexual, abrió un espacio político donde miles de jóvenes comenzaron a cuestionar no solo el modelo educativo, sino el modelo de sociedad. En ese contexto, la sexualidad volvió a politizarse. Las lesbianas jóvenes encontraron en las tomas, en las asambleas y en los espacios de educación popular un lugar donde podían hablar de violencia, de precariedad, de aborto, de salud mental, de cuerpos disidentes.

Este proceso se profundizó con el ciclo feminista que estalló en 2018. Las tomas feministas universitarias, las marchas masivas del 8M, las denuncias de violencia sexual y la crítica al patriarcado institucionalizado generaron un espacio donde lesbianas y personas trans pudieron articular experiencias con una fuerza inédita. El feminismo dejó de ser un movimiento de élites académicas y se convirtió en un movimiento de masas. Y en ese movimiento, las lesbianas reaparecieron como sujeto político.

El feminismo del 2018 no era el feminismo liberal de los años noventa. Era un feminismo radicalizado, interseccional, transfeminista, profundamente crítico del neoliberalismo y de la violencia estatal. Las lesbianas jóvenes encontraron en este feminismo un espacio donde su experiencia no era un "tema incómodo", sino una parte central de la

crítica al patriarcado. La heterosexualidad obligatoria volvió a ser nombrada como institución política. La violencia lesbofóbica dejó de ser un asunto privado y se convirtió en un problema estructural. La precariedad económica, la falta de vivienda, la discriminación en salud y la violencia policial contra personas trans comenzaron a ser entendidas como parte de la misma matriz de opresión.

En este contexto surgieron nuevas organizaciones lésbicas y transfeministas que retomaron la tradición de autonomía de los años ochenta y noventa, pero con un lenguaje y una práctica adaptadas al siglo XXI. Colectivos como Rompiendo el Silencio, Agrupación Lésbica Visibles, colectivos trans territoriales, agrupaciones de lesbianas migrantes y organizaciones transfeministas comenzaron a articular agendas que combinaban la lucha por derechos con la crítica estructural al neoliberalismo. Estas organizaciones, además de trabajar en incidencia legislativa, abordaron salud comunitaria, educación popular, acompañamiento en violencia, redes de apoyo mutuo, espacios culturales y articulación territorial.

Estas nuevas generaciones no heredaron pasivamente la historia del movimiento, sino que la reinterpretaron. Recuperaron la memoria de Ayuquelén, de la Coordinadora Lésbica, de las lesbianas del MOVILH histórico, pero la leyeron desde su propia experiencia. Para ellas, la lucha lésbica era una lucha no solo por reconocimiento, sino también contra la precariedad, contra la violencia estatal, contra la exclusión territorial, contra el racismo, contra la patologización y contra la mercantilización de la vida. La identidad era un punto de partida para disputar las condiciones materiales de existencia.

El estallido social de 2019 profundizó esta tendencia. En las calles, las lesbianas y las personas trans marcharon con colectivos territoriales, con feministas populares, con organizaciones de vivienda, con sindicatos precarizados y con estudiantes secundarios. La lucha sexual volvió a articularse con la lucha de clases, no como consigna abstracta, sino como experiencia concreta. La violencia policial contra personas trans, la precariedad laboral de las lesbianas, la falta de acceso a salud, la discriminación en educación y la exclusión habitacional se hicieron

visibles como parte de la estructura que explotaba a trabajadores, endeudaba a estudiantes y expulsaba a familias de sus barrios.

En este nuevo ciclo, el movimiento lésbico y transfeminista recuperó la dimensión materialista que había estado presente en los años ochenta y noventa, pero que había sido desplazada por la institucionalización neoliberal. La sexualidad volvió a ser campo de disputa política, no como un asunto de derechos individuales. La lucha por el matrimonio igualitario o por leyes antidiscriminación dejó de ser suficiente. La pregunta ya no era solo cómo obtener derechos, sino cómo transformar las condiciones de vida que hacen que esos derechos sean insuficientes.

Como vemos, la historia vuelve a moverse. Y en ese movimiento reaparece una pregunta que atraviesa todo este libro: ¿qué significa la liberación sexual en un país neoliberal? ¿qué significa liberación sexual en un continente donde el neofascismo comienza a presionar y gobernar?

CAPÍTULO II

El movimiento lésbico y transfeminista: una genealogía necesaria.

El feminismo de segunda ola, que emergió en Estados Unidos y Europa entre los años sesenta y ochenta, produjo una transformación profunda en la comprensión de la vida cotidiana como campo político. Las mujeres comenzaron a cuestionar instituciones que hasta entonces parecían naturales: la familia nuclear, el matrimonio, la división sexual del trabajo, la violencia doméstica y la subordinación económica. Este feminismo no se limitó a pedir igualdad formal, porque su horizonte era desmontar la estructura patriarcal que organiza la sociedad. Ese gesto abrió un espacio inédito para que muchas mujeres comenzaran a pensar su experiencia desde una perspectiva crítica.

Sin embargo, para las lesbianas este espacio fue ambivalente. Aunque participaron activamente en los colectivos feministas, su presencia generó tensiones desde el inicio. En muchos grupos, la heterosexualidad seguía siendo la norma implícita, pues se asumía que la opresión patriarcal se expresaba principalmente en la relación entre hombres y mujeres, lo que dejaba fuera la experiencia de quienes no vivían bajo ese régimen.

La incomodidad que generaba la presencia lésbica dentro del feminismo heterosexual llevó a muchas lesbianas a desarrollar una crítica propia. No se trataba solo de reclamar visibilidad, sino de señalar que la heterosexualidad no era una elección individual, sino un régimen político que aseguraba la subordinación de las mujeres. Adrienne Rich (1980) formuló esta idea con claridad en su ensayo sobre la heterosexualidad obligatoria, describiéndola como una institución que organiza la vida social, distribuye roles y define qué formas de afecto son legítimas. Desde esta perspectiva, la lesbianidad no era solo una orientación sexual, sino una forma de resistencia frente al patriarcado.

Este análisis dio origen al lesbianismo político, una corriente que entendió que la opresión de las lesbianas no podía explicarse únicamente por la homofobia, sino por la estructura patriarcal que organiza la sociedad. El lesbianismo político no surgió como identidad, sino como estrategia. Fue una respuesta a la exclusión dentro del feminismo, pero también a la invisibilización dentro del movimiento gay, donde la hegemonía masculina reproducía jerarquías patriarcales. Esta corriente permitió que las lesbianas se vieran a sí mismas como sujetas políticas autónomas, con una agenda propia y con una crítica que no podía ser absorbida por el feminismo heterosexual.

La tensión entre feminismo heterosexual y lesbianismo político no fue un conflicto menor ni pasajero. Marcó la forma en que las lesbianas se organizaron, produjeron teoría, construyeron comunidades y se relacionaron con otros movimientos sociales. También explica por qué, en muchos países, el movimiento lésbico desarrolló espacios autónomos, no por separatismo caprichoso, sino porque necesitaban lugares donde su experiencia no fuera silenciada. Esa autonomía permitió la creación de redes afectivas, culturales y políticas que fortalecieron la identidad lésbica y ampliaron el horizonte del feminismo.

Feminismo radical y cultural y la construcción de espacios lésbicos autónomos

Mientras el feminismo de segunda ola abría debates fundamentales sobre el patriarcado, surgieron dentro de él corrientes que marcaron profundamente el desarrollo del movimiento lésbico: el feminismo radical y el feminismo cultural. Ambas compartían una crítica estructural al patriarcado, pero lo hacían desde perspectivas que, aunque potentes en su momento, también revelaron límites que hoy es necesario revisar desde una mirada materialista y de clase.

El feminismo radical partía de la premisa de que la opresión de las mujeres no era un fenómeno cultural ni moral, sino una estructura política que atravesaba todas las instituciones sociales. Desde esta perspectiva, la heterosexualidad no era simplemente una práctica

sexual, sino un régimen que organizaba la subordinación de las mujeres (Wittig, 2006). Esta lectura permitió que muchas lesbianas encontraran un marco teórico para comprender su experiencia no como desviación, sino como resistencia. Sin embargo, incluso dentro del feminismo radical, la presencia lésbica generaba tensiones: muchas feministas heterosexuales temían que la visibilidad lésbica "restara legitimidad" al movimiento frente a la opinión pública, lo que produjo conflictos internos que marcaron la relación entre feminismo y lesbianismo durante décadas.

El límite más evidente del feminismo radical fue su tendencia a formular posiciones políticas sin considerar las condiciones materiales que estructuran la vida de las mujeres y disidencias. Su postura abolicionista respecto del trabajo sexual, la pornografía y la gestación subrogada (Romeo, 2019) se construyó desde una premisa que, aunque pretendía ser estructural, quedó incompleta. Al no incorporar la economía política como dimensión central de la opresión, terminó derivando en conclusiones moralizantes. No porque su crítica fuera moral desde el origen, sino porque la ausencia de un análisis material lo llevó a reproducir jerarquías morales sobre el cuerpo que contradicen su propia intención estructural. Así, los genitales adquirieron un estatus ético superior al resto del cuerpo humano, como si la explotación solo fuera intolerable cuando involucra sexualidad. Pero en el capitalismo, todo el cuerpo es enajenado como fuerza de trabajo: en lo físico, intelectual y espiritual. Si la conclusión lógica es que ninguna parte del cuerpo debe ser "mercantilizada", entonces la consecuencia coherente sería abolir la mercantilización de la fuerza de trabajo misma.

La contradicción no está en la intención del feminismo radical, sino en la insuficiencia de su premisa. Al no analizar la estructura económica que produce la explotación, sus conclusiones terminan castigando a quienes no tienen otra forma de sobrevivir, como es el caso de las mujeres pobres, migrantes, travestis y trans que ya viven en los márgenes del mercado laboral formal. Y aunque en términos ideales podamos apostar a abolir el trabajo como mecanismo de explotación del ser humano, es evidente que ello pasa por desmontar

las estructuras sociales y económicas que convierten la fuerza de trabajo en mercancía, tanto en el orden feudal como en el capitalista.

El feminismo cultural, por su parte, impulsó la creación de espacios separatistas de mujeres. Estos espacios no surgieron por capricho, sino como respuesta a la violencia simbólica y material que las mujeres -y especialmente las lesbianas- vivían en los movimientos mixtos. Allí pudieron construir comunidades propias, desarrollar producción cultural, literaria y artística, y generar redes de apoyo político que no dependían de la validación masculina. La creación de estos espacios fue fundamental para consolidar una identidad política lésbica y permitió que las lesbianas se vieran a sí mismas como sujeto colectivo, con una historia, una estética y una agenda propia.

Sin embargo, estos espacios también generaron tensiones. Algunos sectores feministas consideraban que el separatismo debilitaba la lucha más amplia contra el patriarcado, al fragmentar al movimiento. Otros -especialmente lesbianas políticas- argumentaban que sin autonomía no era posible construir una crítica real a la heterosexualidad obligatoria. Esta tensión entre autonomía y unidad no fue menor, pues definió la forma en que el movimiento lésbico se organizó, produjo teoría y se relacionó con otros movimientos sociales.

Lo importante aquí es entender que el separatismo lésbico no fue un fenómeno marginal ni anecdótico. Fue una respuesta política a la exclusión dentro del feminismo heterosexual y dentro del movimiento gay. Fue una forma de construir espacios seguros en un contexto donde la violencia patriarcal era cotidiana. Y fue también un taller de formación política donde se desarrollaron ideas que luego influirían en el feminismo interseccional, el transfeminismo y las teorías queer.

Hoy, a la luz de las luchas de las mujeres y disidencias de la clase subalterna, es necesario reconocer que tanto el feminismo radical como el feminismo cultural -a pesar de su importancia histórica- quedaron atrapados en una lectura que no siempre incorporó la dimensión material de la opresión. Una lectura feminista popular y de clase permite comprender que la subordinación de las mujeres y de las disidencias no puede separarse de la precarización laboral, de la

pobreza, de la violencia estatal y de la organización económica de la reproducción social. Permite ver que la heterosexualidad obligatoria y la división sexual del trabajo son dos caras del mismo dispositivo. Y permite incluir a lesbianas, travestis, trans y trabajadoras sexuales como parte de un mismo sujeto político que disputa no solo la moral, sino las condiciones materiales de la vida.

El feminismo liberal y límites para la emancipación lésbica

Mientras el feminismo radical y cultural impulsaba una crítica estructural al patriarcado y abría espacios autónomos para las lesbianas, otra corriente avanzaba por un camino distinto: el feminismo liberal. Esta corriente, que ganó fuerza especialmente desde los años ochenta en adelante, se centró en la igualdad formal, la integración institucional y la ampliación de derechos civiles. Su objetivo era permitir que las mujeres accedieran a las mismas oportunidades que los hombres dentro del marco existente. Esta estrategia tuvo efectos concretos y significativos porque permitió avances legales, abrió espacios en la educación, el trabajo y la política, y contribuyó a instalar la idea de igualdad de género como un valor democrático.

Sin embargo, para el movimiento lésbico este feminismo tuvo un impacto limitado (Osborne, 2008). La razón es estructural en tanto el feminismo liberal no cuestiona la heterosexualidad obligatoria ni la organización patriarcal de la sociedad. Su horizonte es la igualdad dentro del sistema, no la transformación del sistema. Para muchas lesbianas -especialmente aquellas que no pertenecían a sectores medios urbanos- esta perspectiva resulta insuficiente. La discriminación que enfrentan no se resuelve con igualdad formal, porque su opresión no se explica solo por el género, sino también por la sexualidad, la clase, la etnia y la precariedad material.

Aquí la crítica de Nancy Fraser se vuelve fundamental. Fraser (2015) mostró cómo el feminismo liberal fue cooptado por el neoliberalismo (Schild, 2016); convirtiendo la igualdad en un asunto de "oportunidades individuales" y no de justicia estructural. En este marco, la lucha por derechos se transformó en una competencia por acceso a recursos escasos, y la emancipación se redujo a la capacidad

de integrarse al mercado laboral. Para las lesbianas, esto significó que su experiencia quedaba subsumida bajo la categoría general de "mujeres", sin reconocimiento de las formas específicas de violencia que enfrentaban.

Además, el feminismo liberal tiende a invisibilizar la dimensión material de la vida lésbica (Osborne, 2008). La precariedad laboral, la exclusión habitacional, la violencia familiar, la discriminación en salud y la falta de redes de apoyo no son temas centrales en su agenda. La idea de igualdad formal no alcanza a explicar por qué tantas lesbianas -especialmente de sectores populares- viven en condiciones de vulnerabilidad extrema. Tampoco explica por qué la violencia lesbofóbica persiste incluso en contextos donde existen leyes antidiscriminación.

Otro límite importante del feminismo liberal es su relación con el Estado. Al centrarse en reformas legales y políticas públicas, tiende a privilegiar la institucionalización por sobre la organización comunitaria. Esto tiene efectos concretos, puesto que muchas demandas lésbicas son absorbidas por el lenguaje de la "diversidad sexual", diluyendo su especificidad política. La categoría "LGBT" ha funcionado como un paraguas que, aunque útil para ciertos avances, también invisibiliza las diferencias internas y las desigualdades materiales entre gays, lesbianas y personas trans.

Para el movimiento lésbico, esta absorción tiene consecuencias profundas. Por un lado, permite ciertos avances legales y simbólicos. Por otro, lo desplaza hacia los márgenes de la agenda institucional, donde las prioridades están definidas por organizaciones dominadas por hombres gays, con mayor acceso a recursos, medios y espacios de poder. La lucha lésbica queda atrapada entre dos fuerzas: la invisibilización dentro del feminismo liberal y la subordinación dentro del movimiento LGBT institucionalizado.

El feminismo liberal abrió puertas, pero no resolvió los problemas estructurales que enfrentaban las lesbianas (Fraser, 2015). Su enfoque en la igualdad formal no cuestiona la heterosexualidad obligatoria, no aborda la precariedad material y no reconoce la violencia específica que viven. Para el movimiento lésbico, esto significa que la

emancipación no puede depender únicamente de reformas legales, sino que requiere una crítica más profunda al patriarcado, al capitalismo y a las formas de organización social que reproducen la opresión.

Este límite del feminismo liberal explica por qué el movimiento lésbico -en Chile y en el mundo- busca otras herramientas teóricas y políticas, como el feminismo materialista o de clase, el lesbianismo político, el transfeminismo y las perspectivas interseccionales. Todas ellas surgieron como respuesta a la insuficiencia de un feminismo que, aunque necesario, no es suficiente para transformar las condiciones de vida de las lesbianas.

El feminismo popular chileno, nacido en las ollas comunes y en los talleres de mujeres durante la dictadura, fue un espacio donde la sexualidad se volvió inseparable de la sobrevivencia. Allí, la presencia de lesbianas y travestis no era anecdótica, sino constitutiva, vivían en poblaciones en una vecindad que adolecía de las mismas precariedades, y la represión sistemática como lo rebelan los testimonios registrados en el museo de la Memoria (Ramírez A. , 2024). Las mujeres que se organizaban para alimentar a la población o para enfrentar la represión estatal convivían con compañeras cuya existencia desafiaba directamente la moral militar-católica. Esa convivencia obligó al feminismo a reconocer que la opresión de género no se reducía a la subordinación de las mujeres heterosexuales, sino que incluía a quienes eran expulsadas de la familia y del trabajo por su orientación o identidad.

El feminismo radical chileno se nutrió de esa experiencia. La figura de la lesbiana, por ejemplo, se convirtió en símbolo de autonomía política, en una mujer que no necesitaba del hombre ni de la familia nuclear para existir (Contardo, 2025). Esa autonomía era profundamente subversiva en un país donde la dictadura había hecho de la familia heterosexual el núcleo de la nación. Al mismo tiempo, las travestis y mujeres trans mostraban que la violencia patriarcal no era solo simbólica, sino material: persecución policial, precariedad laboral, estigma sanitario. Su presencia obligó al feminismo a ampliar

su mirada e incorporar la crítica a la cisnorma como parte de la lucha contra el patriarcado.

La articulación con feminismos populares dio al movimiento una densidad materialista que lo distinguió de los feminismos liberales. No se trataba de igualdad formal ni de representación institucional, sino de transformar las condiciones de vida en los territorios. La disidencia sexual aportó la certeza de que la emancipación debía ser colectiva y que la sexualidad era un campo de lucha tan real como el salario o la vivienda.

De esa articulación surgió una genealogía propia: Ayuquelén, la Coordinadora Lésbica, los colectivos transfeministas posteriores (El Mostrador, 2023). Todos ellos encarnaron la idea de que la emancipación sexual no podía reducirse a la diversidad ni a la representación, sino que debía ser parte de un proyecto político popular. El feminismo radical chileno, nutrido por la disidencia sexual, se convirtió en un espacio de crítica al neoliberalismo y a la institucionalización de los derechos.

Y es precisamente en ese cruce donde se abre el camino hacia el transfeminismo y hacia la emergencia del movimiento trans y no binario (OTD Chile, 2023). Porque si el feminismo popular enseñó que la sexualidad debía pensarse desde la clase y el territorio, la disidencia sexual mostró que el régimen de género no podía sostenerse sin la cisnorma. La alianza entre feminismo radical y disidencia sexual fue, en ese sentido, el taller político que permitió que más tarde las organizaciones trans y no binarias irrumpieran con fuerza, no como apéndices, sino como continuidad radical de esa genealogía.

Interseccionalidad, transfeminismo y feminismo de clase

En los años 90, el feminismo comenzó a vivir una transformación profunda que tendría consecuencias decisivas para el movimiento lésbico y para todas las disidencias sexuales. Esta transformación no surgió desde las universidades del Norte global, como suele narrarse, sino desde la experiencia concreta de mujeres negras, indígenas, migrantes y pobres que no se veían reflejadas en el feminismo blanco, de clase media y heterosexual que había dominado la segunda ola. La

interseccionalidad -concepto acuñado por Kimberlé Crenshaw (1991), y vivido mucho antes por quienes sufrían múltiples formas de opresión simultáneamente- permitió nombrar algo que había estado siempre ahí. La opresión no opera en un solo eje, sino en la combinación de género, etnia, clase, sexualidad, migración y territorio.

Para el movimiento lésbico, esta perspectiva fue un punto de inflexión. Hasta entonces, gran parte del discurso feminista había tratado la categoría "mujer" como si fuera homogénea, ignorando las diferencias materiales entre mujeres blancas y negras, entre mujeres ricas y pobres, entre mujeres heterosexuales y lesbianas. La interseccionalidad obligó a reconocer que la experiencia lésbica no podía entenderse sin considerar la clase social, la racialización, la migración o la pertenencia territorial (UDP, 2021). Una lesbiana de clase media urbana no vive la misma violencia que una lesbiana indígena, migrante o pobladora. Esta constatación no fue solo teórica, sino que transformó la forma en que el movimiento lésbico se organizó, definió sus prioridades y construyó alianzas.

La interseccionalidad también permitió visibilizar la violencia específica que enfrentaban las lesbianas en contextos donde la heterosexualidad obligatoria se combinaba con el racismo, la pobreza y la violencia estatal (Observatorio Ciudadano, 2022). En América Latina, por ejemplo, las lesbianas indígenas y afrodescendientes denunciaron que su opresión no podía reducirse a la homofobia, sino que estaba atravesada por la colonialidad del poder, por la expropiación territorial, por la violencia policial y por la precariedad económica. Esta lectura complejizó la agenda del movimiento lésbico y lo obligó a articularse con luchas más amplias, antirracistas, anticoloniales, territoriales y de clase.

En paralelo, el transfeminismo emergió como una crítica radical a las fronteras rígidas del género. A diferencia de ciertos feminismos que defendían una noción esencialista de "mujer", el transfeminismo mostró que el género es una construcción política y que la opresión patriarcal afecta a todas las personas que no encajan en la norma cis-heterosexual. Para el movimiento lésbico, esta perspectiva fue desafiante y liberadora a la vez. Desafiante, porque obligó a revisar

categorías que habían sido centrales en el lesbianismo político, como la idea de "mujer" como sujeto estable. Liberadora, porque permitió construir alianzas con personas trans, travestis y no binarias que compartían la experiencia de ser castigadas por el régimen de género.

El transfeminismo también aportó una crítica contundente a la patologización de las identidades trans y a la violencia médica que históricamente había regulado sus cuerpos. Esta crítica resonó profundamente en el movimiento lésbico, que también había sido objeto de patologización y control. La alianza entre lesbianas y personas trans no fue automática ni exenta de tensiones, pero permitió ampliar el campo político de la lucha sexual y construir un movimiento más diverso, más complejo y más capaz de enfrentar la violencia estructural.

Lo decisivo aquí es que tanto la interseccionalidad como el transfeminismo abrieron un campo que solo puede comprenderse plenamente desde un feminismo de clase (Hirata, 2023). Ambas perspectivas desplazaron el centro del debate desde la identidad hacia las condiciones materiales de vida, pero fue el feminismo de clase el que permitió entender que esas condiciones no son accidentes, sino efectos de una estructura económica que organiza la precariedad, la pobreza, la racialización, la violencia estatal y la exclusión territorial (Acuña, 2025). El feminismo de clase no reemplaza a la interseccionalidad ni al transfeminismo, sino que los vuelve operativos políticamente. Les da un suelo material desde el cual pensar la opresión y, sobre todo, la posibilidad de transformarla.

Esta perspectiva permitió que el movimiento lésbico se articulara con luchas que antes parecían ajenas, en sindicatos, movimientos de vivienda, organizaciones migrantes, colectivos indígenas, movimientos estudiantiles y redes territoriales (Hernández & Salazar, 2025). No porque "sumara identidades", sino porque reconoció que la violencia patriarcal y la violencia económica son inseparables, y que la emancipación sexual no puede pensarse sin la emancipación material.

El caso chileno: dictadura, marginalidad y triple opresión

La historia del movimiento lésbico en Chile se la puede entender, situándola en el contexto de la dictadura militar. A diferencia de Estados Unidos o Europa, donde los movimientos feministas y lésbicos pudieron articularse en universidades, centros comunitarios o espacios culturales, en Chile la represión estatal impidió cualquier forma de organización pública. La dictadura no solo prohibió la actividad política, también impuso un régimen moral profundamente conservador, donde la heterosexualidad obligatoria era parte explícita del proyecto autoritario. Esto tuvo consecuencias directas en la vida de las lesbianas, que quedaron relegadas a espacios invisibles para el Estado, la prensa y los movimientos sociales.

La represión sexual durante la dictadura no se dirigió únicamente contra los hombres homosexuales, aunque ellos fueron el blanco más visible de la violencia policial. Las lesbianas también fueron perseguidas, pero de una manera distinta: su existencia fue borrada. La invisibilización fue la forma específica de violencia que enfrentaron. Mientras los hombres gays eran objeto de redadas, fichajes y detenciones, las lesbianas eran expulsadas de sus familias, vigiladas por Carabineros, acosadas en sus barrios y sometidas a violencia doméstica y comunitaria que el Estado no reconocía ni registraba. Esta invisibilización no significaba menor violencia, significaba que la violencia no dejaba huella institucional.

Además, las lesbianas enfrentaron una triple opresión que marcó profundamente su forma de organizarse. En primer lugar, la represión del Estado, que castigaba cualquier forma de disidencia sexual y que imponía un modelo de familia heterosexual como pilar del orden social. En segundo lugar, el machismo dentro de la izquierda, donde la homosexualidad masculina era vista como debilidad y el lesbianismo como inexistente o irrelevante. Muchos partidos de izquierda, influenciados por tradiciones marxistas ortodoxas o por el moralismo revolucionario de Cuba y la URSS, consideraban la homosexualidad como desviación burguesa o como riesgo de seguridad. Las lesbianas no solo no tenían espacio político, eran consideradas un problema. En tercer lugar, la invisibilización dentro

del feminismo heterosexual, que en Chile estaba fuertemente marcado por la lucha contra la dictadura y por la defensa de los derechos humanos, pero que no siempre incorporó la sexualidad como eje de opresión. Para muchas feministas de la época, la prioridad era la violencia política y la represión estatal, y la sexualidad aparecía como un tema secundario o incluso divisivo.

Esta triple opresión explica por qué el movimiento lésbico chileno no surgió en espacios institucionales, sino en la marginalidad. Las lesbianas también se organizaron en bares nocturnos o en casas particulares donde se reunían durante el toque de queda, y redes informales que funcionaban como refugio frente a la violencia. Estos espacios no eran solo lugares de encuentro, sino espacios de supervivencia. Allí se construyeron las primeras formas de comunidad, se compartieron estrategias para evitar la represión, se generaron redes de apoyo afectivo y económico, y se comenzó a articular una identidad política que no podía expresarse públicamente.

La marginalidad fue una condición impuesta por el Estado, por la izquierda y por el feminismo institucional. Pero esa marginalidad también generó una forma particular de organización política. A diferencia de otros países, donde el movimiento lésbico surgió desde el feminismo académico o desde colectivos culturales, en Chile surgió desde la experiencia concreta de la precariedad. Las lesbianas no discutían teoría en seminarios universitarios, sino que discutían cómo sobrevivir, cómo protegerse de la policía, cómo sostener redes de cuidado, cómo enfrentar la violencia familiar y cómo construir comunidad en un país donde su existencia era negada.

Esta historia explica por qué las primeras organizaciones lésbicas chilenas -como Ayuquelén y la Coordinadora Lésbica- surgieron recién en los años 80 y 90, cuando la dictadura comenzaba a debilitarse y cuando el movimiento feminista recuperaba fuerza. Estas organizaciones no nacieron desde la teoría, sino desde la práctica de la sobrevivencia. Violencia policial, precariedad económica, discriminación laboral, falta de vivienda, ausencia de políticas de salud, invisibilización en los medios, exclusión dentro del movimiento gay y dentro del feminismo. Cada una de estas experiencias moldeó

una forma de hacer política que no podía reducirse a la identidad, y era una política de la vida cotidiana.

La dictadura también dejó una marca profunda en la relación entre lesbianas y otros sectores del movimiento LGBT. Mientras los hombres gays lograron articularse más tempranamente en torno a la lucha contra el VIH y a la despenalización de la sodomía, las lesbianas quedaron relegadas a un segundo plano dentro del movimiento. No porque su lucha fuera menos importante, sino porque parte del liderazgo del movimiento reproducía las jerarquías autoritarias y machistas de la sociedad. Esta desigualdad interna generó tensiones que estallarían en los años 90, cuando las lesbianas denunciaron el patriarcalismo del MOVILH histórico y decidieron construir espacios autónomos.

Movimiento lésbico y la disputa por la autonomía

La emergencia de Ayuquelén en 1984 marcó un punto de inflexión en la historia del movimiento lésbico chileno. No surgió como un colectivo teórico ni como un espacio académico, sino como una respuesta directa a un hecho brutal, como el asesinato de Mónica Briones, una mujer lesbiana asesinada en Santiago en plena dictadura. Ese crimen, invisibilizado por la prensa y tratado como un hecho marginal, reveló la violencia estructural que enfrentaban las lesbianas en Chile. Ayuquelén nació para denunciar esa violencia, pero también para crear un espacio donde las lesbianas pudieran reconocerse como sujeto político en un país que negaba su existencia.

Ayuquelén no tenía los recursos, la visibilidad ni la estructura de las organizaciones gays que surgirían después. Su fuerza provenía de la experiencia compartida de la marginalidad. Sus integrantes se reunían en casas particulares, en espacios culturales alternativos, en redes informales que funcionaban como refugio frente a la represión estatal y la violencia social. No era un colectivo masivo, pero sí fue un espacio pionero que permitió que las lesbianas comenzaran a articular una agenda propia, centrada en la violencia, la precariedad y la necesidad de construir comunidad.

A comienzos de los años 90, ya en transición democrática, surgió la Coordinadora Lésbica, un espacio que buscó articular a los distintos colectivos y grupos de lesbianas que habían surgido de manera dispersa durante la dictadura. La Coordinadora fue heredera de Ayuquelén y de otras experiencias autónomas en la resistencia. Su objetivo era construir un espacio propio donde las lesbianas pudieran definir su agenda sin subordinación a los intereses del movimiento gay ni a las prioridades del feminismo heterosexual.

La Coordinadora Lésbica fue, en ese sentido, una respuesta política a dos formas de invisibilización que se habían vuelto intolerables. Por un lado, la que surge por la hegemonía gay masculina tendiendo a definir las prioridades políticas en función de sus propias experiencias, como la despenalización de la sodomía, la lucha contra el VIH, la discriminación laboral hacia hombres gays. Estas luchas eran fundamentales, pero no representaban la totalidad de la violencia que enfrentaban las lesbianas. Por otro lado, la invisibilización dentro del feminismo, donde la sexualidad seguía siendo un tema secundario y donde muchas feministas heterosexuales consideraban que la visibilidad lésbica podía "restar legitimidad" al movimiento en un país conservador.

La Coordinadora Lésbica decidió romper con ambas formas de subordinación. Su autonomía no fue un gesto simbólico, sino una necesidad política. Las lesbianas que habían participado en el MOVILH histórico denunciaron que las decisiones eran tomadas mayoritariamente por hombres gays, que sus demandas eran relegadas y que la articulación con el feminismo era inexistente. Esta crítica se basaba en experiencias concretas de exclusión, silenciamiento y falta de reconocimiento dentro de las organizaciones mixtas.

La ruptura con el MOVILH histórico no fue un conflicto personal ni una disputa menor. Fue la expresión de una tensión estructural dentro del movimiento LGBT chileno, consistente en la dificultad de construir un sujeto político común cuando las experiencias de opresión son distintas y cuando las jerarquías de género se reproducen dentro del propio movimiento. La Coordinadora Lésbica decidió que la única forma de construir una agenda realmente transformadora era desde la

autonomía. Esa autonomía permitió que las lesbianas desarrollaran una agenda centrada en la violencia lesbofóbica, la precariedad económica, la discriminación en salud, la invisibilización cultural y la necesidad de articular la lucha sexual con el feminismo.

La Coordinadora también fue un espacio de producción cultural y política. Organizó encuentros, talleres, actividades culturales y espacios de reflexión que permitieron construir una identidad colectiva lésbica en un país donde esa identidad había sido sistemáticamente negada. Su trabajo no se limitó a la denuncia, se produjo pensamiento, generó redes de apoyo, articuló alianzas con colectivos feministas y contribuyó a instalar la sexualidad como un eje central de la lucha contra el patriarcado.

Sin embargo, la Coordinadora también enfrentó tensiones internas. La diversidad de experiencias -lesbianas feministas, lesbianas populares, lesbianas vinculadas al movimiento gay, lesbianas con militancia política previa- generó debates sobre la estrategia, la relación con el feminismo, la articulación con el movimiento LGBT y la forma de enfrentar la institucionalización de la transición. Estas tensiones no debilitaron al movimiento, sino que lo hicieron más complejo, más consciente de sus diferencias internas y más capaz de construir una agenda que no se redujera a una sola experiencia.

La Coordinadora Lésbica funcionó hasta 2001, año en que se disolvió. Su desaparición no significó el fin del movimiento lésbico, sino el cierre de un ciclo histórico. Su legado fue decisivo para el surgimiento de nuevas organizaciones en los años 2000, como Rompiendo el Silencio, que retomaron y ampliaron su agenda, incorporando perspectivas interseccionales, transfeministas y anticapitalistas. La Coordinadora dejó una huella profunda en la memoria del movimiento LGBT chileno, mostrando que la autonomía lésbica no era un lujo teórico, sino una necesidad política para enfrentar la violencia estructural y construir un movimiento realmente transformador.

En la práctica, el movimiento lésbico ha desarrollado formas comunitarias de resistencia, redes de vivienda, salud, acompañamiento frente a la violencia, educación popular y producción cultural. Estas experiencias no son solo estrategias de sobrevivencia, sino ejemplos

de poder colectivo autónomo, fuera de la lógica neoliberal. Son anticipaciones de cómo podría organizarse una sociedad basada en el cuidado y no en la competencia.

Su memoria histórica es también indispensable. Desde Ayuquelén y la Coordinadora Lésbica en dictadura, pasando por las lesbianas del MOVILH histórico y las luchas territoriales del siglo XXI, se recuerda que la emancipación no se construye desde la integración pasiva, sino desde la resistencia autónoma. Los derechos no son concesiones del Estado, sino conquistas arrancadas con lucha.

CAPÍTULO III

El movimiento trans y el transfeminismo en Chile

La historia del movimiento trans en Chile es inseparable de la marginalidad, la violencia estatal y la precariedad estructural. Desde la dictadura hasta el presente, las personas trans han sido uno de los sectores más castigados por la represión, perseguidas por Carabineros bajo figuras como "escándalo público" u "ofensas a la moral", expulsadas de la educación formal, relegadas a trabajos informales y criminalizadas en la vida nocturna, y con frecuencia aún asesinadas en las calles simplemente por odio. La experiencia trans revela con crudeza que la sexualidad y el género no son asuntos privados, sino campos de disciplinamiento político y económico.

Durante la dictadura, las travestis y mujeres trans (especialmente quienes ejercen comercio sexual) fueron objeto de redadas sistemáticas. Su sola visibilidad en las calles era interpretada como amenaza al orden moral militar-católico. La represión las empujó a la vida de sobrevivencia en callejones, bares y poblaciones, y a la prostitución como única fuente de ingresos. Esa precariedad material marcó la genealogía del movimiento trans. El movimiento no nació desde la academia ni desde las ONG, sino desde la urgencia de resistir a la violencia cotidiana.

En los años 80 y 90, la epidemia del VIH profundizó esta exclusión. Las mujeres trans fueron estigmatizadas como "portadoras" y enfrentaron discriminación en salud y vivienda. Sin embargo, también se organizaron en torno a la prevención y el cuidado comunitario, creando redes que desafiaban el abandono estatal. Estas prácticas de sobrevivencia fueron el germen de un movimiento político que entendió que la lucha por la vida era inseparable de la lucha contra la represión sexual y de género.

El transfeminismo surge en este contexto como una articulación crítica que amplía la mirada feminista. Mientras el feminismo heterosexual tendía a invisibilizar la experiencia trans, y el feminismo radical discutía la definición de "mujer", el transfeminismo planteó que la opresión de género afecta a todas las personas que no encajan en la

norma cis-heterosexual. Su aporte fue doble, puesto que cuestiona la cis-norma como régimen político y denuncia la precariedad estructural que atraviesa la vida trans consistente en exclusión laboral, violencia policial, patologización médica, discriminación en salud y vivienda.

El transfeminismo en Chile se nutrió de la alianza entre lesbianas y personas trans, pero no como fusión identitaria, sino como convergencia política. Ambas experiencias compartían la marginalidad y la violencia estatal, y desde ahí construyeron una crítica materialista al patriarcado y al capitalismo. Esta alianza permitió radicalizar la lucha feminista, obligándola a mirar la sexualidad y el género como campos de explotación económica y disciplinamiento social.

Hoy, el movimiento trans en Chile encarna una de las críticas más profundas al orden neoliberal. Su existencia cuestiona la idea de que la ciudadanía sexual se logra con leyes de identidad de género o con cuotas de representación. La vida trans sigue marcada por la precariedad material, y por ello el transfeminismo insiste en que la emancipación requiere transformar las condiciones concretas de vida, alcanzando el acceso a trabajo digno, salud integral, vivienda segura, educación sin discriminación.

En ese escenario, comenzaron a irrumpir sujetos que desbordaban la lógica identitaria y la política de derechos. Travestis, mujeres trans y personas no binarias, históricamente relegadas a la marginalidad, se organizaron para decir que la emancipación no podía reducirse a la integración legal. Su experiencia mostraba que la violencia no era solo jurídica, sino material, implicando exclusión laboral, persecución policial, estigma sanitario, y precariedad habitacional. La vida trans y no binaria revelaba que la lucha sexual debía ser también una lucha de clase.

Así nacieron los sindicatos trans -Amanda Jofré en Santiago y Afrodita en Valparaíso-, que desde comienzos de los 2000 pusieron en el centro la cuestión del trabajo sexual y la violencia policial. No eran organizaciones de diversidad, eran organizaciones populares, que construían comunidad desde la calle, desde el puerto, desde la memoria de la represión. Su política fue radical porque mostró que la

disidencia sexual no era un asunto de identidad, sino de sobrevivencia y dignidad.

Más tarde, en 2015, la fundación de OTD Chile consolidó un actor nacional que integraba explícitamente a personas trans, travestis, no binarias e intersexuales. OTD combinó servicios comunitarios con incidencia política, y desde ahí empujó la agenda transfeminista hacia la despatologización, cuestionar la cisnorma, denunciar la precariedad estructural. Su existencia reveló que el movimiento trans y no binario no era un apéndice del movimiento LGBT institucionalizado, sino la continuación radical de la genealogía popular de la disidencia sexual.

La transición, entonces, no fue solo un período de integración parcial. Fue también el momento en que emergieron sujetos que recordaron que la emancipación sexual no puede desligarse de la lucha contra el neoliberalismo y el patriarcado. El movimiento trans y no binario en Chile es heredero de esa tensión, nació en los márgenes de la institucionalidad, pero con la fuerza de quienes saben que la política del cuerpo es inseparable de la política de la vida.

Dictadura y represión

Si bien las personas trans, travestis y homosexuales feminizados siempre fueron marginados, discriminados y violentados, a partir de 1973 la dictadura militar profundizó esa exclusión. La arbitrariedad del régimen se desplegaba con extrema dureza, buscando imponer un orden no solo político y social, sino también moral. En ese marco, las travestis y mujeres trans fueron consideradas una amenaza al orden que exaltaba la familia nuclear y la heterosexualidad obligatoria. La visibilidad trans en el espacio público era castigada con redadas, detenciones arbitrarias y fichajes policiales. Carabineros recurría a figuras como "escándalo público" u "ofensas a la moral y las buenas costumbres" para justificar la persecución, convirtiendo la vida cotidiana en un riesgo permanente.

La represión era vigilancia, y además violencia física y sexual. Testimonios posteriores revelan golpizas, torturas y humillaciones en comisarías, donde la policía disciplinaba cuerpos que no encajaban en la masculinidad militarizada ni en la feminidad subordinada

promovida por el régimen. La vida trans quedó marcada por la precariedad, por pensiones baratas, bares nocturnos y poblaciones periféricas donde se tejían redes de sobrevivencia bajo constante acecho. La exclusión económica fue parte de un dispositivo de control que buscaba mantener a las disidencias sexuales en la marginalidad.

La represión a la población trans durante la dictadura demuestra que la sexualidad y el género no eran asuntos privados, sino campos de disciplinamiento político. Controlar los cuerpos era tan importante como controlar las ideas. De manera que la persecución no fue un exceso aislado, sino parte integral del proyecto autoritario.

Sin embargo, incluso en ese paisaje de miedo, las personas trans construyeron formas de resistencia. Los espacios de exclusión se transformaron en comunidades, conventillos y bares donde se forjaron vínculos afectivos y redes de cuidado. Estas prácticas invisibles para la historia oficial fueron el germen de un movimiento político que más tarde se articularía con el feminismo y las luchas populares. La represión, paradójicamente, generó también la conciencia de que la vida trans era inseparable de la lucha contra el Estado y el capitalismo.

La dictadura chilena desplegó una estrategia ambigua frente a las disidencias sexuales y de género. Por un lado, ejerció una represión sistemática que se manifestaba en redadas, detenciones arbitrarias, violencia física y sexual, y exclusión de la educación y el trabajo formal. Todo ello sostenido en una moral oficial militar-católica que imponía la heterosexualidad obligatoria y la familia nuclear como pilares del orden social.

Al mismo tiempo, existieron espacios de tolerancia encubierta en circuitos nocturnos como bares y cabarets, donde travestis y mujeres trans podían trabajar como artistas. Sin embargo, esa permisividad estaba atravesada por sobornos, favores sexuales y control policial, convirtiéndose en una forma de explotación y vigilancia. La hipocresía del poder se hacía evidente: mientras castigaba públicamente la visibilidad trans, en privado consumía espectáculos y servicios sexuales, normalizando el abuso y la precariedad.

Esta doble cara revela que la dictadura no buscaba erradicar las disidencias, sino administrarlas desde la marginalidad, manteniéndolas subordinadas y sin posibilidad de emancipación. La represión y la tolerancia eran dos caras de un mismo dispositivo disciplinario, y la memoria de esa violencia específica resulta indispensable para comprender la genealogía de la emancipación sexual disidente en Chile.

Precariedad y VIH

La llegada del VIH en los años 80 y 90 golpeó con especial dureza a las comunidades trans en Chile. Si ya vivían en la marginalidad, expulsadas de la educación formal y del trabajo estable, la epidemia profundizó esa precariedad y las convirtió en blanco de un nuevo estigma. Las mujeres trans fueron señaladas como "portadoras" o "culpables" de la enfermedad, reforzando la idea de que sus cuerpos eran peligrosos, ilegítimos, indeseables. La violencia simbólica se sumó a la violencia material: discriminación en hospitales, negación de atención médica, exclusión de viviendas, persecución policial en la vida nocturna.

La precariedad económica era estructural. La mayoría de las mujeres trans sobrevivía en la prostitución, no por elección libre, sino por falta de alternativas. El mercado laboral formal las rechazaba sistemáticamente, y el Estado no ofrecía políticas de inclusión. En ese contexto, el VIH se convirtió en un arma de control social: reforzó estigmas, legitimó discursos religiosos que hablaban de "castigo divino" y justificó la indiferencia estatal frente a la muerte de cientos de personas. La epidemia fue utilizada para profundizar la exclusión, no para generar respuestas de cuidado.

La experiencia del VIH obligó al movimiento trans a desarrollar una lectura materialista de la sexualidad. No bastaba con reclamar reconocimiento simbólico; había que enfrentar la precariedad concreta de la vida. La enfermedad reveló que la opresión sexual estaba íntimamente ligada a la desigualdad económica, a la exclusión laboral, a la falta de vivienda y salud. La lucha por la vida se convirtió en lucha contra el capitalismo y contra el patriarcado, porque ambos producían las condiciones que hacían de la existencia trans una existencia

precaria. La historia de cómo esa conciencia se transformó en organización comunitaria y luego en movimiento político se desarrolla en el Capítulo IV

Aportes del transfeminismo

El transfeminismo en Chile surge como una respuesta crítica a las limitaciones del feminismo tradicional y del movimiento LGBT institucionalizado. Su aparición fue el resultado de tensiones acumuladas, exclusiones persistentes y la necesidad de construir un marco político capaz de dar cuenta de la experiencia trans y de las disidencias de género en toda su radicalidad. El transfeminismo no es una rama menor del feminismo ni una identidad más dentro del arco LGBTIQANB+; es una crítica estructural que obliga a repensar el régimen de género y la heterosexualidad obligatoria como dispositivos políticos y económicos.

Uno de sus aportes centrales es el cuestionamiento de la cisnorma. El feminismo clásico, incluso en sus versiones más radicales, tendió a definir la categoría "mujer" en términos biológicos o cisgénero, dejando fuera a quienes no encajaban en esa norma. El transfeminismo desarma esa definición y muestra que la opresión de género afecta a todas las personas que no se ajustan al mandato cis-heterosexual. Al hacerlo, revela que el patriarcado no solo subordina a las mujeres cis, sino que también disciplina y castiga a las personas trans, travestis y no binarias. Esta crítica amplía el horizonte feminista y lo vuelve más inclusivo y materialista.

Otro aporte fundamental es la denuncia de la precariedad estructural que atraviesa la vida trans. El transfeminismo insiste en que la violencia no se limita al insulto o a la discriminación simbólica, sino que se expresa en lo que hemos dicho reiteradamente: la exclusión laboral, en la falta de acceso a salud integral, en la expulsión de la educación formal, en la vulnerabilidad habitacional y en la violencia policial. La vida trans está marcada por la precariedad material, y su emancipación no puede reducirse a leyes de identidad de género o a cuotas de representación. El transfeminismo obliga a pensar la sexualidad y el género como campos de explotación económica y disciplinamiento social.

El transfeminismo también aporta una alianza política inédita entre lesbianas y personas trans y de una convergencia en torno a la crítica materialista. Ambas experiencias comparten la marginalidad y la violencia estatal, y desde ahí construyen un lenguaje político común que cuestiona la heterosexualidad obligatoria, la familia nuclear y la moral patriarcal. Esta alianza radicaliza la lucha feminista, obligándola a integrar la sexualidad y el género como ejes inseparables de la explotación capitalista.

En el plano cultural y comunitario, el transfeminismo ha impulsado prácticas de cuidado y autonomía que desafían la lógica neoliberal. Redes de apoyo mutuo, colectivos artísticos, espacios de salud comunitaria y proyectos de educación popular muestran que la resistencia no se limita a la protesta, sino que se encarna en formas concretas de organizar la vida. Estas prácticas son anticipaciones de un futuro distinto, donde el cuidado sustituye a la competencia y la solidaridad reemplaza al mercado.

El movimiento trans en Chile hoy encarna una de las críticas más profundas al orden neoliberal y a la institucionalización de las luchas sexuales. Si durante la dictadura la represión fue abierta y brutal, hoy la violencia se mantiene en las formas sutiles de la exclusión laboral, discriminación en salud, precariedad habitacional, violencia policial y estigmatización cultural. La vida trans sigue marcada por la marginalidad, y su lucha no se reduce al reconocimiento simbólico ni a la obtención de leyes aisladas.

La aprobación de la Ley de Identidad de Género en 2018 fue un hito importante, pero también reveló los límites de la política institucional. Aunque permitió el cambio de nombre y sexo registral, dejó fuera a las personas menores de edad sin autorización judicial y no garantizó derechos sociales básicos como acceso a salud integral, vivienda digna o empleo seguro. La ley fue celebrada como avance democrático, pero en la práctica no transformó las condiciones materiales de vida de la mayoría de las personas trans. La ciudadanía sexual, en este sentido, se convirtió en un gesto parcial, insuficiente frente a la precariedad estructural.

El transfeminismo, en el presente, insiste en que la emancipación requiere más que reformas legales. Su crítica apunta a desmontar el régimen cisheteropatriarcal y neoliberal que organiza la vida social. Denuncia que el mercado laboral expulsa sistemáticamente a las personas trans, que la salud pública sigue patologizando sus cuerpos, que la educación reproduce la cisnorma y que la violencia policial continúa disciplinando la visibilidad trans en las calles. La lucha no es por integración, sino por transformación, por un modelo social que garantice condiciones materiales de vida digna.

En las regiones y periferias, el movimiento trans ha desarrollado prácticas comunitarias que muestran otro camino. Colectivos locales organizan redes de apoyo mutuo, espacios de salud comunitaria, proyectos culturales y educativos que desafían la lógica neoliberal. Estas experiencias no son solo estrategias de sobrevivencia, son anticipaciones de un futuro distinto, donde el cuidado reemplaza a la competencia y la solidaridad sustituye al mercado. La política trans se encarna en la vida cotidiana, en la capacidad de sostener cuerpos y comunidades que el sistema intenta borrar.

El presente también está marcado por la articulación con otras luchas. El movimiento trans se reconoce como parte de la lucha feminista, obrera y popular. Su crítica materialista lo conecta con quienes enfrentan la precariedad en el trabajo, la vivienda y la salud. La disidencia trans no pide inclusión dentro del orden existente, exige emancipación colectiva. En este sentido, el transfeminismo se convierte en clave interpretativa para comprender que la sexualidad y el género son campos de explotación económica y disciplinamiento político.

Desarrollo del movimiento trans en Chile

La historia del movimiento trans en Chile nace en la noche y la periferia, bajo la represión militar-católica de la dictadura. Travestis y mujeres trans fueron perseguidas por Carabineros mediante figuras como "escándalo público" y "ofensas a la moral y las buenas costumbres". La visibilidad en las calles se pagaba con detenciones, golpizas y fichajes. En ese contexto, la organización fue informal, apareciendo en conventillos, bares y poblaciones se convirtieron en

redes de sobrevivencia y cuidado. El enfoque político era de resistencia comunitaria, y tratar de sostener la vida frente a la violencia estatal.

Años 80-90: VIH y política de la sobrevivencia

La epidemia del VIH profundizó la precariedad y el estigma sobre las comunidades trans. La respuesta estatal fue tardía y moralizante; las redes comunitarias se volvieron imprescindibles. Colectivos trans y gays levantaron dispositivos de prevención, acompañamiento y salud comunitaria. Allí se consolidó una lectura materialista, en donde la sexualidad no podía separarse de la pobreza, la vivienda, el trabajo y la salud. La lucha era por la vida misma, y desde ese suelo se politizó el cuerpo trans como sujeto de una crítica al patriarcado y al capitalismo. En esta etapa del desarrollo, muchos gays se reconocieron en procesos de transición sexual, y entonces el movimiento trans se diversificó, hubo un momento en que lo trans y lo travesti fueron dos figuras políticas que se cruzaron en el enfoque político identitario y el enfoque clasista popular de cuestionamiento al orden excluyente. Es en este segmento donde la tensión política de estas perspectivas comienza a manifestarse con mayor fuerza.

2000-2004: sindicalización y sujeto popular de clase

El salto hacia la organización formal tuvo hitos complementarios relevantes.

En Valparaíso, a comienzos del nuevo milenio, un grupo de travestis y mujeres trans decidió que ya no bastaba con sobrevivir en la noche, en las pensiones baratas o en los bares donde la policía solía irrumpir con violencia. La marginalidad había sido su destino impuesto durante décadas, pero la rabia acumulada y la necesidad de dignidad se transformaron en organización. Así nació, el 22 de agosto del año 2000, el Sindicato Afrodita, el primero en Chile en reunir a trabajadoras sexuales trans bajo una estructura formal, con personalidad jurídica y voz propia frente al Estado.

Afrodita no fue un gesto aislado. Fue la respuesta a una historia de persecución que venía desde la dictadura, cuando la visibilidad trans se castigaba con detenciones arbitrarias y golpizas. En el puerto, esa violencia se mezclaba con la precariedad económica y con el estigma social que relegaba a las trans a la prostitución como única alternativa laboral. El sindicato surgió como un espacio de resistencia, pero

también de cuidado, un lugar donde las compañeras podían reconocerse como sujetas políticas, defender sus derechos y construir comunidad.

Afrodita denunció la explotación laboral, la violencia policial y la discriminación sistemática que atravesaba la vida de las trabajadoras sexuales. No se trataba solo de reclamar identidad, sino de visibilizar la precariedad material que definía la existencia trans en Chile. El sindicato convirtió la calle en trinchera y la memoria en bandera, recordando que la represión no había terminado con la dictadura, sino que continuaba en la transición democrática bajo nuevas formas.

Con el tiempo, Afrodita se transformó en un referente de resistencia cultural y política. Sus integrantes no solo defendieron derechos laborales, sino que también levantaron la voz en debates sobre salud, vivienda y reconocimiento social. En 2024, inauguraron el primer archivo de memoria histórica trans en Chile, un gesto que convirtió la experiencia de sobrevivencia en patrimonio político. Y en 2025, junto al Archivo Nacional, presentaron la exposición "Fuerza Travesti Organizada", la primera muestra fotográfica y documental dedicada a la memoria trans en el país.

La historia de Afrodita es la historia de un movimiento que se negó a desaparecer. Es la historia de mujeres trans que, desde la marginalidad del puerto, decidieron que su vida no podía seguir siendo vergonzante ni invisible. Es la historia de un sindicato que convirtió la precariedad en organización y la violencia en memoria. Afrodita es un símbolo de que la emancipación sexual en Chile se construyó desde abajo, desde los cuerpos más castigados, desde la noche que aprendió a resistir.

El 22 de mayo del año 2001 se crea la Agrupación por los Derechos Sexuales Integrales de las Personas Transgénero - Traves Chile, siendo sus principales líderes Silvia Parada y Nicole Carrión. Sus orígenes se remontan a 1998, cuando Silvia Parada sufrió una golpiza por parte de la policía por lo cual buscó asesoría legal en el MUMS, donde colaboró en proyectos de prevención del VIH en las calles donde se realizaba comercio sexual. De esa experiencia surgió la necesidad de crear una organización propia, centrada en las personas trans y travestis para defender los derechos humanos de las personas

transgénero y travestis, promover los derechos sexuales integrales, la lucha contra la violencia policial y social, la visibilización de la identidad trans en la esfera pública y el apoyo a trabajadoras sexuales trans en contextos de discriminación y precariedad.

Cumplió un rol significativo en el plano de la incidencia política y social, siendo una organización clave en la articulación del movimiento trans en los años 2000. De la misma forma, contribuyó en acciones de memoria y reparación, en tanto el año 2018, la organización inauguró el primer Mausoleo Trans de América Latina en el Cementerio General de Santiago, como gesto de reparación histórica hacia las víctimas trans. Y cumplió un importante rol en las actividades de prevención del VIH, acompañamiento psicosocial y defensa de derechos laborales de trabajadoras sexuales trans.

La organización posteriormente tuvo a Katty Fontey como presidenta, pero en el año 2002 Amanda Jofré, de 23 años, murió el 24 de noviembre de 2002 por una sobredosis de drogas en el departamento del químico farmacéutico Winston Michelson del Canto, en Providencia, Santiago. Su muerte fue considerada un caso emblemático de violencia estructural contra personas trans en Chile, siendo este un golpe simbólico y organizativo de gran impacto que puso en el centro del debate la necesidad de abordar la violencia y el odio que les afectaba, cuestión que activó discrepancias internas que llevaron a que el año 2004 un grupo de sus compañeras se separaran para constituir un sindicato que velara por la conquista de mejores condiciones de trabajo. El Sindicato lleva hasta el día de hoy el nombre de Amanda Jofré.

La existencia del Sindicato Amanda Jofré, nacido el año 2004 en Santiago como Sindicato Nacional Independiente de Trabajadoras Sexuales Travestis, Transgéneras y Otras, ya comenzaba a dar una visión del carácter popular y clasista de su plataforma de lucha. Su separación de Traves Chile fue clave para la proyección de la lucha de las trabajadoras sexuales trans. Sus objetivos, la definen como una organización de trabajadoras sexuales que defienden los derechos de las personas trans, denunciando los crímenes de odio como también la

precariedad laboral, generando espacios de organización y resistencia comunitaria

En diciembre de 2024, el Archivo Nacional de Chile y el Sindicato Amanda Jofré anunciaron la constitución del Fondo Archivístico de la Memoria Trans, basado en el patrimonio documental acumulado por el sindicato en sus 20 años de existencia. Reúne documentos, testimonios, fotografías y materiales del Sindicato Amanda Jofré, que desde 2004 ha sido un referente del activismo trans y sindical en Chile, garantizando que la memoria trans no quede relegada a lo marginal, sino que tenga un lugar oficial en el patrimonio cultural del país. Es un hito continental, dado que pocos países cuentan con fondos archivísticos trans reconocidos como patrimonio histórico.

El Sindicato Amanda Jofré es considerado una de las organizaciones más emblemáticas del activismo trans en Santiago.

Ambos sindicatos marcaron el paso de la invisibilidad a la interlocución pública, y de la mera defensa a la construcción de poder colectivo.

2000-2010: ciudadanía sexual e institucionalización

Durante esta década, emergieron organizaciones como TravesChile y colectivos en Santiago y regiones que empujaron la agenda de ciudadanía sexual, hacia el reconocimiento legal, acceso a salud y políticas públicas. Este giro produjo avances, pero también tensiones internas. Parte del movimiento priorizó la inclusión legal; otra parte sostuvo la crítica radical al neoliberalismo que seguía reproduciendo precariedad. El enfoque dominante fue el de derechos, con el riesgo de desmaterializar la lucha si se desconectaba de trabajo, vivienda y salud.

El 17 de junio del año 2005, surgió en Rancagua una organización de personas trans llamada Organización de Transexuales por la Dignidad de la Diversidad (OTD), encabezada por Andrés Rivera Duarte, junto con Rosa Navarro, Silvia Salinas y otras activistas trans. Fue la primera organización trans constituida legalmente en Chile con el objetivo de Defender los derechos de las personas transgénero, visibilizar la discriminación y promover reformas legales.

Sus principales acciones se empeñaron en incidir en la discusión de la Ley Antidiscriminación (Ley Zamudio, 2012) y el acompañamiento a personas trans en procesos de salud y cambio de nombre. Después de una década de trabajo, la organización se disolvió formalmente, luego que en enero de 2015 un grupo de sus integrantes de Santiago decidieran constituir una nueva versión de la organización, con el mismo acrónimo OTD, significando Organizando trans Diversidades, como Asociación sin fines de lucro, formada por personas trans y aliadas cisgénero.

La fundación de la Asociación OTD Chile (Organizando Trans Diversidades) en enero de 2015 consolidó un actor nacional con capacidad de incidencia, servicios comunitarios y articulación transfeminista. OTD se define por construir comunidad desde el activismo transfeminista, con líneas de acción en acompañamiento, salud trans, ayuda social, niñeces y adolescencia, familias, educación y capacitación, además de incidencia política y atención frente a discriminación y violencia. Su trabajo contribuyó a empujar la agenda de identidad de género y a despatologizar prácticas institucionales, combinando servicios de base con presión legislativa y comunicacional.

Esta organización hasta la actualidad desarrolla varias líneas de acción, consistentes en Acompañamiento psicosocial que entrega consejería, atención psicológica, acompañamiento de pares; incidencia política implicando participación en debates legislativos, especialmente en la Ley de Identidad de Género lograda el año 2018; Salud trans que impulsa programas de apoyo y educación en salud integral; Familias y niñeces trans para dar acompañamiento a padres, madres y cuidadores; Educación y capacitaciones; Acciones comunicacionales y de visibilidad.

Es una organización que desarrolla su quehacer con un enfoque transfeminista, con énfasis en derechos humanos y empoderamiento comunitario. En la última década, la convergencia entre sindicatos, colectivos territoriales y OTD consolidó una crítica transfeminista al patriarcado y a la cisnorma. La opresión de género afecta a todas las personas que no encajan en el mandato cis-heterosexual, y la

emancipación exige transformar condiciones de vida. La Ley de Identidad de Género (2018) fue un avance, pero insuficiente, dado que consistía en el reconocimiento registral sin garantías materiales. Pues no es posible la emancipación sin trabajo digno, salud integral, vivienda segura y educación sin discriminación.

No binarismo: genealogía de una crítica radical al género y al capital

El no binarismo no apareció como una identidad nueva ni como una invención académica, sino como la posibilidad de nombrar vidas que siempre han existido en los márgenes del género y de la clase, cuerpos que no “encajan” en la clasificación hombre o mujer, travestis que no se reconocen del todo en la categoría mujer, maricas feminizados que jamás fueron hombres, lesbianas que no caben en la feminidad, jóvenes precarizados que vivían el género como una violencia cotidiana más.

En América Latina, las vidas no binarias no surgen desde la teoría, sino desde la experiencia concreta de quienes habitan los márgenes y resisten la disciplina del género. El concepto emergió con la fracturad del binarismo por efecto de luchas feministas, trans/travestis, y cuando la vida social dejó de ser organizada con la misma fuerza de antes por la heterosexualidad obligatoria. No es una moda identitaria, sino una grieta histórica que revela que el género no es natural, ni estable, ni universal, sino una tecnología de control que exige legibilidad para distribuir derechos y violencias.

En ese contexto, muchas personas trans se reivindicaron dentro del binario, no como adhesión al régimen de género, sino como estrategia vital frente a un sistema que castiga la ambigüedad. Para una mujer trans popular, ser reconocida como mujer puede significar sobrevivir a la violencia policial, acceder a un trabajo o evitar la expulsión familiar. Esa reivindicación binaria no contradice el no binarismo, sino que revela el poder del binario como dispositivo disciplinario.

El no binarismo aparece precisamente cuando esa exigencia de legibilidad se vuelve insuficiente para nombrar experiencias que siempre estuvieron ahí. No es una identidad que se suma a un listado,

sino una forma de existencia que desestabiliza la arquitectura misma del género. Al mostrar que la vida no cabe en el binario, obliga a revisar categorías que habían sido centrales en el feminismo y en el lesbianismo político, como la idea de mujer como sujeto estable, y al mismo tiempo permite construir alianzas más amplias con quienes viven la violencia del género desde posiciones materiales diversas, sin exigirles que encajen en una categoría previa para ser reconocidos políticamente.

Hoy enfrenta un doble desafío, por un lado, la captura neoliberal que intenta convertirlo en una identidad gestionable, una etiqueta administrativa que puede ser reconocida por el Estado sin alterar la estructura que produce la violencia, y por otro la violencia material que viven las personas no binarias en los territorios, su precarización laboral, exclusión educativa, violencia policial, dificultades de acceso a salud, expulsión familiar. La vida no binaria es castigada no solo por la norma, sino también por la pobreza.

En este sentido, el no binarismo se convierte en un campo de disputa cultural y político. Desde el conservadurismo se lo descalifica como una moda "wok" que amenaza la familia tradicional, diluye las categorías de género y erosiona los valores morales que sostienen su visión del orden social. Desde el marxismo se lo critica por su fundamento liberal, centrado en la autopercepción y el reconocimiento simbólico, que no atiende a las condiciones materiales que producen las contradicciones de género, como la división sexual del trabajo, la explotación capitalista y la mercantilización de la diferencia.

El no binarismo se convierte en un terreno donde se cruzan dos dinámicas contradictorias. Por un lado, el capitalismo contemporáneo absorbe estas identidades como nichos de consumo, incorporando pronombres neutros en campañas, diseñando productos "genderless" y convirtiendo la diversidad en un valor de mercado. La diferencia se transforma en mercancía y la visibilidad identitaria se traduce en segmentación publicitaria. Por otro lado, las comunidades no binarias politizan su identidad como forma de resistencia, disputando las categorías que sostienen la división sexual del trabajo y la naturalización de roles productivos y reproductivos, articulando

demandas materiales como salud integral, protección contra la discriminación laboral, seguridad social, vivienda y transformación de las instituciones que reproducen desigualdad. La emancipación de género no puede desligarse de la crítica a las relaciones de producción que sostienen la explotación.

En Chile, el no binarismo no surgió como un capítulo separado del movimiento de las disidencias sexuales, sino como una corriente que atravesó las luchas trans y transfeministas. Durante años la categoría fue invisibilizada, absorbida por el lenguaje institucional que hablaba de hombres y mujeres como únicas posibilidades, pero en los márgenes comenzaron a aparecer voces que se negaban a encajar en esa dicotomía y reclamaban un lugar propio en la genealogía de la disidencia.

La fundación de OTD Chile en 2015 marcó un punto de inflexión, al definirse como un espacio para trans, travestis, no binaries e intersexuales, rompiendo con la lógica de que la organización debía girar en torno a identidades fijas y reconocibles por el Estado. Su apuesta fue política, construir comunidad desde la diversidad y disputar la institucionalidad con una mirada transfeminista. En sus programas de educación, salud y acompañamiento, las personas no binarias encontraron un lugar donde su existencia no era tolerada como excepción, sino reconocida como parte constitutiva del movimiento.

La organización no binaria no se limitó a OTD, en territorios y colectivos culturales la identidad se convirtió en bandera de experimentación política, talleres de educación popular, proyectos artísticos y redes de salud comunitaria integraron explícitamente a quienes no se reconocían en el binarismo de género, y allí la política se vivía en lo cotidiano, en el derecho a nombrarse, en la posibilidad de habitar el cuerpo sin ser disciplinado por la norma, en la construcción de espacios seguros donde la identidad no era cuestionada. La Fundación Juntos Contigo, enfocada en niñeces y juventudes trans y de género diverso, abrió otro frente, trabajando con familias y escuelas para que adolescentes no binaries pudieran afirmarse en su identidad sin esperar a la adultez para ser reconocidos.

El conflicto de las niñeces con el género surge de la tensión entre su vivencia interna y las estructuras sociales, culturales y materiales que imponen categorías rígidas. No es un problema individual, sino un efecto de cómo la sociedad organiza el género y distribuye roles. La organización no binaria en Chile también se vinculó con la lucha por la infancia y la educación, mostrando que la emancipación no es solo cuestión de adultos militantes, sino también de nuevas generaciones que se niegan a ser moldeadas por el binarismo.

La mirada política que atraviesa estas experiencias es que el no binarismo no es un tercer género ni una curiosidad cultural, sino una crítica radical al régimen cisheteropatriarcal que se canaliza a través del orden social actual. Al cuestionar la división entre hombre y mujer como categorías únicas, las personas no binarias desestabilizan el orden social que sostiene la familia nuclear, la heterosexualidad obligatoria y la división sexual del trabajo. Su organización no es solo por reconocimiento, sino por transformación estructural. Hoy la presencia no binaria en Chile obliga a repensar el movimiento trans y feminista. No basta con leyes de identidad de género que reconocen solo dos casillas, se requiere un horizonte político que entienda la diversidad como práctica emancipadora y como crítica materialista al orden neoliberal y patriarcal.

CAPÍTULO IV

La lucha por la vida (1980-2020)

1980-1990: El VIH/SIDA y respuesta desde abajo

A comienzos de los años 80, mientras el movimiento homosexual recién comenzaba a articularse a nivel global, el Virus de la Inmunodeficiencia Adquirida (VIH) aparece como una nueva amenaza que irrumpió con una violencia inédita. Lo que inicialmente fue descrito por la prensa estadounidense como una "rara neumonía en homosexuales" se transformó rápidamente en una epidemia global. Pero más que una crisis sanitaria, el VIH se convirtió en un dispositivo de control social, un espejo brutal de las desigualdades y un punto de inflexión que reconfiguró para siempre la política sexual.

La epidemia no solo mató a cientos de miles de personas; también expuso la indiferencia de los Estados, la crueldad de las iglesias, la negligencia de los sistemas de salud y la violencia del estigma. Frente a ese abandono, la comunidad LGBT -especialmente hombres gays, mujeres lesbianas, trabajadoras sexuales, personas trans y migrantes- creó redes de cuidado, solidaridad y resistencia que marcaron un antes y un después en la historia del movimiento.

Los años 80: la epidemia como estigma y como sentencia

En 1981, el Centro para el Control de Enfermedades (CDC) de Estados Unidos reportó los primeros casos de una enfermedad desconocida que afectaba principalmente a hombres homosexuales. La prensa conservadora la bautizó como "la peste rosa", "el cáncer gay" o "la plaga homosexual". Antes de que existiera un nombre, ya existía un culpable.

La enfermedad fue rápidamente asociada a la homosexualidad, la promiscuidad, las drogas, la marginalidad, el pecado. De este modo, la estigmatización fue tan violenta que, durante los primeros años, muchos hospitales se negaban a atender a personas con SIDA, funerarias rechazaban sus cuerpos y familias enteras expulsaban a sus

hijos enfermos. La epidemia se convirtió en un campo de batalla moral.

El gobierno de Ronald Reagan tardó más de cuatro años en pronunciar la palabra "AIDS" en público. Para entonces, miles de personas habían muerto. La negligencia estatal no fue un error, pues simplemente era el modo de operar, era una decisión política por negligencia. La muerte de homosexuales, drogadictos, haitianos y trabajadores sexuales no era considerada una prioridad.

La Iglesia Católica y sectores evangélicos reforzaron la idea de que el SIDA era un castigo divino. La moral sexual se transformó en política pública. La vida de las personas LGBT quedó atrapada entre la indiferencia del Estado y la condena religiosa.

En América Latina, la situación fue aún más compleja, dado que por esos años la región era gobernada por dictaduras militares, sistemas de salud precarizados, una moral conservadora, ausencia de educación sexual y criminalización de la homosexualidad en varios países.

En Chile, en plena dictadura, el VIH llegó en un contexto de represión, clandestinidad y silencio. La información era escasa, la estigmatización feroz y el Estado prácticamente inexistente en materia de prevención. La homosexualidad seguía siendo perseguida por la policía, y la epidemia reforzó la idea de que los cuerpos disidentes eran peligrosos.

Entre quienes cargaron con mayor peso el estigma de la epidemia en Chile estuvieron las mujeres trans. Señaladas como "portadoras" o "culpables" por una moral que ya las consideraba peligrosas antes del VIH, enfrentaron una superposición brutal de exclusiones: persecución policial, negación de atención médica, expulsión de viviendas, rechazo de funerarias. Su precariedad laboral -la mayoría sobrevivía en la prostitución por falta de cualquier otra alternativa- las dejó especialmente expuestas a la epidemia y especialmente invisibles para las primeras respuestas institucionales. En ese abandono, sin embargo, también comenzaron a construir sus propias redes de cuidado, que serían parte fundante de la respuesta comunitaria más amplia.

La respuesta desde abajo: redes de cuidado y solidaridad

Frente al abandono institucional, la comunidad LGBT creó sus propias formas de sobrevivencia. Esta es una de las páginas más luminosas de la historia del movimiento. Mientras los hombres gays morían en masa, fueron las lesbianas (YouthCO, 2024) en los países con la población LGBT más desarrollada, quienes se articularon en solidaridad con las víctimas que principalmente eran gays, asumiendo labores de apoyo logístico y cuidados, acompañamiento en hospitales, donación de sangre, preparación de alimentos, apoyo emocional, organización de funerales y defensa frente a familias que expulsaban a sus hijos (Restless Violets, 2024).

En Estados Unidos, grupos como las Blood Sisters organizaron campañas de donación de sangre cuando los bancos oficiales discriminaban (Yale University Library, 2025). En América Latina, el movimiento LGBT aún no comenzaba a articularse. Y la epidemia de VIH fue sin lugar a dudas un elemento central que impulsó la organización LGBT, al comienzo en la perspectiva del apoyo mutuo, y rápidamente en una dirección política mucho más profunda

La solidaridad lésbica fue un acto político que demostraba que la comunidad podía construir formas de vida más humanas que las ofrecidas por el orden patriarcal. De manera que, en ciudades como San Francisco, Nueva York, Buenos Aires, Ciudad de México y Santiago, surgieron organizaciones que combinaban educación sexual, acompañamiento, prevención, activismo político, denuncia pública.

En Chile, en plena dictadura, en 1987, se constituyó la Corporación Chilena de Prevención del SIDA, que concitó la atención y participación de decenas de personas gays y travestis, mientras que el Colectivo Ayuquelén, habiendo surgido en 1984 ya había comenzado a articular redes de apoyo y de activismo LGBT. La represión policial si bien actuaba de manera sistemática en bares y discotecas, allanando locales y deteniendo a las personas, no pudo impedir el desarrollo de la organización pública. La necesidad de sobrevivir generó espacios de encuentro, información y cuidado.

Esto es relevante, porque a mediados de los años 80, las protestas antidictatoriales fueron un escenario que permitió que el activismo social de entonces comenzara a articularse, lo que permitió que quienes se habían encontrado en la Corporación de Prevención del VIH/SIDA pudieran consensuar la necesidad de levantar una organización política del movimiento LGBT en Chile. Surge así el Movimiento de Liberación Homosexual -- MOVILH en 1991.

La muerte masiva generó un nuevo tipo de conciencia política. Cada funeral era un acto de resistencia. Cada cuerpo perdido era un recordatorio de la violencia del Estado y de la urgencia de organizarse. La epidemia transformó la identidad gay en una identidad política. La lucha por la vida se convirtió en lucha por derechos.

ACT UP y la irrupción del activismo radical

En 1987, en Nueva York, nació ACT UP (AIDS Coalition to Unleash Power), uno de los movimientos más influyentes en la historia de la política sexual. Su lema lo decía todo: "Silence = Death"

ACT UP combinó la acción directa con la desobediencia civil, la ocupación de instituciones, lo mismo que la presión a farmacéuticas, campañas mediáticas e investigación científica comunitaria.

Su impacto fue enorme porque aceleró la aprobación de medicamentos, obligó al Estado a financiar investigación, denunció la especulación farmacéutica, visibilizó la epidemia en medios y transformó la salud pública. ACT UP demostró que la rabia organizada puede cambiar políticas globales. Su legado sigue vivo en movimientos contemporáneos de salud, derechos sexuales y justicia social.

El VIH como espejo del capitalismo

La epidemia reveló que la vida de las personas no vale lo mismo bajo el capitalismo, dependiendo del lugar que se ocupe en la sociedad. Ello porque se hizo evidente que el acceso a tratamiento dependía de la clase social, la etnia, el género, la nacionalidad y orientación sexual. Es decir, las personas más discriminadas y excluidas, eran las principales víctimas de la epidemia.

Mientras en Estados Unidos y Europa los antirretrovirales comenzaron a salvar vidas desde 1996, en África y América Latina miles seguían muriendo por falta de acceso. La industria farmacéutica convirtió la vida en mercancía. El VIH mostró que la sexualidad era un campo de disputa económica, política y biopolítica.

1990-2005: del duelo a la política global

La década de los 90 fue un período de transición profunda. En muchos países, la epidemia alcanzó su punto más alto en mortalidad. En otros, comenzaban a aparecer los primeros tratamientos experimentales. Pero en todas partes, la comunidad LGBT enfrentaba un doble desafío: sobrevivir y politizar la crisis.

En América Latina, la situación era especialmente compleja. La salida de las dictaduras no significó automáticamente la apertura democrática para las disidencias sexuales. En Chile, por ejemplo, la homosexualidad seguía penalizada hasta 1999, y la policía continuaba realizando redadas, detenciones arbitrarias y hostigamientos. En ese contexto, el VIH se convirtió en un arma simbólica: un argumento para justificar la represión, el control moral y la exclusión.

Sin embargo, fue precisamente en ese escenario adverso donde surgieron nuevas formas de organización, más amplias, más políticas y más articuladas con otros movimientos sociales.

La consolidación del activismo: del cuidado comunitario a la incidencia pública

A medida que la epidemia avanzaba, muchas organizaciones LGBT comenzaron a transformarse en instituciones más estables, con programas de prevención, asesoría legal, acompañamiento psicológico y trabajo territorial. Este proceso logró, por un lado, ampliar el alcance del activismo, acceder a financiamiento internacional y desarrollar programas de salud pública; y por otro, introdujo tensiones entre la lógica comunitaria y la lógica institucional, entre la militancia radical y la gestión técnica.

En Chile, durante los 90, surgieron organizaciones que combinaron ambas dimensiones: colectivos que mantenían la memoria de la

resistencia en dictadura, pero que también aprendieron a dialogar con el Estado, con organismos internacionales y con el sistema de salud.

La prevención se convirtió en un campo de disputa. Mientras los Estados promovían campañas moralistas centradas en la abstinencia o el miedo, las organizaciones LGBT impulsaban campañas basadas en la educación sexual integral, el uso del condón, la reducción de daños, la autonomía corporal y los derechos sexuales.

En muchos países, las primeras campañas realmente efectivas fueron diseñadas por activistas, no por ministerios. La comunidad sabía cómo hablarle a la comunidad. Sabía cómo romper el silencio sin reforzar el estigma.

La epidemia también produjo nuevos liderazgos. Activistas que habían acompañado a sus amigos en hospitales, que habían organizado ollas comunes para personas enfermas, que habían enfrentado funerales sin familia, comenzaron a ocupar espacios públicos, a hablar en medios, a exigir políticas de Estado.

En Chile, figuras como Luis Gauthier, Sigifredo Barra, Roberto Pablo, Julio Palma, Rodrigo Pascal y otros activistas de base comenzaron a instalar el tema en la agenda pública, muchas veces enfrentando hostilidad, burlas y violencia, pero que luego se traduce en la constitución de la Red de Acción Comunitaria de Lucha contra el VIH/SIDA, en el año 1992, en un contexto marcado por la urgencia de enfrentar la epidemia desde la sociedad civil. Su creación respondió a la necesidad de articular organizaciones comunitarias, territoriales, colectivos y activistas que buscaban visibilizar la problemática, exigir políticas públicas más efectivas y defender los derechos de las personas viviendo con VIH/SIDA.

La red se convirtió en un espacio clave de coordinación y denuncia, especialmente en un período en que la respuesta estatal era insuficiente y la discriminación hacia las personas afectadas estaba muy extendida.

El VIH se convirtió en un punto de entrada para discutir sobre la discriminación, los derechos humanos, la educación sexual, la violencia policial, la salud pública y la autonomía corporal.

El giro de 1996: antirretrovirales y nueva desigualdad

En 1996, la introducción de la terapia antirretroviral combinada cambió radicalmente el curso de la epidemia. Por primera vez, el VIH dejó de ser una sentencia de muerte inmediata. La mortalidad cayó drásticamente en Estados Unidos y Europa. Pero este avance científico reveló una nueva forma de injusticia: la desigualdad global en el acceso a los medicamentos. Porque los antirretrovirales eran extremadamente costosos. Las farmacéuticas protegían sus patentes con celo, y los Estados del Sur Global no tenían recursos para comprarlos. Mientras en el Norte global las personas comenzaban a vivir con VIH como una condición crónica, en África, Asia y América Latina miles seguían muriendo.

El VIH se convirtió en un espejo del capitalismo global: quién vive y quién muere depende del mercado. La vida se convirtió en una mercancía.

Frente a esta injusticia, surgieron movimientos transnacionales que exigieron flexibilización de patentes, producción de genéricos, financiamiento internacional, acceso universal a tratamiento.

Organizaciones como ACT UP, Médicos Sin Fronteras, Treatment Action Campaign (Sudáfrica) y redes latinoamericanas como VIVOPOSITIVO (Chile) presionaron a la Organización Mundial del Comercio, a la ONU y a los gobiernos del Norte,

En 2001, la Declaración de Doha permitió que los países del Sur produjeran medicamentos genéricos en casos de emergencia sanitaria. Fue una victoria histórica del activismo global.

En Chile, el acceso a antirretrovirales comenzó a expandirse lentamente a fines de los 90 y principios de los 2000. Pero el proceso estuvo marcado por la desigualdad territorial, la discriminación en centros de salud, la falta de educación sexual y el estigma persistente.

Las organizaciones LGBT jugaron un rol clave en exigir acceso universal, denunciar negligencias y acompañar a personas que enfrentaban discriminación en hospitales y consultorios.

El VIH como catalizador de un nuevo movimiento

La lucha contra el VIH transformó profundamente al movimiento LGBT. No fue solo una crisis sanitaria: fue un punto de inflexión político.

El VIH obligó al movimiento a pasar de la afirmación identitaria ("somos gays, lesbianas, trans") a la exigencia de ciudadanía plena que implica el derecho a la salud, el derecho a la vida, a la información, a no ser discriminado y el derecho a la dignidad, y con ello se benefició al conjunto de personas afectadas por el VIH, y no solo a la población homosexual.

La sexualidad se convierte así en un asunto de derechos humanos. La epidemia obligó a muchas personas LGBT a salir del clóset, no por elección, sino por necesidad. La visibilidad se volvió una estrategia de supervivencia. Las marchas del orgullo crecieron en tamaño y en contenido político. La lucha por la vida se convirtió en lucha por la visibilidad.

El VIH generó alianzas inéditas entre grupos de lesbianas que apoyaban a los grupos gays, activistas trans liderando campañas de prevención, organizaciones de trabajadoras sexuales articulándose con colectivos LGBT y alianzas con movimientos feministas, de derechos humanos y de salud pública.

El VIH como campo de disputa cultural

Durante los 90, el VIH también se convirtió en un terreno de disputa simbólica. La cultura popular, el arte, el cine y la literatura comenzaron a representar la epidemia desde múltiples perspectivas, muchas veces situando a las personas que se infectaban con el virus en una perspectiva de irremediable condena a morir, y en la mayoría de esas representaciones, con un enfoque marcadamente punitivo, de una muerte merecida, de castigo por una conducta promiscua, desordenada, o simplemente indebida.

Películas como "Philadelphia" (1993), obras teatrales como "Angels in America" (1991) y exposiciones como el "AIDS Memorial Quilt"

transformaron la percepción pública del VIH y humanizaron a quienes habían sido deshumanizados.

En América Latina, escritores, artistas y activistas comenzaron a narrar la epidemia desde sus propias experiencias, rompiendo el silencio impuesto por el estigma.

La transición hacia el siglo XXI

A comienzos de los 2000, el movimiento LGBT entró en una nueva etapa. La epidemia seguía presente, pero ya no era el único eje de lucha. Comenzaron a surgir nuevas demandas como el matrimonio igualitario, leyes antidiscriminatorias, de identidad de género, políticas de educación sexual integral, derechos trans, políticas de diversidad, entre otras.

Sin embargo, el VIH nunca dejó de ser un tema central al menos hasta ese momento. La epidemia había dejado cicatrices profundas, pero también había generado una infraestructura política, comunitaria y emocional que sería fundamental para las luchas del siglo XXI.

2005-2020: prevención combinada y nuevas desigualdades

A partir de mediados de los 2000, el VIH entra en una nueva fase. La epidemia ya no es la sentencia de muerte que fue en los años 80 y 90, pero tampoco desaparece. Se transforma. Cambia de rostro. Se vuelve más silenciosa, más desigual, más atravesada por la lógica neoliberal.

Los avances biomédicos -antirretrovirales más eficaces, pruebas rápidas, tratamientos simplificados- conviven con el estigma persistente, la criminalización, la desigualdad territorial, la discriminación en salud, los discursos moralistas y la precarización económica.

El VIH deja de ser un tema central en la agenda pública, pero sigue siendo un eje estructural de la vida de miles de personas LGBT, especialmente de quienes viven en condiciones de pobreza, migración o marginalidad.

La prevención combinada: ciencia, política y desigualdad

A partir de 2010, la llamada prevención combinada se instala como paradigma global. Ya no se trata solo del condón, sino de un conjunto de herramientas como el tratamiento como prevención (T=0); el PrEP (profilaxis pre-exposición) y el PEP (profilaxis post-exposición); el testeo frecuente, la reducción de daños, la educación sexual integral y los derechos humanos.

El hallazgo de que una persona con VIH en tratamiento y con carga viral indetectable no transmite el virus fue revolucionario. Cambió la forma de entender la sexualidad, el riesgo y la vida afectiva. Pero este avance depende de algo que el neoliberalismo no garantiza: acceso universal a tratamiento.

La PrEP (profilaxis pre-exposición) se convirtió en una herramienta clave para prevenir nuevas infecciones. Pero su acceso ha sido profundamente desigual puesto que está disponible en países ricos, con grandes limitaciones de acceso en países de ingresos medios; y casi inexistente en países pobres.

En Chile, su implementación ha sido lenta, fragmentada y marcada por desigualdades territoriales. La PrEP revela como una verdad incómoda que la ciencia avanza, pero el acceso sigue siendo un privilegio de clase. Mientras la ciencia avanza, la educación sexual retrocede. Sectores conservadores bloquean programas de educación integral, promoviendo discursos moralistas que aumentan el riesgo y el estigma.

La prevención combinada no puede funcionar sin educación sexual. Y la educación sexual no puede existir sin un proyecto político que enfrente al conservadurismo.

Criminalización y estigma: VIH como medio de control

A pesar de los avances científicos, el estigma sigue siendo una de las fuerzas más poderosas en la epidemia. En muchos países, existen leyes que criminalizan la transmisión del VIH, incluso cuando no hay intención o cuando la persona está en tratamiento. Estas leyes

refuerzan el miedo, desincentivan el testeo, aumentan la discriminación y reproducen la idea de "cuerpos peligrosos".

El VIH se convierte en un dispositivo de control moral y penal, especialmente sobre hombres gays, mujeres trans, trabajadoras sexuales, migrantes y en general personas pobres.

En Chile, aunque no existe una ley específica de criminalización, sí hay casos judiciales donde el VIH ha sido utilizado como argumento para reforzar estigmas o justificar decisiones discriminatorias.

El VIH en el siglo XXI revela la lógica profunda del neoliberalismo, que gestiona la vida como un costo, no como un derecho. De modo que el acceso a tratamiento depende de los seguros de salud, la capacidad de pago, la disponibilidad territorial, la voluntad política. Por esta razón podemos decir que la salud no es entendida como un derecho, sino como una mercancía, en donde la industria farmacéutica sigue controlando patentes y precios, y los Estados negocian desde posiciones de debilidad.

La precarización laboral, la falta de vivienda, la migración forzada y la violencia policial aumentan la vulnerabilidad frente al VIH. No porque las personas "se arriesguen más", sino porque viven en condiciones donde el acceso a salud es limitado, la información es escasa, la violencia es cotidiana y la autonomía es reducida.

Dicho de otra forma, el VIH no es solo un virus: es un indicador de desigualdad estructural. Desde mediados de los años 2000, el aumento sostenido de nuevas infecciones ha evidenciado las limitaciones de las políticas públicas, especialmente en regiones donde la prevención y el acceso a tratamiento siguen siendo precarios. La ausencia de educación sexual integral, el estigma en los servicios de salud y el acceso desigual a herramientas como la PrEP y el testeo han reforzado una criminalización simbólica que persiste en la sociedad.

A pesar de ello, también se han registrado avances importantes. El acceso universal a tratamiento antirretroviral ha mejorado la calidad de vida de miles de personas, mientras que las organizaciones comunitarias han sostenido un rol activo en la defensa de derechos, la sensibilización y el acompañamiento. Las campañas de prevención se

han vuelto más inclusivas y, en algunos casos, se han articulado con movimientos feministas y trans, ampliando el horizonte político de la respuesta al VIH y generando nuevas formas de solidaridad.

La historia del VIH en Chile es, además, memoria política. La crisis de los años 80 y 90 dejó una huella profunda en el movimiento LGBT, generando comunidades, resistencias y nuevas militancias que siguen siendo referencia para los desafíos actuales. Aunque hoy el VIH ya no ocupa el centro del movimiento como antes, continúa siendo un eje estructural que recuerda que la sexualidad, la salud y la vida son políticas, y que la emancipación sexual está inseparablemente ligada a la lucha por justicia social.

La lucha por la vida continúa

Es necesario hacer memoria, valorar a quienes hicieron de esta lucha una epopeya, porque revirtieron la situación de ser simplemente víctimas a la de ser protagonistas de un cambio concreto. La "peste rosa" había llegado para hacer justicia, para castigar a los anormales, pecadores y degenerados; sin embargo, la adversidad devino en fuerza social y en posibilidades de cambio. Hoy sabemos que podemos vivir con el VIH y no morir, y la promesa es que la ciencia desarrollará terapias que sean una cura real; pero esa meta debe ir acompañada del cambio estructural que permita el acceso universal a la salud, el trabajo digno y la educación gratuita. Esa convicción fue la que impulsó, a pocos años de iniciada la epidemia, la formación de las primeras organizaciones de personas viviendo con VIH/SIDA en Chile, estructuras concretas que convirtieron la solidaridad en institución y la rabia en incidencia política.

El CAPVIH (Centro de Apoyo Personas Viviendo con VIH) se formó en 1993, en Santiago de Chile, como una de las primeras organizaciones comunitarias creadas por y para personas viviendo con VIH/SIDA. Su origen estuvo ligado a la urgencia de enfrentar la epidemia en un contexto de fuerte estigma social, ausencia de políticas públicas integrales y escaso acceso a tratamientos en el país, creando grupos de apoyo comunitario, desarrollando acciones políticas e incidencia en la discusión pública sobre la Ley de SIDA (Ley 19.779, 2001), promoviendo campañas de prevención y educación en salud

sexual y articulándose con otras organizaciones LGBT y de derechos humanos. Sigifredo Barra y Julio Palma fueron sus iniciadores.

En la década en que se constituyeron Chile vivía un aumento sostenido de casos de VIH y SIDA, con una respuesta estatal limitada. CAPVIH surgió como espacio de acompañamiento entre pares, ofreciendo contención emocional, asesoría y defensa de derechos y fue clave en visibilizar la situación de las personas con VIH, denunciar la discriminación y presionar por políticas públicas más inclusivas.

Otros grupos en regiones y en Santiago comenzaron a desarrollarse, en la perspectiva de sensibilizar al personal de salud, desarrollar actividades de incidencia política ante las instituciones del Estado y desarrollar actividades de apoyo mutuo. La iniciativa política más importante en ese plano, fue la creación de VIVOPOSITIVO en 1997, que surge como una coordinadora nacional de organizaciones de Personas viviendo con VIH, como una respuesta política de mayor escala frente a las necesidades de las personas que viven con VIH/SIDA. Su origen estuvo marcado por la urgencia de enfrentar la discriminación, la falta de acceso a tratamientos y la ausencia de políticas públicas integrales en ese momento.

La movilización de Personas Viviendo con VIH/SIDA en Chile comenzó a tomar forma a inicios de los años noventa, en un contexto de precariedad sanitaria, silencio institucional y fuerte estigma social.

Hacia 1997, el sistema público apenas entregaba 600 bi-terapias, y una interrupción abrupta en la provisión de antirretrovirales detonó un proceso de articulación sin precedentes. Agrupaciones de PVVIH comenzaron a reunirse para enfrentar el desabastecimiento y, en ese impulso, organizaron el Primer Encuentro Nacional de Personas Viviendo con VIH/SIDA. Allí se discutieron las condiciones de vida, las necesidades urgentes y la necesidad de construir un movimiento nacional. De ese encuentro nació COORNAVIH, que estableció principios éticos, políticos y organizativos que marcarían el rumbo del activismo en los años siguientes.

Las organizaciones fundadoras fueron la Agrupación Por la Vida R.M.; Vida Óptima R.M.; Unidos por la Vida R.M.; Esperanza de

Vida R.M.; Mujeres seropositivas de la Fundación Arriarán AMAVIH R.M.; Club Humanista para Personas Viviendo con VIH, y sus primeros dirigentes fueron Enrique Vargas; Rodrigo Pascal y Luis Vivanco

VIVOPOSITIVO surge en 1998 en Chile, a partir de COORNAVIH, con la misión de defender derechos humanos, promover prevención y acceso universal a tratamientos, y combatir el estigma y la discriminación.

Entre 1998-2000: recibe apoyo estatal y de la Fundación Ford, instala talleres de ética y derechos sexuales y reproductivos, se conecta con ONUSIDA y redes internacionales. Inicia litigios por acceso a tratamientos y organiza la primera conferencia nacional sobre VIH/SIDA.

A comienzos de la década del 2000: amplía su acción con servicios jurídicos y psicológicos, gana premios de innovación en ciudadanía, participa en foros internacionales y crea campañas comunicacionales (“Sácate la vergüenza... Ponte condón”).

Entre los años 2003-2004: logra un hito histórico: acceso universal a tratamientos antirretrovirales en el sistema público, luego garantizado por ley con el GES-AUGE. Se institucionaliza, crea la Defensoría Jurídica, organiza encuentros nacionales y obtiene audiencia ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos.

Su expansión a nivel nacional lo lleva a contar con 41 agrupaciones en todo Chile, consolidándose como referente nacional e internacional.

Desde 2010: se integra a redes latinoamericanas y globales, participa en foros de derechos humanos y salud, y refuerza su rol como actor político en la respuesta nacional al VIH.

VIVOPOSITIVO se consolidó como referente político y social, articulando litigio, incidencia y trabajo comunitario. Su acción fue clave para garantizar el acceso universal a tratamientos, visibilizar la vulneración de derechos y vincular la lucha contra el VIH con agendas de género y diversidad sexual.

CAPÍTULO V

El cuerpo en escena: Transformismo y espectáculo disidente

La historia del movimiento de disidencias sexuales en Chile no puede escribirse solo a partir de sus organizaciones políticas, sus documentos fundacionales o sus batallas legislativas. Hay una dimensión que antecede a todas ellas y que en muchos períodos fue la única forma posible de existencia pública de las disidencias: el escenario. El cabaret, el circo, la revista nocturna, la performance callejera y el espectáculo de transformismo no fueron entretenimiento paralelo al movimiento - fueron, en varios momentos históricos, el movimiento mismo.

Este apartado reconstruye esa historia desde los primeros locales bohemios de los años sesenta hasta la masificación televisiva del drag contemporáneo, intentando identificar las continuidades, las rupturas y la tensión permanente entre visibilidad artística y transformación política.

Cronología del transformismo y el espectáculo disidente en Chile

1967	Blue Ballet: primer espectáculo de transformismo reconocido públicamente en Chile. Marcó el inicio del camino para el desarrollo de la disciplina en el país.
1968	Fundación del Circo Timoteo (entonces "Blue Star") por René Valdés y Darío Zúñiga en Requegua, Región de O'Higgins. Surgió por azar: faltó una bailarina y un artista se vistió de mujer en su lugar.
1968	Los grupos "Le Grand Ballet" y "The Young Royal Ballet" se presentan en locales nocturnos de Santiago. Apertura de locales bohemios en Lastarria/Bellas Artes: El Loro Perjuro, piano-bar La Guarida, La Casa de la Luna Azul.
1973	"Del año de la cocoa": primera obra de teatro en estilo café concert con transformismo, suspendida tras el golpe de Estado del 11 de septiembre.
1973-1984	El Circo Timoteo recorre Santiago y se instala 8 años en los cerros de Valparaíso, sumando paulatinamente transformistas. Persecución policial y militar sistemática, contrarrestada por el cariño y la protección del público popular.
1976	Cabaret Bijoux: estreno en el Teatro Hollywood, protagonizado por Tomás Vidiella. Primer espectáculo teatral masivo de transformismo en dictadura. Realiza giras por todo el país.

1979-1980	Apertura de discotecas Fausto y Quásar en Santiago. Tolerancia encubierta bajo extorsión: operan con sobornos y sometidas a allanamientos periódicos.
1984	El Circo Timoteo incorpora formalmente transformistas como sello característico. Katty Fontey (después presidenta de Traves Chile) forma parte de su elenco.
1987	Las Yeguas del Apocalipsis: Pedro Lemebel y Francisco Casas irrumpen como colectivo artístico-político. El cuerpo travestido como arma política y la performance como denuncia bajo dictadura
1998-2004	El Salón de las Preciosas: espacio lésbico-feminista de performance vocal, radial y artística, que resignifica categorías peyorativas como banderas de identidad.
2000s	Hija de Perra (Víctor Hugo Pérez, 1980-2014): transformista que politiza el drag desde los márgenes, habla en universidades sobre VIH y teoría queer, actúa en discotecas y marchas. El "vagabundeo de géneros" como método.
2013	Cumbre de Transformistas en La Serena (desde 2015, anual). The Switch Drag Race en Mega (2021-2022): primera versión televisiva del drag competitivo en Chile
2021	Estreno del documental El gran circo pobre de Timoteo (Lorena Giachino, 2013, exhibición ampliada). La obra de teatro Avalancha recrea el universo del circo.

Los primeros escenarios (1960-1973)

En el Chile de los años sesenta, la sociabilidad homosexual y travesti existía en una red de espacios que operaban en el margen permitido de la noche urbana. El circuito nocturno -cabarets, piano-bares, boîtes, locales de varieté- fue el primer territorio donde las disidencias sexuales pudieron existir con una visibilidad relativa, aunque siempre amenazada y condicionada por la policía y la moral dominante.

En el barrio Lastarria/Bellas Artes de Santiago se concentraron los primeros locales de este tipo: El Loro Perjuro en calle Merced, el piano-bar La Guarida en Monjitas 391, y La Casa de la Luna Azul -dirigida primero por el poeta Ludwig Zeller y luego por Hugo Marín desde 1968- en Villavicencio (Historia LGBT en Chile, 2026) (BNC, 2025). Estos espacios no eran explícitamente políticos: eran culturales, bohemios, nocturnos. Pero en una sociedad que criminalizaba la disidencia sexual, su sola existencia constituía un acto de desobediencia. (Contardo, 2025) documenta que la bohemia nocturna santiaguina de esas décadas era el único espacio donde la diferencia sexual podía existir con alguna visibilidad, siempre bajo la amenaza de la redada policial y la denuncia del vecino.

En 1967 surgió el “Blue Ballet”, considerado el primer espectáculo de transformismo bien recibido por el público chileno de la época (Cultura LGBT en Chile, 2025). Un año después, grupos como “Le Grand Ballet” y “The Young Royal Ballet” se presentaban en locales nocturnos santiaguinos. Ese mismo año, en Requegua, René Valdés y Darío Zúñiga fundaban lo que llegaría a ser el “Circo Timoteo”: el nombre surgió por azar, cuando faltó una bailarina y un artista se vistió de mujer en su lugar (Circo Timoteo, 2022). El transformismo comenzaba a salir de las sombras, aunque todavía confinado a la noche y al margen.

El año 1973 produjo un síntoma significativo: el estreno de “Del año de la cocoa”, primera obra de teatro en estilo café concert con transformismo, que fue suspendida el 11 de septiembre, el mismo día del golpe militar (Historia LGBT en Chile, 2026). La coincidencia de fechas no es metafórica: la dictadura llegó a suprimir precisamente las grietas que comenzaban a abrirse en el orden social.

El cabaret como espacio político avant la lettre

La sociología de los espacios nocturnos ha mostrado que cabarets, boîtes y locales de varieté funcionaron históricamente como zonas de excepción moral: lugares donde lo prohibido en el espacio diurno se toleraba bajo el régimen de lo festivo, lo grotesco y lo espectacular. Esta "tolerancia de la noche" no era liberación: era administración de la diferencia dentro de límites controlados.

En el caso chileno, estos espacios cumplieron una función adicional: fueron las primeras escuelas de identidad colectiva para homosexuales y travestis. Antes de que existieran organizaciones, siglas o programas políticos, existía la red de caras conocidas en el cabaret, el código compartido, la solidaridad entre artistas que sabían lo que se jugaban al subirse a ese escenario. La identidad política vino después; la comunidad empezó allí.

Hugo Capellà Miterique, en su estudio sobre el Circo Timoteo (El lugar de la diferencia en Chile: circo y transformismo. El caso del Circo Timoteo, 2012) señala que el circo ofrece "una tarima para el reconocimiento y un lugar para la diferencia", donde la estigmatización de los roles de género no normativos, al ser caricaturizada por los mismos aludidos, "lejos de reafirmar, termina convirtiéndose en una sátira liberalizadora".

Dictadura: la escena fue refugio y resistencia (1973-1990)

La dictadura militar instauró un orden que, en materia de disidencias sexuales, operó con una lógica profundamente hipócrita. Por un lado, la represión sistemática: la sodomía era delito, los travestis eran detenidos bajo figuras como "escándalo público" o "ofensas a las buenas costumbres", la ficha de sodomita marcaba de por vida a quien fuera sorprendido vestido de mujer. Por otro lado, una tolerancia encubierta que se expresaba en los circuitos nocturnos: bares, cabarets y ciertos espacios de espectáculo donde travestis y mujeres trans podían trabajar como artistas o performers, en la medida en que permanecieran confinados a la marginalidad (Colicheo, 2022).

Esta "tolerancia" era, en realidad, una forma de extorsión (Colicheo, 2022) (Desrues, 2019), La ambigüedad del poder se manifestaba públicamente castigando la visibilidad trans en las calles, mientras que en privado algunos militares, políticos y empresarios consumían espectáculos travestis o recurrían a servicios sexuales. La existencia de los locales dependía de sobornos y favores sexuales. El abuso estaba completamente normalizado. La aparente permisividad ocultaba dinámicas de explotación laboral, violencia sexual encubierta y ausencia total de derechos (Barrientos, 2015).

En ese contexto abrieron en Santiago las discotecas "Fausto" (1979) y "Quásar" (1980), además de espacios como la "Quinta Cuatro" en Recoleta y el bar Dardignac 222 de la vedette Rosita Salaverry, donde también se presentaban espectáculos de transformismo (Cultura LGBT en Chile, 2025) (Ramírez D. I., 2021). Estos locales sufrían allanamientos periódicos, especialmente aquellos frecuentados por personas que no pertenecían a la élite. La pregunta que se haría el Colectivo de Artes Escénicas La Comuna décadas después -"¿Cómo fue que una discoteque homosexual como Fausto abriera en plena dictadura cívico-militar y permaneciera operativa hasta hoy?"- no tiene una respuesta simple (Ministerio de las culturas, 2022) Su existencia fue resultado de la doble moral que sostenía el régimen.

PERFIL: El Circo Timoteo en dictadura (1973-1990)

En el momento del golpe militar del 11 de septiembre de 1973, el Circo Timoteo se encontraba en Valparaíso. La policía y los marinos llegaron para llevarse bajo arresto a los artistas. "La gente no dejaba que se los llevaran detenidos porque era tanto el cariño que sentía por ellos", recordó Stéfano Rubio, gerente actual del circo (AP, 2023). Una vez que se iba la policía, seguía el show.

Alexandra Jean Marie -Alejandro Pavés, 65 años- describió la dictadura como un período marcado por el atropello sistemático: "La policía llegaba y nos llevaba presos y si te encontraban vestido de mujer te hacían una ficha de sodomita, y con eso quedabas marcado para toda tu vida, como homosexual y como artista" (AP, 2023).

El Circo Timoteo operó durante esos años en una paradoja que define toda la historia del transformismo bajo la dictadura: perseguido por las autoridades, pero protegido por el público popular. El circo viajaba entre poblaciones, cerros porteños y pueblos del interior, construyendo un vínculo con audiencias de clases populares que preexistía a cualquier discurso de derechos. Allí donde la ciudad letrada cerraba sus puertas, la carpa del circo las abría.

Hacia 1984, el circo incorporó formalmente los transformistas como sello característico. Entre sus artistas de ese período, Katty Fontey, quien más tarde sería presidenta de Traves Chile y participante de la primera protesta pública trans en Chile. El escenario del circo era, para muchas de estas personas, simultáneamente trabajo precario, comunidad de pertenencia y la única forma accesible de existencia pública.

En 1976, mientras la dictadura ejercía su represión más dura, se estrenó en el Teatro Hollywood de Santiago "Cabaret Bijoux", protagonizado por Tomás Vidiella (Historia LGBT en Chile, 2025). Fue el primer espectáculo teatral masivo donde se presentaba un actor en rol de transformista, y realizó giras por todo el país. La paradoja de que un espectáculo de transformismo recorriera Chile en los años más duros de la dictadura no es una anomalía histórica: confirma la función estructural que el régimen asignó al transformismo como válvula de escape, como lugar donde la subversión del género podía tolerarse en tanto permaneciera dentro del recinto del espectáculo y no reclamara derechos ni territorio político (Capellà Miterique, 2012).

En 1987, ese límite fue traspasado por "Las Yeguas del Apocalipsis". Pedro y Pancho encarnaron una insurrección estética contra la

dictadura, la moral burguesa y la homofobia institucional que rehusaba ser entretenimiento. Sus intervenciones -bailar cueca en tacos en el acto de juramentación del nuevo Consejo de la Cultura, irrumpir descalzos sobre vidrios rotos en nombre de los detenidos desaparecidos, desnudarse en actos oficiales- convirtieron el cuerpo travestido en argumento político directo, en una tradición que el circo y el cabaret no habían podido o querido articular con esa explicitud (Richard, 1993(a) (Lemebel & Casas, 1996).

TENSIÓN: La doble moral como dispositivo de control

La dictadura no buscaba erradicar por completo las disidencias: buscaba administrarlas desde la marginalidad. La represión y la tolerancia eran dos caras del mismo dispositivo que disciplinaba los cuerpos y garantizaba que nunca pudieran disputar el orden social.

Esta lógica tiene una consecuencia política de largo alcance que el movimiento contemporáneo aún debe procesar: los primeros espacios de visibilidad disidente en Chile no surgieron de la organización política autónoma, sino de la tolerancia concedida por un régimen que los necesitaba para gestionar la diferencia. El escenario nació como concesión, no como conquista. Entender esa diferencia es fundamental para leer la historia del movimiento.

Como señala Contardo (Raro, 2025), en la dictadura el problema no era la homosexualidad en sí, sino la imagen femenina asociada a ella. Los Village People podían presentarse en TVN sin problemas; la travesti en la calle era detenida. El régimen distinguía entre homosexualidad discreta y masculina -tolerable, invisible- y disidencia de género visible -amenaza al orden.

Las Yeguas del Apocalipsis y la performance como política

Pedro Lemebel y Francisco Casas fundaron las Yeguas del Apocalipsis en 1987, en el contexto de las protestas antidictatoriales. Su nombre era una declaración de principios: tomaban lo que el discurso dominante les lanzaba como insulto -"yegua", "apocalipsis", la asociación entre homosexualidad y fin del mundo en tiempos de VIH- y lo convertían en arma estética.

Su método era la performance de intervención: irrumpían sin aviso en actos institucionales, políticos y culturales, desnudando la hipocresía de la transición democrática que prometía derechos mientras los

excluía (Richard, 1993(a)). En "El beso" (1988) se besaron en la boca frente a las cámaras de televisión durante la campaña del plebiscito. En "Refundación de la Universidad de Chile" (1988) bailaron cueca en tacones sobre un mapa de Chile dibujado con vidrios rotos. En la Fiesta de los Abrazos (1993) volvieron a irrumpir, esta vez contra la institucionalización del movimiento en la posdictadura (Lemebel & Casas, 1996).

Lo que hacían Lemebel y Casas no era transformismo como espectáculo de entretenimiento: era performatividad política en el sentido más preciso que Butler (1990) le daría al término, aunque ellos nunca necesitaron esa teoría para practicarla. Cuando sus cuerpos travestidos reclamaban espacio en la esfera pública formal -no en la carpa del circo ni en el cabare, sino en el acto de juramentación, en la universidad, en el noticiario- estaban demostrando que la diferencia no era un fenómeno de la noche: era una cuestión política de día (Richard, 1993(b)).

PERFIL: Pedro Lemebel: la crónica como archivo político

Pedro Lemebel (1952-2015) es la figura que articula de manera más completa la relación entre transformismo, arte y política en la historia chilena. Su obra trasciende los géneros: fue cronista, performer, activista, voz de las travestis populares en una época en que nadie más las nombraba.

Sus crónicas -recogidas en *La esquina es mi corazón* (1995), *De perlas y cicatrices* (1998) y *Adiós mariquita linda* (2005), entre otros- documentaron la vida nocturna de Santiago con una precisión que ningún informe de derechos humanos hubiera producido: los nombres de las travestis del barrio Meiggs, la geografía de los bares que existían y desaparecían, la textura cotidiana de la represión y la resistencia.

Su paradoja -publicar en *El Mercurio*, el diario de la derecha chilena, mientras mantenía un discurso radicalmente anticapitalista y anti institucional- fue la misma paradoja del transformismo como práctica: usar la visibilidad que el sistema ofrece sin dejar de subvertirlo desde adentro. Lemebel fue consciente de esa tensión y la habitó sin resolverla, porque la tensión misma era su método político. Su dedicatoria en este libro no es un dato menor; es un posicionamiento sobre quién cuenta como sujeto histórico del movimiento.

Lemebel fue también, en paralelo, cronista. Sus textos sobre la vida nocturna de Santiago, sobre las travestis del barrio Meiggs, sobre la memoria de la dictadura vista desde los márgenes, construyeron una genealogía afectiva del movimiento que ningún documento orgánico hubiera podido producir. La crónica lemebeliana es un archivo de lo que el movimiento fue en sus capas más bajas y más honestas: miedo, deseo, rabia, humor, pérdida (Contardo, 2025).

La transición democrática y el transformismo

La transición democrática abrió un nuevo escenario para las expresiones artísticas de las disidencias sexuales, pero con una trampa integrada, que consistía en que la misma apertura que permitía mayor visibilidad, tendía a domesticar esa visibilidad dentro de los parámetros de lo aceptable. El movimiento se institucionalizó, obtuvo personería jurídica, aprendió a negociar con el Estado. El transformismo que apareció en los medios de los noventa tendía a ser el del gay urbano de clase media, masculino y discreto; la travesti popular seguía siendo invisible o una curiosidad pintoresca.

En ese contexto surgió “Hija de Perra” como ruptura. Víctor Hugo Pérez Peñaloza (1980-2014), nacido y criado en la periferia de Santiago, construyó desde los años 2000 una práctica artística que rechazaba tanto el transformismo de entretenimiento como la institucionalización del movimiento LGBTIQ+. Sus performances eran extremas, deliberadamente repulsivas, hipersexuales: mostraban fluidos, desechos, el sexo como cuerpo y como política, no como identidad consumible.

Pero su apuesta más radical era la pedagogía. Hija de Perra daba charlas sobre enfermedades de transmisión sexual en escuelas de derecho y periodismo, en auditorios de academias católicas y en discotecas del “under” con la misma energía. Transformaba “los tecnicismos más complicados, propios de la academia, a un lenguaje fácil de comprender por el común denominador” (Parraguez, 2014)). Teorizaba el género con el mismo rigor que cualquier académico queer, pero en el escenario de un cabaret de barrio, ante un público que no tenía ni necesitaba esa bibliografía.

"Me considero multisexual, de partida, y considero que soy lienzo de eso mismo: del vagabundeo de género. Cuando andaba vestida de Karadima, no andaba vestida de mujer. Un travesti no se va a poner un traje de cura. Eso es el vagabundeo de los géneros." (Hija de Perra, en entrevista)

El concepto de "vagabundeo de géneros" que Hija de Perra se atribuía anticipa en la práctica lo que Butler (1990; 2001) llama performatividad. Es decir, la identidad no como esencia que se porta, sino como tránsito, variación, inestabilidad. Pero lo hace desde la calle y no desde la academia, desde el cuerpo proletario y VIH-positivo que el sistema de salud chileno dejó morir -Fonasa se negó a cubrir sus gastos clínicos bajo el argumento de la "libre elección" del establecimiento privado donde ingresó de urgencia (Jerez-Pinto, 2019). Su madre ganó el juicio en 2016, cuando ya era muy tarde.

TENSIÓN: El under como reserva política del movimiento

La historia del transformismo en Chile muestra un patrón que se repite: el underground artístico -el circo de pueblo, la discoteca de barrio, la performance de madrugada- ha sido el espacio donde la disidencia sexual mantuvo su potencia política más radical precisamente porque no tenía nada que perder en términos de reconocimiento institucional.

Mientras el movimiento institucionalizado negociaba con el Estado y aprendía a presentarse de manera aceptable para la opinión pública, el under continuaba practicando una política del cuerpo que no pedía permiso. Hija de Perra es el ejemplo más claro de esto: fue censurada sistemáticamente por los medios masivos (TVN grabó entrevistas que nunca emitió), ignorada por el movimiento oficial, y sin embargo generó un impacto cultural que superó al de muchas campañas de derechos formalmente reconocidas.

Esta tensión entre el movimiento institucionalizado y el under artístico no es un detalle: es una de las líneas de fractura más productivas de la historia de las disidencias en Chile. Cada vez que el movimiento se acercó demasiado al Estado, fue el escenario -la carpa, el cabaret, la performance callejera- quien recordó que la liberación no cabe en un proyecto de ley.

Hija de Perra participó en el Colectivo Utópico de Disidencia Sexual (CUDS), en la Bienal de Arte y Sexo, en el Festival de Video Arte Porno "Dildo Rosa" y en FemFest (El Mostrador Cultura, 2018) (Nena, 2024). Fue parte de la banda "Indecencia Transgénica" con Felipink, que producía electropop de crítica política disidente. Su obra

llegó al Museo de Arte Hessel de Nueva York en 2019, cinco años después de su muerte, con la exposición "Living in Foul" (El Mostrador Cultura, 2018). La academia internacional la descubrió cuando ya no podía contestar.

Masificación televisiva y nuevas tensiones (2010-2025)

La segunda década del siglo XXI produjo una transformación sin precedentes en la visibilidad del transformismo en Chile. La llegada del formato "RuPaul's Drag Race" al imaginario cultural global, con su versión chilena "The Switch Drag Race" emitida por Mega desde 2021, instaló el drag en el horario de prime time (Galio.cl, 2021). Botota Fox -José Miguel Navarrete, criado en la pobreza en Los Andes- se convirtió en la drag queen chilena más seguida en redes sociales, participó en Celebrity MasterChef y transformó el transformismo en un objeto de la industria del entretenimiento masivo (Cultura LGBT en Chile, 2025).

Este proceso de masificación tiene consecuencias políticas ambivalentes que el movimiento necesita procesar. Por un lado, la visibilidad produce efectos materiales reales, en jóvenes que se reconocen en personajes televisivos, familias que conocen el transformismo antes de conocerlo en sus propios hijos, un desplazamiento cultural de la vergüenza hacia la posibilidad (Garrido & Barrientos, 2018). Por otro lado, la televisión requiere que el drag sea legible, simpático, competitivo y compatible con los patrones de consumo -lo que sistemáticamente excluye la dimensión política más disruptiva de la práctica (Duggan, 2003) (Fraser, 1997).

El "Circo Timoteo" representa, en este panorama contemporáneo, una forma de resistencia casi accidental, que sigue recorriendo Chile con sus camiones y su carpa roja, llega a pueblos que ningún programa televisivo visita, mantiene un vínculo con audiencias de clases populares que la televisión no alcanza (Capellà Miternique, 2012) (AP, 2023). Sus artistas más históricos -La Loca de la Cartera, Arturo Peña, Alexandra Jean Marie- no son figuras del mainstream drag, sino figuras de pueblo, con décadas de trabajo acumulado en condiciones de precariedad absoluta.

En 2025, un show drag en el Instituto Nacional -el liceo más emblemático de Chile- generó una polémica pública que reveló que la visibilidad televisiva no ha resuelto la disputa sobre los cuerpos en el espacio educativo (Castillo, 2025). La tensión entre la normalización cultural que produce la TV y la resistencia social que genera el transformismo cuando toca instituciones consideradas sagradas por el conservadurismo sigue siendo un campo de batalla abierto.

Transformismo y disidencia: una lectura política

Recorrer esta historia obliga a concluir que el transformismo no fue un fenómeno culturalmente adyacente al movimiento de disidencias sexuales en Chile. En varios momentos históricos decisivos, fue el movimiento mismo. Fue la primera forma de comunidad, la primera red de solidaridad, la primera práctica de identidad colectiva que existió antes de que hubiera organizaciones, siglas o programas.

Esta afirmación tiene consecuencias metodológicas. Una historia del movimiento de disidencias sexuales en Chile que comience en 1991 con la fundación del MOVILH está mutilando su propia genealogía (Contardo, 2025) (Memoria Chilena, 2025). Antes del MOVILH estaban el Circo Timoteo en los cerros de Valparaíso, los artistas del Blue Ballet, los locales de Lastarria, las Yeguas del Apocalipsis en los actos de la transición. El movimiento político formal es heredero de una práctica artística y corporal que lo precede por décadas (Richard, 1993(a)) (Capellà Miternique, 2012).

Pero esta afirmación también tiene consecuencias críticas. Si el escenario fue, históricamente, la zona de tolerancia concedida por el poder para administrar la diferencia, entonces la pregunta política no es solo "¿cuánta visibilidad?" sino "¿visibilidad para qué?". El transformismo que entretiene al público heterosexual en el circo de pueblo, el drag que compete en televisión por la aprobación del jurado, y la performance que irrumpe en un acto oficial reclamando derechos, no son la misma cosa, aunque usen los mismos materiales: maquillaje, peluca, vestuario, cuerpo.

La diferencia no está en el espectáculo. Está en si ese espectáculo produce comunidad y conciencia, o simplemente produce

entretenimiento (Muñoz, 1999). Las Yeguas del Apocalipsis producían comunidad y conciencia (Richard, 1993(a)). Hija de Perra producía comunidad y conciencia (SomosNena, 2024). El Circo Timoteo, en sus mejores momentos, también: porque construyó durante más de cinco décadas un vínculo de confianza y reconocimiento con poblaciones que nunca habrían accedido a un manifiesto político (Capellà Miterique, 2012). The Switch puede producirlo o no, dependiendo de si sus participantes y su audiencia son capaces de mantener viva la dimensión política de lo que hacen o si se dejan absorber por la lógica del rating y el consumo (Duggan, 2003).

Performatividad, escena y política: una articulación necesaria

La teoría de la performatividad de Butler (El género en disputa, 1990) encuentra en la historia del transformismo chileno su mejor ilustración local. Cuando en 1988 Pedro Lemebel y Francisco Casas bailaron cueca en tacones en un acto oficial de la dictadura, estaban haciendo exactamente lo que Butler describe: un acto que no expresa una identidad previa, sino que produce identidad al realizarse, y que al hacerlo en un espacio normado y vigilado reconfigura lo real.

Pero en Chile esa performatividad tuvo costos. Lemebel sufrió represalia y marginalización. Hija de Perra murió porque el sistema de salud la discriminó. Los artistas del Circo Timoteo fueron detenidos durante la dictadura. La performatividad no flota en el aire, porque se practica con un cuerpo que es vulnerable, que puede ser arrestado, que puede morir por la discriminación de un sistema que no lo reconoce.

La dimensión estética del transformismo no es un adorno de la lucha política, sino un instrumento cuya efectividad depende de las condiciones materiales que la hagan sostenible: salud, trabajo, vivienda, seguridad. Sin esas condiciones, la performance más radical sigue siendo una actuación en la carpa, brillante y efímera, aplaudida por el público que vuelve a casa y cierra la puerta.

CAPÍTULO VI

Y así, la performance disidente -popular, trabajadora, explotada- ha avanzado en condiciones concretas y vivenciales, cargando el peso de la marginación y la negación impuesta a quienes amaron de formas prohibidas. En ese devenir hemos sido también bombardeados de ideas: unas que buscan explicarnos los límites y proyecciones de nuestras luchas; otras que pretenden indicarnos cómo zafar de la condición subalterna que nos condena. Entremos en esa esfera.

Claves teóricas para una política disidente

En las páginas anteriores, hemos visto cómo el movimiento LGBT o disidente chileno enfrentó el neoliberalismo. Aquí profundizamos en los debates teóricos que sostienen -o cuestionan- esas luchas.

Una de las cuestiones que el movimiento no ha puesto en el banquillo de los acusados es que el origen de un sistema que nos fragmenta y nos divide, es el orden social capitalista, basado en la propiedad privada de los medios de producción, que no solo nos expropia una parte del valor de nuestro trabajo, sino, además, a partir de ese principio fundamental, busca el modo de excluarnos, expulsarnos, marginarnos para mantenernos luchando unos frente a otros por migajas para subsistir. Algunas personas dirán que esta es una afirmación que nada tiene que ver con las demandas de emancipación sexual de las disidencias.

Sin embargo, si aceptamos que el orden social actual está basado en la división sexual del trabajo, que subordina al género femenino y a otras expresiones étnicas, físicas, nacionales, sociales y sexuales, podremos ver con claridad, que tendrán como destino los lugares más precarios y explotados cuando se trate de tener que trabajar para sobrevivir.

En la actualidad, patriarcado y capitalismo se asimilan. El actual orden social es la forma que ha adquirido el patriarcado, y por ello entendemos la lucha contra el patriarcado como una misma lucha.

El patriarcado surge debido a la generación de condiciones materiales concretas, en las cuales la domesticación y la acumulación temprana

crearon condiciones que favorecieron su instauración y su consecuente opresión hacia lo femenino: mujeres y disidencias sexuales.

Sabemos que las comunidades primitivas subsistían gracias a la recolección y la caza, y que posteriormente evolucionaron hacia la agricultura y la crianza de animales. Podemos especular sobre el camino que llevó de una estructura social matrilineal a otra de carácter patriarcal. Diversos estudios antropológicos y arqueológicos demuestran que existió un proceso revolucionario, consistente en la delimitación territorial destinada a la crianza de ganado, permitiendo a las comunidades enfrentar la escasez provocada por las inclemencias del tiempo. Este cambio implicó que las comunidades dejaran de ser nómadas y se asentaran en territorios fijos.

El sedentarismo favoreció, la acumulación de cosechas y ganado; y a su vez, otras comunidades, acechadas por la escasez, se enfrentarían con las primeras, haciendo necesario el desarrollo de fuerzas defensivas para evitar la “apropiación” del ganado tras las cercas. Es lógico que la fuerza defensiva -principalmente masculina- comenzara a predominar, desplazando el orden matrilineal, dando paso a uno patrilineal. Surge el concepto de propiedad de la tierra y el ganado.

Este proceso sin dudas, fue consecuencia de transformaciones económicas que se materializaron de manera revolucionaria. La llamada “revolución neolítica”, que modificó la relación con la tierra, el cuerpo y el poder, estuvo estrechamente vinculada con la domesticación de animales y el desarrollo de la agricultura.

Las sociedades pre-patriarcales (cazadoras-recolectoras) tenían una estructura igualitaria, cuestión evidenciada en diversos estudios de restos óseos y arte rupestre que muestran una división flexible del trabajo en donde las mujeres cazaban, los hombres recolectaban. La filiación se trazaba por línea materna (ej.: cultura Natufiense, 12.000 a.C.) y la sexualidad no se ligaba a propiedad o herencia, ni era monogámica.

Colonialidad y persecución de disidencias sexuales

La imposición de la lógica “ganadera” -basada en el control reproductivo de animales y humanos- no solo consolidó el patriarcado heterosexual, sino que sistemáticamente persiguió las identidades no binarias y sexualidades no reproductivas. En sociedades precoloniales, roles como los "two-spirit" (nativos de Norteamérica) o "machi-weye" (mapuche) eran mediadores espirituales clave. Sin embargo, con la expansión de la propiedad ganadera colonial, estas identidades fueron criminalizadas. Las Ordenanzas de Burgos¹ (1512) en América y las Reales Cédulas² españolas del siglo XVIII persiguieron a estas personas, obligándolas a trabajos forzados en estancias ganaderas o misiones, donde se les impusieron roles binarios como vaqueros o tejedoras (Roscoe, 1998) (Bacigalupo, 2016). La sexualidad no reproductiva fue estigmatizada como "desperdicio económico", en el Virreinato del Perú, el Código Negro Carolino (1784) (Margadant, 1997) enviaba a esclavos homosexuales a minas por "improductivos", equiparando su fuerza laboral con la de mulas estériles (Tortorici, 2017). Esta patologización continuó en el siglo XIX, cuando psiquiatras como Richard von Krafft-Ebing clasificaron la homosexualidad como "degeneración", en paralelo a los discursos ganaderos sobre pureza reproductiva (Foucault, 1977).

Frente a esta violencia, las disidencias desarrollaron estrategias de resistencia. Los "muxe" zapotecas en México preservaron su estatus mediante el comercio de textiles de lana, evitando depender de la familia nuclear (Chinas, 1995). Hoy, colectivos como "Rangiñtulewfü" en Wallmapu vinculan la defensa del territorio con la autonomía de género, resistiendo al extractivismo ganadero que destruye sus espacios sagrados (Huenchumil, 2021). Como señala Silvia Federici (2018), el capitalismo necesitó convertir el útero en fábrica y el deseo en mercancía, marcando como monstruos los cuerpos que escaparon a ese régimen. La persecución a las disidencias

¹ Disponible aquí <https://www.uv.es/correa/troncal/resources/leyesburgos1512.pdf>

² Es un documento creado en la baja edad media en las cortes reales y muy utilizado después del siglo XV, para expresar disposiciones de gobierno, para conceder favores o mercedes y para hacer nombramientos y otorgamiento de títulos. Ver más aquí: <https://urosario.edu.co/sites/default/files/static/cedulasreales/paginas/introduccion.html>

no fue un daño colateral, sino un pilar del patriarcado. Su lucha, desde la recuperación de identidades ancestrales hasta la creación de economías queer basadas en el trueque (Manning, 2016), revela que la liberación sexual va unida a la justicia económica y la descolonización

La persecución a las disidencias sexuales y de género, tanto en el periodo colonial como en la modernidad, muestra que el patriarcado no solo se consolidó mediante la violencia material y económica, sino también a través de la imposición de normas culturales y sexuales. En este sentido, las teorías críticas contemporáneas -como la teoría queer- permiten comprender cómo estas estructuras siguen operando y ofrecen herramientas para articular luchas actuales en América Latina.

Persecución de disidencias en Chile

La despenalización de la sodomía en Chile en 1999 no llegó por convicción democrática: fue una condición negociada para el Tratado de Libre Comercio con la Unión Europea (Tratado de Ámsterdam, 1997). Esta revelación, documentada en el Capítulo I, es la evidencia empírica más directa de que la tolerancia de las disidencias estuvo condicionada, también en Chile, por lógicas económicas. Los derechos de las disidencias sexuales han sido monedas de cambio antes que conquistas autónomas del movimiento.

Teoría crítica contemporánea

Finalmente, en relación al origen del patriarcado podemos decir que la domesticación animal en el Neolítico no fue un mero avance técnico, sino el primer acto de un sistema que convertiría la vida en mercancía. Como sintetizó Silvia Federici (2018), "las ovejas domesticadas convirtieron a las mujeres en propiedad", estableciendo un patrón que el capitalismo contemporáneo ha perfeccionado. Hoy, la industria de vientres de alquiler -valorada en USD 14.950 mil millones (ONU, 2025) - reduce los úteros a granjas humanas, mientras las terapias de conversión en 68 países buscan "reorientar" sexualidades improductivas para el mercado laboral (ILGA, 2023). La lógica es la misma, dado que los cuerpos solo valen si generan plusvalía.

El cercado digital, es decir, el modo en que los algoritmos que utilizan las plataformas de redes sociales y aplicaciones, producen lo que podemos llamar una nueva sedentarización, en donde, de acuerdo a nuestras propias preferencias y gustos, quedamos atrapados en verdaderos nichos de consumo de cualquier tipo; incluyendo la pornografía, los sitios de contactos personales y sexuales, plataformas de consumo, exhibición, que nos sitúa frente a un mega mercado de preferencias elegibles, y al mismo tiempo nos sitúa en la misma estantería. De alguna forma se replica el control que los pastores neolíticos ejercían sobre sus rebaños, en donde en este caso el pastor o el titiritero es la empresa que nos domestica o nos manipula. Shoshana Zuboff nos dice que "los singulares imperativos económicos del capitalismo de la vigilancia son los titiriteros que se ocultan tras el telón dirigiendo las máquinas y haciendo que actúen" (Zuboff, 2020).

La deuda opera también como un corral de domesticación patriarcal moderno. Dependiendo de la administración macroeconómica de los países, cuanto más volátil es la economía nacional, el endeudamiento de las personas se incrementa. Los sectores con menores ingresos tienden a sostener deudas relacionadas con la alimentación y casas comerciales, mientras que a medida que los ingresos se incrementan, el endeudamiento se amplía abarcando sectores de la banca, el comercio y los créditos hipotecarios. El endeudamiento ata a las personas a ciclos de pobreza, replicando la lógica feudal (Federici, 2018).

Friedrich Engels (1884) planteó la tesis fundacional del materialismo histórico sobre el patriarcado, señalando que la propiedad privada convirtió a las mujeres en esclavas domésticas. Al surgir la acumulación de excedentes, los hombres necesitaron controlar la reproducción femenina para asegurar herencias legítimas. Así, el matrimonio monogámico se erigió como contrato para transferir propiedad entre varones, reduciendo a las mujeres a "instrumentos de producción de hijos". La familia nuclear devino célula económica del capitalismo incipiente, y con ella, la división sexual del trabajo, en donde la producción pública la desarrolla principalmente la población masculina, mientras que la reproducción privada, se realiza de manera invisible e invalorada por la población femenina (Engels, 1972).

Silvia Federici radicaliza esta tesis. Para ella, el pasaje al capitalismo no solo usó el patriarcado, sino que además lo recreó, sofisticando la subordinación de lo femenino. La caza de brujas (ss. XVI-XVII) no fue histeria religiosa, sino un dispositivo para expropiar cuerpos femeninos y que buscaba destruir el control comunal de la reproducción de las parteras y los saberes herbarios; imponer el trabajo gratuito, no reconocido, forzando a las mujeres al rol de "ama de casa" no remunerada, subsidiando la acumulación capitalista; y naturalizando la división sexual. (Federici, 2004). La quema de "brujas" (mujeres solteras, curanderas, lesbianas) disciplinó a todas para aceptar la maternidad como destino.

La lectura que hace Federici sobre la tesis de Engels, es crítica, en tanto considera que este ve la opresión femenina como daño colateral del capitalismo, que podrá ser superado mediante la abolición de la lucha de clases. Federici, piensa que la opresión femenina es una condición necesaria para la existencia del capitalismo. Sin el confinamiento de las mujeres al trabajo reproductivo no pagado, no habría fuerza de trabajo barata ni plusvalía. Esta crítica, tiene razón, pero sin dudas, deja establecido que la opresión femenina acaba con el fin de la sociedad dividida en clases.

En síntesis, ambas tesis explican por qué la liberación sexual no es posible sin abolir la propiedad privada (Engels), y en ese sentido muchas de nuestras conquistas, entendidas como derechos LGBT formales, como el matrimonio igualitario, resultan compatibles con el capitalismo, pues no cuestionan la familia como unidad económica.

Y, por otra parte, el patriarcado se recicla, cuestión que podemos observar en la precarización laboral que afecta mayormente a mujeres y disidencias (por ej.: 70% de pobres en Chile son mujeres; trabajadoras sexuales trans, sin seguridad social).

De acuerdo a lo sentenciado en esta cita "Una vez haya desaparecido la propiedad privada, desaparecerá automáticamente el comercio de la mujer" (Kollontai, 2016), abolir el patriarcado exige socializar la reproducción; es decir, la sociedad debe disponer de guarderías, comedores y salud colectiva. Del mismo modo implica destruir la

herencia de la propiedad, especialmente de medios de producción, porque sin ello el control del cuerpo femenino/disidente pierde sentido. Y, por último, la utopía está en los márgenes, entre los más excluidos y explotados, porque allí donde la propiedad se colectiviza, el patriarcado se agrieta.

Crítica al concepto de familia

Para Engels, la familia tradicional -la nuclear burguesa- se entiende como una unidad económica fundada en la propiedad privada y en la transmisión de herencia, más que en el afecto. En su análisis histórico, la familia surge como institución para asegurar la reproducción social y la conservación de bienes, consolidando la subordinación de la mujer y la división sexual del trabajo. Así, la familia nuclear no es solo un espacio íntimo, sino un engranaje económico que garantiza la continuidad de las relaciones de producción y de dominación en la sociedad capitalista.

De acuerdo a nuestras experiencias y aprendizajes, la familia -sea nuclear, afectiva, política, espiritual o simbólica- constituye la unidad social básica en la que un ser humano puede sobrevivir. Desde la antropología se ha concebido que, en su naturaleza, el ser humano es gregario y social, vive en manadas, y la familia podría ser entendida como su comunidad. No se trata únicamente de vínculos de sangre o de economía compartida, sino de la trama de cuidados, afectos y solidaridades que hacen posible la vida en común.

Pero la familia, sea nuclear o extendida, no es necesariamente un requisito natural de supervivencia, pues ha sido una forma histórica que asegura la transmisión de bienes y consolida la subordinación de la mujer en el marco del patriarcado. De este modo, ha funcionado como unidad económica y jurídica que responde a la lógica de la sociedad de clases.

Entonces, el ser humano, además de ser un animal gregario, debemos entenderlo como un ser histórico, cuya organización social, incluida la familia, está determinada por las condiciones materiales de producción, la división del trabajo y la propiedad privada. Transformar

dichas condiciones no implica abolir la familia, sino su resignificación.

Familia y precariedad en Chile

En Chile, el 70% de las personas en situación de pobreza son mujeres. Las trabajadoras sexuales trans carecen en su mayoría de seguridad social. La precarización afecta desproporcionadamente a mujeres y disidencias. Socializar la reproducción -guarderías, salud universal, vivienda- no es una política “de género”, sino la condición material mínima para que la emancipación sexual tenga algún contenido real más allá del reconocimiento simbólico.

Además de los vínculos de sangre o de la función económica que la familia tradicional ha cumplido históricamente, es la comunidad la que garantiza la supervivencia, el cuidado y la pertenencia. La comunidad es la "manada humana", el espacio donde se comparten recursos, afectos y solidaridades, y donde la vida se hace posible en común.

Críticas posmodernas y contrapuntos

Judith Butler plantea que el género no refleja una base material (biológica o genética), sino que es una práctica performativa autónoma de esa base. Argumenta de manera radical que las normas culturales -desde los rituales médicos de asignación sexual hasta los códigos de vestimenta- producen la ilusión del cuerpo sexuado mediante actos repetidos. La consecuencia es profunda: "No existe una identidad de género detrás de las expresiones de género; esa identidad se construye performativamente por las mismas 'expresiones' que, al parecer, son resultado de estas" (Butler J. , 2001). Es decir, Butler señala que no existe una "esencia" o identidad de género fija y oculta dentro de cada persona que luego se manifieste en cómo hablamos, nos vestimos o actuamos. Más bien, lo que llamamos "identidad de género" se construye a través de esas mismas acciones, gestos y formas de expresarnos. La identidad de género es posterior a las expresiones de género, se construye. De acuerdo a eso, cuando un hombre cría y alimenta a su bebé desafía no solo los roles sociales (que asignan esas funciones a las mujeres) sino que cuestiona la ontología misma del ser

"masculino". Por ello señala que esas normas son autónomas y no se relacionan con la esencia del ser humano.

Por su parte, Paul Preciado profundiza esta autonomía al analizar la farmacopornografía. Para él, tecnologías como la píldora anticonceptiva o los algoritmos de Grindr operan como "máquinas de género autopropulsadas" (Preciado, 2008) que reconfiguran subjetividades al margen de la estructura económica.

El término creado por Paul Preciado, hace referencia al uso de hormonas, medicamentos, drogas y tecnologías biomédicas que regulan la sexualidad, el género y el deseo, como los anticonceptivos, el Viagra, la testosterona, el Prozac, entre otros. Y asimismo a la producción masiva de imágenes, representaciones y narrativas sexuales que circulan en medios, publicidad y cultura digital.

De manera que Preciado sostiene que, desde mediados del siglo XX, vivimos bajo un régimen donde la gestión de la vida sexual y de género se hace a través de la química y la imagen, más que por instituciones tradicionales como la Iglesia o el Estado.

Lo que Preciado quiere mostrar es que hoy en día el género y la sexualidad no se sostienen solo en normas sociales o en la economía, sino en un entramado de tecnologías que actúan directamente sobre nuestros cuerpos y deseos. Estas tecnologías funcionan como motores que generan nuevas formas de identidad y subjetividad, sin necesidad de una "base económica" inmediata.

Las píldoras anticonceptivas, las hormonas, apps y medios digitales son máquinas que producen género y deseo por sí mismas, transformando cómo nos entendemos y vivimos, más allá de la fábrica o del salario.

Al respecto diremos, que ninguna tecnología es autónoma ni actúa de manera autómatas. Está dirigida y orientada por una maquinaria de producir dinero

Sin embargo, debemos decir que esas tecnologías -píldoras, hormonas, apps, imágenes digitales- no son neutrales ni autónomas en sentido absoluto. Son productos de un sistema económico, político y

tecnológico que las desarrolla, distribuye y regula. Es decir, las farmacéuticas, las industrias mediáticas y las plataformas digitales invierten capital, buscan rentabilidad y moldean deseos en función de mercados, en un orden de producción capitalista. Sin laboratorios, patentes, cadenas de distribución y publicidad, esas "máquinas de género" no existirían.

Preciado describe cómo el Viagra, la píldora o Grindr producen subjetividades, pero esas subjetividades están inscritas en un régimen económico que busca beneficios y controla poblaciones.

Por estas razones, no podemos pensar que el género se produce "por sí mismo" o como un acto espontáneo. Más bien, lo que Butler y Preciado muestran es que el género no depende de una esencia biológica, pero sí está profundamente mediado por estructuras materiales -aunque distintas de las tradicionales (fábrica, salario, Iglesia)-. En el régimen farmacopornográfico, la economía está presente, y se transforma en biopolítica y tecnopolítica, gestionando cuerpos y deseos a través de mercancías químicas y digitales.

Butler y Preciado, no se plantean que esas nuevas subjetividades generadas por las tecnologías digitales modernas, o la performance que cotidianamente hagamos, estén, de alguna manera, determinadas por el desarrollo de un sistema económico que fomenta el distanciamiento del sujeto respecto de la realidad material que le rodea. Y en consecuencia ocurre que esas nuevas identidades exigen ser atendidas en derechos que, la sociedad no está en condiciones de brindar o satisfacer, porque no son sostenibles en el tiempo.

Las tecnologías digitales (apps, redes sociales, algoritmos de deseo, biotecnologías) generan nuevas formas de identidad que parecen autónomas, desligadas de la economía clásica, y se presentan como si pudieran existir "en el aire", sostenidas por prácticas culturales, representaciones y performances digitales. Sin embargo, esa autonomía es relativa, puesto que detrás de cada subjetividad digital hay infraestructuras materiales (servidores, energía, cuerpos que consumen fármacos, cadenas de producción de dispositivos). La economía global, aunque invisibilizada, sigue siendo el soporte basado en la minería de litio para celulares, farmacéuticas para hormonas,

corporaciones que controlan plataformas. Por eso, aunque las identidades digitales reclamen derechos, esos derechos dependen de recursos materiales que son finitos y desigualmente distribuidos.

Las nuevas subjetividades exigirán reconocimiento jurídico y político (derechos de género, sexuales, digitales). Pero si esos derechos no se articulan con una base material sostenible (acceso a salud, recursos energéticos, condiciones laborales), corren el riesgo de volverse frágiles o insostenibles en el tiempo. En otras palabras, no basta con el reconocimiento simbólico; se necesita una infraestructura material que lo sostenga.

La paradoja consiste en que mientras Butler muestra que el género se constituye performativamente y Preciado muestra que tecnologías farmacopornográficas producen nuevas subjetividades; esas subjetividades reclaman autonomía, pero no pueden escapar de la materialidad que las hace posibles. Dicho de otro modo, las identidades digitales modernas parecen emancipadas de la economía, pero en realidad dependen de ella. Reclaman derechos, que solo pueden sostenerse si hay recursos materiales que los respalden.

La farmacopornografía revela así el núcleo del capitalismo posmoderno en donde todo gesto de liberación puede ser cercado y mercantilizado, pero esa misma apropiación genera nuevas grietas. Preciado no ofrece soluciones fáciles, sino que señala que incluso la resistencia más audaz está contaminada por el sistema que combate. En esta tensión -entre la autonomía relativa del género y su subsunción capitalista- late la pregunta ética de nuestro tiempo ¿Podemos usar las herramientas del amo sin convertirnos en arquitectos de su prisión?

Podemos hallar una lista infinita de nuevas subjetividades e identidades, pero la satisfacción de sus derechos siempre dependerá de las condiciones materiales que la sostienen. Reconocer dichas condiciones materiales, es condición básica para darnos cuenta cuando un proceso identitario es parte de un sistema que nos enajena, u otro que nos emancipa.

Coherente con estas afirmaciones, Silvia Federici desentierra los cimientos económicos del género al demostrar cómo la caza de brujas

en los siglos XVI-XVII fue un dispositivo para expropiar saberes reproductivos femeninos. Lejos de ser mera "performatividad discursiva", la persecución de parteras y curanderas o la caza de brujas parecen "un intento de criminalizar el control de la natalidad y de poner el cuerpo femenino, el útero, al servicio del incremento de la población y la acumulación de fuerza de trabajo" para el capitalismo naciente. (Federici, 2004). El "género femenino" no fue una norma autónoma, sino un instrumento para consolidar la división sexual del trabajo que aún hoy sostiene el trabajo doméstico no remunerado.

La tensión entre ambas posturas revela una verdad dialéctica en el sentido que el género posee autonomía operativa, pero está inserto en redes de poder material. Cuando Preciado celebra las hormonas como herramientas de liberación, probablemente Federici respondería que las drogas u hormonas -incluso si ofrecen experiencias de liberación individual- no transforman las condiciones materiales de explotación y subordinación de las mujeres. Para ella, la emancipación pasa por la colectivización del trabajo reproductivo y la lucha contra el capitalismo, no por tecnologías farmacológicas.

Hoy, cuando un algoritmo de TikTok refuerza estereotipos de género, no solo ejecuta una performatividad discursiva (Butler), sino que extrae plusvalía conductual (Federici).

Butler y Preciado en el contexto chileno

Una travesti en Valparaíso que accede a hormonas a través del mercado negro está practicando la performatividad que Butler describe como un acto que reconfigura lo real. Pero lo hace en condiciones donde la accesibilidad al sistema de salud es nula, donde las hormonas sin prescripción implican riesgos sanitarios graves, y donde la precariedad económica determina quién puede sostener esa práctica en el tiempo. La performatividad sin programa de salud universal, acceso gratuito a tratamientos hormonales y reconocimiento laboral queda suspendida en el aire.

Tecnofeudalismo, interseccionalidad y colonialidad del poder en la era digital

El tecnofeudalismo, en su definición como aquel régimen donde gigantes digitales (Google, Meta, y otros) actúan como nuevos señores feudales que no producen nada, pero extraen riqueza de los datos que

los usuarios proveemos; no es solo una mutación del capitalismo digital, sino la actualización de viejas lógicas patriarcales y coloniales. Allí donde el feudalismo alambró y cercó tierras y el patriarcado alambró y cercó cuerpos, hoy las plataformas alambren y cercan datos y deseos. La interseccionalidad revela que este alambrado no afecta a todos por igual, pues la evidencia muestra que mujeres racializadas y disidencias sexuales son las más expuestas a la precarización algorítmica, mientras que la colonialidad del poder muestra que este régimen no es neutral, sino que reproduce la geopolítica del saqueo. El Sur Global provee litio, energía y mano de obra barata para sostener la acumulación digital del Norte.

Interseccionalidad en clave tecnofeudal

La noción de interseccionalidad, formulada por Kimberlé Crenshaw (1991), parte de la constatación de que las opresiones no operan de manera aislada ni lineal. Género, etnia y clase -entre otros ejes de desigualdad- se entrecruzan y producen experiencias diferenciadas de subordinación. Una mujer negra no enfrenta únicamente sexismo o racismo por separado, sino una forma específica de opresión que resulta de la interacción de ambos sistemas. Esta perspectiva permite comprender cómo las estructuras sociales generan jerarquías complejas y cómo ciertos grupos se encuentran en posiciones de vulnerabilidad particularmente intensas.

En el contexto contemporáneo, marcado por lo que algunos autores denominan tecnofeudalismo, la interseccionalidad adquiere una nueva dimensión. El tecnofeudalismo describe un orden económico y político en el que las grandes plataformas digitales concentran poder de manera similar a los antiguos señores feudales, controlando no solo los flujos de información, sino también las condiciones de trabajo y de vida de millones de personas. En este escenario, los algoritmos se convierten en dispositivos de gobierno que reproducen y amplifican las desigualdades existentes. No son neutrales, pues están diseñados en entornos atravesados por sesgos sociales y económicos, y por tanto replican las intersecciones de opresión que Crenshaw identificó.

Un ejemplo claro es la precarización digital que afecta a mujeres pobres y racializadas. En el trabajo en plataformas -como aplicaciones

de reparto o servicios de limpieza bajo demanda- estas mujeres se enfrentan a condiciones laborales extremadamente frágiles, puesto que no tienen contratos estables, sus ingresos son variables y están en dependencia de evaluaciones algorítmicas. La vigilancia laboral, ejercida a través de métricas digitales y sistemas de geolocalización, intensifica la subordinación y limita la autonomía. Lo mismo ocurre en empleos de delivery por plataformas. Aquí se observa cómo género, etnia y clase se entrelazan en un espacio aparentemente "tecnológico", pero profundamente marcado por desigualdades históricas.

El sesgo algorítmico en procesos de contratación es otro ejemplo revelador. Diversos estudios han mostrado que los sistemas de inteligencia artificial utilizados para seleccionar personal tienden a reproducir prejuicios contra mujeres negras y personas trans. (ONU, 2025) Los algoritmos, entrenados con datos históricos, aprenden patrones discriminatorios, puesto que, si en el pasado las empresas contrataron mayoritariamente a hombres blancos, el sistema tenderá a privilegiar perfiles similares. De este modo, la promesa de objetividad tecnológica se convierte en una nueva forma de exclusión. El patriarcado digital es heterogéneo, y afecta de manera diferenciada según la posición interseccional de cada sujeto (Beltrán, 2024).

El reconocimiento facial también ilustra esta problemática. Los sistemas de identificación biométrica presentan tasas de error mucho más altas en mujeres negras y en personas trans (Buolamwini & Gebru, 2018). Esto no solo implica dificultades técnicas, sino consecuencias sociales graves, entre ellos detenciones injustas, exclusión de servicios, imposibilidad de acceder a espacios públicos o privados. La tecnología, lejos de ser un instrumento neutral, se convierte en un mecanismo de disciplinamiento que refuerza las jerarquías de género y etnia.

Pensar la interseccionalidad en clave tecnofeudal, en Chile implica reconocer que las plataformas digitales y sus algoritmos no crean desigualdades desde cero, sino que las reconfiguran y profundizan; aunque las narrativas liberales nos induzcan a pensar que incrementa nuestras libertades personales, las evidencias demuestran que es más complejo defender nuestros derechos cuando se nos persuade de que

es algo que elegimos y que nadie nos impone. El poder de las corporaciones tecnológicas se asemeja al de los señores feudales, pero opera en un terreno donde la explotación se articula con dispositivos de control algorítmico. En este nuevo orden, las mujeres pobres, racializadas y trans se encuentran en la intersección de múltiples opresiones, enfrentando un patriarcado digital que se adapta y se diversifica.

Finalmente diremos que la interseccionalidad nos permite comprender que el tecnofeudalismo no es solo un régimen económico, sino también un régimen de género y etnia. Los algoritmos, lejos de ser herramientas neutrales, son parte de un entramado de poder que reproduce desigualdades históricas. Reconocer esta doble dimensión es fundamental para pensar estrategias de resistencia y para imaginar un futuro digital que no perpetúe las jerarquías del pasado.

Algoritmos y disidencias en Chile

En Chile, el litio que alimenta la infraestructura digital global se extrae en territorios atacameños. Las comunidades sufren las consecuencias ambientales mientras los beneficios fluyen al Norte global. La misma lógica extractivista que devasta los territorios ancestrales es la que convierte las identidades disidentes en nichos de mercado para plataformas digitales. La lucha por soberanía de datos y la lucha por soberanía territorial son parte del mismo problema.

Acerca de la colonialidad del poder en la era digital

La noción de colonialidad del poder, elaborada por Aníbal Quijano (2000), sostiene que desde el siglo XVI la modernidad capitalista se estructuró en torno a una matriz que articula etnia, género y economía. La colonización no fue solo un proceso de dominación territorial, sino también la imposición de jerarquías raciales y sexuales que definieron quiénes podían acceder al poder, al conocimiento y a la riqueza. Esa lógica, lejos de desaparecer con la independencia de los Estados coloniales, se ha mantenido como un patrón de poder global que organiza las relaciones sociales y económicas hasta el presente.

De esta manera, en la era digital, marcada por lo que algunos autores denominan tecnofeudalismo, esta colonialidad se reconfigura. Las grandes plataformas globales -Google, Amazon, Meta, Microsoft-

concentran poder de manera semejante a los antiguos imperios, pero ahora a través de la extracción de datos. La información personal, las huellas digitales y los patrones de comportamiento se convierten en el nuevo oro del siglo XXI. Este proceso puede entenderse como una forma de saqueo colonial, donde los datos de millones de usuarios son apropiados sin transparencia ni control democrático, generando riqueza para unos pocos centros de poder.

La infraestructura que sostiene este orden digital también reproduce desigualdades históricas. Los servidores, la minería de litio para baterías y la mano de obra barata en fábricas de ensamblaje se concentran en el Sur Global, especialmente en América Latina, África y Asia. Así, las regiones que históricamente fueron explotadas como proveedoras de materias primas continúan siendo esenciales para el funcionamiento del capitalismo digital, pero sin beneficiarse de manera equitativa de los recursos que generan. El tecnofeudalismo, en este sentido, prolonga la dependencia y la subordinación de los territorios periféricos.

Otro aspecto central es la imposición de binarismos a través de los algoritmos. Los sistemas digitales clasifican y normalizan identidades en función de su "productividad" y utilidad para el mercado. Género, etnia y ciudadanía se codifican en categorías rígidas que marginan a quienes no encajan en los parámetros dominantes. Las personas trans, migrantes o racializadas suelen ser invisibilizadas o directamente discriminadas por sistemas de reconocimiento facial, filtros de contratación o políticas de acceso digital. La colonialidad del poder se expresa aquí como una forma de disciplinamiento algorítmico que reproduce las jerarquías históricas bajo una apariencia de neutralidad tecnológica.

En la actualidad, ni siquiera visitar un supermercado es algo en lo cual podamos decidir libremente lo que adquirimos. La disposición de los anaqueles está cuidadosamente estudiada, no es casualidad que en el recorrido por los pasillos elijamos productos que se dispusieron en un lugar en particular, porque ya registraron que el mes anterior los habíamos adquirido junto a otro producto que se encontraba muy cerca de allí. Pero eso puede cambiar, si acaso la empresa desea que

pasemos a otro pasillo en busca de lo que deseamos, porque con seguridad, en ese nuevo paseo que hagamos, la empresa nos está ofreciendo otro producto que se adapte a nuestras preferencias, pero que a la empresa le interesa que llevemos. La digitalización, si bien implica un avance y mayor eficiencia en el mercado, también esconde control y manipulación de nuestros deseos.

En conclusión, la era digital no ha superado la colonialidad del poder; la ha transformado en un régimen tecnofeudal donde la extracción de datos, la explotación de recursos del Sur Global y la normalización algorítmica de identidades continúan articulando etnia, género y economía. Reconocer esta continuidad es fundamental para pensar alternativas que desafíen el orden digital dominante y construyan un futuro más justo y plural.

Giro decolonial y la trampa del Estado plurinacional

El llamado "giro decolonial" liberal, expresado en proyectos de Estado plurinacional como los de Bolivia, Chile o Ecuador, ha sido presentado como un avance histórico en el reconocimiento de los pueblos indígenas. Sin embargo, bajo la superficie de discursos inclusivos y reformas simbólicas, se mantiene intacta la estructura económica colonial que sustenta el capitalismo global. Esta contradicción se vuelve especialmente evidente para las disidencias sexuales indígenas y los movimientos radicales, quienes denuncian que la plurinacionalidad oficial es más fachada que transformación real.

Los Estados que adoptan el discurso plurinacional suelen limitarse a gestos simbólicos, como el reconocimiento de lenguas indígenas en documentos oficiales, creación de ministerios de "culturas" o inclusión de cuotas en el Congreso. Estas medidas, aunque relevantes en términos de visibilidad, no alteran las relaciones materiales de poder. La paradoja consiste en que mientras se otorgan escaños o se celebran rituales ancestrales en actos públicos, se firman contratos con empresas mineras y forestales que devastan territorios indígenas.

Ejemplos concretos abundan. En Bolivia, el gobierno del MAS aprobó en 2019 una ley que permitió a transnacionales petroleras operar en territorios indígenas "autónomos". En Ecuador, el Estado

plurinacional mantiene tratados con Chevron, responsable de uno de los mayores desastres ambientales en la Amazonía. En Chile, la propuesta constitucional de 2022 mencionaba la plurinacionalidad, pero no derogaba el Código de Aguas que favorece a las agroexportadoras en Wallmapu. Hoy en Chile no tenemos ni siquiera eso y el Código de Aguas sigue vigente. La fachada plurinacional se convierte así en un mecanismo de legitimación del extractivismo, ahora con rostro indígena. Así, se repite el escenario en que aparentemente ganamos derechos, como en el caso de la despenalización de la sodomía, pero a fin de cuentas es una concesión asumida mientras el poder económico siga sin ser tocado.

Colectivos como "Rangiñtulewfü" en Wallmapu u "Otras Imaginadas" en Guatemala han señalado que este giro decolonial liberal es un espejismo. En primer lugar, no redistribuye la tierra, puesto que alrededor del 90% de los territorios indígenas en América Latina siguen en manos privadas o multinacionales. En segundo lugar, mercantiliza la identidad, de tal manera que las culturas originarias se convierten en productos turísticos o artesanías despojadas de derechos colectivos. Finalmente, excluye a las disidencias sexuales indígenas, reproduciendo el binarismo de género y negando identidades como los "weye" mapuche o las "muxes" zapotecas.

La plurinacionalidad oficial, entonces, no solo es insuficiente, sino que perpetúa la colonialidad bajo nuevas formas. Al convertir la diferencia cultural en mercancía y al invisibilizar las disidencias sexuales, el Estado plurinacional liberal refuerza las jerarquías que dice combatir.

La crítica radical insiste en que el capitalismo es incompatible con una descolonización real. Como señaló Aníbal Quijano (2000), la colonialidad no es solo cultural, sino un sistema-mundo basado en la extracción de bienes comunes, la explotación de cuerpos racializados y el control del deseo mediante la heteronorma. El Estado plurinacional liberal no cuestiona ninguno de estos pilares.

En México, el gobierno celebra el "año de las culturas indígenas" mientras militariza el Istmo de Tehuantepec, territorio muxe (Aguirre, 2024). En Colombia, el acuerdo de paz con las FARC incluyó un

"enfoque étnico", pero las disidencias afro e indígenas continúan siendo asesinadas por paramilitares al servicio de petroleras (Debates Indígenas, 2024). Estos ejemplos muestran que la retórica plurinacional convive con la violencia estructural del capital, sin modificarla.

Crítica a la colonialidad del lenguaje

En el debate contemporáneo sobre identidades sexuales, de género y de discapacidad, los términos "Queer", "Gay" y "Crip" han adquirido un lugar central en la teoría crítica y en los movimientos sociales del Norte global. Sin embargo, su genealogía y circulación plantean un dilema cuando se trasladan a América Latina, pues no siempre representan realidades concretas de nuestras localidades y, en ocasiones, reproducen la colonización del lenguaje.

El término "Queer" surge en el contexto anglosajón como reapropiación de un insulto -"rareza", "desviado"- que, desde los años ochenta y noventa, fue resignificado por movimientos activistas y académicos para cuestionar la normatividad heterosexual y de género. Su potencia política radica en la capacidad de desestabilizar categorías fijas y abrir un espacio para identidades fluidas. Sin embargo, en Chile y en gran parte de América Latina, declararse "Queer" no implica necesariamente pertenecer a una comunidad con prácticas políticas concretas, sino más bien adoptar una posición subjetiva o teórica que rechaza las categorías binarias.

Esto genera una contradicción, pues mientras en Estados Unidos el término está arraigado en luchas históricas contra la violencia homofóbica y transfóbica, en nuestro contexto puede sonar como una importación académica que invisibiliza vocabularios locales como "disidencia sexual", "mariconaje" o "travestismo político", que emergen de experiencias propias de exclusión y resistencia.

Algo similar ocurre con el término "Gay", que también proviene del inglés y que, al instalarse en Chile desde los años ochenta y noventa, desplazó palabras locales como "maricón", "colipato", "cola" o "afeminado". Mientras "Gay" se asoció a sectores urbanos de clase media y alta, vinculados a circuitos culturales globalizados, "maricón"

siguió siendo la palabra de la calle, cargada de violencia, pero también de potencia política en su reapropiación popular.

Declararse "Gay" en Chile puede significar más una afiliación cultural global que una identidad situada en las luchas locales, reproduciendo un modelo de homosexualidad normalizado, masculino, blanco y consumidor, que invisibiliza otras formas de vivir la disidencia sexual.

Por su parte, el término "Crip" nace en Estados Unidos como reapropiación de la palabra "cripple" (lisiado), resignificada por movimientos de personas con discapacidad en diálogo con el transfeminismo y el activismo queer. Su fuerza radica en la crítica a la normatividad corporal y a la exclusión estructural de las personas con discapacidad. Sin embargo, en Chile y América Latina, el activismo de la discapacidad ha estado más ligado a demandas por accesibilidad, pensiones y derechos sociales que a marcos teóricos transfeministas. Por ello, usar "Crip" sin mediación puede sonar ajeno, desconectado de las luchas concretas por agua, territorio, trabajo y reconocimiento interseccional.

En este sentido, la llegada de estos términos a América Latina revela una tensión entre la potencia crítica que traen y la colonización del lenguaje que implican. Adoptarlos sin cuestionamiento puede significar aceptar la hegemonía cultural del Norte global y reproducir marcos teóricos que no siempre se ajustan a nuestras condiciones materiales. De este modo, resulta necesario abrir un apartado crítico que problematice su uso y proponga alternativas locales. En Chile, por ejemplo, podemos hablar de "disidencia sexual" para nombrar la multiplicidad de identidades que se apartan de la heterosexualidad normativa; de "mariconaje" como categoría política que reivindica la experiencia popular de la exclusión; de "travestismo" como práctica de resistencia que desestabiliza el género desde la performance; o de "personas fuera de norma" como forma de nombrar la diversidad corporal y cognitiva sin necesidad de importar el término "Crip". Estas acepciones locales permiten anclar la crítica en experiencias concretas y evitar la colonización del lenguaje.

El acto de resignificación, entonces, no debe limitarse a traducir o importar términos, sino a situarlos en nuestras luchas materiales, como

pensiones dignas, accesibilidad, reconocimiento de pueblos originarios, derechos sexuales y reproductivos, y resistencia al extractivismo. En este marco, podemos usar "Queer" o "Crip" como referencias teóricas, pero siempre tensionándolos con vocabularios locales y señalando explícitamente su carácter importado.

Lo ideal es que utilicemos conceptos que se adecuen a las condiciones materiales que deseamos modificar, dado que eso contribuiría a evitar que nuestras luchas se conviertan en meras traducciones de agendas externas y lograremos construir un lenguaje propio, situado y decolonial, capaz de transformar las estructuras que nos oprimen.

En definitiva, la genealogía de "Queer", "Gay" y "Crip" nos enseña que los lenguajes de resistencia son siempre históricos y contextuales. Al llegar a América Latina, estos términos deben ser resignificados críticamente, no para negar su potencia, sino para articularla con nuestras realidades concretas. La tarea es doble porque implica reconocer la colonización del lenguaje y, al mismo tiempo, construir vocabularios propios que respondan a las condiciones materiales que queremos transformar.

En tal sentido, la decolonialidad del lenguaje está estrechamente relacionada con el reconocimiento de nuestras condiciones concretas. Vivimos en una sociedad de carácter capitalista, extractivista, productivista, que nos enajena, nos expropia, y es por ello que las alternativas de lucha se reducen a la necesidad de transformar dichas condiciones.

La alternativa: descolonización anticapitalista

Frente a este panorama, los movimientos indígenas y disidentes radicales proponen la descolonización anticapitalista (Bastos, 2023) (Pairicán, 2024). Pero estas propuestas se articulan en al menos tres líneas de desarrollo, que no son suficientes para producir un cambio radical.

Una primera línea ha consistido en desarrollar capacidades de autodeterminación territorial y de género, en donde comunidades mapuches han ocupado bosques talados por la Forestal Arauco para replantarlos como espacios comunitarios.

Una segunda línea ha consistido en desarrollar economías comunitarias frente al extractivismo. existen experiencias documentadas de monedas locales y sistemas de trueque en México, Brasil y Argentina (ej. el Túmin en Veracruz, México; el Palmas en Fortaleza, Brasil) (Coraggio, 2011). Estas iniciativas buscan romper con la dependencia del peso/dólar y fortalecer economías solidarias. También comunidades indígenas y campesinas desarrollan sistemas de intercambio basados en semillas, trabajo comunitario y reciprocidad (Gudynas, 2015).

También se pretende, en algunas comunidades mapuche, desarrollar tecnologías anticoloniales, como aplicaciones en mapudungun para alertar sobre desalojos en Wallmapu. Ya existen experiencias educativas del uso de aplicaciones en Mapudungun, impulsadas por la Comisión Nacional Indígena, La Universidad de La Frontera, Centro de tecnologías de Inclusión de la Universidad católica, entre otras, sin embargo, las comunidades en resistencia se plantean el uso de estos recursos tecnológicos en una perspectiva política emancipadora, y buscan crear circuitos económicos autónomos, basados en la reciprocidad y el cuidado de los territorios.

Y un tercer eje, consiste en desarrollar la Justicia antipatriarcal y antiracista. En Chiapas, las comunidades zapatistas han creado tribunales autónomos que juzgan casos de violencia machista con penas restaurativas, evitando el sistema carcelario estatal. En Chile, el primer proyecto constituyente pretendió abrir espacio para que existiera un sistema de justicia indígena con cierta autonomía, pero la propuesta fue radicalmente rechazada por los sectores conservadores y por el momento no hay avances en ese sentido. Estas prácticas muestran que la justicia decolonial depende de formas comunitarias y autónomas más que de instituciones estatales.

Pero lo cierto es que estas iniciativas no son medidas que alcancen a generar cambios radicales. Simplemente son búsquedas de alternativas que garanticen la autonomía y autodeterminación de las comunidades, y que mientras subsista el sistema de dominación capitalista, estas iniciativas son más bien expresión de resistencia y búsqueda de desarrollo de capacidades de disputar espacios de poder.

El Estado plurinacional liberal es una trampa si no cuestiona la propiedad privada de la tierra, el extractivismo como modelo económico y la cis-heteronorma como régimen político.

La verdadera descolonización no cabe en un folleto turístico ni en una ley de cuotas. Es un proyecto de destrucción del capitalismo racial y patriarcal, donde cuerpos y territorios se liberan juntos. Solo una descolonización anticapitalista puede abrir la posibilidad de un futuro en el que las comunidades indígenas y las disidencias sexuales no sean toleradas como diferencias folklóricas, sino reconocidas como sujetos plenos de autodeterminación.

Descolonización y disidencias indígenas en Chile

La Coordinación de Identidades Territoriales Mapuche (CITEM) y colectivos como 'Rangiñtulewfü' en Wallmapu vinculan la defensa del territorio con la autonomía de género, resistiendo al extractivismo forestal y ganadero que destruye sus espacios sagrados. Esta articulación es más honesta que muchas declaraciones del movimiento LGBTIQ+ institucional chileno, que celebró avances legislativos mientras el Código de Aguas permanecía intacto y las comunidades indígenas -incluyendo sus disidencias sexuales- seguían siendo desalojadas.

Las teorías queer

Las teorías queer son un campo crítico que surgió en los años 90 dentro de los estudios de género y sexualidad, y que cuestiona las categorías tradicionales de identidad. Podemos afirmar que las teorías queer son un enfoque académico y político que critica la heteronormatividad (la idea de que la heterosexualidad es la norma); a la vez que examina cómo las categorías de género y sexualidad (hombre/mujer, heterosexual/ homosexual) son construcciones sociales, no realidades fijas; y, buscan mostrar que las identidades son fluidas, múltiples y cambiantes, más allá de etiquetas rígidas.

Los principales referentes teóricos de estas teorías los podemos encontrar en Judith Butler, quien plantea que el género no es algo que "se es", sino algo que "se hace" mediante actos repetidos (performatividad) y otra autora como Eve Kosofsky Sedgwick, que analiza cómo las categorías de sexualidad se construyen culturalmente y cómo generan exclusión. Las principales ideas que se articulan

desde estas teorías, es el cuestionamiento a la idea de que el género y la sexualidad son biológicos o esenciales, asimismo se plantean una crítica al binarismo hombre/mujer, heterosexual/homosexual, normal/anormal; y conectan el género y la sexualidad con las cuestiones étnicas, migratorias, discapacidades, clases sociales, entre otras categorías, abriendo lugar al concepto de la interseccionalidad de las luchas.

La teoría queer, han tenido gran impacto en los ámbitos académicos, políticos y culturales, de modo que se abrió un campo interdisciplinario en filosofía, literatura, sociología y estudios culturales; se fortaleció a los movimientos LGBTIQ+ al cuestionar las normas sociales y legales que excluyen; y se influyó en el arte, el cine y la literatura, visibilizando identidades diversas.

Por ello se entiende que la teoría queer no busca definir una nueva identidad fija, sino abrir el espacio para que las identidades sean múltiples, cambiantes y no normativas.

Las teorías queer no se limitan a cuestionar categorías de género y sexualidad en abstracto. Algunas de sus corrientes han planteado explícitamente la necesidad de transformar las estructuras sociales que producen y sostienen esas normas obligatorias respecto de la sexualidad y el género. No basta con reconocer identidades diversas, sino que es necesario dismantlar las instituciones y normas que producen exclusión (familia tradicional, leyes restrictivas, discursos médicos, educación heteronormativa). Judith Butler, por ejemplo, plantea que el género es una performance regulada por normas sociales, y que la resistencia pasa por subvertir esas normas.

En varios espacios, la teoría queer se ha conectado con la lucha de clases y las luchas antirracistas. Textos como "Queer Liberation is Class Struggle" (JOMO, 2010) sostienen que la liberación queer está estrechamente vinculada con la lucha contra el capitalismo, el racismo y el patriarcado, porque las opresiones se entrelazan. Y asimismo el Combahee River Collective ya en los años 70 planteaba que la opresión de género, etnia y clase debía enfrentarse de manera conjunta, anticipando lo que hoy llamamos interseccionalidad (Combahee River Collective, 1977).

Algunos debates dentro del movimiento queer critican que ciertas agendas (como el matrimonio igualitario) se centran en la asimilación a estructuras existentes y benefician más a sectores de clase media, dejando de lado a personas pobres, migrantes o racializadas. Otros defienden que incluso esas reformas pueden tener impactos materiales como el acceso a ciudadanía, beneficios económicos, entre otros, aunque no cambien las estructuras.

Hoy, muchas corrientes queer se articulan con movimientos sociales más amplios, como los feminismos interseccionales, luchas antirracistas, sindicalismo inclusivo, activismo migrante. La liberación queer implica transformar las condiciones materiales que sostienen la opresión, no solo cambiar discursos.

Es claro que estas teorías surgen en los países centrales de occidente, haciendo necesario plantearnos la crítica y el acercamiento a las teorías queer, desde una perspectiva latinoamericana, puesto que nos situamos en un territorio en donde las desigualdades de clase son particularmente complejas debido al colonialismo cultural en los países del sur. Ello implica reconocer que aquí las desigualdades de clase, etnia y género están atravesadas por un historial de colonialismo cultural y económico que no es idéntico al contexto del norte global.

En EEUU y Europa, la teoría queer surgió principalmente en la academia y en movimientos culturales, con fuerte énfasis en la crítica a la heteronormatividad y a las categorías fijas de identidad.

En América Latina, el contexto es distinto, y podemos decir que las luchas queer se entrelazan con pobreza estructural, racismo, violencia estatal y desigualdad económica. Su crítica no se limita a las normas de género, sino también hacia las estructuras coloniales y capitalistas que las sostienen.

El "modelo" de diversidad e inclusión importado del norte suele ser individualista y liberal, centrado en derechos civiles y reconocimiento simbólico. En cambio, en América Latina, los movimientos queer y transfeministas insisten en que la liberación es consistente con la lucha de clases, la descolonización y la justicia social. Colectivos transfeministas en México, Brasil y Chile han denunciado que no

basta con visibilidad mediática si las personas trans siguen enfrentando desempleo, violencia policial y exclusión educativa.

En la región, la teoría queer se ha reapropiado como herramienta crítica para cuestionar no solo el género y la sexualidad, sino también las jerarquías coloniales que imponen qué vidas son "vivibles" y cuáles son descartables. Se vincula con movimientos indígenas, afrodescendientes y populares, que muestran cómo la normatividad sexual está ligada a la explotación económica y al racismo. En este sentido, la teoría queer latinoamericana se convierte en una teoría de liberación, más cercana a la praxis política que a la academia pura.

Existen ejemplos de articulación de las teorías queer con el feminismo popular, denunciando que las violencias de género se relacionan con las violencias de clase y etnia. Colectivos como Lohana Berkins en Argentina o la Marcha Mundial de las Mujeres en Brasil han articulado demandas queer con sindicalismo, vivienda y derechos laborales.

Desde una perspectiva latinoamericana, el acercamiento a las teorías queer pasa por la crítica al colonialismo cultural del norte y por la articulación con la lucha social y de clases, porque aquí las desigualdades no son solo de género y sexualidad, sino también de territorio, etnia y economía.

Teorías coloniales, universalidad y diagnósticos transformadores

La discusión sobre si las teorías sociales y políticas constituyen actos de colonialidad o si, por el contrario, forman parte de un espacio universal de debate interconectado, no puede quedar en el plano abstracto. Este dilema tiene consecuencias directas para los movimientos sociales y disidentes, que enfrentan condiciones materiales de precariedad y exclusión. La pregunta es cómo apropiarse de estas teorías sin reproducir colonialidad, y cómo convertirlas en herramientas para elaborar diagnósticos sistemáticos que permitan construir plataformas programáticas revolucionarias.

Aníbal Quijano (2000) nos recuerda que la colonialidad del poder se expresa en la imposición de categorías eurocéntricas que se presentan como universales. Walter Dignolo (2007) advierte que la modernidad

siempre estuvo acompañada de colonialidad, y que el pensamiento crítico debe surgir desde los márgenes, en clave de "pensamiento fronterizo". Nelly Richard (2010), por su parte, muestra cómo las categorías importadas pueden resignificarse en contextos locales, como ocurrió en Chile con las luchas por la memoria y las emociones colectivas tras la dictadura. Estas perspectivas sugieren que el campo teórico global es un espacio de disputa, que puede reproducir colonialidad si se impone sin mediación, pero también puede ser resignificado para enriquecer las luchas locales.

Aquí es donde los liderazgos sociales y disidentes tienen un papel crucial. No basta con adoptar teorías externas ni con limitarse a demandas inmediatas. Es necesario trabajar de manera sistemática en el diagnóstico de las condiciones materiales que enfrentamos en la precarización laboral, el extractivismo, el racismo, el patriarcado y el capacitismo. Estas no son meras coyunturas, sino estructuras que organizan la vida social. La tarea es articular las emociones colectivas -rabia, duelo, esperanza- con un análisis profundo de las causas estructurales, para que las plataformas programáticas no sean solo defensivas, sino transformadoras.

La rabia frente a la exclusión, por ejemplo, puede convertirse en energía para desentrañar cómo las políticas neoliberales han precarizado la vida. El duelo por las víctimas de la violencia puede transformarse en memoria política que denuncie la impunidad y exija justicia. La esperanza puede ser el motor para imaginar alternativas más allá de la mera reforma. En este sentido, las teorías globales -ya sean coloniales o universales- deben ser sometidas a un proceso de traducción crítica que las toma, las confronta con la realidad local, y las resignifica para elaborar diagnósticos que respondan a nuestras condiciones materiales.

El resultado de este proceso debe ser la construcción de plataformas programáticas revolucionarias, capaces de articular las luchas de las disidencias sexuales con las de otros movimientos sociales que enfrentan amenazas idénticas. La ultraderecha, el extractivismo y el neoliberalismo no atacan a un solo grupo, sino que despliegan un proyecto de sociedad basado en la homogeneización y la exclusión.

Por ello, las luchas deben integrarse en un movimiento social amplio que reconozca las intersecciones de las opresiones y que convierta la rabia en un lenguaje común de resistencia.

Así, ampliar el análisis sobre las teorías coloniales o universales implica reconocernos en un espacio de disputas permanentes. La tarea de los liderazgos sociales es politizar esa disputa, elaborar diagnósticos materiales desde nuestras realidades y construir plataformas transformadoras que no solo resistan, sino que imaginen y produzcan un futuro distinto.

Teorías queer y praxis chilena

El transfeminismo popular chileno -Coordinadora Feminista 8M, colectivos trans en situación de calle- ha ido más lejos que la teoría académica queer al articular demandas sexuales con acceso a vivienda, salud y trabajo. La experiencia de las travestis peruanas de los años setenta que irrumpieron frente al palacio constituyente reclamando fin de la violencia y derechos laborales antes de que existiera la categoría académica 'queer'- muestra que la praxis latinoamericana precede y excede a la teoría importada sin mediación crítica.

Crítica a las políticas abolicionistas del comercio sexual

Es necesario ampliar la mirada sobre el enfoque abolicionista que sostienen algunas corrientes feministas respecto del comercio sexual. Más allá de las discrepancias morales que puedan derivarse de principios liberales o religiosos sobre la sexualidad, la precariedad laboral y la exclusión sistemática que enfrentan mujeres, hombres cis y disidencias sexuales empujan a muchas personas hacia el comercio sexual como mecanismo de supervivencia.

La mercantilización de los cuerpos es un fenómeno transversal del capitalismo contemporáneo y no se limita al comercio sexual, sino que atraviesa todas las áreas de trabajo manual e intelectual, donde cuerpos y mentes son cosificados y puestos al servicio de la acumulación. El feminismo radical sostiene que la prostitución de mujeres constituye una forma de violencia estructural, pues convierte a las mujeres en mercancías para el consumo masculino. Bajo esta mirada, el comercio sexual no es un contrato libre, sino una expresión de desigualdad de género y poder patriarcal. Autoras como Catharine MacKinnon (1989) y Andrea Dworkin (1993) han argumentado que

la prostitución refuerza la idea de que los cuerpos femeninos son objetos disponibles para el consumo masculino.

Aunque la prostitución femenina es la más reconocida, también existe la masculina y trans. Aquí el análisis se complejiza porque, aun cuando los hombres participan en el comercio sexual, la lógica no es idéntica a la de las mujeres. El feminismo radical señala que el mercado sexual sigue estructurado por el poder patriarcal, mientras que en el caso masculino se intersecta con la homofobia y la desigualdad económica. Sin embargo, enfoques transfeministas, queer y de clase destacan que el comercio sexual puede ser también un espacio de agencia, supervivencia y resistencia, lo que obliga a reconocer la diversidad de experiencias y no reducirlas a una sola lógica patriarcal.

La crítica materialista subraya que todos los trabajos implican el uso del cuerpo como recurso. El obrero que carga sacos, la trabajadora que atiende clientes o el programador que desgasta su vista frente a una pantalla son igualmente cuerpos puestos en función del capital. Arlie Hochschild (1983) mostró que incluso las emociones son explotadas como "trabajo emocional". En este sentido, el comercio sexual no es ontológicamente distinto de otras formas de trabajo, sino que se diferencia por la carga simbólica que el patriarcado asigna a la sexualidad y la reproducción. La moralización de lo genital invisibiliza que la explotación es un fenómeno generalizado.

Las políticas abolicionistas suelen centrarse en penalizar la demanda masculina y en programas de salida para mujeres en situación de prostitución. Aunque buscan proteger frente a la violencia y la trata, corren el riesgo de reforzar estigmas y negar agencia a quienes ejercen el comercio sexual como estrategia de supervivencia o elección. La moralización del trabajo sexual como "no trabajo" impide reconocer derechos laborales y de seguridad social, reproduciendo la precarización.

Por otra parte, esta perspectiva tiende a invisibilizar que el comercio sexual no involucra únicamente a mujeres, sino también a hombres, personas trans y disidencias sexuales, quienes son igualmente cosificados en el mercado. La reducción del debate a la genitalidad

femenina reproduce una visión moralizante que no reconoce la diversidad de experiencias ni la transversalidad de la explotación.

El patriarcado, como sistema de dominación masculina, se sostiene en la propiedad, la violencia y la división sexual del trabajo, pero se adapta a cada época: del patriarcado clásico con leyes explícitas de subordinación, al patriarcado industrial que relegó a las mujeres al ámbito doméstico, hasta el patriarcado neoliberal y digital que se camufla bajo discursos de igualdad y meritocracia mientras mantiene brechas salariales, techos de cristal y nuevas formas de violencia en redes. Este orden patriarcal opera como un parásito que muta para sobrevivir, apropiándose incluso del lenguaje progresista sin transformar las prácticas.

Comercio sexual y organizaciones trans en Chile

En Chile, el Sindicato Afrodita en Valparaíso y las organizaciones de trabajadoras sexuales trans han sido más claras que parte del movimiento feminista institucional: exigen reconocimiento laboral, acceso a salud y fin de la violencia policial. Su posición no es una defensa del patriarcado; es una denuncia de que las políticas abolicionistas, sin cambios estructurales en las condiciones materiales de vida, producen más precariedad para las mismas personas que dicen proteger.

En definitiva, la crítica a las políticas abolicionistas del comercio sexual no niega la existencia de violencia y coerción, pero cuestiona la centralidad otorgada a la genitalidad como eje exclusivo de cosificación de las mujeres y de explotación. Reconocer que hombres, mujeres y disidencias son cosificados en múltiples áreas de trabajo permite ampliar el horizonte de lucha, porque el problema de la mercantilización y cosificación del ser humano, no se resuelve con la abolición del comercio sexual. Aquí la cuestión moral se relaciona con el reconocimiento de la dignidad humana poniendo fin a su explotación. La emancipación exige superar tanto el patriarcado como la lógica capitalista de explotación, garantizando igualdad real, ausencia de violencia y satisfacción de las necesidades humanas.

La resistencia fagocitada en redes sociales

El uso de redes sociales por parte de las disidencias sexuales constituye un acto político que desafía lo establecido. Las imágenes,

narrativas y voces que emergen en estos espacios funcionan como gestos de resistencia frente a la norma. Sin embargo, esa misma rebeldía es absorbida por el algoritmo y convertida en mercancía. La paradoja recuerda a las camisetas con la figura del Che Guevara: símbolos de lucha que, al ser masificados y comercializados, pierden su potencia crítica y se neutralizan.

Pedro Lemebel vivió algo similar cuando sus crónicas en El Mercurio lo transformaron en producto cultural. Aunque consciente de ello, usó esa relación comercial para expandir su mensaje. En las plataformas digitales ocurre lo mismo, pues cada interacción alimenta sistemas que venden datos a empresas y gobiernos, convirtiendo los cuerpos en marcas personales.

En Chile, diversos influencers maricas han surgido para denunciar avances conservadores y advertir sobre sus riesgos para la población LGBTIQ+. Ejemplo de ello es Ian Salgado, joven gay que utiliza TikTok para hablar directamente a audiencias jóvenes sobre elecciones y debates políticos.

Constituyentes LGBTIQ+ como Bessy Gallardo, Jeniffer Mella y Gaspar Domínguez también funcionaron como "influencers políticos", usando redes sociales para difundir sus posturas y conectar con comunidades diversas. Hoy, las voces políticas desde las disidencias abarcan discursos más amplios, que trascienden lo identitario y abordan problemáticas estructurales que afectan a toda la sociedad.

Una persona no binaria que utiliza pronombres neutros desafía la economía lingüística heredada del colonialismo. Una travesti latinoamericana que recurre a hormonas del mercado negro enfrenta la privatización capitalista de la salud.

La proliferación de identidades no binarias coincide con la crisis de la familia nuclear como célula productiva. Negar su realidad reproduce violencia epistémica, como ocurrió cuando la psiquiatría patologizó la homosexualidad en el DSM-II de 1973. El género, entonces, se entiende como praxis material que negocia condiciones de vida y acceso a recursos.

El análisis de las performatividades de género exige al menos como principios, contextualizar sin reducir; es decir comprender que cada expresión está relacionada con las condiciones que la habilitan o restringen; reconocer agencia sin romantizar, porque las prácticas de resistencia son tácticas vitales, pero no escapan a la mercantilización; y, vincular con luchas estructurales; es decir, que las demandas como baños no binarios o acceso gratuito a hormonas, forman parte de luchas más amplias por infraestructura digna y derechos laborales.

Creer que las expresiones de género son "moda", niega su raíz histórica y social. Igualmente, decir que "no son reales", es ignorar sus efectos materiales y las consecuencias de la discriminación; y, por último, reducirlas a expresiones "burguesas", invisibiliza el papel pionero de cuerpos racializados y pobres, como el que han tenido las "colas" o las travestis en el continente latinoamericano, que en los años 70 irrumpieron en protestas públicas reclamando reconocimiento y derechos.

La alternativa materialista es analizar las intersecciones, reconociendo cómo clase, etnia y género se entrelazan en estas luchas. Butler lo resume bien; cuando el cuerpo realiza actos no previstos por la norma, no solo desobedece, sino que reconfigura lo real.

Las infancias trans obligan a repensar la educación pública; las travestis en situación de calle deben ser incluidas en la lucha por la vivienda. Ignorar estas prácticas como "moda" o "irrealidad" perpetúa la violencia que se busca abolir.

La paradoja de las redes sociales muestra cómo la resistencia puede ser absorbida por el mercado, pero también cómo las expresiones de género son prácticas materiales que desafían estructuras históricas. Reconocerlas exige un enfoque dialéctico que evite la frivolidad y el esencialismo, vinculándolas con luchas colectivas más amplias.

La performatividad no es un gesto aislado, sino una herramienta revolucionaria que reconfigura lo real y abre caminos hacia nuevas formas de justicia social.

Este fenómeno muestra cómo las redes sociales se convirtieron en un espacio clave de incidencia política, sin embargo, la posibilidad de

generar cambios estructurales, nuevamente nos lleva al terreno de la articulación política y la definición de programas de acción transformadores.

El análisis de las performatividades de género exige tres principios. Primero, contextualizar sin reducir, es decir que cada expresión debe ser comprendida en relación con las condiciones que la habilitan o restringen. Así, un drag King en Santiago puede ser arte subversivo, pero también supervivencia frente a la precarización laboral. Segundo, reconocer agencia sin romantizar. En este sentido, entender que las prácticas de resistencia son tácticas vitales, pero no escapan a la mercantilización. Un tutorial de "binding" en TikTok puede salvar vidas trans, aunque los datos generados sean vendidos a farmacéuticas. Tercero, vincular con luchas estructurales; cuestión que implica que las demandas por baños no binarios o acceso gratuito a hormonas no son identitarismos aislados, sino parte de luchas más amplias por infraestructura digna y derechos laborales. La performatividad se conecta así con la transformación de condiciones materiales de vida.

El análisis crítico debe evitar tres errores comunes. El primero de ellos, es creer que las expresiones de género son "moda"; porque ello niega su raíz histórica y social, invisibilizando que surgen como respuesta a crisis del capitalismo posfordista y a la expulsión familiar.

En segundo lugar, decir que "no son reales"; porque ignora sus efectos materiales concretos, y porque las evidencias muestran que la discriminación y los discursos de odio, acaban con la vida de las personas trans y no binarias, con mucha más frecuencia de la que quisiéramos. Las estadísticas de suicidios en Latinoamérica demuestran que segmentos de la población LGBT que han sido expuestas al estrés y la violencia simbólica, verbal y física, muestran mayores tendencias a terminar con sus vidas

La alternativa materialista es analizar las intersecciones; reconociendo nuestras propias demandas y considerando la forma en que las condiciones de clase, etnia y género se entrelazan en estas luchas.

Las expresiones de género diversas son tanto síntomas como armas en la lucha material. Butler lo resume diciendo que cuando el cuerpo

realiza actos no previstos por la norma, no solo desobedece, sino que reconfigura lo real. Pero es necesario mapear las condiciones materiales que las hacen posibles -leyes, tecnologías, economías- y reconocer sus efectos transformadores -como es el caso de las infancias trans, que nos obligan a repensar la educación pública- e integrarlas en proyectos colectivos -por ejemplo, incluir a travestis en situación de calle en la lucha por la vivienda. Ignorarlas como moda o algo irreal, no es solo un error teórico, puesto que significa perpetuar la violencia que se busca abolir. La performatividad, entonces, se convierte en praxis revolucionaria, capaz de articular resistencias individuales con transformaciones estructurales.

Finalmente, podemos decir que la paradoja de las redes sociales muestra cómo la resistencia puede ser absorbida por el mercado, pero también cómo las expresiones de género, lejos de ser ilusiones, son prácticas materiales que desafían estructuras históricas. Reconocerlas exige un enfoque dialéctico que evite la frivolidad y el esencialismo, y que las vincule con luchas colectivas más amplias. En este sentido, la performatividad no es un gesto aislado, sino una herramienta revolucionaria que reconfigura lo real y abre caminos hacia nuevas formas de justicia social

Disidencia sexual y discapacidad

Cuando los Estados abordan la discapacidad como un "problema" dentro del orden de las políticas públicas, lo que se confirma es que las personas con discapacidad no son reconocidas en igualdad de derechos frente al resto de la población. En lugar de partir de la premisa de que la diversidad corporal y funcional es parte constitutiva de la humanidad, se instala la noción de que la discapacidad es una anomalía que debe ser gestionada, corregida o asistida. Esta mirada refuerza la exclusión, porque sitúa a las personas discapacitadas como sujetos dependientes de políticas compensatorias, en vez de como ciudadanos plenos con derecho a la autonomía.

En la cultura dominante, una condición genética, de nacimiento, enfermedad o accidente que sitúe a alguien en una situación de capacidades diferentes suele interpretarse como una desgracia. Se concibe como una carga para la familia y como una dificultad para la

sociedad. Este imaginario estigmatiza e invisibiliza las potencialidades y aportes de las personas con discapacidad. La idea de que la discapacidad es un "problema" refuerza el capacitismo y la creencia de que los cuerpos normativos son superiores y que cualquier desviación de esa norma es una deficiencia.

La sociedad espera que todas las personas tengamos las mismas capacidades. Esta expectativa se basa en un mito moderno en el que los seres humanos deben ser capaces de sobrevivir individualmente. Bajo esta lógica, la autonomía se entiende como independencia absoluta, y cualquier necesidad de apoyo es vista como una falla. Sin embargo, esta visión ignora que la interdependencia es la condición real de la vida humana. Todos dependemos de redes de cuidado, de infraestructura social y de vínculos comunitarios para sobrevivir. La discapacidad, en este sentido, no es una excepción, sino una evidencia de que la autonomía individual es un mito.

Cuando los Estados diseñan políticas públicas desde la idea de que la discapacidad es un problema, suelen enfocarse en medidas asistenciales o de integración limitada, como pensiones, programas de rehabilitación, cuotas laborales. Aunque estas políticas pueden mejorar ciertas condiciones materiales, no transforman la estructura de exclusión. La igualdad de derechos requiere un cambio de paradigma y pasar de la visión asistencialista a un enfoque de derechos humanos, donde la discapacidad se reconozca como parte de la diversidad social y se garantice la accesibilidad universal.

La crítica que emerge desde los movimientos de personas con discapacidad y desde marcos como la Teoría Crip de la que hablaremos enseguida, es que el problema no está en los cuerpos, sino en las estructuras sociales que los marginan. No es la discapacidad lo que impide la participación plena, sino la falta de accesibilidad, el capacitismo cultural y la organización de la sociedad en torno a un ideal de productividad individual. En este sentido, la discapacidad revela las limitaciones del modelo capitalista y cishetero normativo, que mide el valor de las personas por su capacidad de producir y sobrevivir sin apoyo.

Reconocer la discapacidad como parte de la diversidad humana implica desmontar la idea de tener que organizarse en torno a la autosuficiencia. Una sociedad justa es la que asume el principio de la interdependencia, garantizando accesibilidad en todos los ámbitos y que reconoce el derecho de cada persona a vivir con dignidad, independientemente de sus capacidades. Esto supone transformar las políticas públicas, ya no como gestión de un "problema", sino como construcción de condiciones para la igualdad real.

Las organizaciones existentes en Chile, que se ocupan de abordar la discapacidad, por lo general son instituciones de profesionales que han cumplido un rol relevante en la visibilización de la discapacidad, pero su acción se ha limitado a estrategias incidentales y situacionales. Lo que se requiere es un cruce interseccional que vincule la crítica al capacitismo con el feminismo decolonial, el transfeminismo, las luchas indígenas y la crítica anticapitalista. Solo así es posible desmontar la idea de la discapacidad como identidad aislada y situarla en el entramado de opresiones estructurales que sostienen el modelo cishetero normativo y productivista.

La Teoría Crip

La Teoría Crip surge como un campo crítico que articula la experiencia de la discapacidad con las luchas de las disidencias sexuales y de género. En este sentido, la Teoría Crip no se limita a denunciar el capacitismo -la discriminación estructural hacia cuerpos discapacitados-, sino que lo conecta con el régimen cishetero normativo y con las lógicas productivistas del capitalismo.

Autores como Robert McRuer (2006) en "Crip Theory" y Eli Clare (2017) en *Brilliant Imperfections* han sido fundamentales para consolidar este marco. McRuer plantea que la discapacidad, al igual que la disidencia sexual, desafía los ideales de normalidad y productividad que sostienen al capitalismo. Clare, por su parte, enfatiza la belleza de las imperfecciones y la necesidad de reconocer la diversidad corporal como fuente de creatividad política.

La Teoría Crip sostiene que el capitalismo desecha a los cuerpos que no se ajustan a su lógica de productividad. Tanto las personas

discapacitadas como las disidencias sexuales son consideradas "cuerpos no productivos", sujetos a políticas de exclusión, esterilización forzada o invisibilización. Además, cuestiona la idea de "sexualidades viables", pues tanto la discapacidad como la disidencia sexual o las "rarezas" desafían los ideales de deseo útil, proponiendo formas de placer no genitalizadas, asexuales o no normativas que desestabilizan el imaginario capitalista de la sexualidad.

En América Latina, la Teoría Crip aún no encuentra resonancia en experiencias concretas que vinculan discapacidad y disidencia sexual, aunque existen políticas públicas que aspiran a un abordaje integral de las discapacidades, no resuelven de modo alguno los problemas derivados de una estructura social y económica capacitista y productivista.

La Teoría Crip no se desarrolla en aislamiento, sino que dialoga con otros marcos de crítica radical, como es, por una parte, con el transfeminismo decolonial. La colonialidad no solo impuso el binarismo de género, sino también el mito del "cuerpo indígena enfermo". En Chile, por ejemplo, se han documentado esterilizaciones forzadas a mujeres mapuche en hospitales públicos, lo que revela cómo el capacitismo y el racismo se entrelazan en la gestión colonial de los cuerpos. La Teoría Crip aporta aquí una mirada que conecta discapacidad, género y colonialidad como dimensiones inseparables de la opresión.

Por otro lado, con el tecnofeudalismo. Plataformas digitales como OnlyFans o aplicaciones de citas reproducen exclusiones hacia personas discapacitadas. La falta de accesibilidad -por ejemplo, ausencia de descripciones de imágenes para personas ciegas- muestra cómo el capitalismo digital perpetúa el capacitismo. La Teoría Crip denuncia estas barreras y propone imaginar tecnologías anticoloniales y accesibles que no reproduzcan la lógica de exclusión.

Finalmente, con el socialismo. Una pregunta central es cómo sería una sociedad que no mida el valor de las personas por su productividad. Experiencias comunitarias de cuidado mutuo impulsadas por colectivos trans, como el Sindicato Amanda Jofré, apuntan hacia modelos donde la vida se organiza en torno al cuidado y la solidaridad,

no al rendimiento económico. La Teoría Crip se alinea con estas propuestas al plantear que la liberación pasa por dismantelar la lógica productivista que margina a cuerpos considerados "improductivos".

La Teoría Crip nos invita a pensar la discapacidad no como una carencia, sino como una forma de disidencia que desestabiliza los regímenes de normalidad. Al vincularse con las luchas queer y transfeministas, abre un horizonte político donde los cuerpos no normados se asumen como sujetos de deseo, creatividad y autonomía.

En América Latina, las experiencias de colectivos como Tejiendo Rebeldías o el Frente de Artistas Discapacitados muestran que esta teoría no es solo un marco académico, sino una práctica viva que se encarna en talleres, performances y comunidades. Su conexión con el transfeminismo decolonial, el socialismo y la crítica al tecnofeudalismo digital refuerza la idea de que la descolonización y la emancipación requieren cuestionar el capacitismo en todas sus formas.

La política Crip, entonces, no busca integrar a las personas discapacitadas en un sistema que las margina, sino transformar radicalmente ese sistema. Es una invitación a imaginar sociedades donde el valor no se mida por la productividad, donde el deseo no se limite a la norma, y donde la diversidad corporal y sexual sea el centro de nuevas formas de vida colectiva.

Teoría Crip y práctica comunitaria trans en Chile

El Sindicato Amanda Jofré organizó cuidados mutuos y economía solidaria entre sus integrantes, muchas con condiciones de salud no normativas y sin acceso al sistema de salud formal. Esa práctica concreta es más cercana a la política Crip real que cualquier política de inclusión. En Chile se han documentado esterilizaciones forzadas a mujeres mapuche en hospitales públicos -evidencia directa de que capacitismo y racismo se entrelazan en la gestión colonial de los cuerpos.

CAPÍTULO VII

Diversas poblaciones marginadas -homosexuales, lesbianas, trans, personas con discapacidad, migrantes, indígenas- comparten algo más que la exclusión: sus opresiones se intersectan, se acumulan, se potencian mutuamente, formando un mosaico de violencias que no admite lecturas simples. Y esa violencia tiene un efecto concreto sobre la vida interior: debilita, cuando no destruye, el deseo de vivir y de expresar las emociones con libertad. Es precisamente ahí donde queremos poner la mirada ahora -en las emociones como territorio político, como fuerza constructiva y transformadora.

Las emociones como dimensión política en los movimientos sociales

En la tradición de los movimientos sociales, la dimensión emocional ha sido relegada a un segundo, tercero o último plano, ya que se privilegia el discurso racional, programático y estratégico, mientras que las emociones se consideran un asunto privado, irracional o secundario. Sin embargo, esta separación es artificial, puesto que sin emociones no hay política. La rabia, el miedo, la esperanza o el duelo son fuerzas que movilizan, cohesionan y también fragmentan, por lo que reconocerlas como parte constitutiva de la acción colectiva resulta fundamental para comprender la dinámica de los movimientos sociales contemporáneos.

Desde una perspectiva materialista, las emociones no son fenómenos individuales ni naturales, sino productos históricos y sociales moldeados por las condiciones materiales de existencia, las estructuras de explotación y las formas de dominación cultural. Politizar las emociones implica entonces entender cómo se producen, cómo se gestionan y cómo pueden convertirse en energía emancipatoria. La conciencia no surge en el vacío, sino en relación con las condiciones materiales, y las emociones forman parte de esa conciencia social. El miedo frente a la represión, por ejemplo, no es solo un estado psicológico, sino el resultado de una estructura estatal que organiza la violencia, mientras que la esperanza en un proceso constituyente no

es una ilusión subjetiva, sino la expresión de una acumulación histórica de luchas y expectativas colectivas.

Las emociones funcionan como infraestructura social que sostiene la vida cotidiana, regula la interacción y orienta la acción política. Son la condición de posibilidad de la acción política. Sin embargo, el liberalismo ha privatizado las emociones, concibiéndolas como asuntos íntimos, personales, desligados de lo político. Bajo esta lógica, la tristeza, la rabia o la frustración se interpretan como fallas personales y problemas de gestión individual. El capitalismo hoy refuerza esta visión mediante la industria del bienestar, el coaching y las terapias privatizadas, que promueven la resiliencia individual como solución a la precariedad estructural.

Desde un enfoque materialista, las emociones deben entenderse como formas de conciencia social que reflejan contradicciones de clase, género, etnia y discapacidad. La tristeza de una trabajadora precarizada, la rabia de una comunidad indígena frente al extractivismo o el miedo de una persona trans frente a la violencia no son experiencias privadas, sino efectos de la explotación y la opresión. Politizar las emociones significa reconocerlas como síntomas de la estructura social y como motores potenciales de transformación.

El capitalismo no solo explota la fuerza de trabajo, también administra las emociones como parte de su lógica productiva. Como desarrollará con mayor profundidad el análisis de la economía política del afecto, el trabajo emocional (Hochschild, 1983) es uno de los mecanismos más concretos de esta administración: la emoción se convierte en mercancía, y la resiliencia individual en respuesta privatizada a una precariedad que es estructural. Esta narrativa invisibiliza las causas de la explotación y responsabiliza a los sujetos de su propio sufrimiento, convirtiendo las emociones en fuerzas productivas que el capital explota y disciplina.

No obstante, las emociones también son energía política. La rabia puede convertirse en motor de insurrección, el duelo en memoria colectiva y la alegría en cohesión comunitaria. Ejemplos latinoamericanos lo muestran con claridad: las Madres de Plaza de Mayo en Argentina transformaron el dolor por la desaparición de sus

hijos en acción política, convirtiendo el duelo en memoria y resistencia; el zapatismo en México reivindica la “digna rabia” como fuerza movilizadora que articula indignación y esperanza en un horizonte emancipatorio; las marchas feministas y LGBTQ+ convierten la indignación en performance colectiva, como en “Un violador en tu camino” de Las Tesis, y la alegría en celebración política, como en las marchas del orgullo. Estas experiencias demuestran que las emociones pueden desbordar la lógica capitalista y convertirse en prácticas emancipatorias, aunque también corren el riesgo de ser cooptadas como eventos recreativos, turísticos o comerciales, frente a lo cual los movimientos sociales deben estar atentos.

Un abordaje materialista permite comprender las emociones como productos históricos y sociales que emergen de la explotación, la colonialidad y el patriarcado. El miedo, la frustración o la desesperanza no son simples estados internos, sino efectos de estructuras sociales que disciplinan los cuerpos y las subjetividades. En Chile, por ejemplo, el miedo en comunidades mapuche frente a la militarización del Wallmapu no es un sentimiento individual, sino el resultado de una política estatal que busca controlar y despojar territorios, mientras que la frustración en movimientos estudiantiles tras el rechazo constitucional refleja cómo las expectativas colectivas pueden transformarse en emociones de desilusión cuando las condiciones materiales de cambio son bloqueadas por el poder político y económico.

Más allá de la explotación laboral, el capitalismo también mercantiliza las emociones como tal. La industria del bienestar convierte la felicidad y la resiliencia en mercancías, promoviendo la idea de que el sufrimiento puede resolverse mediante consumo individual. Del mismo modo, las plataformas digitales monetizan la atención y el deseo, transformando la intimidad y el afecto en datos y capital. Surge así el capacitismo emocional: la idea de que solo quienes gestionan adecuadamente sus emociones son sujetos válidos, mientras que quienes expresan tristeza, rabia o vulnerabilidad son estigmatizados como inadecuados, reproduciendo la lógica de exclusión hacia cuerpos y subjetividades que no encajan en la norma productivista.

Frente a esta gestión capitalista de los afectos, lo que está en juego no es solo la recuperación de emociones individuales, sino la construcción de una infraestructura afectiva colectiva. Las prácticas de cuidado mutuo, los rituales comunitarios y las narrativas afectivas son estrategias concretas que permiten sostener la vida y construir comunidad más allá de la productividad y el consumo, desbordando la lógica capitalista y abriendo la posibilidad de nuevas formas de organización política.

La política de las emociones no se desarrolla en aislamiento, sino que se enlaza con otros ejes de crítica radical. El transfeminismo decolonial muestra que la colonialidad no solo impuso el binarismo de género, sino también el mito del “cuerpo indígena enfermo”. Las emociones de dolor y rabia frente a las esterilizaciones forzadas de mujeres mapuche en hospitales públicos son parte de la memoria política y evidencian cómo el patriarcado y el racismo se inscriben en la vida afectiva. La Teoría Crip revela que la discapacidad expone cómo el capitalismo desecha cuerpos considerados improductivos, y la frustración y la tristeza frente a la infantilización estatal se convierten en emociones políticas que denuncian el capacitismo.

Imaginar una sociedad que no mida el valor de las personas por su productividad implica reconocer la interdependencia y el cuidado como dimensiones afectivas centrales. La línea de trabajo teórico-materialista sobre las emociones permite verlas como productos históricos de la explotación y la colonialidad, como mercancías administradas por el capital y como fuerzas emancipatorias capaces de sostener la resistencia. Integrar este enfoque en el análisis de los movimientos sociales abre un horizonte donde el duelo, la rabia y la alegría no son síntomas privados, sino energías colectivas que pueden transformar la política.

Acerca de la economía política de los afectos

La economía política del afecto se refiere al modo en que las emociones son producidas, gestionadas y explotadas dentro de las estructuras del capitalismo contemporáneo. No se trata simplemente de sentimientos individuales, sino de fuerzas colectivas que circulan socialmente y que el capital convierte en recursos económicos y

disciplinarios. En este sentido, el afecto se transforma en mercancía, en infraestructura productiva y en mecanismo de control.

El concepto de trabajo emocional, desarrollado por Arlie Hochschild, muestra cómo en sectores como el comercio, la salud o el turismo se exige a trabajadores y trabajadoras gestionar sus emociones como parte de la producción: sonreír, mostrar empatía, ocultar el cansancio. La emoción se convierte en valor agregado, en un insumo que sostiene la rentabilidad. Pero más allá del ámbito laboral, el capitalismo ha extendido esta lógica hacia la vida cotidiana, promoviendo industrias enteras dedicadas a la gestión afectiva: coaching, terapias privatizadas, aplicaciones de bienestar. La resiliencia, la felicidad y la motivación se venden como productos, invisibilizando las causas estructurales de la precariedad.

La economía política del afecto también se manifiesta en el plano digital. Las plataformas sociales monetizan la atención y el deseo, transformando la intimidad en datos y capital. Los algoritmos no solo distribuyen información, sino que organizan emociones colectivas: indignación, miedo, entusiasmo. Así, las emociones se convierten en materia prima de la economía digital, generando ganancias a partir de la circulación afectiva. La viralización de hashtags, la indignación frente a un escándalo o la empatía hacia una causa son administradas por corporaciones que extraen valor de cada interacción.

Sin embargo, el afecto no es solo objeto de explotación, también es campo de resistencia. Movimientos sociales han demostrado que la rabia, el duelo o la alegría pueden convertirse en energía emancipatoria. El duelo colectivo frente a crímenes de odio, la rabia digna de los pueblos indígenas frente al despojo, o la alegría de las marchas del orgullo son ejemplos de cómo las emociones desbordan la lógica capitalista y se transforman en prácticas políticas. En este sentido, la economía política del afecto no solo describe la mercantilización de las emociones, sino también la disputa por su reapropiación.

En definitiva, pensar el afecto desde una perspectiva materialista implica reconocer que las emociones son parte de la infraestructura social. El capitalismo las explota y disciplina, pero los movimientos

sociales pueden resignificarlas como fuerza de cuidado, memoria y resistencia. La economía política del afecto revela así una tensión fundamental: entre la mercantilización de la vida emocional y su potencial emancipatorio como motor de transformación colectiva.

Crítica al positivismo emocional

La crítica al positivismo emocional busca desmontar la ideología que convierte las emociones en un recurso individual de gestión, invisibilizando sus raíces estructurales y colectivas. Este enfoque, muy difundido en el neoliberalismo contemporáneo, promueve la idea de que la tristeza, la rabia o la frustración son fallas personales que deben corregirse mediante resiliencia, coaching o terapias privatizadas, en lugar de reconocerlas como síntomas de explotación, precariedad y exclusión. El positivismo emocional se sostiene en la industria del bienestar, que mercantiliza la felicidad y la resiliencia, ofreciendo soluciones individuales a problemas que son sociales. Bajo esta lógica, el sufrimiento se interpreta como incapacidad de adaptación, y la respuesta es consumir servicios, cursos o aplicaciones que prometen optimismo y motivación, reforzando la privatización de las emociones.

Desde una perspectiva materialista, esta ideología es funcional al capitalismo porque despolitiza el sufrimiento y neutraliza su potencial emancipatorio. Al convertir la tristeza de una trabajadora precarizada en un “problema personal” de gestión emocional, se ocultan las condiciones estructurales de explotación laboral. Al transformar la rabia de una comunidad indígena frente al extractivismo en “negatividad” que debe ser superada, se bloquea su capacidad de convertirse en motor de resistencia. El positivismo emocional administra la fuerza de trabajo, exigiendo sonrisas y empatía como parte del rendimiento laboral, y estigmatiza la vulnerabilidad, reproduciendo el capacitismo emocional: solo quienes logran “gestionar” sus emociones son reconocidos como sujetos válidos, mientras que quienes expresan duelo, tristeza o indignación son marginados.

La crítica al positivismo emocional no implica negar la importancia del bienestar, sino repolitizar las emociones. Significa reconocer que

el miedo frente a la violencia, la tristeza frente a la precariedad o la rabia frente a la injusticia no son fallas individuales, sino efectos de estructuras sociales. Politizar las emociones no es un proceso espontáneo: requiere una práctica consciente de articulación colectiva, capaz de convertir el duelo disperso en memoria organizada, la rabia individual en demanda compartida y la alegría en acto de cohesión que desafíe la lógica del aislamiento. En este sentido, movimientos feministas, indígenas y disidentes han mostrado cómo esa práctica deliberada transforma las emociones en acción política emancipatoria, superando la lógica capitalista que las reduce a mercancía.

En definitiva, el positivismo emocional es una ideología que convierte las emociones en mercancía y mecanismos de control, despolitizando el sufrimiento y neutralizando su potencial transformador. Criticarlo implica recuperar las emociones como infraestructura social y energía política, capaces de sostener la resistencia y abrir horizontes de justicia y cuidado colectivo.

Afectividad disidente, entre el espacio público y el cuidado interno

La expresión pública de los sentimientos amorosos en las disidencias sexuales es un acto profundamente político, porque no se limita a la dimensión íntima de la afectividad, sino que se inscribe en un espacio social donde el amor entre cuerpos disidentes ha sido históricamente invisibilizado, sancionado o castigado. Cuando dos personas de la disidencia sexual se toman de la mano en la calle, se besan en una plaza o se declaran afecto en un espacio común, no solo están afirmando su vínculo, sino que están disputando el régimen cisheteropatriarcal que pretende relegar sus afectos a la clandestinidad.

En quienes expresan esos sentimientos suele surgir una mezcla de emociones contradictorias: por un lado, alegría, orgullo y deseo de afirmación, porque el amor se vuelve visible y compartido; por otro, miedo, vulnerabilidad y alerta, porque la exposición pública puede desencadenar miradas de desaprobación, comentarios hostiles o incluso violencia directa. Esa tensión entre la celebración y el riesgo es constitutiva de la experiencia amorosa disidente en el espacio

público, que en términos concretos constituye una lucha cotidiana por la emancipación. En esa acción está implícita no solo la reivindicación de la igualdad, sino del conjunto de derechos que significa ese principio.

En el entorno, las emociones también son múltiples. En sectores aliados o sensibilizados, puede aparecer ternura, empatía y reconocimiento, porque la expresión amorosa se percibe como un gesto de libertad y dignidad. En sectores conservadores, en cambio, suele emerger incomodidad, rechazo o indignación, porque la visibilidad de esos afectos cuestiona la normalidad de la heterosexualidad obligatoria y desestabiliza la familia nuclear como institución central y fundante de un orden social clasista y excluyente. En muchos casos, incluso en quienes no se posicionan explícitamente, surge curiosidad, desconcierto o incomodidad silenciosa, que revela hasta qué punto la afectividad disidente sigue siendo percibida como transgresión que causa inquietud e incluso temor.

Lo que se juega allí no es solo la emoción individual, sino la disputa por el derecho a sentir y a mostrar el amor en condiciones de igualdad. La expresión pública de los afectos de las disidencias sexuales abre un campo de lucha donde el amor deja de ser un asunto privado y se convierte en práctica emancipadora, capaz de desestabilizar el orden cisheteropatriarcal, social y económico, que genera otras formas de comunidad.

Pero la afectividad disidente no se limita a la expresión pública de los vínculos amorosos, sino que también se despliega hacia adentro del movimiento, en la manera en que las comunidades se relacionan entre sí y construyen formas de cuidado político. El régimen cisheteropatriarcal no solo castiga desde afuera, sino que también se infiltra en las prácticas internas, generando fobias, prejuicios y exclusiones que reproducen las jerarquías que pretendemos combatir. De modo que el fomento de relaciones más empáticas dentro del movimiento no es un gesto abstracto de buena voluntad, sino como una estrategia material de resistencia, capaz de sostener la diversidad de experiencias y de impedir que la violencia del sistema se replique hacia adentro.

La empatía se construye cuando reconocemos que las vidas disidentes no son homogéneas, que existen diferencias de clase, de territorio, de edad, de corporalidad, y que esas diferencias no deben convertirse en jerarquías, sino en puntos de encuentro. Una persona no binaria que enfrenta la precarización laboral en un barrio popular vive una experiencia distinta a quien transita su identidad en un espacio universitario, pero ambas comparten la disciplina del género y la violencia de la norma. La empatía consiste en reconocer esa diferencia sin deslegitimarla, en entender que cada vivencia aporta a la construcción colectiva y que la solidaridad más que depender de la cercanía identitaria, emerge de la conciencia compartida de que todas las vidas disidentes son castigadas por el mismo régimen.

Para combatir las fobias internalizadas es necesario desplegar estrategias concretas. La educación política interna permite identificar cómo el cisheteropatriarcado se infiltra en nuestras propias relaciones y cómo reproducimos sus lógicas de exclusión. La creación de espacios comunitarios seguros abre la posibilidad de expresar afectos, dudas y contradicciones sin miedo a ser ridiculizados o sancionados. La memoria colectiva recuerda que la disidencia no es una moda ni un gesto individual, sino parte de una genealogía de lucha que nos antecede y nos sostiene. La práctica del cuidado mutuo se convierte en herramienta política, porque cuidar no es solo acompañar, sino también reconocer que la fragilidad y la vulnerabilidad son parte de la resistencia, y que la fortaleza del movimiento depende de cómo se sostienen unas vidas a otras.

El horizonte que se abre es el de una comunidad que no solo se organiza para disputar derechos frente al Estado o para resistir la violencia del mercado, sino también para transformar sus propias relaciones internas, desactivando las lógicas de exclusión que el sistema instala en nuestros cuerpos. La empatía y el cuidado político no son complementos de la lucha, sino condiciones de posibilidad para que la disidencia sexual popular pueda consolidarse como bloque capaz de disputar poder y transformar las condiciones materiales de la existencia.

La rabia, el dolor, el miedo y la impotencia ante el crimen y el suicidio

Cuando una persona disidente sexual es asesinada, no solo se produce un crimen, sino que se activa un entramado de emociones que atraviesa a la comunidad y a la sociedad. Surge la rabia como respuesta inmediata frente a la injusticia y la violencia, y esa rabia colectiva se convierte en motor de protesta, como se ha visto en marchas contra crímenes de odio en Chile, México o Brasil.

El asesinato también genera un duelo comunitario. Este dolor no es únicamente íntimo, sino político, en tanto se transforma en memoria y denuncia. Los memoriales improvisados en calles y plazas tras asesinatos homo-lesbo-transfóbicos son una muestra de ello. Al mismo tiempo, la violencia produce miedo en las comunidades disidentes, que sienten amenazada su existencia cotidiana. Este miedo está intencionado por quienes ejercen la violencia, pues busca disciplinar y silenciar. Frente al miedo y el dolor, emergen redes de apoyo mutuo, y la solidaridad se convierte en práctica política que sostiene la vida frente a la violencia.

Desde un enfoque materialista, estas emociones no son espontáneas, sino efectos de un sistema patriarcal, capitalista y heteronormativo que produce cuerpos desechables. El asesinato de personas LGBT no es un accidente, sino parte de una estructura que legitima la violencia.

El suicidio en contextos de disidencia sexual y discapacidad suele interpretarse desde una mirada individualizante, que lo entiende como resultado de una fragilidad personal, de una enfermedad mental o de una incapacidad para enfrentar la vida. Sin embargo, esta lectura invisibiliza las condiciones sociales que producen desesperanza y hacen que la vida se vuelva invivible para ciertos cuerpos y subjetividades. Desde una perspectiva crítica, el suicidio debe comprenderse como un hecho social, tal como lo planteó Émile Durkheim en “El suicidio” (Durkheim, 2000) y no como un evento aislado e individual. Para Durkheim, las tasas de suicidio no dependen únicamente de factores psicológicos, sino de los niveles de integración y regulación que la sociedad ofrece a sus miembros. El suicidio es,

por tanto, un espejo de la cohesión social y de la capacidad de las normas colectivas para dar sentido a la existencia.

En el caso de las disidencias sexuales y las personas con discapacidad, las emociones que acompañan al suicidio -desesperanza, vergüenza internalizada, soledad y rabia contenida- son síntomas de una violencia estructural. La desesperanza se vincula con lo que Durkheim llamó suicidio anómico, que aparece cuando las normas sociales no ofrecen horizontes de sentido y la vida se percibe como invivable. La precariedad laboral, la falta de accesibilidad, la discriminación cotidiana y la ausencia de reconocimiento generan un vacío normativo que deja a las personas sin expectativas de futuro.

La vergüenza internalizada, producto del capacitismo y la homofobia, se relaciona con el suicidio egoísta, especialmente cuando la integración social es débil y el individuo se siente expulsado de la comunidad. La sociedad inculca la idea de que ciertos cuerpos y deseos son fallidos, y esa expulsión simbólica se traduce en un aislamiento insoportable. La soledad, resultado de la exclusión social, refuerza este aislamiento y se convierte en un factor de riesgo directo, tal como Durkheim observó en las diferencias de tasas de suicidio entre personas casadas y solteras, o entre comunidades religiosas más o menos cohesionadas.

Finalmente, la rabia contenida puede leerse como una forma de suicidio fatalista o incluso altruista, cuando la regulación social es opresiva y la vida se experimenta como una prisión, o cuando el acto de quitarse la vida se convierte en una protesta contra un mundo que niega la existencia.

Estas emociones no son meramente individuales. Como plantea Sara Ahmed (2015), las emociones circulan socialmente y se adhieren a ciertos cuerpos, marcándolos como indeseables. La desesperanza, la vergüenza y la rabia no nacen en el interior de la persona, sino que son el resultado de un proceso social de exclusión y estigmatización. El suicidio muestra cómo esas emociones negativas se internalizan hasta volverse insoportables, confirmando que la raíz del problema es social y no individual. En este sentido, el suicidio en contextos de disidencia sexual y discapacidad es un síntoma de la violencia estructural que

atraviesa nuestras sociedades, donde no es la persona la que falla, sino la sociedad que no garantiza condiciones de vida dignas.

Reconocer el suicidio como hecho social implica desplazar la mirada desde la psicología individual hacia las condiciones materiales y simbólicas que producen exclusión. En Chile y América Latina, esto significa atender a la precarización laboral, la falta de políticas de accesibilidad, la violencia homofóbica y transfóbica, y la ausencia de redes comunitarias sólidas. También significa cuestionar la colonización del lenguaje que a veces acompaña nuestras luchas y construir categorías propias que nombren la experiencia de vivir fuera de norma. Solo así podremos comprender el suicidio no como un fracaso personal, sino como el resultado de una estructura social que niega la dignidad de ciertos cuerpos y subjetividades.

En definitiva, el suicidio en contextos de disidencia sexual y discapacidad debe ser leído como un indicador de la salud social de la sociedad. Tal como Durkheim lo planteó, las tasas de suicidio reflejan los niveles de integración y regulación social. Cuando la sociedad excluye, discrimina y precariza, produce desesperanza y vergüenza que pueden volverse insoportables. El desafío es construir condiciones materiales y simbólicas que permitan vivir con dignidad, reconociendo que la vida no se sostiene en el aislamiento, sino en la integración comunitaria y en la garantía de derechos. Solo así podremos transformar el suicidio de un síntoma de violencia estructural en una llamada urgente a la justicia social.

Politizar el dolor y el duelo

El desafío contemporáneo es politizar las emociones que emergen de la violencia, la exclusión y la precariedad. El dolor y el duelo no deben quedar confinados al ámbito privado, como si fueran experiencias íntimas desligadas de lo social, sino convertirse en fuerza colectiva capaz de interpelar a las estructuras de poder. Politizar el dolor significa reconocer que las emociones no son meros sentimientos individuales, sino que circulan socialmente, se adhieren a ciertos cuerpos y se convierten en parte de la disputa política. En este sentido, el duelo puede transformarse en memoria comunitaria, la rabia en motor de lucha y la vulnerabilidad en práctica de cuidado mutuo.

La memoria comunitaria es una forma de politizar el duelo. Colectivos que documentan crímenes de odio, desapariciones o asesinatos de personas disidentes sexuales y con discapacidad convierten la pérdida en memoria política. Al hacerlo, impiden que el dolor se diluya en el silencio y lo transforman en denuncia y acción. La memoria no es solo recuerdo, sino también resistencia, un modo de inscribir las vidas negadas en la historia colectiva y de exigir justicia. En Chile, como señala Nelly Richard (2010), las emociones colectivas -rabia, esperanza, duelo- han sido parte de la disputa política, mostrando que la memoria es inseparable de las luchas por reconocimiento y transformación social.

La rabia digna es otra dimensión fundamental. Lejos de ser una emoción destructiva, la rabia puede convertirse en energía política. Los movimientos zapatistas han reivindicado la rabia como motor de lucha, como fuerza que impulsa a resistir frente a la injusticia. Politizar la rabia implica reconocerla como respuesta legítima a la violencia estructural y como recurso para sostener la acción colectiva. En contextos de disidencia sexual y discapacidad, la rabia digna es la afirmación de que la vida merece ser vivida con dignidad, y que la exclusión no será aceptada pasivamente.

El cuidado mutuo es un tercer elemento relevante. Politizar el dolor también significa construir redes de apoyo que reconozcan la vulnerabilidad como parte de la acción política. Desde la Teoría Crip, Robert McRuer (2006) y Eli Clare (2017) plantean que la vulnerabilidad y el dolor no deben ocultarse, sino convertirse en crítica al capitalismo y al capacitismo. En lugar de negar la fragilidad, se trata de asumirla como condición compartida y como base para la solidaridad. El cuidado mutuo, entonces, no es un gesto asistencial, sino una práctica política que desafía la lógica individualista y productivista del sistema.

En definitiva, politizar el dolor y el duelo implica transformar emociones privadas en fuerza colectiva. La memoria comunitaria, la rabia digna y el cuidado mutuo son formas de inscribir el sufrimiento en la esfera pública y de convertirlo en resistencia. Así, el dolor deja de ser signo de derrota y se convierte en potencia política, capaz de

cuestionar las estructuras que producen exclusión y de abrir caminos hacia la justicia social.

Duelo y rabia como prácticas de resistencia

En Chile, los crímenes de odio contra personas LGBTIQ+ han generado una respuesta comunitaria que convierte el dolor en memoria. Tras el asesinato de Daniel Zamudio en 2012, se levantaron memoriales espontáneos en el Parque San Borja y se impulsó la Ley Zamudio contra la discriminación. El duelo colectivo, más allá de expresarse en la intimidad, se transformó en acción política y legislativa. Pero el duelo es algo permanente, al menos mientras la justicia no signifique el cambio de las condiciones materiales que generan estos crímenes de odio.

De manera similar, en Argentina las Madres de Plaza de Mayo convirtieron el duelo por sus hijos desaparecidos en un movimiento de resistencia que sigue vigente. En Chile también, museos de la memoria, monolitos, placas y memoriales pueden hallarse en distintos lugares del país. El dolor se politiza cuando se colectiviza y se convierte en símbolo de lucha, y no se detiene mientras la negación, la impunidad y la posibilidad de que los mismos hechos se repitan permanezcan latentes.

La rabia es una emoción que emerge del pasado de violencia y exclusión, pero también del presente que amenaza con repetir y profundizar esas heridas. En Chile, la posibilidad de que un régimen político de ultraderecha gobierne en los próximos años intensifica esa rabia, y no se trata solo de indignación por lo que ya ha ocurrido, sino de un sentimiento que anticipa un futuro marcado por retrocesos en derechos, precarización de la vida y recrudecimiento de la violencia hacia las disidencias sexuales y de género. La rabia, entonces, no puede quedar en el plano individual ni en la mera catarsis; debe convertirse en energía política capaz de articular movilización y resistencia.

La rabia digna, como la han reivindicado movimientos como el zapatista, es una fuerza que construye. Es el reconocimiento de que la injusticia no puede aceptarse pasivamente y que la indignación es

legítima frente a la amenaza de un orden político que busca reinstalar jerarquías y exclusiones. En este sentido, la rabia se convierte en un motor que impulsa a las disidencias sexuales a resistir, pero también a tender puentes hacia otros movimientos sociales que enfrentan amenazas idénticas, como el debilitamiento de derechos laborales, la criminalización de la protesta, el avance del extractivismo y la negación de la diversidad cultural.

La articulación es clave. Las luchas de las disidencias sexuales no pueden quedar aisladas, porque la ultraderecha no ataca solo a un grupo específico, sino que despliega un proyecto de sociedad basado en la homogeneización, el control y la exclusión. La rabia que nace de la violencia homofóbica y transfóbica se conecta con la rabia de quienes enfrentan la precarización laboral, con la rabia de los pueblos indígenas frente al despojo territorial, con la rabia de las mujeres frente al retroceso en derechos reproductivos. Politizar la rabia significa reconocer que todas estas luchas comparten un enemigo común y que la resistencia debe ser colectiva.

La movilización, entonces, no se limita a la defensa sectorial. Debe articularse como un movimiento social amplio que reconozca las intersecciones de las opresiones y que convierta la rabia en un lenguaje común de resistencia. La rabia digna no es solo protesta, sino también propuesta. Es la afirmación de que otro futuro es posible, uno en el que la diversidad, la vulnerabilidad y el cuidado mutuo sean principios organizadores de la vida social. Frente a la amenaza de un régimen de ultraderecha, la rabia se transforma en memoria de lo que no debe repetirse y en energía para construir lo que aún no existe.

Hacia una política afectiva

Las emociones no son un obstáculo para la política, son su motor. Reconocerlas como dimensión colectiva implica desmontar la idea liberal de que son privadas e irracionales. Desde una perspectiva materialista, las emociones son históricas, sociales y políticas. Reflejan las contradicciones del sistema y pueden convertirse en energía emancipatoria.

Una política afectiva no busca gestionar las emociones para sostener el capital, sino liberarlas para construir comunidad. Implica reconocer la vulnerabilidad, el cuidado y la interdependencia como valores políticos. En este sentido, los movimientos sociales que integran conscientemente las emociones en su práctica -a través de rituales, performances, espacios de cuidado- están abriendo un horizonte donde la transformación no es solo racional, sino también afectiva.

El horizonte emancipatorio

El amor, cuando se politiza, no se reduce a lo íntimo y se convierte en una fuerza de cohesión comunitaria. No se trata solo de vínculos románticos, sino de un amor que reconoce la dignidad de los cuerpos y deseos disidentes, que desafía la lógica de la exclusión y que construye pertenencia allí donde el sistema intenta imponer soledad. Amar políticamente significa sostener la vida en común, incluso en condiciones de precariedad, y afirmar que la existencia disidente merece ser celebrada y defendida.

La empatía, por su parte, abre la posibilidad de reconocer la vulnerabilidad del otro como parte de la propia. En un movimiento de disidencias sexuales, la empatía no es un gesto paternalista, sino una práctica de reconocimiento mutuo que permite articular luchas diversas. Empatizar con la experiencia de una persona trans frente a la violencia, con la precariedad de una trabajadora sexual o con la exclusión de una persona con discapacidad, es un modo de ampliar la comunidad política y de construir alianzas que trascienden las fronteras identitarias.

La solidaridad se convierte en acción concreta. No es un sentimiento abstracto, sino acompañamiento frente a la violencia, defensa colectiva frente a la represión, organización de redes de apoyo que sostienen la existencia cotidiana. En este sentido, la solidaridad es la traducción política de la empatía y del amor, porque se materializa en prácticas que garantizan que nadie quede aislado frente al poder.

El cuidado, finalmente, es la práctica que garantiza que la vida no se reduzca a la productividad ni al consumo. En un movimiento de disidencias sexuales, el cuidado se convierte en estrategia política

porque reconoce la interdependencia como valor central. Cuidar no es solo atender necesidades individuales, sino sostener la comunidad en su conjunto, crear espacios seguros, garantizar que la lucha no se agote en el desgaste, sino que se regenere en la ternura y en la atención mutua.

Cuando estos afectos se integran conscientemente en la acción política, el movimiento no solo disputa derechos en el plano institucional, sino que produce nuevas formas de comunidad. Las marchas que celebran la alegría como resistencia, los rituales colectivos que transforman el duelo en memoria, los espacios de cuidado mutuo que sostienen la vida en medio de la precariedad, son ejemplos de cómo los afectos se convierten en infraestructura política.

De este modo, la acción política deja de ser únicamente racional o programática y se vuelve también afectiva. La rabia frente a la violencia se transforma en insurrección, el duelo en memoria, la alegría en cohesión y el cuidado en sostenibilidad de la lucha. En este horizonte, los afectos personales no son un suplemento, sino la condición de posibilidad de un movimiento que busca transformar la vida desde la disidencia.

Los horizontes emancipatorios de una política afectiva se abren cuando las emociones dejan de ser concebidas como asuntos privados o irracionales y se reconocen como fuerzas colectivas capaces de sostener la vida y transformar la sociedad. Una política afectiva emancipa porque desplaza la lógica neoliberal que privatiza el sufrimiento y mercantiliza la felicidad, y propone en su lugar una visión donde el duelo, la rabia, la esperanza y la alegría se convierten en energías compartidas que alimentan la acción política.

En primer lugar, un horizonte emancipatorio implica repolitizar las emociones. La tristeza de una trabajadora precarizada, el miedo de una persona trans frente a la violencia o la rabia de una comunidad indígena frente al despojo territorial no son fallas individuales, sino síntomas de estructuras de explotación y dominación. Reconocer esto permite transformar esas emociones en demandas colectivas y en motores de resistencia. La política afectiva emancipa cuando esas transformaciones -el dolor en memoria, la rabia en acción digna, la

alegría en cohesión- dejan de ser gestos aislados y se convierten en el principio organizador de una comunidad que apuesta colectivamente por la vida.

En segundo lugar, esta política abre la posibilidad de imaginar comunidades basadas en el cuidado y la interdependencia. Frente al individualismo neoliberal, que exige resiliencia y productividad, la política afectiva reivindica la vulnerabilidad como condición compartida. El cuidado mutuo deja de ser un gesto asistencial y se convierte en práctica política que desafía la lógica del capital. En este horizonte, la solidaridad es una estrategia de supervivencia y de construcción de comunidad.

En tercer lugar, los horizontes emancipatorios de una política afectiva se proyectan hacia la transformación cultural. Las emociones colectivas se inscriben en rituales, performances y narrativas que transmiten memoria y resistencia. Ejemplos como las Madres de Plaza de Mayo, el zapatismo con su “digna rabia” o las marchas del orgullo muestran cómo las emociones pueden convertirse en pedagogías políticas que interpelan al poder y educan a nuevas generaciones.

Finalmente, una política afectiva emancipa porque abre futuros posibles. La rabia digna no se limita a denunciar la injusticia, sino que afirma que otro mundo es posible; el duelo colectivo no se reduce a la pérdida, sino que se convierte en memoria que impide la repetición; la alegría comunitaria no es evasión, sino celebración de la diversidad como principio organizador de la vida social.

En síntesis, los horizontes emancipatorios de una política afectiva consisten en recuperar las emociones como infraestructura social y como energía política, capaces de sostener la resistencia y de imaginar nuevas formas de comunidad basadas en el cuidado, la memoria y la dignidad compartida.

CAPÍTULO VIII

Hegemonías globales versus liberación sexual en América Latina

Emociones colectivas, geopolítica y disidencias: un punto de partida

Más allá de lo dicho en el capítulo anterior, es importante tener claro que las emociones colectivas en América Latina no son ni han sido ajenas a los vaivenes de la geopolítica ni a las narrativas conservadoras que circulan globalmente. Cada vez que una potencia redefine su estrategia, las comunidades de la región sienten sus efectos no solo en el plano material, sino también en el simbólico y emocional. La insistencia en discursos contra la "ideología de género", el énfasis en la seguridad y el orden, y la exaltación de valores tradicionales generan climas de miedo, desconfianza y repliegue. Estos marcos narrativos no solo buscan disciplinar cuerpos y territorios, sino también moldear sensibilidades colectivas, instalar la idea de que la diversidad es amenaza, que la protesta es desorden, que la soberanía se confunde con exclusión.

La geopolítica, entonces, no se limita a la competencia por recursos o a la militarización de fronteras; también opera en el terreno de las emociones, afectando la manera en que las sociedades se perciben a sí mismas y a sus "otros". El miedo al cambio, la nostalgia por un orden perdido, la ansiedad frente a la incertidumbre global son emociones que las narrativas conservadoras aprovechan para legitimar retrocesos en derechos y para consolidar hegemonías culturales.

Frente a ello, las disidencias sexuales y los movimientos subalternizados no solo disputan políticas públicas, sino también imaginarios y afectos. La liberación sexual y la emancipación social requieren reconocer que la batalla es también emocional: se trata de transformar el miedo en solidaridad, la desconfianza en comunidad y la ansiedad en esperanza colectiva. Este puente nos muestra que la política de liberación está ligada a la dimensión afectiva, porque es

allí donde las narrativas conservadoras buscan instalar su poder y donde las resistencias deben construir alternativas.

La liberación sexual y la geopolítica

Quizás pueda parecer extraño que, para hablar de una política de liberación sexual o de las disidencias sexuales en América Latina, tengamos que referirnos a factores geopolíticos globales. Sin embargo, la experiencia histórica de nuestros pueblos demuestra que nada de lo que ocurre en nuestras sociedades está aislado de los movimientos más amplios de la política internacional. El destino de nuestras comunidades, de nuestras luchas y de nuestras conquistas ha estado siempre condicionado por la acción de potencias externas que, desde distintos momentos históricos, han ejercido un poder determinante sobre la región.

Durante los siglos XV al XIX, la vida política, económica y cultural de América Latina estuvo marcada por las coronas ibéricas de España y Portugal, las cuales definieron los marcos coloniales que organizaron la explotación de recursos, la subordinación de pueblos indígenas y la imposición de un orden patriarcal y heteronormativo que aún hoy deja huellas profundas. Posteriormente, otras potencias coloniales -Francia, Inglaterra, Holanda- intervinieron en la región, disputando territorios, rutas comerciales y esferas de influencia. La independencia formal de los países latinoamericanos no significó la emancipación plena de estas dinámicas, sino más bien la apertura a nuevas formas de dependencia y subordinación.

Durante la segunda mitad del siglo XX, los Estados Unidos de Norteamérica se consolidaron como el actor hegemónico principal en la región. Su influencia se expresó tanto en lo económico como en lo político y militar, a través de doctrinas como la Doctrina Monroe y sus múltiples corolarios -la llamada Doctrina de Seguridad Nacional y los documentos de Santa Fe-, que justificaron intervenciones directas e indirectas en los asuntos internos de los países latinoamericanos. La Guerra Fría intensificó esta lógica, situando a América Latina como espacio de disputa estratégica en el que Washington buscaba impedir la expansión de proyectos emancipatorios, ya fueran de corte socialista, nacionalista o popular.

Este marco histórico nos obliga a reconocer que las luchas por la emancipación de las mujeres, de los trabajadores, de los pueblos indígenas y de las disidencias sexuales nunca han sido únicamente internas o nacionales. Siempre han estado atravesadas por la presión de agendas externas, por la imposición de modelos de desarrollo y por la definición de prioridades estratégicas que responden a intereses ajenos a nuestras realidades locales. En este sentido, hablar hoy de liberación sexual y de políticas para las disidencias implica necesariamente considerar cómo las grandes potencias -y en particular Estados Unidos- configuran el terreno en el que se despliegan nuestras luchas.

En este capítulo, entonces, partimos de la premisa de que la política de liberación sexual en América Latina no puede pensarse en aislamiento. Debe ser comprendida en relación con las dinámicas globales que condicionan nuestros contextos, con las hegemonías que buscan imponer sus agendas y con las resistencias que emergen desde abajo para disputar esos marcos. La incidencia de la Estrategia de Seguridad Nacional de Estados Unidos en las políticas hacia las disidencias sexuales y los sectores subalternizados muestra cómo lo global y lo local se entrelazan, y cómo nuestras luchas requieren una mirada que combine análisis crítico, memoria histórica y estrategia colectiva.

Crisis actual de Estados Unidos

Estados Unidos enfrenta hoy una polarización política y cultural profunda, marcada por la confrontación entre sectores progresistas y conservadores. Esta división se expresa en múltiples ámbitos, desde el Congreso y las elecciones presidenciales hasta las calles, los medios de comunicación y las redes sociales. Los temas de género, migración y diversidad se han convertido en ejes centrales de esta disputa, funcionando como símbolos de proyectos de país contrapuestos.

Por un lado, los sectores progresistas defienden la ampliación de derechos, la inclusión de comunidades históricamente marginadas y la construcción de una sociedad plural. Para ellos, la diversidad es un valor democrático y un motor de innovación cultural. Por otro lado, los sectores conservadores -tanto del Partido Demócrata como del

Partido Republicano- perciben estas transformaciones como una amenaza a los valores tradicionales, a la cohesión nacional y a la estabilidad cultural. La retórica contra la "ideología de género" y las políticas de inclusión se han convertido en un recurso político que moviliza a amplias bases sociales, especialmente en el marco del gobierno de Donald Trump (Lizarme, 2025).

La migración es otro punto de tensión. Mientras algunos la consideran un aporte a la vitalidad económica y cultural del país, otros la asocian con inseguridad y pérdida de control fronterizo. Las recientes redadas migratorias y la militarización de espacios urbanos han desencadenado protestas y disturbios en ciudades como Los Ángeles, evidenciando la magnitud de la fractura social (Ramírez, 2025).

En este contexto, la polarización no solo dificulta la construcción de consensos, sino que agrava la crisis interna estadounidense al profundizar la desconfianza en las instituciones y radicalizar los discursos públicos. Como señalan analistas, el país inicia 2025 "altamente polarizado y fracturado" (Castrillo, 2025) lo que convierte estos debates en un campo de batalla decisivo para el futuro político y cultural de la nación.

Economía y deuda: límites estructurales de la competitividad

La economía estadounidense enfrenta una tensión creciente entre su nivel de endeudamiento público y la pérdida de competitividad industrial frente a China y otros actores globales. El endeudamiento federal ha alcanzado cifras históricas: según la Oficina de Presupuesto del Congreso (CBO, 2025), la deuda pública superó el 100% del PIB en 2025 y se proyecta al 118% para 2035, lo que compromete la capacidad del Estado para sostener programas sociales y militares a largo plazo. Este escenario se agrava por el aumento de los costos de financiamiento, ya que la Reserva Federal ha mantenido tasas de interés elevadas para contener la inflación, encareciendo el servicio de la deuda.

En paralelo, la competitividad industrial de Estados Unidos se ha visto erosionada por el ascenso de China como potencia manufacturera y

tecnológica. Informes del Peterson Institute for International Economics (Lardy, 2025) señalan que la participación de Estados Unidos en la producción global de bienes de alta tecnología ha disminuido, mientras China lidera sectores estratégicos como energías renovables, semiconductores y vehículos eléctricos. Esta pérdida de liderazgo industrial limita la capacidad de Washington para sostener su hegemonía económica y militar, ya que gran parte de la innovación y el equipamiento militar dependen de cadenas de suministro globalizadas.

La combinación de deuda creciente y pérdida de competitividad genera un dilema estratégico: mantener programas sociales y militares exige recursos que se ven cada vez más comprometidos. En este contexto, la Estrategia de Seguridad Nacional 2025 enfatiza la necesidad de asegurar recursos críticos y reforzar la soberanía económica, pero no ofrece soluciones estructurales a la desigualdad interna ni al déficit fiscal. Así, la capacidad de Estados Unidos para sostener su poder global se encuentra condicionada por una economía que enfrenta límites estructurales y por una deuda que amenaza con convertirse en un factor de vulnerabilidad.

Migración masiva y tensiones diplomáticas

La migración masiva desde América Latina y el Caribe hacia Estados Unidos se ha convertido en uno de los temas más sensibles de la agenda política y social del país. En los últimos años, el número de personas que intentan cruzar la frontera sur ha alcanzado cifras récord. Según datos de la Oficina de Aduanas y Protección Fronteriza (CBP), en 2023 se registraron más de 2,4 millones de detenciones en la frontera con México (Murphy, 2023), una de las cifras más altas de la historia reciente. Este fenómeno es percibido por amplios sectores conservadores como una amenaza directa a la seguridad interna, vinculando la migración con problemas de narcotráfico, crimen organizado y pérdida de control territorial.

La presión migratoria genera tensiones diplomáticas entre Washington y los gobiernos latinoamericanos, que son instados a reforzar sus controles fronterizos y aceptar acuerdos de "tercer país seguro". México, por ejemplo, ha sido presionado para contener flujos

migratorios en su propio territorio, mientras países como Guatemala y Honduras enfrentan demandas para frenar la salida de caravanas. Estas políticas han provocado fricciones, ya que los gobiernos de la región denuncian que se les impone una carga desproporcionada sin atender las causas estructurales de la migración, como la pobreza, la violencia y el cambio climático.

En el plano interno, la migración también alimenta la polarización cultural y política. Para los sectores progresistas, los migrantes representan un aporte a la diversidad y al dinamismo económico; para los conservadores, en cambio, son vistos como una amenaza a la cohesión nacional y a los valores tradicionales. Esta división se refleja en debates legislativos, en campañas electorales y en la narrativa mediática, donde la migración se convierte en un símbolo de la crisis estadounidense. En suma, la migración masiva desde América Latina y el Caribe no solo es un desafío humanitario, sino también un eje de disputa política y diplomática que profundiza la crisis interna de Estados Unidos.

Pérdida de influencia global: competencia con China y Rusia

En las últimas décadas, Estados Unidos ha visto cómo su liderazgo en el orden internacional se ha ido cuestionando de manera creciente. La competencia con China y Rusia constituye uno de los principales factores que explican esta pérdida de influencia global. China, con su expansión económica, tecnológica y diplomática, ha logrado consolidarse como un actor central en la economía mundial. Su iniciativa de la Franja y la Ruta (Xiangtao, 2025) ha extendido su presencia en Asia, África y América Latina, ofreciendo financiamiento e infraestructura a países que antes dependían de Washington. Además, su liderazgo en sectores estratégicos como la inteligencia artificial, los semiconductores y las energías renovables ha desplazado a Estados Unidos de posiciones que históricamente controlaba (BBC, 2025).

Por su parte, Rusia ha reforzado su papel como potencia militar y energética. La guerra en Ucrania y la capacidad de Moscú para

desafiar directamente a la OTAN han evidenciado que el poder estadounidense ya no es incuestionable. Rusia ha buscado alianzas con países del Sur Global y ha intensificado su cooperación con China, generando un bloque alternativo que disputa la hegemonía occidental.

Este escenario ha debilitado la capacidad de Estados Unidos para imponer reglas universales y mantener un orden internacional basado en su liderazgo. La Estrategia de Seguridad Nacional 2025 reconoce esta situación y plantea un giro hacia el realismo geopolítico, priorizando la defensa de la soberanía nacional y la competencia estratégica. Sin embargo, este enfoque unilateral corre el riesgo de aislar aún más a Washington, ya que muchos países buscan diversificar sus alianzas y escapar de la dependencia exclusiva de Estados Unidos. En suma, la competencia con China y Rusia no solo cuestiona la hegemonía estadounidense, sino que abre paso a un mundo más multipolar, donde América Latina también se convierte en terreno de disputa y redefinición de alianzas.

Coincidencias entre progresistas y conservadores respecto a América Latina y el Caribe

Aunque progresistas y conservadores en Estados Unidos han tenido diferencias en el modo de relacionarse con América Latina y el Caribe, ambos comparten una coincidencia estructural: la región debe permanecer bajo la esfera de influencia de Washington.

Los sectores más conservadores, representados en el Partido Republicano, defendieron la Doctrina Monroe como un principio de exclusión de potencias europeas y como justificación para intervenciones militares directas -ocupaciones en el Caribe, apoyo a dictaduras anticomunistas. Los sectores progresistas, representados en el Partido Demócrata, aunque con un discurso más diplomático, también aceptaron la idea de que América Latina era parte del "patio trasero" estadounidense. Bajo gobiernos demócratas se promovieron programas como la Alianza para el Progreso, que buscaban modernización y reformas sociales, pero siempre dentro de un marco subordinado a los intereses estratégicos de Estados Unidos.

Tanto progresistas como conservadores coincidieron en que la soberanía plena de América Latina debía estar limitada por la primacía estadounidense, aunque diferían en los métodos: militarismo frente a cooperación condicionada. Coincidieron también en las invasiones e intervenciones militares en una diversidad de países cuando estos no se alineaban con los intereses geopolíticos de Washington.

En la actualidad, la ESN 2025, bajo el gobierno de Donald Trump, reafirma un realismo geopolítico que coloca a América Latina como terreno de competencia frente a China y otros actores. Aquí también se observan coincidencias de fondo. Los sectores conservadores enfatizan la necesidad de control estratégico, seguridad fronteriza y rechazo a la "ideología de género" como parte de la defensa cultural. Los sectores progresistas, aunque critican el lenguaje excluyente, comparten la preocupación por mantener la influencia estadounidense en la región, especialmente en temas de migración, recursos estratégicos y estabilidad política. Estructuralmente, ambos consideran que América Latina y el Caribe son espacios vitales para

la seguridad y la economía de Estados Unidos, y que Washington debe garantizar su predominio, ya sea mediante cooperación diplomática o presión militar y económica.

Esta coincidencia de fondo -desde la Doctrina Monroe hasta la ESN 2025- revela que América Latina y el Caribe han sido vistos como una zona de influencia inevitable. Las diferencias entre progresistas y conservadores se expresan en los métodos y discursos, pero no en el principio básico de mantener a la región bajo el control estratégico de Washington. Ello está determinado, en última instancia, por la capacidad de coerción y la fuerza que se imponen como factores de dominación.

Lo anterior es de enorme importancia para nuestro análisis, puesto que, incluso cuando los discursos cambian, la coincidencia estructural revela que las luchas de los pueblos latinoamericanos -incluyendo las disidencias sexuales y los sectores subalternizados- siempre se desarrollan en un marco de hegemonía externa compartida por todo el espectro político estadounidense.

Como lo hemos señalado antes, el enfoque con el cual el liberalismo aborda los asuntos relacionados con el género y la sexualidad no confronta concretamente las condiciones materiales que dan espacio a la segregación de grupos identitarios con demandas imposibles de resolver dentro del sistema; solo ofrece estrategias individuales o corporativas que hacen imposible su satisfacción. Los sectores conservadores, en cambio, no critican al liberalismo por su insuficiencia material, sino porque perciben que cualquier avance en derechos sexuales y de género constituye una amenaza a los valores tradicionales y al orden social que buscan preservar. Mientras el liberalismo ofrece soluciones limitadas y más bien formales -políticas de diversidad en empresas, cuotas de representación o programas de inclusión que no transforman las estructuras de clase, etnia o territorio-, el conservadurismo rechaza incluso esas medidas parciales porque considera que erosionan la familia patriarcal, la moral religiosa o la cohesión cultural.

Si antes la inteligencia y la persuasión eran elementos clave para influir en las decisiones de los países de la región bajo el manto de un

supuesto ejercicio democrático, en la actualidad los gobiernos de los Estados Unidos han demostrado que el derecho internacional y la consabida regla del imperio del derecho se han roto, y comienza a manifestarse una situación de crisis sistémica de mayor escala.

Doctrina y estrategia: la misma lógica, distintas letras

La Estrategia de Seguridad Nacional (ESN) de Estados Unidos 2025 (USA Government, 2025) es un ejemplo claro de esta dinámica. Aunque se presenta como un documento orientado a la defensa de los intereses vitales de la nación norteamericana, sus efectos trascienden las fronteras y repercuten directamente en América Latina. La insistencia en la seguridad nacional, el rechazo a lo que denominan "ideología de género radical" y la priorización de la competencia geopolítica frente a China y otros actores globales generan un marco que condiciona las políticas locales en múltiples ámbitos. En particular, legitiman discursos conservadores que buscan frenar avances en derechos sexuales y reproductivos, en educación inclusiva y en reconocimiento de las diversidades.

La historia nos muestra que cada vez que Estados Unidos redefine su estrategia global, América Latina se convierte en terreno de aplicación y experimentación. Así ocurrió con las políticas de seguridad nacional durante las dictaduras militares, inspiradas y apoyadas por Washington; así ocurre hoy con las narrativas que vinculan superioridad militar y valores tradicionales, utilizadas para justificar retrocesos en derechos humanos. Las disidencias sexuales y los sectores subalternizados -mujeres, trabajadores, pueblos indígenas, migrantes, entre otros- se encuentran en la primera línea de impacto de estas transformaciones, porque sus demandas cuestionan directamente los modelos de poder que la ESN busca consolidar.

Por ello, resulta imprescindible situar nuestras reflexiones sobre liberación sexual y emancipación social en este horizonte geopolítico. No se trata de sobredimensionar la influencia externa ni de negar la capacidad de agencia de nuestros movimientos, sino de reconocer que las condiciones de posibilidad de nuestras luchas están profundamente entrelazadas con las estrategias de las potencias hegemónicas. La ESN 2025 no es un documento lejano o abstracto, sino el marco que puede

ser utilizado por gobiernos conservadores de la región para legitimar políticas regresivas, recortar financiamiento a programas de diversidad, militarizar territorios en conflicto y reforzar narrativas que presentan la diferencia como amenaza.

Cuatro pilares de la ESN 2025

Estados Unidos atraviesa una crisis múltiple que abarca la polarización política y cultural, el endeudamiento público, la pérdida de competitividad industrial, la migración masiva y el debilitamiento de su influencia global. La Estrategia de Seguridad Nacional (ESN) 2025, busca responder a este escenario con un giro hacia el realismo geopolítico y la reafirmación de la hegemonía estadounidense. Sus cuatro pilares centrales reflejan una visión que pretende recomponer la cohesión interna y proyectar poder hacia el exterior, aunque con riesgos de profundizar tensiones tanto dentro como fuera del país.

Primer pilar: doctrina "Estados Unidos primero"

La primera línea de la ESN es la reafirmación de la doctrina "Estados Unidos primero", que establece que solo los intereses vitales de la nación guiarán su acción exterior. Esto significa que la política internacional se subordina a la lógica de seguridad nacional y competitividad interna, dejando en segundo plano compromisos multilaterales, cooperación global o agendas de derechos humanos universales.

En términos prácticos, esta doctrina implica que Washington priorizará acuerdos bilaterales que refuercen directamente su posición estratégica, en lugar de comprometerse con marcos multilaterales que limiten su autonomía; la cooperación internacional será evaluada en función de beneficios inmediatos para la economía y la seguridad estadounidenses; y los programas de apoyo en salud, educación o diversidad en América Latina pueden ser recortados, al no considerarse vitales para la seguridad nacional. Este enfoque busca atender la crisis interna reforzando la idea de que el Estado debe

proteger primero a sus ciudadanos y su economía. Sin embargo, corre el riesgo de aislar a Estados Unidos en un mundo cada vez más interdependiente y multipolar.

Al subordinar la cooperación internacional a intereses vitales, programas de apoyo en salud, educación y diversidad sexual en la región pueden ser recortados. Esto debilita redes de financiamiento para organizaciones LGBTIQ+ locales, que dependen de fondos internacionales para sostener servicios básicos de defensa jurídica, salud y educación; con el riesgo de invisibilizar agendas de derechos humanos universales, dejando a las disidencias sin respaldo externo frente a gobiernos conservadores.

Segundo pilar: realismo geopolítico y soberanía

El segundo pilar es el realismo geopolítico, que rompe explícitamente con el globalismo y con el orden internacional basado en reglas. La ESN plantea que la soberanía nacional debe ser el principio rector, y que la competencia con potencias como China y Rusia es inevitable.

Este enfoque busca asegurar el liderazgo de Estados Unidos en sectores críticos como energía, semiconductores, inteligencia artificial y defensa. Asimismo, implica el control de recursos estratégicos - América Latina aparece como un espacio clave, especialmente por su litio, cobre, agua y biodiversidad-, ya que la ESN sugiere que Washington debe garantizar acceso y control sobre estos bienes, intensificando presiones extractivistas. Finalmente, supone una ruptura con el orden internacional basado en reglas, cuestionando organismos multilaterales y tratados que limitan la autonomía estadounidense, y privilegiando acuerdos bilaterales y acciones unilaterales. Este realismo pretende atender la crisis económica y de competitividad, pero puede generar tensiones diplomáticas y conflictos sociales en países latinoamericanos, donde las comunidades locales resisten proyectos extractivos.

La lógica extractivista y de control de recursos suele ir acompañada de represión a movimientos sociales. Comunidades LGBTIQ+ que se articulan con luchas ambientales y territoriales pueden ser criminalizadas como parte de la resistencia. Lo que puede implicar el

debilitamiento de alianzas internacionales que han sido clave para visibilizar violencias contra disidencias en países con marcos legales restrictivos.

Tercer pilar: militarización y control fronterizo

La tercera línea de acción es la militarización y el control fronterizo, que aborda la migración y el narcotráfico como amenazas directas a la seguridad interna. La Estrategia de Seguridad Nacional propone el refuerzo de la frontera sur con mayor presencia militar y tecnológica -incluyendo drones, biometría y muros físicos o virtuales-; la externalización del control migratorio, presionando a los gobiernos latinoamericanos para que contengan los flujos en sus propios territorios mediante acuerdos de "tercer país seguro"; y la vinculación entre migración y crimen organizado, una estrategia que asocia desplazamiento con narcotráfico y terrorismo, legitimando políticas de represión y criminalización.

Este enfoque busca atender la crisis migratoria y la percepción de inseguridad interna, ofreciendo a los sectores conservadores una narrativa de orden y control. Sin embargo, genera tensiones diplomáticas con países de la región y riesgos de violaciones a derechos humanos, al criminalizar comunidades migrantes y justificar medidas represivas.

La criminalización de la migración afecta especialmente a personas LGBTIQ+ que huyen de persecución en Centroamérica y el Caribe. Al reforzar fronteras y externalizar controles, se bloquea el acceso a refugio y asilo por motivos de orientación sexual o identidad de género; quedando expuestas a mayor violencia institucional y a redes de trata, al quedar atrapadas en países donde no se reconocen sus derechos.

Cuarto pilar: supremacismo estratégico

El cuarto pilar es el supremacismo estratégico, que establece que Estados Unidos debe estar "siempre en primer lugar". Este principio legitima un enfoque unilateral en política exterior, con sanciones, presiones y acciones directas para garantizar la primacía estadounidense. En la práctica, esto significa que Washington se

reserva el derecho de actuar sin consenso internacional, priorizando su seguridad y prosperidad; que la estrategia habilita intervenciones militares, económicas o diplomáticas en cualquier país que se perciba como amenaza o competencia; y que el discurso de supremacismo busca reforzar la cohesión interna, presentando a Estados Unidos como líder indiscutible frente a un mundo hostil.

Este enfoque pretende atender la crisis de influencia global reafirmando la hegemonía en el hemisferio. Sin embargo, corre el riesgo de aislar aún más a Washington, al generar resistencia en aliados y abrir espacio para que China y Rusia fortalezcan su presencia en América Latina.

Al legitimar intervenciones unilaterales y sanciones, se refuerza un discurso de “orden” que suele marginar agendas de diversidad. Las disidencias sexuales pueden ser presentadas como “amenazas culturales” en narrativas conservadoras que buscan cohesión interna, como ya hemos evidenciado en Chile con la llegada del gobierno de José Antonio Kast; implicando el riesgo de retroceso en avances diplomáticos que habían incorporado la agenda LGBTIQ+ en organismos multilaterales, debilitando espacios de incidencia internacional.

¿Puede la ESN superar la crisis?

La ESN 2025 busca atender la crisis estadounidense reforzando soberanía, seguridad y hegemonía. Sin embargo, sus limitaciones son evidentes. Al eliminar políticas "woke" y reforzar valores tradicionales, profundiza la polarización cultural y excluye a las minorías.

La Estrategia de Seguridad Nacional impulsada por la actual administración de Donald Trump, aunque prioriza competitividad y control de recursos, no aborda la desigualdad interna ni el déficit fiscal que arrastra el país. El peso de la deuda es una carga que en cualquier momento puede poner en riesgo la estabilidad del sistema. Si Estados Unidos no logra recuperar su capacidad productiva industrial -creando

valor real y nuevas tecnologías, y no solo especulación financiera-, esta carga seguirá creciendo y pondrá en riesgo la estabilidad global.

Del mismo modo, el endurecimiento de políticas migratorias puede generar tensiones diplomáticas y violaciones de derechos humanos, como ya hemos visto de manera sistemática, en situaciones donde fuerzas policiales y militares persiguen a personas latinas -o a cualquiera que lo parezca- para detenerlas y deportarlas, afectando incluso la dignidad de menores de edad, personas con discapacidad, mujeres y adultos mayores.

El unilateralismo con el cual actúa el gobierno de los Estados Unidos comienza a mostrar señales de agotamiento y a agrietar las confianzas entre sus países aliados, lo que puede aislar a Washington en un mundo multipolar y debilitar su capacidad de liderazgo. Y aunque los sectores conservadores niegan la posibilidad de un sistema internacional multipolar, la ESN solo puede ofrecer estabilidad temporal en el plano geopolítico, pero a costa de mayor polarización interna y tensiones externas.

Impactos en América Latina y el Caribe

Para nuestra región, la ESN 2025 implica la intensificación de la presión extractivista en territorios indígenas y campesinos, con riesgo de desplazamiento y pérdida de autonomía. El deterioro de ecosistemas, la escasez y las crisis inflacionarias generarán nuevos desplazamientos migratorios, agudizando los problemas en las fronteras y urbes aledañas. La militarización de fronteras y la criminalización de personas migrantes afectan a las comunidades más vulnerables, agudizan estigmas y xenofobia, y agravan los problemas asociados a la seguridad de las personas.

Esta Estrategia de Seguridad Nacional impactará en la región también mediante la reducción de la cooperación en salud, educación y diversidad, debilitando programas sociales y limitando el acceso a grupos vulnerables o con menores condiciones sociales y económicas.

Ya estamos viendo que se están legitimando discursos conservadores que presentan la diversidad sexual y los derechos de las mujeres como

"ideología externa", y que los discursos intolerantes y de odio intentan ser comprendidos como expresión de la libertad de opinión.

Estas dinámicas refuerzan la necesidad de que los movimientos sociales latinoamericanos articulen respuestas regionales y autónomas, conectando luchas feministas, sindicales, indígenas y de disidencias sexuales.

La ESN 2025 no es una estrategia integral para superar la crisis estructural de Estados Unidos porque, si bien refuerza la seguridad y la soberanía, ignora las raíces sociales y económicas de la fragmentación interna y la pauperización de amplios sectores de la sociedad. Puede dar estabilidad temporal en el plano geopolítico, pero a costa de mayor polarización interna y tensiones externas, lo que implicaría convertir a la región en terreno de competencia estratégica y control migratorio.

Cono Sur: Chile, Argentina y Uruguay

En el Cono Sur, la incidencia de la Estrategia de Seguridad Nacional estadounidense se expresa en distintos planos que se entrelazan y configuran un escenario de tensión. Uno de los ámbitos más visibles es el extractivismo, donde la presión sobre recursos estratégicos -el litio en Chile y Argentina, el cobre en Chile- se intensifica bajo la lógica de acelerar proyectos y flexibilizar normativas. Esta dinámica no solo busca garantizar el suministro de minerales críticos para la competencia tecnológica global, sino que también condiciona las normas ambientales y los mecanismos de consulta indígena, debilitando derechos colectivos y generando conflictos territoriales. La urgencia por asegurar estos recursos coloca a las comunidades locales en una posición de vulnerabilidad frente a intereses externos y corporativos.

En paralelo, la cooperación en seguridad se profundiza mediante un mayor intercambio policial y militar, acompañado de tecnologías de control fronterizo. La narrativa del "orden" se instala como justificación para ampliar la presencia de fuerzas de seguridad en territorios en disputa o en zonas fronterizas, lo que puede derivar en la criminalización de la protesta social. En países con tradición de

movilización popular, como Chile y Argentina, este enfoque amenaza con restringir el derecho a la manifestación y con reforzar un clima de vigilancia permanente.

El campo educativo y cultural tampoco queda al margen. Las disputas curriculares se centran en la imposición de "valores tradicionales", lo que repercute directamente en programas de educación sexual integral, en políticas de memoria histórica y en enfoques de derechos humanos. Este retroceso busca legitimar un modelo conservador que limita la diversidad y la pluralidad en las aulas, afectando especialmente a las disidencias sexuales y a los sectores subalternizados.

Los indicadores clave de este proceso son las reformas rápidas en las concesiones de litio y cobre, el aumento de la presencia militar y policial en fronteras y territorios en conflicto, las reformas legales y estructurales en materia laboral, y el congelamiento de programas vinculados a diversidad, salud sexual y memoria. En conjunto, estos elementos configuran un escenario en el que el Cono Sur se convierte en un espacio de disputa estratégica, donde las tensiones entre soberanía popular y hegemonía externa se hacen cada vez más evidentes.

Región Andina: Perú, Bolivia, Colombia y Ecuador

En la región andina, la incidencia de la Estrategia de Seguridad Nacional estadounidense se manifiesta en varios frentes que se entrelazan con las dinámicas internas de cada país. Uno de los aspectos más relevantes es la competencia por recursos críticos: el litio boliviano, la biodiversidad amazónica y el agua de alta montaña se convierten en bienes estratégicos disputados por inversiones extranjeras. Estas inversiones suelen llegar acompañadas de cláusulas de "seguridad jurídica" que buscan blindar a las empresas frente a regulaciones ambientales o demandas sociales, lo que genera tensiones con comunidades indígenas y campesinas que reclaman consulta previa y protección de sus territorios.

La externalización migratoria es otro eje central. Estados Unidos presiona a los gobiernos andinos para contener los flujos migratorios antes de que lleguen a Centroamérica, imponiendo acuerdos que

facilitan deportaciones rápidas y la instalación de centros de detención. Esta política convierte a los países de tránsito en barreras de contención, trasladando la carga humanitaria y política hacia gobiernos que ya enfrentan fragilidad institucional y conflictos sociales. Las rutas migratorias se militarizan, y los derechos de las personas en movilidad quedan subordinados a la lógica de seguridad hemisférica.

En paralelo, el crimen organizado es abordado bajo un enfoque de convergencia entre crimen y terrorismo. Esta narrativa justifica la declaración de estados de excepción y la expansión de sistemas de vigilancia e inteligencia. En países como Colombia y Ecuador, donde la violencia vinculada al narcotráfico y a bandas criminales es intensa, este enfoque refuerza la presencia militar y policial, pero también abre la puerta a abusos y restricciones de libertades civiles.

Los indicadores de este proceso son la proliferación de acuerdos de "tercer país seguro" y vuelos de retorno para migrantes, la aprobación de leyes de excepción y la contratación de tecnologías de vigilancia, y los conflictos crecientes por licencias ambientales y consulta previa en territorios indígenas. En conjunto, la región andina se convierte en un espacio de disputa estratégica donde las tensiones entre soberanía nacional, derechos colectivos y presiones externas se intensifican, configurando un escenario de alta conflictividad social y política.

Amazonía y Brasil

En el caso de Brasil y la Amazonía, la influencia de la Estrategia de Seguridad Nacional estadounidense se traduce en un escenario marcado por tensiones entre la protección climática y la explotación energética y minera. La región, considerada uno de los pulmones del planeta y un reservorio de biodiversidad único, se enfrenta a una presión creciente por garantizar la llamada "seguridad de suministro". Esto significa que los proyectos de explotación de hidrocarburos, minerales y energía se justifican no solo en términos económicos, sino también como parte de una narrativa estratégica que vincula el acceso a recursos con la estabilidad hemisférica. En este contexto, los compromisos ambientales y climáticos se ven subordinados a la lógica

de seguridad, generando contradicciones entre los discursos de conservación y las prácticas extractivistas.

A la par, se observa una expansión de tecnologías de vigilancia ambiental y fronteriza que cumplen funciones duales. Por un lado, se presentan como herramientas de conservación y monitoreo de la deforestación o de la pérdida de biodiversidad. Por otro, se integran con fuerzas de seguridad y sistemas de control territorial, lo que convierte la protección ambiental en un dispositivo de vigilancia política y militar. Esta convergencia refuerza la presencia del Estado en la Amazonía, pero también abre la puerta a la criminalización de comunidades locales y movimientos sociales que cuestionan los proyectos extractivos.

Los indicadores clave de este proceso son los anuncios de mega-infraestructura y proyectos energéticos acompañados de un discurso de seguridad, la integración de plataformas de monitoreo ambiental con fuerzas armadas y policiales, y los cambios en la postura diplomática de Brasil en foros climáticos, condicionados por la necesidad de asegurar recursos estratégicos. En conjunto, la Amazonía se convierte en un espacio donde la tensión entre conservación y seguridad redefine las políticas públicas, colocando a las comunidades y movimientos socioambientales en el centro de una disputa global por el futuro del territorio.

México, el Caribe y Centroamérica

En el Caribe y Centroamérica, incluyendo a México por su frontera norte, la influencia de la ESN estadounidense se expresa con especial fuerza en el ámbito migratorio. La externalización del control migratorio se convierte en un eje central: los gobiernos de la región son presionados para firmar acuerdos que permitan la retención de personas en tránsito, su deportación rápida y el refuerzo de la seguridad fronteriza. Esta política traslada la carga del control hacia países de origen y tránsito, generando un impacto humanitario significativo y múltiples tensiones en materia de derechos humanos. Los migrantes se enfrentan a un entramado de controles biométricos y vigilancia con drones que convierten el desplazamiento en un recorrido marcado por la criminalización y la precariedad.

Los casos de Venezuela y Cuba ilustran con particular crudeza los límites a los que puede llegar esa lógica de presión. En Venezuela, la política estadounidense ha combinado sanciones económicas, bloqueo financiero y acciones de fuerza que afectan directamente a la población civil y erosionan la capacidad del Estado para garantizar derechos básicos. El secuestro del presidente Nicolás Maduro en circunstancias que varios gobiernos y organismos regionales han cuestionado como una violación del derecho internacional (MinRREE Chile, 2026) constituye un precedente preocupante: señala que la soberanía de los Estados de la región puede quedar subordinada a los intereses estratégicos de Washington cuando estos lo consideran necesario. En Cuba, el bloqueo económico sostenido por más de seis décadas ha derivado en una situación de emergencia humanitaria agravada en los últimos años por la reducción del suministro energético, con cortes prolongados de electricidad que afectan hospitales, sistemas de agua y producción de alimentos (CiberCuba, 2026). Ambos casos son la expresión más descarnada de una doctrina que, bajo distintas administraciones, ha considerado legítimo el uso de la presión máxima cuando los gobiernos de la región no se alinean con los intereses de Washington. Para los movimientos de disidencias sexuales y los sectores subalternizados, esto no es un asunto lejano, puesto que la criminalización de la disidencia política y la precariedad que producen estas políticas recaen siempre primero sobre los cuerpos más vulnerables.

En paralelo, se despliega una economía política del “nearshoring” en la que Estados Unidos promueve la instalación de cadenas de suministro y zonas francas en la región, bajo la promesa de inversión y empleo. Estos incentivos, sin embargo, están condicionados a alineamientos políticos y estratégicos, y suelen implicar flexibilización de normas laborales y sindicales. Las disputas entre trabajadores y empresas se intensifican, ya que la lógica de competitividad global se impone sobre las garantías sociales, generando un terreno fértil para la conflictividad laboral.

Los indicadores clave de este proceso son el aumento de controles fronterizos y tecnologías de vigilancia, la proliferación de zonas francas con regulaciones debilitadas, y los incidentes por uso de la

fuerza que derivan en litigios ante organismos de derechos humanos. En conjunto, el Caribe y Centroamérica se convierten en espacios donde la seguridad y la economía se entrelazan por la presión de EEUU, configurando un escenario de vulnerabilidad para migrantes, trabajadores y comunidades locales.

Impactos de la ESN 2025 sobre las disidencias sexuales

Región	Extractivismo / Recursos	Militarización / Seguridad	Educación / Cultura	Migración / Derechos
Cono Sur	Presión sobre litio y cobre; debilitamiento de consulta indígena afecta comunidades aliadas con disidencias	Mayor presencia policial en protestas; riesgo de criminalización de marchas feministas y LGBTIQ+	Retroceso en educación sexual integral y memoria histórica; imposición de “valores tradicionales”	Menor cooperación en diversidad y salud sexual; debilitamiento de programas de inclusión
Región Andina	Litio, agua y biodiversidad bajo presión; desplazamiento de comunidades rurales con presencia LGBTIQ+	Estados de excepción y vigilancia; protestas sociales con participación de disidencias pueden ser reprimidas	Tensiones en currículos y políticas de derechos humanos; invisibilización de agendas LGBTIQ+	Externalización migratoria; deportaciones rápidas bloquean refugio por orientación sexual o identidad de género
Amazonía y Brasil	Mega-proyectos energéticos y mineros subordinan compromisos ambientales; comunidades LGBTIQ+ rurales invisibilizadas	Vigilancia ambiental integrada con fuerzas armadas; criminalización de movimientos socioambientales con presencia LGBTIQ+	Diplomacia climática debilitada reduce espacios de incidencia internacional	Migración interna forzada por extractivismo afecta especialmente a jóvenes trans y LGBTIQ+ en periferias urbanas
México, Caribe y Centroamérica	Zonas francas y “nearshoring” con flexibilización laboral; precarización	Externalización del control migratorio; drones y biometría refuerzan vigilancia;	Discursos conservadores legitiman la idea de “ideología externa”; retrocesos en	Migrantes LGBTIQ+ enfrentan deportaciones rápidas, xenofobia y violencia

Región	Extractivismo / Recursos	Militarización / Seguridad	Educación / Cultura	Migración / Derechos
	afecta a trabajadores LGBTIQ+	bloqueos y sanciones unilaterales de EEUU erosionan derechos básicos (salud, energía, alimentación)	políticas de diversidad y memoria	institucional; bloqueo de asilo por motivos de orientación sexual o identidad de género

Escenarios 2026–2030 y señales tempranas

Entre 2026 y 2030 se perfilan distintos escenarios posibles para América Latina y el Caribe en relación con la proyección de la Estrategia de Seguridad Nacional de Estados Unidos. Cada uno de ellos refleja tanto la dinámica de competencia global como las tensiones internas de la región, y puede ser anticipado a través de señales tempranas que conviene observar con atención.

El escenario base y más probable, se caracteriza por la competencia sostenida entre Estados Unidos y China, generando una presión creciente sobre los sectores estratégicos de recursos naturales y en el endurecimiento de las políticas fronterizas. En este contexto, la cooperación securitaria implicará más asistencia militar y policial, reformas regulatorias rápidas para facilitar concesiones extractivas y campañas culturales conservadoras en pos de legitimar un orden social tradicional. Las señales tempranas de este escenario incluyen la firma de acuerdos de seguridad, la aprobación de leyes exprés en materia de recursos críticos y la proliferación de discursos que cuestionan la diversidad y los derechos sociales.

El escenario de escalada, posible en momentos de crisis, se distingue por un aumento de los incidentes diplomáticos y la aplicación de sanciones selectivas contra gobiernos percibidos como desalineados, así como por la injerencia en asuntos internos de los países de la región. La ampliación de estados de excepción y la criminalización de la protesta social se convierten en mecanismos de control político, mientras que la legislación antiterrorista se utiliza para perseguir movimientos sociales y organizaciones comunitarias. Las señales

tempranas de este escenario incluyen vetos en foros internacionales, cierres de ONG acusadas de "injerencia" y un uso más amplio de marcos legales restrictivos.

Finalmente, el escenario de contención, menos probable pero deseable, plantea un reequilibrio con marcos de derechos y una cooperación focalizada en temas como el clima y la salud. En este horizonte, se garantizaría la consulta previa en proyectos extractivos y se fortalecerían programas sociales con financiamiento internacional. Las señales tempranas que podrían anticipar este escenario incluyen la incorporación de cláusulas de derechos en acuerdos comerciales, el aumento de fondos destinados a programas de salud y educación, y la implementación de salvaguardas ambientales robustas.

En conjunto, estos tres escenarios muestran que el futuro de la región dependerá de la capacidad de los movimientos sociales y de los gobiernos para disputar narrativas, resistir presiones externas y construir alternativas que prioricen la soberanía popular y los derechos colectivos frente a la lógica de seguridad y supremacía estratégica de Estados Unidos.

Riesgos críticos transversales y umbrales de alerta

En el horizonte regional, los riesgos críticos transversales se convierten en señales de alerta que permiten anticipar el modo en que la Estrategia de Seguridad Nacional estadounidense puede impactar en América Latina y el Caribe. Cada uno de estos riesgos refleja una tensión estructural entre soberanía, derechos colectivos y la presión externa por seguridad y competitividad.

El riesgo de extractivismo acelerado se manifiesta cuando las reformas legales reducen los estándares de consulta previa y flexibilizan las licencias ambientales. En este escenario, el blindaje jurídico entre inversionistas y Estados garantiza proyectos extractivos sin considerar los derechos de comunidades indígenas y campesinas. El umbral de alerta es la aprobación de marcos regulatorios que priorizan la inversión sobre la protección ambiental y social.

El riesgo de securitización y criminalización de la protesta aparece con la ampliación de facultades policiales y militares, el uso prolongado de estados de excepción y la tipificación amplia del "terrorismo". Estas medidas convierten la protesta social en una amenaza a la seguridad nacional, legitimando la represión y debilitando el derecho a la movilización. El umbral se alcanza cuando las leyes permiten criminalizar cualquier forma de disidencia.

El riesgo de externalización migratoria se evidencia en acuerdos de "tercer país seguro", la instalación de centros de detención regionales y el aumento de métricas de deportación. Este proceso traslada la carga del control migratorio hacia países de tránsito, generando impactos humanitarios severos y vulnerando derechos básicos de las personas en movilidad.

El riesgo de regresión en derechos sociales se concreta en la derogación o congelamiento de programas de educación sexual integral, salud sexual y reproductiva, memoria histórica y diversidad. El umbral de alerta es la institucionalización de políticas conservadoras que frenan avances en igualdad y pluralidad.

Finalmente, el riesgo de captura narrativa se expresa en el dominio mediático de marcos "antiglobalismo" y "contra ideología de género", que se insertan en currículos escolares y campañas públicas. Este proceso busca moldear la opinión social hacia un horizonte conservador, debilitando las narrativas de derechos y diversidad.

En conjunto, estos riesgos configuran un mapa de vulnerabilidades que exige vigilancia constante y respuestas articuladas desde los movimientos sociales y las comunidades, para evitar que los umbrales de alerta se conviertan en realidades consolidadas.

Una misma matriz de dominación

Con lo que hemos podido apreciar respecto de la ESN 2025, es evidente que esta constituye una actualización de una misma lógica de dominación que, bajo distintas formas históricas, produce desigualdad y persigue a quienes encarnan la posibilidad de un mundo distinto. Reconocer la continuidad -patriarcado, capitalismo, colonialidad y tecnofeudalismo- nos permite entender que la

transformación no puede limitarse a reformas parciales, sino que exige disputar las estructuras materiales, sociales, económicas e ideológicas que sostienen la opresión.

Para dejar clara la conexión entre patriarcado, capitalismo, colonialidad y tecnofeudalismo, conviene insistir en que no son sistemas separados, sino caras distintas de una misma matriz de dominación que se actualiza históricamente y se expresa tanto en la persecución de las disidencias como en la subordinación de diversos sectores subalternizados.

El patriarcado organiza jerarquías de género y sexualidad, imponiendo la heteronormatividad como norma social y política. El capitalismo hace que esas jerarquías sean funcionales a la acumulación, explotando cuerpos y trabajo bajo lógicas de mercado. La colonialidad asegura que estas formas de opresión se reproduzcan en clave racial y geopolítica, subordinando pueblos enteros y legitimando la idea de que ciertos grupos son inferiores o prescindibles. El tecnofeudalismo, como fase contemporánea, intensifica estas dinámicas mediante el control digital, la vigilancia y la captura de datos, reforzando desigualdades y disciplinando subjetividades.

Lo que cambia entre cada uno de estos sistemas es la forma histórica de la dominación, pero el núcleo sigue siendo la producción de desigualdad estructural y la persecución de quienes cuestionan el orden establecido. Las disidencias sexuales, los feminismos, los pueblos indígenas y los sectores subalternizados son perseguidos pues encarnan la posibilidad de un mundo distinto, que rompe con la lógica de acumulación, jerarquía y control.

Por lo anterior, la transformación de esta realidad trasciende a políticas identitarias o reformas superficiales, y apunta a las estructuras materiales, sociales, económicas e ideológicas que sostienen la dominación: disputar el modelo extractivista y laboral del capitalismo, desmontar las narrativas coloniales que legitiman la subordinación, desarticular el patriarcado que organiza las jerarquías de género y enfrentar el tecnofeudalismo que controla la vida a través de plataformas digitales.

Respuestas estratégicas y coordinación regional

Las respuestas estratégicas y la coordinación regional frente a la presión de la Estrategia de Seguridad Nacional estadounidense requieren un entramado de acciones que combinen alianzas sociales, marcos jurídicos, autonomía financiera, inteligencia cívica y disputa narrativa. No se trata de respuestas aisladas, sino de un tejido articulado que permita a los pueblos y movimientos de América Latina defender sus territorios, derechos y soberanía frente a la lógica de seguridad y extractivismo.

En primer lugar, las alianzas multisectoriales son fundamentales. Conectar pueblos indígenas, feminismos, sindicatos, sectores de educación y salud, junto con las disidencias sexuales, permite construir una defensa común frente a la presión extractivista y securitaria. Estas alianzas pueden cristalizarse en pactos de incidencia que incluyan protocolos de consulta previa y cláusulas sociales en contratos públicos, asegurando que las comunidades tengan voz y capacidad de veto en proyectos que les afectan.

El litigio y la regulación proactiva constituyen otro eje clave. Anticipar reformas legales, presentar recursos y utilizar estándares internacionales como el Convenio 169 de la OIT y la jurisprudencia interamericana fortalece la capacidad de respuesta jurídica. La creación de un observatorio regional permitiría emitir alertas tempranas y ofrecer plantillas de acción rápida para movimientos sociales y comunidades en riesgo.

La autonomía financiera es igualmente decisiva. Diversificar fondos mediante cooperación europea, regional y filantropía local, junto con microfinanzas de movimiento y consorcios temáticos, asegura independencia frente a condicionamientos externos. Una cartera de proyectos con métricas e indicadores de impacto social y climático puede demostrar resultados concretos y atraer apoyos sostenibles.

La inteligencia cívica y de datos aporta capacidad de monitoreo. Un sistema de alerta temprana con indicadores sobre seguridad, migración, extractivismo y regresión de derechos permitiría elaborar

tableros trimestrales y reportes de riesgo por país y subregión, ofreciendo insumos para la toma de decisiones estratégicas.

Finalmente, la narrativa y la comunicación son esenciales para disputar el sentido de la soberanía. Frente al discurso de "Estados Unidos primero", es necesario reivindicar una soberanía popular, territorial y de cuidados, sustentada en evidencia y campañas coordinadas. Materiales narrativos, vocerías conjuntas y alianzas con medios populares e investigadores pueden contrarrestar la captura conservadora del debate público.

En conjunto, estas respuestas estratégicas configuran un marco de acción regional que no solo busca resistir la presión externa, sino también fortalecer la capacidad de los pueblos latinoamericanos para definir su propio destino en clave de derechos, justicia y autonomía.

CAPÍTULO IX

Identidad, estrategia y programa de las disidencias.

La emergencia de una nueva generación del movimiento de disidencias sexuales no consiste en la creación de un frente político con estructura vertical ni jerárquica, sino en la articulación de todas las expresiones organizadas en la base social, capaces de comunicarse entre sí, estableciendo una red de acción.

La articulación entre sexualidad y clase

La pregunta por la liberación sexual en Chile -y en cualquier parte del mundo- se responde mirando de frente la estructura económica que sostiene la violencia. La sexualidad no es un ámbito privado, ni un asunto íntimo, ni una dimensión psicológica del individuo, porque es un dispositivo político (Foucault, 1977) que organiza la reproducción social, que distribuye privilegios y castigos, que define quién puede vivir y quién debe esconderse (Rubin, 1984). El capitalismo, además de explotar nuestra fuerza de trabajo, también administra nuestros cuerpos en sus horas de descanso, de trabajo y de recreación, así como respecto de a quién debemos amar o con quién relacionarnos. Y de ello no hablamos porque lo consideramos esfera privada, cuando a todas luces no lo es.

La familia nuclear heterosexual, por ejemplo, no es una institución natural ni eterna, sino una tecnología económica (Rich, 1980). El capitalismo la necesita para asegurar la reproducción de la fuerza de trabajo sin asumir los costos de esa reproducción. El cuidado, la crianza, la manutención del hogar y la estabilidad emocional del trabajador se trasladan hacia la familia y, dentro de ella, hacia las mujeres. La heterosexualidad obligatoria es un mandato económico y no moral (Federici, 2004), y las sexualidades que no encajan en ese modelo -las que no reproducen, las que no se ordenan, las que no obedecen- son castigadas porque desestabilizan la arquitectura que sostiene al sistema.

La represión sexual aparece entonces como un mecanismo disciplinario (Butler, 1993). La criminalización de la homosexualidad,

la patologización de las identidades trans, la violencia policial contra las disidencias, la exclusión laboral y la precarización de las vidas queer no son fenómenos aislados: son engranajes de una misma máquina. Una máquina que necesita cuerpos dóciles, deseos regulados y afectos controlados (Segato, 2016). Una máquina que convierte la sexualidad en un campo de vigilancia para asegurar que la fuerza de trabajo se reproduzca sin sobresaltos.

En virtud de ello, la lucha sexual es, en su raíz, una lucha de clase (Fraser, 2015). No porque todas las personas LGBT seamos pobres - esa caricatura es tan falsa como la contraria-, sino porque la sexualidad define el lugar que cada quien ocupa en la estructura social. Las disidencias sexuales han sido históricamente expulsadas de la familia, del trabajo formal, de la vivienda estable y de la salud digna, no solo por la imposición de la norma heterosexual, sino porque el mismo sistema que establece dicha norma es el que castiga a quienes quedan fuera de ella, empujándolas hacia la precariedad, la informalidad y la sobrevivencia (Curiel, 2013). Y esa expulsión no es un error del sistema: es parte de su funcionamiento.

Vivimos en un momento en que múltiples segmentos de la sociedad se articulan en torno a la dificultad que les afecta: personas negras con personas negras, mujeres con mujeres, personas con discapacidad entre sí, gays con gays, trans con trans, indígenas con indígenas. Cada una de sus luchas pretende enfrentar un enemigo diferente; sin embargo, el enemigo es uno solo. Y el sistema que organiza hoy el patriarcado, la obligatoriedad heterosexual, la tolerancia hacia la diversidad, los planes de equidad y de inclusión, es el mismo orden capitalista tecnofeudal, regido por un Estado liberal que se subordina al poder empresarial de las corporaciones.

Tecnofeudalismo y disidencias: captura y mercantilización

El tecnofeudalismo no es una amenaza externa para las disidencias sexuales. Cédric Durand (2021) ha señalado que las plataformas digitales instauran un modelo de extracción de valor basado en la captura de datos, la dependencia infraestructural y la mercantilización de la atención. Es el ambiente en el que el movimiento existe hoy, y sus efectos son concretos y profundos.

Las plataformas capturan nuestra visibilidad: los algoritmos determinan qué narrativas circulan y cuáles se invisibilizan, premiando el impacto emocional sobre la densidad crítica. Jodi Dean (2005) advirtió, en su análisis del “capitalismo comunicativo”, que la lógica de las plataformas convierte la participación política en un flujo de mensajes que se valoriza por su capacidad de generar interacción, más que por su densidad crítica. Al mismo tiempo, el tecnofeudalismo mercantiliza nuestras identidades: Byung-Chul Han (2014) ha descrito cómo la psicopolítica contemporánea transforma la subjetividad en un recurso explotable, donde incluso la diferencia se convierte en mercancía. Nick Srnicek (2017) ha mostrado cómo las plataformas funcionan como monopolios que extraen datos y condicionan la interacción social, mediando la organización política de las comunidades en espacios que pueden censurar contenidos y vigilar activistas. La bandera arcoíris en campañas publicitarias de corporaciones que no pagan impuestos es la expresión más acabada de esa operación.

El resultado es una tensión estructural: visibilidad simbólica creciente, invisibilidad de las condiciones concretas de vida. El desafío consiste, como plantea Fraser (1997), en repolitizar la materialidad de las luchas, articulando las reivindicaciones no solo en torno al reconocimiento cultural sino también en torno a la redistribución económica y social. Eso implica construir infraestructuras digitales autónomas -radios comunitarias, plataformas autogestionadas, redes descentralizadas-, desarrollar prácticas de contra-visibilidad que, en palabras de Nelly Richard (1993a), produzcan “inscripción cultural” como forma de resistencia, manteniendo la potencia crítica frente al mercado. Producir conocimiento situado y decolonial, desde las claves que ofrecen María Lugones y Aníbal Quijano para pensar la colonialidad del poder y del género, es también parte de esa estrategia: vinculando la crítica patriarcal con la crítica al capitalismo global, las luchas de disidencia sexual se inscriben en genealogías propias y no solo como traducciones de teorías externas.

Las disidencias sexuales como sujeto político interseccional

Las disidencias sexuales en Chile han transitado desde la marginalidad y la represión hacia un lugar de visibilidad y disputa política. Ese tránsito no fue lineal. Desde la dictadura, cuando la persecución estatal se combinaba con la violencia social y cultural, las disidencias se organizaron en condiciones de extrema marginalidad: redes de apoyo clandestinas, solidaridad con otros sectores perseguidos, construcción de memorias colectivas que hoy siguen siendo fundamentales para comprender la genealogía del movimiento. En la historia de los movimientos sociales de Chile fueron ignoradas y descalificadas como “los de afuera”. Su capacidad de articular demandas de libertad sexual con las luchas contra la violencia estatal, los derechos humanos, la pobreza y la exclusión cultural fue entendida tardíamente como parte de un proyecto político más amplio.

Hoy, esa experiencia histórica de exclusión es también un recurso político. Las disidencias sexuales pueden actuar como catalizador de alianzas interseccionales precisamente porque conocen desde adentro las conexiones entre distintas formas de opresión. Los feminismos populares, los pueblos originarios en resistencia territorial, las organizaciones de migrantes, los sindicatos clasistas y los colectivos de personas con discapacidad comparten con las disidencias una experiencia común: la del cuerpo disciplinado, explotado y excluido por una misma matriz de dominación -patriarcado, capitalismo, colonialidad, tecnofeudalismo- que se expresa de maneras distintas, pero tiene un origen estructural único. Construir alianzas desde ese reconocimiento no es declarativo: se concreta en pactos de solidaridad, cooperativas laborales, refugios autogestionados, campañas conjuntas y espacios comunes de memoria y formación política.

La interseccionalidad no consiste en un catálogo de opresiones ni como una suma aritmética de identidades. Es una práctica organizativa: talleres de educación sexual integral en territorios, archivos comunitarios, festivales culturales que permiten que las disidencias dialoguen con sindicatos, pueblos originarios, migrantes y colectivos de discapacidad. La pedagogía se convierte en el lenguaje

común que abre la posibilidad de alianzas de clase y territoriales, sin diluir la especificidad de las luchas sexuales.

Sostenibilidad, autonomía y diálogo intergeneracional

Uno de los aprendizajes más dolorosos del movimiento chileno es que la institucionalización sin autonomía es una trampa. El financiamiento estatal subordinó agendas. La profesionalización diluyó la potencia crítica. La dependencia de fondos concursables convirtió demandas colectivas en proyectos gestionables. La sostenibilidad de las luchas no puede depender del Estado ni del mercado: requiere infraestructura propia.

Esa infraestructura tiene tres dimensiones inseparables. La primera es material: cooperativas autónomas, economías solidarias, fondos comunes, espacios físicos que no dependan de arrendamientos revocables. Sin ingresos, vivienda y salud garantizados para quienes militan, la participación política queda reservada para quienes pueden permitírsela. La segunda es política: escuelas populares de formación, rotación de vocerías, mecanismos de deliberación asamblearia que impidan la cristalización de liderazgos cooptables. La tercera es generacional: las generaciones que resistieron en dictadura y transición tienen una experiencia que no puede perderse; las generaciones que emergieron tras el estallido social de 2019 tienen energías y formas organizativas nuevas. El encuentro entre ambas no es opcional -es condición de continuidad histórica.

Las alianzas interseccionales tampoco se sostienen solo en la voluntad. Requieren instancias permanentes de coordinación con los feminismos, los pueblos originarios, los sindicatos, los colectivos migrantes y de discapacidad; protocolos de consulta y toma de decisiones conjunta; y la capacidad de responder colectivamente a las crisis políticas sin que la urgencia disuelva los acuerdos contruidos en los períodos de calma.

Comunicación, memoria y disputa del sentido común

La comunicación política y la memoria son dos caras de una misma estrategia. Los medios hegemónicos reproducen estigmas, invisibilizan el papel político de las disidencias y les conceden

visibilidad solo en clave anecdótica o escandalosa. Frente a ello, construir medios propios -radios comunitarias, publicaciones, plataformas digitales autogestionadas- no es un complemento: es condición de existencia política autónoma.

La memoria, por su parte, no es solo un ejercicio de reconocimiento del pasado. Es una herramienta activa de resistencia y legitimidad. Muchas de las violencias cometidas contra disidencias sexuales durante la dictadura permanecen invisibilizadas, sin reconocimiento ni reparación. Integrar esas violencias en el Plan Nacional de Búsqueda, construir archivos comunitarios interseccionales y desarrollar una pedagogía de la memoria que conecte las luchas del pasado con las del presente es también una forma de disputar el sentido común y de construir la base de credibilidad política desde la que el movimiento puede proyectarse hacia el futuro.

Hacia un programa común

Y es en ese retorno donde aparece la necesidad de algo que el movimiento chileno ha postergado durante décadas: un programa común. No un listado de demandas, no una agenda legislativa, no un catálogo de derechos. Un horizonte compartido. Una visión de país donde las disidencias no sean toleradas ni integradas, sino protagonistas de la transformación social.

Una estrategia política no tiene sentido si no la llenamos de contenido que le dé sentido a la lucha que desarrollamos. Un programa que entienda que la sexualidad no se libera sin liberar la vida. Que no hay emancipación sexual sin justicia económica. Que no hay igualdad sin redistribución. Que no hay diversidad sin descolonización. Que no hay orgullo sin memoria. Que no hay futuro sin alianzas.

La historia que hemos recorrido -desde la represión colonial hasta la ciudadanización neoliberal, desde los márgenes hasta la institucionalización- nos deja frente a una pregunta que no puede seguir postergándose: ¿qué significa construir un movimiento capaz de transformar la vida, y no solo de administrarla? ¿Qué significa recuperar la fuerza histórica que alguna vez tuvo la lucha sexual,

cuando se pensaba a sí misma como parte de una revolución más amplia?

Un programa común no es un documento técnico. Es una herramienta política. Es el espacio donde la multiplicidad deja de ser fragmento y se convierte en fuerza. Donde las experiencias dispersas -la precariedad laboral, la violencia policial, la exclusión habitacional, la discriminación en salud, la patologización médica, la colonialidad del género, el racismo estructural- se reconocen como parte de una misma estructura de opresión. Y donde esa estructura se vuelve visible, nombrable, transformable.

Las líneas que vienen es simplemente una idea, un borrador, respecto a lo que debiese contener un programa disidente, como instrumento para el diálogo y la construcción común de un programa político interseccional, popular y de clase. No pretende ser definitivo. Pretende ser el comienzo de una conversación que el movimiento necesita dar.

Quizás nos encontremos con la consabida frase inmovilizadora que dirá que esta es una vieja forma de hacer política; sin embargo, hemos de tener en cuenta que es precisamente esa reacción la que ha guiado los enfoques liberales que nos alejan de la posibilidad de alcanzar cambios concretos a nuestras condiciones materiales de vida. No es posible establecer pactos interseccionales, si no sabemos sobre qué cuestiones concretas se establecerá esa alianza.

El programa disidente

Por la emancipación sexual, de clase y territorial

Un programa no es una lista de demandas. Es un horizonte compartido. Es el espacio donde la multiplicidad deja de ser fragmento y se convierte en fuerza. Donde las experiencias dispersas -la precariedad laboral, la violencia policial, la exclusión habitacional, la discriminación en salud y educación, la patologización, la colonialidad del género, el racismo estructural- se reconocen como parte de una misma estructura de opresión. Y donde esa estructura se vuelve visible, nombrable, transformable.

I. Derechos económicos y sociales: vida, no mercancía

La violencia que enfrentan las disidencias sexuales no es solo simbólica. Es material: exclusión del mercado laboral, acceso desigual a la salud, expulsión del sistema habitacional, precariedad estructural que convierte la sobrevivencia en el horizonte único de la existencia. Sin transformar esas condiciones concretas, no hay emancipación posible.

1.1 Salud integral y no discriminatoria

La historia del VIH en Chile demostró con brutal claridad que el Estado puede convertir una epidemia en herramienta de control moral y político. La respuesta comunitaria que enfrentó ese abandono mostró, al mismo tiempo, que la salud puede organizarse desde la solidaridad y no desde el mercado. Esa experiencia es irrenunciable como punto de partida.

- a. Sistema de salud universal, público y gratuito que reconozca la diversidad de cuerpos, identidades y prácticas sin patologizarlas ni jerarquizarlas.
- b. Despatologización completa de las identidades trans e intersex en todos los protocolos del sistema de salud. La identidad de género no es un diagnóstico: es un derecho cuyo reconocimiento debe bastar con la declaración de cada persona.
- c. Acceso universal y gratuito a tratamientos antirretrovirales, PrEP, PEP y toda tecnología de prevención combinada del VIH, sin barreras territoriales ni económicas.

- d. Salud mental comunitaria para disidencias sexuales, con enfoque afirmativo y perspectiva de clase, que reconozca el trauma acumulado por la violencia estructural.
- e. Formación obligatoria en diversidad sexual y de género para todo el personal del sistema de salud público.

1.2 Trabajo digno e inclusión laboral sin discriminación

Las disidencias sexuales trabajan en los mismos espacios que el resto de la clase trabajadora: oficinas, comercio, servicios, educación, salud, industria. Reducir su experiencia laboral al trabajo sexual o a la informalidad extrema es un estereotipo que el propio movimiento debe desmontar, porque invisibiliza a la mayoría y refuerza la estigmatización de quienes ya son más vulnerables. La Encuesta Web Diversidades del INE (2025), aplicada a 17.048 personas, arrojó que un 34,7% reportó haber sido discriminado en el ámbito laboral por razones de orientación sexual o identidad de género.

Dentro de ese universo es posible distinguir al menos tres segmentos con problemáticas específicas. El primero, mayoritario, trabaja en el empleo formal -con contrato, en empresas e instituciones- y enfrenta discriminación en los procesos de selección, en el trato cotidiano y en las posibilidades de ascenso. El segundo ejerce trabajo desregulado -deliveries, cocina, artesanías, ferias, vestuario, peluquería, cuidados y estética en vía pública o domicilio-, desprotegido de cualquier garantía laboral y expuesto además a violencia en el espacio donde trabaja. El tercero realiza comercio sexual, en condiciones de desprotección total y en un limbo jurídico que lo hace permanentemente vulnerable a la criminalización encubierta y a la extorsión. Los tres segmentos requieren respuestas distintas. Ninguno define ni representa al conjunto.

La respuesta no puede limitarse a reservar cupos por categoría identitaria -lógica que segmenta sin transformar y reproduce la idea de “minoría tolerada”-, sino que debe apuntar a transformar la cultura institucional de manera integral y a extender la protección laboral a todas las formas de trabajo que hoy quedan fuera de ella.

- a. Ley de no discriminación laboral con carga de la prueba invertida: ante una denuncia de discriminación por identidad de género, orientación sexual, origen étnico, discapacidad u otra condición, corresponde al empleador demostrar que sus procesos son no discriminatorios. Este mecanismo es la respuesta directa al 34,7% de discriminación laboral documentado por la Encuesta Web Diversidades del INE (2025).
- b. Sistema de índice de diversidad e inclusión laboral para instituciones del sector público y empresas que superen un umbral de tamaño determinado. El índice no fija cupos por categoría, sino que mide y certifica que los procesos de selección, permanencia y ascenso no discriminan a ningún grupo: personas trans, con discapacidad, indígenas, afrodescendientes, migrantes. Las instituciones que no alcancen el índice mínimo quedan sujetas a planes de mejora con plazos y sanciones.
- c. Superación de la Ley 21.015 -que establece el 1% de cupos para personas con discapacidad en el sector público con resultados limitados- integrándola en este marco más amplio de no discriminación estructural, que incluya a todos los grupos históricamente excluidos del empleo formal.
- d. Extensión de la protección laboral al trabajo desregulado: régimen de cotizaciones previsionales accesible para trabajadores independientes de bajos ingresos, seguro de accidentes para trabajo en vía pública y domicilio, y acceso a licencia médica sin contrato de trabajo. Las disidencias sexuales que ejercen trabajo de cuidados, estética, gastronomía, artesanía o ferias sin regulación, deben poder acceder a estas protecciones sin que ello implique formalización forzada ni pérdida de autonomía.
- e. Reconocimiento del trabajo sexual como trabajo, con acceso a previsión social, salud ocupacional y protección frente a la violencia, dejando atrás los marcos abolicionistas que criminalizan a las trabajadoras sexuales en lugar de protegerlas. El diseño de la Encuesta Web Diversidades del INE, que incluyó un módulo específico de situación ocupacional con preguntas sobre trabajo sexual, representa un reconocimiento institucional de que esta es una realidad laboral que debe medirse y abordarse como tal.

- f. Fondo de emergencia y reconversión laboral para disidencias sexuales en situación de vulnerabilidad extrema, administrado por organizaciones comunitarias autónomas, con criterios de acceso que reconozcan la diversidad de situaciones laborales y no solo las más visibilizadas.

1.3 Vivienda y formas diversas de habitar

La casa no es solo un techo. Es el espacio donde se organiza la afectividad, el cuidado y la vida cotidiana. Las políticas habitacionales construidas sobre el modelo de la familia nuclear heterosexual han excluido sistemáticamente a las familias diversas, a las redes de cuidado no normativas y a quienes fueron expulsados del hogar por su identidad.

- a. Reconocimiento legal pleno de todas las formas de familia y convivencia, con acceso igualitario a políticas habitacionales públicas.
- b. Casas de acogida para jóvenes disidentes sexuales expulsados del núcleo familiar, gestionadas por organizaciones comunitarias con financiamiento estatal estable.
- c. Política de vivienda social que contemple proyectos comunitarios y cooperativos como alternativa al modelo de propiedad privada individual.
- d. Protección frente al desahucio para personas en situación de vulnerabilidad, con atención especial a mujeres trans, personas migrantes y disidencias sexuales en situación de calle.

1.4 Educación gratuita, pública y emancipadora

La educación es el territorio donde se reproduce o se cuestiona el orden social. Para las disidencias sexuales populares, el acceso a la educación es una condición material necesaria para hacer una otra transformación social sostenible. No hay formación política posible, no hay herramientas para disputar el poder, no hay capacidad de imaginar otro mundo, si el acceso al conocimiento sigue siendo un privilegio de clase.

La gratuidad no es una concesión del mercado ni una política asistencial: es el reconocimiento de que la educación es un bien común

que debe financiarse colectivamente. Eso requiere una reforma tributaria que grave a las grandes industrias y corporaciones con una carga proporcional a su capacidad real de pago, redirigiendo esos recursos hacia un sistema educativo verdaderamente universal. Solo si la educación es libre en todos sus niveles podrán superarse las barreras de acceso que hoy expulsan a las disidencias sexuales - especialmente a las personas trans, a los jóvenes expulsados del hogar, a quienes viven en situación de pobreza- del derecho a formarse y a desarrollar su potencial.

- a. Gratuidad universal en todos los niveles del sistema educativo - desde el jardín hasta la educación superior-, con financiamiento público sostenido por una política tributaria progresiva que grave a las grandes corporaciones e industrias según su capacidad contributiva real.
- b. Educación sexual integral, laica y con perspectiva de género y diversidad, obligatoria en todos los niveles, sin posibilidad de objeción de conciencia institucional.
- c. Políticas antidiscriminatorias complementarias a la gratuidad: becas de mantención, residencias estudiantiles y apoyos específicos para estudiantes trans, indígenas, migrantes y personas con discapacidad, reconociendo que la barrera económica no es la única que opera.
- d. Protocolos de convivencia escolar y universitaria que prevengan y sancionen efectivamente el acoso por orientación sexual o identidad de género, con mecanismos de denuncia accesibles y seguros.
- e. Formación docente en diversidad sexual, identidad de género e interseccionalidad como requisito de titulación y ejercicio profesional en todos los niveles.
- f. Educación popular y no formal como parte del sistema educativo reconocido y financiado, valorando los saberes que se producen en las organizaciones comunitarias, los movimientos sociales y los territorios.

II. Memoria, reparación y derechos humanos

La dictadura no persiguió solo a militantes políticos. Persiguió cuerpos. La represión sexual fue parte constitutiva del proyecto autoritario, no un exceso ni una anomalía. Ese crimen específico permanece en gran medida invisibilizado, sin reconocimiento ni reparación. La memoria de las disidencias sexuales no es un capítulo menor de la historia de los derechos humanos: es parte de su núcleo.

2.1 Reconocimiento histórico de las violencias

- a. Incorporación explícita de las violencias cometidas contra personas LGBT durante la dictadura en el Plan Nacional de Búsqueda de Personas Desaparecidas y en todos los mecanismos de verdad y justicia del Estado.
- b. Creación de una comisión específica de investigación sobre crímenes cometidos por razones de orientación sexual e identidad de género entre 1973 y 1990, con potestades para recomendar reparaciones.
- c. Reconocimiento oficial de la persecución sistemática de travestis y mujeres trans en el espacio público bajo el amparo de figuras como “escándalo público” u “ofensas a la moral”, con derogación de cualquier normativa heredera de esa lógica.

2.2 Archivos y memoria activa

- a. Financiamiento público para archivos comunitarios interseccionales que documenten las experiencias de resistencia, solidaridad y organización de las disidencias sexuales, administrados por las propias comunidades.
- b. Incorporación de la historia del movimiento de disidencias sexuales en los currículos de historia y ciencias sociales de la educación media y superior.
- c. Apoyo a proyectos de recuperación de memoria oral, audiovisual y artística que rescaten las trayectorias de activistas, especialmente de las generaciones que no dejaron registros escritos.

2.3 Reparación concreta

- a. Reparación económica y simbólica para sobrevivientes de la represión dictatorial que sufrieron violencia específica por su identidad sexual o de género, equiparable a los mecanismos existentes para otras víctimas.
- b. Rehabilitación de la imagen pública de personas que fueron criminalizadas, patologizadas o estigmatizadas institucionalmente por el Estado durante la dictadura y la transición.
- c. Litigio estratégico por verdad y reparación, con apoyo estatal a organizaciones que representen a víctimas ante instancias nacionales e internacionales.

III. Autonomía organizativa y autogestión

Uno de los aprendizajes más dolorosos del movimiento chileno es que la institucionalización sin autonomía es una trampa. El financiamiento estatal subordinó agendas. La profesionalización diluyó la potencia crítica. La dependencia de fondos concursables convirtió demandas colectivas en proyectos gestionables. Un programa disidente tiene que construir las condiciones materiales para que el movimiento pueda existir, discutir y actuar sin depender de las condiciones que impone el poder.

3.1 Infraestructura organizativa autónoma

- a. Desarrollo de cooperativas autónomas de disidencias sexuales en áreas de salud, comunicación, cultura, vivienda y servicios comunitarios, con marcos legales y tributarios que faciliten su constitución y operación.
- b. Fondo autogestionado de financiamiento para organizaciones de base, constituido por aportes de militantes, donaciones, economía solidaria y recursos públicos no condicionados a resultados predefinidos.
- c. Espacios físicos comunitarios -centros sociales, casas culturales, bibliotecas populares- como infraestructura permanente del movimiento, no dependiente de arrendamientos privados ni de concesiones municipales revocables.

3.2 Formación política

- a. Escuelas populares de formación política para disidencias sexuales, que combinen teoría crítica con práctica militante y que establezcan diálogo intergeneracional sistemático.
- b. Programas de formación específica en derechos laborales, jurídicos y organizativos para activistas, especialmente de sectores populares con menor acceso a educación universitaria.
- c. Producción de materiales pedagógicos propios, situados en la realidad latinoamericana, que no dependan de marcos teóricos importados sin mediación crítica.

3.3 Comunicación popular y soberanía digital

- a. Medios comunitarios propios -radios, publicaciones, plataformas digitales- con financiamiento público no condicionado y autonomía editorial garantizada por ley.
- b. Democratización del espectro radioeléctrico y televisivo con cuotas reservadas para medios comunitarios de disidencias sexuales, feminismos y pueblos originarios.
- c. Alfabetización digital crítica en organizaciones de base, con énfasis en el uso estratégico de redes sociales sin dependencia de las plataformas corporativas.
- d. Protección legal para comunicadores y activistas digitales frente a la vigilancia estatal y corporativa.

3.4 Formas de organización interna

La cooptación no solo viene de afuera. También se produce desde dentro, cuando los liderazgos se cristalizan, cuando las vocerías se convierten en privilegios y cuando el movimiento pierde la capacidad de autocritica. Estas medidas no son administrativas: son políticas.

- a. Principio de rotación obligatoria de vocerías y cargos de representación, con mandatos acotados y mecanismos de revocación por asamblea.
- b. Deliberación asamblearia como forma primaria de toma de decisiones, con protocolos que prevengan la concentración de

poder y garanticen la participación de los sectores más vulnerables dentro del movimiento.

- c. Mecanismos internos de resolución de conflictos que no reproduzcan la lógica punitiva del sistema judicial ni el silenciamiento que históricamente ha operado dentro del activismo.

IV. Cultura, arte y disputa del sentido común

La cultura no es un complemento del programa político: es uno de sus ejes centrales. Las disidencias sexuales han encontrado históricamente en el arte, la performance, la música y el teatro su forma más radical y más propia de existir, resistir y construir comunidad. Las Yeguas del Apocalipsis convirtieron el cuerpo en arma política. Pedro Lemebel hizo de la crónica una insurrección estética. Las travestis de los bares de barrio sostuvieron una cultura popular disidente cuando no existía ningún movimiento organizado que las nombrara. Esa tradición es política en su médula.

La disputa por el sentido común -por los imaginarios, los relatos, los símbolos que organizan la vida colectiva- es tan importante como la disputa por las leyes y las instituciones. Un movimiento que abandona el campo cultural se queda sin lenguaje propio y termina hablando en los términos que le impone el poder.

4.1 Producción cultural autónoma

- a. Fondo público permanente para la producción artística y cultural disidente -teatro, música, artes visuales, literatura, cine, performance, circo, artesanía- sin condicionamiento de contenidos ni exigencias de rentabilidad comercial.
- b. Residencias artísticas en territorios populares, que lleven la producción cultural a los barrios, las poblaciones y las comunidades rurales, rompiendo la concentración de la vida cultural en los centros urbanos de élite.
- c. Apoyo específico a compañías de teatro, colectivos musicales, grupos de danza y agrupaciones de performance de disidencias sexuales, con financiamiento estable que no dependa de fondos concursables anuales.

- d. Circuitos de distribución alternativos -ferias, festivales comunitarios, plataformas digitales autogestionadas- que permitan la circulación de obras sin pasar por los filtros del mercado editorial, discográfico o cinematográfico.

4.2 Cultura disidente como patrimonio

El Estado chileno ha ignorado sistemáticamente la historia cultural de las disidencias sexuales. Los archivos se pierden, las memorias se dispersan, las trayectorias de artistas y activistas desaparecen sin registro. Patrimonializar esa historia no es un gesto museístico: es un acto político que disputa la memoria colectiva del país.

- a. Reconocimiento oficial de las expresiones culturales de las disidencias sexuales -el transformismo popular, los carnavales disidentes, la música de las travestis, la performance política- como parte del patrimonio cultural inmaterial de Chile.
- b. Incorporación de las obras y trayectorias de artistas disidentes en los registros del Consejo de la Cultura y las Artes y en los programas educativos, con especial atención a quienes fueron invisibilizados durante la dictadura y la transición.
- c. Archivo nacional de la cultura disidente, construido en colaboración con las propias comunidades, que preserve registros audiovisuales, sonoros, escritos y visuales de la producción artística y activista de las disidencias sexuales en Chile.
- d. Nombramiento de espacios públicos -plazas, calles, centros culturales- en honor a figuras de la cultura y el activismo disidente, como acto de memoria activa en el territorio.

4.3 Democratización del acceso a la cultura

- a. Espacios culturales comunitarios gratuitos en todos los territorios, con programación que incluya expresiones de las disidencias sexuales, los feminismos populares y las culturas indígenas.
- b. Formación artística gratuita en escuelas populares de cultura -teatro, música, artes visuales, escritura creativa- con perspectiva de género y diversidad, accesibles para personas de todas las edades.

- c. Políticas de accesibilidad cultural para personas con discapacidad en todos los espacios y eventos culturales financiados con fondos públicos.
- d. Apoyo a festivales y encuentros de cultura disidente de carácter popular, no elitista, que construyan comunidad y celebren la diversidad como fuerza transformadora y no como espectáculo para el consumo.

4.4 Contra el pinkwashing cultural

El capitalismo ha aprendido a usar la visibilidad de las disidencias sexuales como estrategia de marketing. El pinkwashing convierte la diferencia en producto, neutraliza su potencia política y la devuelve al mercado como imagen de progresismo corporativo. El programa propone mecanismos claros para distinguir: cultura disidente genuina o apropiación comercial.

- a. Criterios públicos y transparentes para el financiamiento estatal de proyectos culturales, que distingan entre producción disidente real -surgida de las comunidades, con control comunitario sobre sus contenidos- y apropiación corporativa de la estética disidente con fines comerciales.
- b. Regulación de la publicidad que use imágenes o símbolos de las disidencias sexuales con fines comerciales sin participación ni beneficio real de las comunidades representadas.
- c. Promoción de una crítica cultural que tenga herramientas para identificar y denunciar el tokenismo y el pinkwashing en los medios, las industrias culturales y las políticas públicas.

V. Descolonización e identidades indígenas disidentes

El movimiento LGBT institucionalizado chileno celebró avances legislativos mientras el Código de Aguas permanecía intacto y las comunidades indígenas -incluyendo sus disidencias sexuales- seguían siendo desalojadas. Esa contradicción no es menor: revela que un programa de liberación sexual que no cuestiona la colonialidad y el extractivismo reproduce, en otro registro, la misma lógica de exclusión que denuncia.

Las identidades indígenas disidentes -el weye mapuche, las identidades no binarias de los pueblos originarios de América- no son minorías dentro del movimiento. Son genealogías propias, anteriores a la colonización, que el discurso LGBT hegemónico ha invisibilizado sistemáticamente al importar categorías del Norte global sin mediación crítica.

5.1 Reconocimiento de identidades y genealogías propias

- a. Reconocimiento estatal de las identidades de género y sexualidad propias de los pueblos originarios, en diálogo con las propias comunidades y sin imposición de categorías ajenas a sus marcos culturales.
- b. Incorporación de estas genealogías en la historia oficial del movimiento de disidencias sexuales en Chile, superando el relato que sitúa el origen de la organización únicamente en 1991.
- c. Apoyo a procesos de recuperación y transmisión de conocimientos sobre sexualidad, género y cuerpo en las cosmovisiones de los pueblos originarios, como forma de resistencia a la colonialidad cultural.

5.2 Descolonización anticapitalista del movimiento

- a. Articulación permanente entre las luchas de las disidencias sexuales y las demandas de autodeterminación territorial de los pueblos indígenas, reconociendo que la defensa del territorio y la autonomía de género son parte de una misma resistencia.
- b. Rechazo explícito del “giro decolonial” meramente simbólico - plurinacionalidad sin redistribución de la tierra, reconocimiento sin control territorial- como forma de cooptación análoga a la institucionalización del movimiento LGBT.
- c. Apoyo activo a las comunidades mapuche y de otros pueblos originarios que vinculan la defensa del territorio con la autonomía de género, frente al extractivismo forestal, minero y agrícola.

5.3 Crítica a la colonización del lenguaje

- a. Promoción del uso de vocabularios propios y situados -disidencia sexual, mariconaje, travestismo político, personas fuera de norma-

que emergen de experiencias locales de exclusión y resistencia, sin renunciar a los marcos teóricos del Norte global, pero tensionándolos permanentemente.

- b. Formación crítica sobre el carácter histórico y contextual de los lenguajes de resistencia, que permita al movimiento usar términos como “queer” o “crip” sin reproducir la hegemonía cultural que los originó.

VI. Condiciones para que el programa sea posible

Un programa no se implementa solo con buena voluntad. Requiere condiciones organizativas, políticas y culturales que el propio movimiento debe construir. Estas no son metas para el futuro: son tareas del presente.

6.1 Bloque social interseccional

Las disidencias sexuales no pueden transformar la sociedad solas. Necesitan construir un bloque social con los feminismos populares, los sindicatos clasistas, los movimientos indígenas, las organizaciones de migrantes y los colectivos de personas con discapacidad. Ese bloque no se construye por declaración: se construye en la práctica concreta de la solidaridad mutua, la defensa conjunta frente a la violencia y los proyectos de vida colectivos.

6.2 Diálogo intergeneracional

Las generaciones que resistieron en dictadura y transición tienen una experiencia que no puede perderse. Las generaciones que emergieron tras el estallido social de 2019 tienen energías y formas organizativas nuevas. El encuentro entre ambas no es opcional: es condición de continuidad histórica. Sin ese diálogo, el movimiento está condenado a repetir errores que ya fueron cometidos y pagados con mucho sufrimiento.

6.3 Internacionalización de las luchas

Las hegemonías que oprimen a las disidencias sexuales son globales. La respuesta no puede ser únicamente nacional. El programa requiere articulación con redes transnacionales, denuncia ante organismos

internacionales, y construcción de solidaridad con los movimientos de América Latina que enfrentan las mismas ofensivas conservadoras y neoliberales.

Bibliografía

- Academia Lab. (2025). *Historia de la homosexualidad. Enciclopedia*. Obtenido de <https://academia-lab.com/enciclopedia/historia-de-la-homosexualidad/>
- Acuña, A. (21 de 03 de 2025). *Feminismo de clase: contra el verdadero enemigo*. Obtenido de Tiempo Real. Periodismo Universidad de Concepción: <https://tiemporeal.periodismoudec.cl/2025/03/21/feminismo-de-clase-contra-el-verdadero-enemigo>
- Aguirre, M. G. (2024). *Corredor Interoceánico en el Istmo de Tehuantepec: Pueblos originarios, naturaleza y soberanía nacional bajo amenaza*. Oaxaca: Centro de Estudios para el Cambio en el Campo Mexicano. CECCAM.
- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. (M. L. Tapia, Trad.) Madrid: Traficantes de sueños. Obtenido de <https://compress.pyok.info/download/compresspdf>
- Altman, D. (1971). *Homosexual: Oppression and Liberation*. Nueva York: Outerbridge & Dienstfrey. Obtenido de <https://vdoc.pub/download/homosexual-oppression-and-liberation-3frco3v3p6m0>
- Anthony, D. (2007). *The horse, the wheel and language*. Princeton: Princeton University Press. Obtenido de <https://archive.org/details/horsewheelandlanguage/mode/2up>
- AP. (01 de marzo de 2023). *Timoteo, el circo pionero de la diversidad sexual en Chile*. Obtenido de Infobae: <https://www.infobae.com/americas/agencias/2023/03/01/timoteo-el-circo-pionero-de-la-diversidad-sexual-en-chile/>
- APSI. (22 de junio de 1987). Somos lesbianas por opción. *Revista APSI*, 29-32. Obtenido de <https://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/visor/BND:551177>
- Bacigalupo, A. (2016). *Shamans of the Foye Tree*. Texas: U. Texas Press. Obtenido de https://www..net/publication/240989828_Shamans_of_the_Foye_Tree_Gender_Power_and_Healing_Among_Chilean_Mapuche
- Barrientos, J. (2015). *Violencia homofóbica en América Latina y Chile*. Santiago: Ediciones y Publicaciones El Buen Aire S.A con El Desconcierto.
- Bastos, S. (2023). La movilización indígena y la descolonización en América Latina: algunas ideas desde los márgenes. *Encartes*, 6(12), 87-112. Obtenido de <https://revista.encartes.mx/index.php/encartes/article/view/330/582>
- BBC. (2025). *The USA's international influence*. Obtenido de BBC: <https://www.bbc.co.uk/bitesize/guides/z6frqp3/revision/3>
- BCN. (18 de 08 de 2022). Ley 21483 18-08-2022 URL. *Ley de Dereogación art. 365. Código Penal. Despenalización de la Sodomía*. Obtenido de Corta: <http://bcn.cl/34n4t>
- Becerra, M. (2002). Historia del MOVILH. *Interferencia*. Obtenido de <https://interferencia.cl/articulos/historia-del-movilh-abriendo-un-espacio->

entre-los-derechos-humanos

- Beltrán, M. (2024). *La discriminación algorítmica y el acceso al empleo: garantizando la igualdad de género en la era de la IA*. Obtenido de Meritxell Beltrán: <https://meritxellbeltran.com/discriminacion-algoritmica-igualdad-genero-seleccion-personal/>
- Biblioteca Nacional de Chile, BNC. (s.f.). *Biblioteca Nacional de Chile. "Colectivo Ayuquelén*. Obtenido de Memoria chilena: <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-589199.html>
- Billman, B. (2000). *Canal Irrigation and the Rise of Formative Chiefdoms in the Andes* (Vol. 74 (283)). Cambridge U.K.: Cambridge University Press.
- BNC. (2025). *Marginalización de la homosexualidad en Santiago (1970-1990)*. Obtenido de Memoria Chilena: <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-589197.html>
- Boswell, J. (1980). *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*. Barcelona: Muchnik Editores.
- Bourget, S. (2006). *Sex, Death, and Sacrifice in Moche Religion*. Texas: University of Texas Press.
- Brown, W. (2016). *El pueblo sin atributos: la secreta revolución del neoliberalismo*. Barcelona: Malpaso. Obtenido de https://www.academia.edu/91808056/Wendy_Brown_El_pueblo_sin_atributos_La_secreta_revolucion%C3%B3n_del_neoliberalismo
- Buolamwini, J., & Gebru, T. (2018). *Gender Shades: Intersectional Accuracy Disparities in Commercial Gender Classification*. Obtenido de Proceedings of Machine Learning Research: <https://proceedings.mlr.press/v81/buolamwini18a/buolamwini18a.pdf>
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York:: Routledge. Obtenido de https://monoskop.org/images/e/ee/Butler_Judith_Gender_trouble_feminism_and_the_subversion_of_identity_1990.pdf
- Butler, J. (1993). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*. Nueva York y Londres: Routledge.
- Butler, J. (2001). *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. (M. C. Buey, Trad.) Barcelona: Paidós. Obtenido de <https://ia801705.us.archive.org/19/items/ElGeneroEnDisputaJudithButler/BUTLER%20Judith%20-%20El%20genero%20en%20disputa.pdf>
- Butler, J. (2004). *Undoing Gender*. New York: Routledge. Obtenido de https://files.commonsworld.org/cuny.edu/wp-content/blogs.dir/17925/files/2021/08/Judith_Butler-Gender-Regulations.pdf
- Capellà-Miternique, H. (mayo de 2012). *El lugar de la diferencia en Chile: circo y transformismo. El caso del Circo Timoteo*. Obtenido de CIRCOTECA.CL: <https://www.circoteca.cl/wp-content/uploads/2019/08/Circo-y-transformismo.-El-Caso-del-Circo-Timoteo-Articulo-Hugo-Capell%C3%A0-Miternique-2012.pdf>
- Carter, D. A. (2004). *Stonewall: The Riots That Sparked the Gay Revolution*.

- Nueva York: 1st St. Martin's Griffin ed.
- Castillo, F. (22 de 07 de 2025). VIDEO | Polémico show drag frente a menores marca jornada "no sexista" en el Instituto Nacional. *Biobiochile.cl*. Obtenido de <https://www.biobiochile.cl/noticias/nacional/region-metropolitana/2025/07/22/polemico-show-drag-frente-a-menores-marca-jornada-no-sexista-en-el-instituto-nacional.shtml>
- Castrillo, J. (31 de 01 de 2025). *Retos estratégicos de Estados Unidos 2025*. Obtenido de PolitikaUCAB: <https://politikaucab.net/2025/01/31/retos-estrategicos-de-estados-unidos-2025/>
- CBO. (01 de 2025). *The budget and economic Outlook 2025*. Obtenido de 56 Congressional Budget Office: <https://www.cbo.gov/publication/61172>
- Chile-UE. (2002). *Tratado de Libre Comercio Chile Unión Europea 2002*. Obtenido de Subsecretaria de Relaciones Económicas Internacionales: <https://www.subrei.gob.cl/acuerdos-comerciales/acuerdos-comerciales-vigentes/union-europea>
- Chinas, B. (1995). *The Isthmus Zapotecs: A Matrifocal Culture of Mexico*. Fort Worth: Harcourt Brace College Publishers.
- CiberCuba. (06 de febrero de 2026). *La ONU expresa preocupación por la crisis humanitaria y energética en Cuba*. Obtenido de CiberCuba: <https://www.cibercuba.com/noticias/2026-02-06-u1-e42839-s27061-nid320206-onu-expresa-gran-preocupacion-crisis-humanitaria>
- Circo Timoteo. (2022). *Circo Show Timoteo y sus estrellas*. Obtenido de Circo Timoteo: <https://circotimoteo05.wixsite.com/circotimoteo/historia>
- Clare, E. (2017). *Brilliant imperfection: Grappling with cure*. Durham: Duke University Press.
- Colicheo, L. (2022). *Represión y discriminación en la dictadura chilena: la cotidianidad de las disidencias sexo-genéricas populares*. Obtenido de Repositorio Universidad de Chile: <https://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/192659/Represion-y-discriminacion-en-la-dictadura-chilena.pdf>
- Combahee River Collective. (1977). *The Combahee River Collective Statement*. Obtenido de <https://www.blackpast.org/african-american-history/combahee-river-collective-statement-1977>
- Contardo, O. (2025). *Raro*. Santiago, Chile: Planeta.
- Coraggio, J. L. (2011). *Economía social y solidaria: el trabajo antes que el capital*. Quito: Abya-Yala. Obtenido de <https://base.socioeco.org/docs/economia-social.pdf>
- Crenshaw, K. (1991). Mapping the margins Intersectionality, Identity Politics and Violence Against Women of Color. *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299. Obtenido de <https://scispace.com/pdf/intersectionality-identity-politics-and-violence-against-5175k6lhyx.pdf>
- Crown, P. L. (2016). *The Pueblo Bonito Mounds: The Impact of Maize Intensification in Chaco Canyon*. Albuquerque, Nuevo México: University of New Mexico Press.

- Curiel, O. (2013). *La nación heterosexual: Análisis del discurso jurídico y político*. Bogotá: Brecha Lésbica.
- Currier, A. (2016). Decolonizing the law: LGBT organizing in Namibia and South Africa. En E. A. (Ed.), *Out in Africa: LGBT Organizing in Namibia and South Africa*. University of Minnesota Press. Obtenido de <https://www.academia.edu/23565482>
- Dean, J. (2005). Communicative Capitalism: Circulation and the Foreclosure of Politics. *Cultural Politics*, 1(1), 51-74.
- Debates Indígenas. (1 de 10 de 2024). *Capítulo Étnico: las promesas incumplidas de la paz en Colombia*. Obtenido de Debates Indígenas: <https://debatesindigenas.org/2024/10/01/CAPÍTULO-etnico-las-promesas-incumplidas-de-la-paz-en-colombia/>
- Desrues, A. (2019). *Diversidad Sexual en dictadura militar (1973-1990)*. Obtenido de Centro de documentación del Museo de la memoria: <https://cedocmuseodelamemoria.cl/diversidad-sexual-en-dictadura-militar-1973-1990/>
- Duberman, M. (1993). *Stonewall*. Nueva York: Prnguin Group. Obtenido de <https://zlib.pub/download/stonewall-cndsvnbdlm0?hash=0a8528c48ab868a61e5a05f484cc7168>
- Duggan, L. (2003). *The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy*. Boston: Beacon Press.
- Durand, C. (2021). *Tecnofeudalismo. Crítica a la economía digital*. Buenos Aires: La cebra.
- Durkheim, E. (2000). *El suicidio*. Madrid: Akal. Obtenido de <https://cdn.bookee.app/files/pdf/book/es/el-suicidio.pdf>
- Dworkin, A. (1993). Prostitution and male supremacy. *Journal of Gender & Law*, 1(1), 1-12.
- Eggan, F. (1950). *Social Organization of the Western Pueblos*. Chicago: University of Chicago Press.
- El Mostrador. (12 de 09 de 2023). Colectivo Ayuquelen, primera agrupación lesbica política en dictadura. *El Mostrador*. Obtenido de <https://www.elmostrador.cl/braga/2023/09/12/colectivo-ayuquelen-la-primera-agrupacion-lesbica-politica-que-surgio-en-dictadura>
- El Mostrador Cultura. (23 de agosto de 2018). *Conmemoran a la pionera Drag Queen chilena «Hija de Perra»*. Obtenido de El Mostrador: <https://www.elmostrador.cl/cultura/2018/08/23/conmemoran-a-la-pionera-drag-queen-chilena-hija-de-perra/>
- Engels, F. (1972). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. México: Siglo XXI Editores. Obtenido de https://www.fundacionfedericoengels.net/images/PDF/engels_origen_familia_interior_alta.pdf
- Eprecht, M., & Villalobos, J. W. (2006). *Historias "ocultas" de las homosexualidades en África*. Obtenido de <https://doi.org/10.24201/eaa.v41i2.1914>

- Epstein, S. (1996). *Impure Science: AIDS, Activism, and the Politics of Knowledge*. Berkeley: University of California Press.
- Federici, S. (2004). *Calibán y la bruja*. Nueva York: Autonomedia. Obtenido de <https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/Caliban%20y%20la%20bruja-TdS.pdf>
- Federici, S. (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Buenos Aires: Traficantes de sueños. Obtenido de https://www.proletarios.org/books/Federici-El_patriarcado_del_salario.pdf
- FIDH. (2025). *El legado colonial de la fobia a las personas LGBTQ+*. Obtenido de <https://www.fidh.org/es/temas/derechos-de-las-personas-lgbtqia/el-legado-colonial-de-la-fobia-a-las-personas-lgbtq>
- Fluxá, R. (2024). *Corazón partío*. Santiago de Chile: Editorial Debate.
- Foucault, M. (1977). *Historia de la sexualidad* (Vol. 1). México: Siglo XXI.
- Fraser, N. (1997). *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. New York: Routledge. Obtenido de https://www.academia.edu/29529747/Iustitia_Interrupta_Reflexiones_criticas_desde_la_posicion_postsocialista_pdf
- Fraser, N. (2003). *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. Londres: Verso.
- Fraser, N. (2015). Fortunas del feminismo. Del capitalismo gestionado por el Estado a la crisis neoliberal. *Revista de Ciencia política*, 36(3), 697-727. Obtenido de https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-090X2016000300012
- Fundación Iguales. (2025). *Memoria institucional*. Santiago: Fundación Iguales. Obtenido de <https://iguales.cl/wp-content/uploads/2025/10/Memoria-final-2023.pdf>
- Garretón, M. A. (1993). *La transición incompleta*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- Garrido, J. C., & Barrientos, J. (2018). Identidades en transición: Prensa, activismo y disidencia sexual en Chile, 1990-2010. *Psicoperspectivas*, 17-27. doi:<https://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-vol17-issue1-fulltext-1189>
- Gauthier, L., & Bustos, f. (1993). *Algunos fundamentos ideológicos del Movimiento de liberación Homosexual*. Documento de trabajo interno, Santiago.
- Gimbutas, M. (1982). *The Goddesses and Gods of Old Europe: 6500–3500 BC*. California: University of California Press. Obtenido de https://www.academia.edu/49134597/The_Goddesses_and_Gods_of_Old_Europe_Marija_Gimbutas
- Glowacki, D. (2015). *Living and Leaving: The Social Dynamics of Regional Depopulation in the Mesa Verde Region* (Vols. 25(2), 357-377). Cambridge Archaeological Journal.
- Greenberg, D. F. (1988). *The Construction of Homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gudynas, E. (2015). *Extractivismos: Ecología, economía y política de un modo de*

- entender el desarrollo y la naturaleza*. (CLAES, & cedim, Edits.) La Paz, Bolivia: Centro Latino Americano de Economía Social CLAES. Obtenido de <https://compress.chuyenthuvi.com/download/compresspdf>
- Han, B. C. (2014). *Psychopolitics: Neoliberalism and New Technologies of Power*. Londres: Verso.
- Han, E., & O'Mahoney, J. (2014). British colonialism and the criminalization of homosexuality. *Cambridge Review of International Affairs*, 27(2), 268–288. doi:<https://doi.org/10.1080/09557571.2013.867298>
- Hennessy, R. (2000). *Profit and Pleasure: Sexual Identities in Late Capitalism*. Nueva York: Routledge.
- Herdt, G. (Ed.). (1994). *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. Nueva York: Zone Books.
- Hernández, C., & Salazar, A. (2025). *La rearticulación del transfeminismo chileno*. *En Left Renewal blog*. Obtenido de Left Renewal Blog: <https://leftrenewal.org/es/articles-es/hernandez-salazar-chilean-feminists-group-es>
- Hinsch, B. (1990). *Passions of the Cut Sleeve: The Male Homosexual Tradition in China*. Los Angeles: University of California Press. Obtenido de <https://archive.org/details/passionsofcutsle0000hins>
- Hirata, H. (2023). Género, patriarcado y clase. *Revista Latinoamericana de Antropología del Trabajo*, 7(15). Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/9206229.pdf>
- Hochschild, A. (1983). *The managed heart: Commercialization of human feeling*. Berkeley: University of California Press.
- Hodder, I. (2006). *The Leopard's Tale*. Nueva York: Thames & Hudson.
- Huenchumil, P. (08 de 03 de 2021). *Daniela Catrileo, poeta mapuche: “Algunos feminismos no luchan contra el racismo ni el colonialismo”*. Obtenido de Interferencia.cl: <https://interferencia.cl/articulos/daniela-catrileo-poeta-mapuche-algunos-feminismos-no-luchan-contra-el-racismo-ni-el>
- Hunneus, C. (2000). *La democracia semisoberana*. : . Santiago: Editorial Taurus.
- ILGA. (2023). *State-Sponsored Homophobia Report: Global overview of laws prohibiting same-sex relations and related practices*. Ginebra: ILGA World.
- INE- Instituto nacional de Estadísticas. (2025). *Boletín estadístico de informalidad laboral n.º 30: Trimestre enero-marzo 2025*. Obtenido de <https://www.ine.gob.cl>
- Jerez-Pinto, C. (25 de agosto de 2019). *La memoria viva de "Hija de Perra" en el activismo de su madre, Rosa Peñaloza*. Obtenido de El desconcierto: <https://eldesconcierto.cl/2019/08/25/la-memoria-viva-de-hija-de-perra-en-el-activismo-de-su-madre-rosa-penalaza>
- JOMO. (2010). *Queer liberation is class struggle*. Obtenido de <https://blackrosefed.org/queer-libertation-is-class-struggle/>
- Kollontai, A. (2016). *Mujer y lucha de clases*. Barcelona: El viejo Topo. Obtenido de <https://pdfcoffee.com/qdownload/mujer-y-lucha-de-clases-agpdf-2-pdf-free.html>

- Lacommunis. (2025). *Colonialismo y Libertad Sexual. Avanza la despenalización de la homosexualidad en el Caribe*. Obtenido de <https://www.lacommunis.org/colonialismo-y-libertad-sexual-avanza-la-despenalizacion-de-la-homosexualidad-en-el-caribe/>
- Lara, F. (1992). *El Código Hamurabi*. Madrid: Tecnos. Obtenido de <https://ia801403.us.archive.org/18/items/hammurabi.-codigo-de-hammurabi-ocr-1992/Hammurabi.%20-%20C%C3%B3digo%20de%20Hammurabi%20%5Bocr%5D%20%5B1992%5D.pdf>
- Lardy, N. (10 de 03 de 2025). *China's major economic data continue to improve*. Obtenido de Peterson Institute for International Economics: <https://www.piie.com/blogs/realtime-economics/2025/chinas-major-economic-data-continue-improve>
- Lemebel, P., & Casas, F. (1996). *Las Yeguas del Apocalipsis*. Santiago: Ediciones LOM.
- Lerner, G. (1985). *La creación del patriarcado*. Wisconsin: Editorial Crítica. Obtenido de https://drive.google.com/file/d/1hMk5Y3OPzpFTLY-xEgFbj_gd2_hUalkL/view
- Lizarme, G. (04 de 02 de 2025). *Las políticas de Donald trump que estan polarizando a Estados Unidos*. Obtenido de La república: <https://larepublica.pe/estados-unidos/2025/02/04/las-politicas-de-donald-trump-que-estan-polarizando-a-estados-unidos-en-temas-de-raza-diversidad-e-inmigracion-lrtmus-167216>
- Lugones, M. (2008). *Colonialidad y género, en Tabula Rasa* (Vols. 9, 73–102.). Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. Obtenido de DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.340>
- MacKinnon, C. (1989). *Toward a feminist theory of the state*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Maffesoli, M. (1990). *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria.
- Manning, E. (2016). *The Minor Gesture*. Durham y Londres: Duke University Press. Obtenido de <https://practices.digital/assets/pdf/The-Minor-Gesture.pdf>
- Margadant, G. (1997). El código (Carolino) de los negros. *Revista del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de Mexico*. Obtenido de <http://historico.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/facdermx/cont/211/ntj/ntj14.pdf>
- McRuer, R. (2006). *Crip theory: Cultural signs of queerness and disability*. New York: New York University Press.
- Meeker, M. (2006). *Contacts Desired: Gay and Lesbian Communications and Community, 1940s–1970s*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina*. Malden, MA.: Blackwell. Obtenido de https://monoskop.org/images/8/8f/Mignolo_Walter_La_idea_de_America_Latina_2007.pdf

- Ministerio de las culturas. (28 de septiembre de 2022). *Obra que recrea el ritmo de las noches gays en Dictadura llega Valparaíso*. Obtenido de Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio: <https://www.cultura.gob.cl/agendacultural/obra-que-recrea-el-ritmo-de-las-noches-gays-en-dictadura-llega-valparaiso/>
- MinRREE Chile. (04 de enero de 2026). *Comunicado de Brasil, Chile, Colombia, México, Uruguay y España frente a los hechos ocurridos en Venezuela*. Obtenido de Ministerio RREE Chile: <https://www.minrel.gob.cl/sala-de-prensa/comunicado-de-brasil-chile-colombia-mexico-uruguay-y-espana-frente-a-los>
- Montecino, S. (1996). *Madres y huachos: Alegorías del mestizaje chileno*. Santiago: Cuarto Propio. Obtenido de <https://archive.org/details/montecinos-s.-m-adres-y-huachos.-alegorias-del-mestizaje-chileno-ocr-1996>
- MUMS. (2013). Luis Gauthier. *INDH*. Obtenido de <https://defensoresydefensoras.indh.cl/defensores/diversidades-sexuales/luis-gauthier/>
- Muñoz, J. E. (1999). *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. London: University of Minnesota Press. Obtenido de <https://archive.org/details/disidentificatio00muno/page/n7/mode/2up>
- Murphy, M. (28 de 12 de 2023). *US and Mexico look to stem 'unprecedented' migrant flow*. Obtenido de BBC News: <https://www.bbc.com/news/world-us-canada-67829682>
- Nena. (29 de mayo de 2024). *El documental de Hija de Perra llega al streaming por MIRADOC*. Obtenido de SomosNena.com: <https://somosnena.com/?s=hija+de+perra>
- Observatorio Ciudadano. (2022). *8M en Chile: la urgencia de un feminismo interseccional*. Obtenido de Observatorio Ciudadano: <https://observatorio.cl/8m-en-chile-la-urgencia-de-un-feminismo-interseccional>
- ONU. (5 de 2 de 2025). *Cómo la inteligencia artificial refuerza los sesgos de género y qué podemos hacer al respecto*. Obtenido de ONU Mujeres: <https://www.unwomen.org/es/noticias/entrevista/2025/02/como-la-inteligencia-artificial-refuerza-los-sesgos-de-genero-y-que-podemos-hacer-al-respecto>
- ONU. (2025). *Report of the Special Rapporteur on violence against women and girls, its causes and consequences, on surrogacy and violence against women and girls (A/80/215)*. . Nueva York: United Nations General Assembly. Obtenido de <https://malostratos.org/wp-content/uploads/2025/08/informe-relatora-ONU-vientes-de-alquiler.pdf>
- Osborne, R. (2008). Un espeso muro de silencio: la invisibilización de las lesbianas en el espacio público. *Asparkia: Investigación feminista*, 39-56. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3171180.pdf>
- OTD Chile. (2023). *Reconocimiento de identidad de género no binaria*. Obtenido de OTD Chile: <https://otdchile.org/celebrando-un-ano-del-reconocimiento-de>

- identidad-de-genero-no-binaria/?utm_source=copilot.com
- Pairicán, F. (2024). Liberación Nacional mapuche desde una perspectiva de la Historia Global: en el camino a construir un nuevo tipo de gobernabilidad (1977-1992). *Pléyade*(34). doi:<http://dx.doi.org/10.4067/S0719-36962024000200079>
- Parraguez, M. (29 de agosto de 2014). *El legado que deja Hija de Perra*. Obtenido de BioBio Chile: <https://www.biobiochile.cl/noticias/2014/08/29/el-legado-que-deja-hija-de-perra.shtml>
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. (M. (. 1988)., Trad.) Barcelona: Editorial Anthropos. Obtenido de https://consellodacultura.gal/mediateca/extras/CCG_ig_album_AGRA_ROMERO_030.pdf
- Portada. (2025). *África y los derechos LGBTQ+: progresos y retrocesos en el Continente*. Obtenido de <https://portada.com.ar/orgullo/africa-y-derechos-lgbtq-progresos-retrocesos/>
- Preciado, P. (2008). *Testo yonqui: Sexo, drogas y biopolítica*. Madrid: Espasa Calpe. Obtenido de <https://archive.org/details/62281173TestoYonqui1>
- Puar, J. (2007). *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*. Duke University Press.
- Puar, J. (2013). *Homonationalism as Assemblage: Viral Travels, Affective Economies in Jindal Global Law Review*. (Vol. 4). (O. Sircar, & D. Jain, Edits.) Obtenido de <https://completejusticepodcast.s3.ap-south-1.amazonaws.com/Jasbir+Puar+-+Homonationalism+As+Assemblage+-+Viral+Travels%2C+Affective+Sexualities.pdf>
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En A. Quijano, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Ramírez, A. (2024). *Registros de la dictadura chilena: la voz femenina de la disidencia sexual en el archivo sonoro y audiovisual del Museo de la Memoria*. Obtenido de Museo de la memoria: <https://openbiblio.museodelamemoria.cl/media/digitales/Registros%20de%20la%20dictadura%20chilena.pdf>
- Ramírez, A. (16 de 06 de 2025). *Migración, polarización y resistencia en la encrucijada de Estados Unidos*. Obtenido de Forbes: <https://forbes.com.mx/migracion-polarizacion-y-resistencia-en-la-encrucijada-de-estados-unidos/>
- Ramírez, D. I. (08 de octubre de 2021). *Historia de la música LGBTQAI+ de Chile*. Obtenido de Galio.cl: <https://galio.cl/2021/10/08/historia-de-la-musica-lgbtqai-de-chile/>
- Restless Violets. (01 de 12 de 2024). *Strength and Solidarity: The History and Future of Lesbian Activism against HIV and AIDS*. Obtenido de Restless Violets: <https://restlessviolets.com/2024/12/01/strength-and-solidarity-the-history-and-future-of-lesbian-activism-against-hiv-and-aids/>
- Rich, A. (1980). *Signs: Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence*. (Vol.

- 5(4)). Chicago: University of Chicago Press. Obtenido de <https://we.riseup.net/assets/168528/AR-heterosexualidadoyel.pdf>
- Richard, N. (1993(a)). *La insubordinación de los signos: Cambio político, transformaciones culturales y poéticas de la crisis*. Santiago: Editorial Cuarto Propio.
- Richard, N. (1993(b)). *Cultural Residues: Chile in Transition*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Obtenido de <https://epdf.pub/cultural-residues-chile-in-transition-mcsa-cultural-studies-of-the-americas.html>
- Richard, N. (1998). *Residuos y metáforas: ensayos de crítica cultural sobre el Chile de la transición*. Santiago: Cuarto Propio.
- Richard, N. (2010). *Crítica de la memoria (1990-2010)*. Santiago: Cuarto Propio.
- Romeo, A. (2019). *Gestación subrogada y movimiento feminista*. España: Universidad de Salamanca. Obtenido de <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/7247550.pdf>
- Rompiendo el silencio. (2003). *Aquellos primeros años del Movimiento lésbico feminista*. Santiago. Obtenido de <https://www.rompiendoelsilencio.cl/especial-20-anos-rompiendo-el-silencio-ayquelen-en-los-90-la-mistica-de-las-mujeres/>
- Roscoe, W. (1998). *Changing Ones: Third and Fourth Genders in Native North America*. Palgrave. Obtenido de <https://libcats.org/dl/1443652/eb1432>
- Rostworowski, M. (1983). *Estructuras andinas del poder: Ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP).
- Rubin, G. (1984). *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality en Pleasure and Danger*. (C. Vance, Ed.) Routledge & Kegan Paul. Obtenido de <https://bpb-us-e2.wpmucdn.com/sites.middlebury.edu/dist/2/3378/files/2015/01/Rubin-Thinking-Sex.pdf>
- Sánchez, C. (2002). *Los de afuera a la luz*. Santiago: Autoedición.
- Schild, V. (2016). Feminismo y neoliberalismo en América Latina. *Renvista Nueva Sociedad*(265), 120-133. Obtenido de <https://biblat.unam.mx/hevila/Nuevasociedad/2016/no265/4.pdf>
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños,}.
- Srnicek, N. (2017). *Platform Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- Stryker, S. (2008). *Transgender History*. Berkeley: Seal Press.
- Tamagne, F. (2006). *Historia de la homosexualidad en Europa: Siglo XX*. Madrid: Akal.
- Tortorici, Z. (2017). *Sins Against Nature: Sex and Archives in Colonial . Disponible en*. Durham and London: Duke University Press. Obtenido de <https://vdoc.pub/download/sins-against-nature-sex-and-archives-in-colonial-new-spain-4lupkhbta420>
- UDP. (2021). *Erika Montecinos, activista lesbofeminista: “La visibilidad transforma vidas”*. En . Obtenido de Dirección de Género Universidad Diego Portales UDP: <https://genero.udp.cl/erika-montecinos-activista-lesbofeminista-la-visibilidad-transforma-vidas>

- Unión Europea. (1997). *Tratado de Amsterdam*. Obtenido de Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: <https://www.cervantesvirtual.com/obra/tratado-de-amsterdam-por-el-que-se-modifican-el-tratado-de-union-europea-los-tratados-constitutivos-de-las-comunidades-europeas-y-determinados-actos-conexos-1144846/>
- USA Government. (noviembre de 2025). *National Security Strategy of the United States of America*. Obtenido de WhiteHouse.gov: <https://www.whitehouse.gov/wp-content/uploads/2025/12/2025-National-Security-Strategy.pdf>
- Valencia, S. (2010). *Capitalismo Gore*. Barcelona: Melusina.
- Verano, J. (2005). *Sacrifice and Ritual Violence at Huaca de la Luna* (Vols. 18. 1-15). National Geographic Research Reports.
- Vogel, L. (2013). *Marxism and the Oppression of Women*. Leiden: Brill. Obtenido de https://transreads.org/wp-content/uploads/2023/11/2023-11-25_656265c2d2e5e_MarxismandtheOppressionOfWomen-LiseVogel-1987-RutgersUniversityPress-9780813512341-002de2be2803d34e3fcc03f68ac4b564-AnnasArchive.pdf
- Weeks, J. (1981). *Sex, Politics and Society: The Regulation of Sexuality since 1800*. Londres: Longman.
- Wikipedia. (1 de enero de 2006). *Cronología de la historia LGBT en Chile*. Obtenido de Wikipedia, La enciclopedia libre: https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Anexo:Cronolog%C3%ADa_de_la_historia_LGBT_en_Chile&oldid=171284559.
- Wikipedia. (28 de 12 de 2025). *Cultura LGBT en Chile*. Obtenido de Wikipedia: https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Cultura_LGBT_en_Chile&oldid=171219755.
- Wikipedia. (3 de enero de 2026). *Historia LGBT en Chile*. Obtenido de https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Historia_LGBT_en_Chile&oldid=171301838.
- Wikipedia, L. e. (05 de marzp de 2026). *Cultura LGBT en Chile*. Obtenido de https://es.wikipedia.org/w/index.php?title=Cultura_LGBT_en_Chile&oldid=172360451.
- Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. (J. S. Álamo, & P. Vidarte, Trans.) Madrid: Egales. Obtenido de https://dn721901.ca.archive.org/0/items/el-pensamiento-heterosexual-monique-wittig/El_pensamiento_heterosexual
- Xiangtao, F. (11 de 03 de 2025). *La Iniciativa de la Franja y la Ruta: El Plan de China para la Prosperidad Global*. Obtenido de Made in China: https://insights.made-in-china.com/es/The-Belt-and-Road-Initiative-China-s-Blueprint-for-Global-Prosperity_CTRaUtOI0Jiv.html#blog_nav_2
- Yale University Library. (2025). *Lesbian AIDS Activism*. Obtenido de Yale University Library: <https://onlineexhibits.library.yale.edu/s/we-are-everywhere/page/lesbian-aids-activism>
- YouthCO. (23 de 04 de 2024). *Lesbian Solidarity During the AIDS Epidemic*.

Obtenido de YouthCO:

https://www.youthco.org/lesbian_solidarity_during_the_aids_epidemic

Zapata, C. (2013). *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile: Diferencia, colonialismo y anticolonialismo*. Santiago: Ediciones Universidad de Chile.

Obtenido de <https://zoboko.com/read/intelectuales-indigenas-en-ecuador-bolivia-y-chile-diferencia-colonialismo-y-anticolonialismo-nmq56n1e?hash=9f4a09e40c8c9100dd2962998deaf96d>

Zuboff, S. (2020). *La era del capitalismo de la vigilancia*. Barcelona: Paidós.

Obtenido de https://perio.unlp.edu.ar/catedras/tpm/wp-content/uploads/sites/210/2023/06/ZUBOFF_1.pdf

Entre revolución y privilegio se despliega la pregunta que atraviesa las disidencias sexo-genéricas y al movimiento LGBTQ+: ¿Cómo sostener la raíz popular y la potencia emancipadora frente a la cooptación liberal?

Este libro recorre la memoria de dictaduras, del VIH y de los crímenes de odio, para advertir que los tiempos por venir pueden ser igualmente crudos y violentos. Desde esa conciencia, afirma que las disidencias no son solo identidades, sino prácticas políticas que resisten, que recuerdan su condición de clase oprimida y que insisten en la posibilidad de transformación radical.

Más que reconocimiento, lo que está en juego es la emancipación misma. Este texto invita a decidir dónde y cómo se juega el futuro del movimiento LGBTQ+ y de las disidencias sexuales populares.

