



Desde los márgenes: relecturas sobre género y sexualidades en Ecuador

Alejandra Delgado
Erika Córdova
Nua Fuentes

**Desde los márgenes:
Relecturas sobre género y sexualidades en Ecuador**

edi|PUCE

edi
PUCE

Desde los márgenes:

Relecturas sobre género y sexualidades en Ecuador

Primera edición

© 2026 Alejandra Delgado, Erika Córdova, Nua Fuentes

© 2026 Pontificia Universidad Católica del Ecuador

laeditorial.puce.edu.ec

Quito, Av. 12 de Octubre y Roca

Apartado n.º 17-01-2184

Tel.: (593) (02) 2991 700 ext. 1711

Correo: publicaciones@puce.edu.ec

Producción editorial: Jossué Baquero

Gestión técnica: Macarena Orozco

Asistencia editorial: Danna Quintana

Diseño de portada: Macarena Orozco

Diagramación: ediPUCE

Corrección de textos: ediPUCE

ISBN digital : 978-9978-77-805-0

Quito, junio de 2026



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons
Reconocimiento-No Comercial-CompartirIgual 4.0 Internacional

El manuscrito se sometió a revisión de pares ciegos, lo que garantiza la confidencialidad de autores y árbitros, conforme a las normas de publicación de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Desde los márgenes:
Relecturas sobre género y sexualidades en Ecuador

Alejandra Delgado¹

Erika Córdova

Nua Fuentes

¹ Pontificia Universidad Católica del Ecuador

Índice

Introducción	11
Parte I	15
Sexualidades periféricas	
Una ruptura a la heteronormatividad.....	15
Introducción	17
La construcción de la sexualidad hegemónica.	20
Un breve recorrido por distintas travesías de la sexualidad ...	21
Lo natural y lo cultural	25
El reino de la heteronormatividad:	
Discurso hegemónico de la sexualidad.....	28
Binarismo sexual.....	29
Cuerpos racionalizados.....	32
Implicaciones de los mecanismos discursivos de género y sexualidad	36
Performatividad del género	39
Amor	44
Amour passion.....	46
Amor romántico:	
sublimación del amor e idealización de la mujer.....	46
Amor confluyente: una sexualidad episódica	48
Codependencia	49
Revolución sexual	50

Sexualidades otras.....	52
Teoría queer:	
¿la respuesta a sexualidades no hegemónicas?	52
Sexualidades disidentes: género, raza/etnia y clase.....	58
Sexualidades otras:	
repensando las sexualidades periféricas	64
San Pablo y las sexualidades periféricas	72
Contextualización de San Pablo	73
Consideraciones metodológicas.....	77
Identidades sexuales	79
Amar, coger, ganar:	
una mirada sobre las relaciones sexoafectivas en San Pablo ...	85
Amor y sexo	86
Dinero y sexo.....	89
Entre ollas y cacheros.....	90
Las ollas	91
Los cacheros.....	92
Reflexiones finales	96
 Parte II.....	 98
Disidencia sexual y de género en marcos administrativos y legales en Ecuador	98
Nota preliminar.....	99
Introducción	100
Marco normativo: el sistema sexo-género y patologización	102

El sistema sexo-género, norma e identidad de género.....	104
Patologización de la intersexualidad, la homosexualidad y la transexualidad	114
Disidencia sexual y la administración del estado	127
La norma heterosexual.....	128
Construyendo el concepto disidencia sexual	132
La despenalización de la homosexualidad y sus implicaciones sociales en el contexto ecuatoriano.....	135
Disidencia sexual y ciudadanía: la administración del estado.....	144
Visibilizando la disidencia sexual y la violencia en administración de la identidad civil	151
El uso del derecho alternativo	153
Caso “ciudadana” Luis Enrique: derecho al nombre y estética.....	157
Patrulla legal: identificación alternativa.....	162
Primer matrimonio “gay” del Ecuador	174
Reflexiones sobre la disidencia sexual.....	179
Reflexiones finales: Hacia nuevos horizontes del pensamiento	181
Bibliografía	186

Introducción

La historia de las sexualidades y los géneros en el Ecuador ha estado marcada por profundas tensiones entre discursos hegemónicos de control y formas múltiples de resistencia. Desde la colonización, el orden social se estructuró bajo un sistema binario y patriarcal que patologizó y, en ocasiones, criminalizó las expresiones sexo-genéricas divergentes, y que perdura, con diversas transformaciones y matices, hasta nuestros días. La lógica colonial del cuerpo y del deseo, sustentada en una jerarquización de lo masculino sobre lo femenino, de lo blanco sobre lo racializado y de la heteronormatividad sobre la denominada disidencia sexual, sigue operando como matriz de poder en los ámbitos jurídico, educativo, mediático y familiar.

Durante el siglo XX, la consolidación del Estado-nación ecuatoriano vino acompañada de un proyecto de ciudadanía sexual normalizante. La penalización de la homosexualidad hasta 1997, la patologización médica de las personas trans e intersex, y la omisión sistemática de las sexualidades disidentes en los planes educativos son ejemplos del silenciamiento institucionalizado que durante décadas marcó la vida de muchas personas. No obstante, a partir del trabajo sostenido de activistas, organizaciones sociales, intelectuales y comunidades, este silencio ha sido interrumpido y puesto en disputa.

El presente libro se inscribe en esa disputa. Desde los márgenes es una compilación de trabajos de disertación elaborados por estudiantes de la carrera de Sociología de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, que han sido actualizados y reelaborados con el propósito de dialogar con los debates contemporáneos sobre género y sexualidades en el país. Estas investigaciones dan cuenta de transformaciones sociales profundas y complejas, y ofrecen claves analíticas para comprender la persistencia de las desigualdades sexo-genéricas en un contexto de reconfiguración política, económica y cultural.

Hoy, cuando los avances en derechos sexuales y reproductivos enfrentan embates regresivos tanto desde el Estado como desde sectores conservadores, resulta crucial reabrir el debate académico desde una mirada crítica, interdisciplinaria y comprometida. La ofensiva contra la educación sexual integral, la desinformación sobre identidades trans y la violencia estructural que afecta a mujeres y diversidades sexo-genéricas en el Ecuador contemporáneo hacen urgente repensar nuestras herramientas teóricas y políticas. En este sentido, este libro propone una lectura situada que articula el conocimiento generado en las aulas universitarias con las luchas cotidianas por la justicia social.

La estructura del libro responde a esta doble apuesta. Por un lado, sistematizar los saberes construidos en la experiencia investigativa; por otro, problematizarlos a la luz de las coyunturas actuales. La primera parte analiza críticamente la construcción histórica de la sexualidad hegemónica, abordando el peso de los discursos científicos y coloniales, así como los mecanismos a través de los cuales se produce la normatividad sobre los cuerpos y los deseos. Desde la performatividad de género hasta los estudios etnográficos en comunidades locales como San Pablo, en la actual provincia de Santa Elena, estas contribuciones permiten comprender las tensiones entre norma y disidencia.

La segunda parte se enfoca en el papel del Estado en la regulación de las identidades y sexualidades. A través del análisis del sistema sexo-género, de casos de activismo legal y de las estrategias de reapropiación del derecho por parte de sujetos subalternizados, se muestra cómo las instituciones operan simultáneamente como dispositivos de exclusión y como espacios de disputa.

En conjunto, los capítulos que integran esta obra ponen de relieve la relevancia del conocimiento producido por estudiantes e investigadores en formación como una fuente legítima de análisis social. Estas investigaciones permiten abrir preguntas, trazar genealogías y proponer nuevas miradas sobre las formas en que el género y la sexualidad estructuran nuestra vida en común. En esta medida, este libro busca comprender el presente, pero además, contribuir al fortalecimiento de los estudios críticos sobre género y sexualidades, incidir en políticas públicas y educativas y alimentar las luchas por una sociedad más equitativa, plural e inclusiva.

Parte I
Sexualidades periféricas
Una ruptura a la heteronormatividad

Estudio del caso San Pablo, Santa Elena
Erika Córdova Jurado y Alejandra Delgado Chávez

Introducción

Hablar de sexualidad es adentrarse en un terreno complejo, atravesado por discursos que han oscilado históricamente entre lo sublime y lo pecaminoso, entre lo naturalizado y lo prohibido. A lo largo del tiempo, diversas cosmovisiones han intentado explicar y regular la sexualidad, encuadrándola ya sea en un ámbito místico, espiritual y trascendental, o reduciéndola a una función reproductiva y al placer como objeto de censura moral. No obstante, la experiencia humana ha desbordado sistemáticamente estos marcos. Las prácticas sexoafectivas se han desplegado a lo largo de la historia como formas de transgresión, experimentación y construcción de sentido, desafiando las normas hegemónicas impuestas por los distintos regímenes de verdad.

Las sexualidades que emergen en los márgenes de la normatividad revelan otras formas de ejercer el deseo y el placer, expresan, también, formas de resistencia a los dispositivos sociales que intentan disciplinarlas. Estas prácticas cuestionan el orden moral dominante y evidencian que el cuerpo, el afecto y la identidad son territorios en

disputa. En este marco, los estudios de género y las teorías feministas han sido claves para desmontar los discursos universalizantes sobre la sexualidad, revelando su carácter histórico, político y culturalmente construido.

En el contexto ecuatoriano, los estudios sobre sexualidades han crecido de manera sostenida en las últimas décadas. A partir de diversos enfoques disciplinarios como la literatura, la economía, la historia, la antropología, la sociología, la arqueología y la medicina, han enriquecido una mirada crítica que permite comprender mejor los mecanismos de regulación de los cuerpos y los deseos. Sin embargo, este desarrollo no está exento de tensiones. Persisten intentos por aplicar categorías analíticas importadas, sin atender a las particularidades históricas, culturales y sociales de los territorios locales. Por ello, se vuelve indispensable recuperar los saberes encarnados y situados, las voces que narran la sexualidad desde la vivencia cotidiana, especialmente aquellas que han sido silenciadas por el discurso dominante. Como advierten diversos enfoques decoloniales, la historia de la sexualidad en el Ecuador debe ser contada desde quienes la habitan.

Desde esta perspectiva, en la primera parte de esta obra se propone analizar críticamente los parámetros que históricamente han definido la sexualidad hegemónica, con el objetivo de abrir espacio a otras formas de comprenderla. El eje empírico de esta sección está situado en la comuna de San Pablo, en la provincia de Santa Elena, una comunidad costera que desafía las normas conservadoras predominantes en el país. Allí, la convivencia cotidiana con personas trans y gay se da en términos de relativa aceptación social, configurando un espacio excepcional en el contexto de un Ecuador profundamente marcado por la moral sexual colonial.

Esta sección inicia con un recorrido por diversas perspectivas filosóficas y culturales que han abordado el amor y la sexualidad, en tanto elementos centrales de la experiencia humana. A partir de ello, se introduce un marco teórico sustentado en las contribuciones de Pierre Bourdieu, Michel Foucault y Judith Butler. Estos autores permiten comprender cómo la sexualidad se inscribe en relaciones de poder, en estructuras de dominación simbólica y en dispositivos discursivos que producen sujetos sexuados conforme a los imperativos de un sistema androcéntrico y capitalista.

En particular, se analizarán los aportes de Bourdieu sobre el binarismo sexual y la dominación masculina (2000), las conceptualizaciones de Foucault sobre el saber-poder y la biopolítica sexual (2000) y las propuestas de Butler sobre la performatividad del género (2002; 2010). Estos marcos teóricos permiten identificar cómo las normas sexo-genéricas son naturalizadas, y al mismo tiempo, cómo pueden ser disputadas a través de las prácticas de los cuerpos que escapan a ellas.

Posteriormente, se incorporan las teorías queer y las nociones de disidencia sexual como alternativas que cuestionan los fundamentos del sistema sexo-género binario y la matriz heterosexual dominante. Estas lecturas resultan relevantes para contrastar las formas de identidad sexual construidas por algunos miembros de la comunidad de San Pablo. Hacia el final de este apartado, se introduce la perspectiva decolonial como una clave analítica indispensable para interpretar las prácticas locales desde sus propios marcos de sentido, sin someterlas a categorías externas.

La propuesta metodológica que articula esta sección apuesta por una aproximación empírica basada en testimonios de vida y experiencias sexoafectivas contadas por personas trans de la comuna. Estas narrativas permiten captar la densidad social de las formas de sexualización

local, así como las estrategias cotidianas de resistencia y afirmación identitaria frente a un sistema represivo de los cuerpos y el deseo.

Esta primera parte del libro se sitúa como una invitación a pensar la sexualidad desde sus márgenes, a dismantlar sus mitos fundacionales y a abrirse a la posibilidad de comprender otras formas de vivir el cuerpo, el amor y el placer en contextos latinoamericanos atravesados por múltiples opresiones y resistencias.

La construcción de la sexualidad hegemónica

En este primer capítulo se presenta un recorrido sobre la sexualidad en diversas sociedades y civilizaciones, con el propósito de ofrecer un preámbulo sobre cómo se ha construido la sexualidad hasta llegar a su configuración hegemónica actual. En las siguientes líneas se expone la postura estructural constructivista de Bourdieu (2000), mediante la cual se explica la construcción androcéntrica del mundo y cómo la dominación masculina ha coaccionado la sexualidad.

A partir de esta comprensión, se abordan los aportes de Foucault (2000) y Butler (2010), quienes realizan un análisis de la sexualidad atravesada por discursos. Estos teóricos refieren a la imposición discursiva sobre los cuerpos como una forma de crear identidad en los sujetos. Finalmente, se menciona la postura de Giddens (1998) sobre el amor, con el objetivo de reconocer los modelos de amor sobre los cuales se han fundado las relaciones sexoafectivas en la Modernidad, algunas de las cuales han transmutado, mientras que otras continúan reproduciéndose de la misma manera.

Un breve recorrido por distintas travesías de la sexualidad

Como ha declarado Richlin (2013), “el sexo y el género impregnan todos los aspectos de las instituciones sociales”. En consecuencia, el sexo, el amor y su intersección (o la falta de ella) han sido objeto de estudios desde los filósofos antiguos hasta los autores más recientes. Los estudios sobre la sexualidad son amplios y abordan las intersecciones de la sexualidad con las relaciones de poder, la identidad, la economía, la reproducción y el placer, entre otros. Poetas, novelistas, científicos, filósofos, médicos, antropólogos, economistas, sociólogos y astrólogos han discutido sobre la sexualidad. En esencia, la sexualidad humana responde a los diversos procesos culturales que ha atravesado y en los que existe. Se sitúa entre lo natural, lo social, lo psicológico y lo cultural.

Existen diversas maneras en las que la sexualidad se expresa y se percibe. Puede ser vista a través de la lente del erotismo, la intimidad, la afectividad, los roles de género, las identidades sexuales, las fantasías, los valores éticos y los aspectos religiosos. Para fundamentar el concepto de sexualidad en un sentido más amplio y situarlo en un contexto histórico, comenzamos abordando algunos mitos y prácticas culturales de ciertas sociedades premodernas que buscan explicar el origen, el significado y la experiencia de la humanidad a través de actos sexuales, relaciones de parentesco y comprensiones filosóficas del amor o la sexualidad. Estas prácticas se entienden como una forma de unir a los seres humanos en un acto de comunión entre parejas, así como de servir de vínculo con las deidades.

Empezando con la mitología griega, encontramos a Eros, un dios fundamental responsable del amor, la pasión y la atracción sexual. Eros es considerado uno de los principios esenciales en el orden de la vida, lo que subraya la importancia del amor y la sexualidad en la cultura antigua. En el análisis de Dörr Zegers (2009) se identifican rasgos que definen el Eros como la fuerza irresistible de la vida que simboliza la atracción involuntaria. Dentro de la comprensión sobre el amor, se pueden observar características que serán heredadas por formas más modernas y contemporáneas de entender las prácticas sexoafectivas.

Para hablar de la significancia de Eros y de la conceptualización del amor, sin embargo, es necesario regresar a Platón (2004). Las discusiones mencionadas en *El Banquete* nos brindan una idea de cómo se construye el mito sobre el amor. De las distintas propuestas de los filósofos, se tomará la de Aristófanes. Él describe las diversas formas de relacionarse que tendrían los seres humanos. Su punto de partida es la explicación de que, en un principio, los seres humanos eran una masa circular y perfecta. Esta masa contaba con dos rostros en una misma cabeza, ocho extremidades (cuatro superiores y cuatro inferiores) y dos órganos genitales, que podían ser dos femeninos, dos masculinos, o uno femenino y uno masculino en un mismo cuerpo. Estos seres completos y armónicos fueron separados, causando una nostalgia por esa plenitud, lo que conlleva a estos seres a buscarse impulsivamente hasta poder formar de nuevo ese ser completo (Platón, 2004).

¹ Al principio, puede no entenderse la necesidad de mencionar estos temas en una propuesta sobre la sexualidad. Sin embargo, se espera que sirvan como referencia para observar similitudes, contrastes, aceptaciones y rechazos en la construcción de la sexualidad, un tema que permea toda esta obra.

La idea de retomar esta propuesta es visibilizar la apertura que existía en el imaginario de esa cultura sobre la posibilidad de concebir otras formas de sexualidad, que no se limiten a la relación hombre-mujer como una necesidad biológica reproductiva. Aunque estas propuestas que se han mencionado solo son pequeñas aproximaciones a los procesos por los cuales ha atravesado la sexualidad, esta visión pone en evidencia que las relaciones sociales en torno a lo afectivo involucran otras posibilidades gracias al erotismo.

Es necesario mencionar que en la mitología griega las relaciones sexoafectivas se conceptualizan como el resultado de una necesidad casi imperativa de encontrar al ser que complementa la existencia, ya sea desde una perspectiva más romántica o, si se desea, erótica, así como también desde la necesidad de prolongar la existencia de cada ser humano. Esta comprensión nos permite entender que la angustia humana por sentirse solo, vacío o mortal lleva a una búsqueda incesante de un compañero sexoafectivo.

Otra perspectiva proviene de la mitología egipcia. El dios Atum, el origen de todo, creó el universo dándose placer a sí mismo. A través de su masturbación, dio a luz a los dioses gemelos, Shu y Tefnut, quienes hicieron el amor y engendraron a otros dioses (Hart, 1990). Este mito habla de un dios con deseo sexual, un deseo que crea y genera transformación. Este mito se menciona porque libera a las deidades de una moralidad en la que la sexualidad está vinculada a una humanidad decadente y pecadora.

Por otro lado, los hindúes han expresado una comprensión de la sexualidad en el libro del Kamasutra. El título completo es Vatsyayana Kama Sutra (Los Aforismos sobre la Sexualidad, de Vatsyayana). Cronológicamente, el autor se sitúa en el período Gupta (que se desarrolló entre el 240 y el 550 d.C.). Este texto se concibe como una guía de la sexualidad, ayudando a los amantes a alcanzar el placer sexual y una conexión armoniosa entre ellos¹. Una vez más, el placer se concibe como un motivo central para las relaciones sexuales y la conexión armoniosa como resultado de esta práctica placentera.

Otra visión importante es la comprensión que existía sobre la sexualidad en la antigua Roma. Dentro de esta sociedad, no existía en sí una imposición heterosexual al momento de amar, ni una censura a la homofilia. Esta sociedad tenía el ideal del dominio de uno mismo y la autosatisfacción. No consideraban que la homosexualidad sea una desviación o algo antinatural. De hecho, la homosexualidad era considerada normal, incluso un acto superfluo como todo placer amoroso (Veyne, 1987).

Sin embargo, dentro de esta apertura a otra forma de sexualidad, existían ciertas censuras con respecto al acto sexual. Era permitida la relación homosexual en tanto se fuera el sujeto activo, es decir, quien penetra. “Lo importante es el ser que penetra: por lo demás, importa poco el sexo de la víctima.” (Veyne, 1987, p. 56) Este sujeto debía ser superior en rango, clase y raza al sujeto pasivo, quien era penetrado. Por su parte, este era débil, no por ser penetrado, sino por su falta de virilidad. La moral sexual romana estaba sujeta determinantemente al estatus social.

Otro claro ejemplo de la aceptación cultural generalizada de la sodomía se encuentra en los antecedentes de las culturas que forman el objeto de estudio de este trabajo. En la cultura manteño-huancavilca, en el territorio costeño de lo que hoy es el Ecuador, las comunidades prehispánicas situadas alrededor de la ciudad de Guayaquil y cerca de la comunidad de San Pablo, el pueblo de este estudio presente, practicaban relaciones entre hombres como parte de rituales culturales. Benavides (2006) presenta una historia contada por Cieza de León, un historiador español que llegó con los colonizadores, quien menciona los rituales manteño-huancavilca.

De León condenaba estos rituales y los describía como paganos por adorar al diablo. Los manteño-huancavilca tenían en sus oráculos un grupo de jóvenes que estaban destinados a prestar servicios

sexuales con fines rituales durante festivales o sacrificios (Benavides, 2006). En su texto, Benavides destaca la historia mencionada por de León como una necesidad para entender lo que sucedía en estas tierras ecuatorianas. Por lo tanto, esta historia se citará textualmente para ayudar al lector a comprender las prácticas específicas a las que se hace referencia:

cada templo o adoratorio primario tiene uno o dos hombres, o más, de acuerdo al ídolo. Han sido vestidos como mujeres desde que eran niños pequeños y hablan como tales; y en su trato, ropas y en todo lo demás imitan a las mujeres. Estos hombres participan en uniones carnales como signo de santidad y religión, durante sus fiestas y días santos, especialmente con los señores y autoridades (Benavides, 2006, p. 149).

Si bien estos ejemplos de aceptación de diversas expresiones de sexualidad no son exhaustivos, evidencian una validación generalizada de formas de relaciones sexuales menos restrictivas dentro de culturas ampliamente independientes en todo el mundo y a lo largo del tiempo, al menos en lo que respecta a las relaciones entre hombres. Esto pone en perspectiva el discurso dominante “moderno” sobre la naturaleza no natural de la identificación y las prácticas sexuales entre personas del mismo sexo, como una concepción relativamente nueva en muchas partes del mundo.

Lo natural y lo cultural

La oposición entre lo natural y lo cultural ha sido un foco de debate durante mucho tiempo. Se argumenta que todo lo que se considera universal y espontáneo en el ser humano es natural, mientras

que lo que responde a una norma es social y está sujeto a condiciones particulares y relativas (Lévi-Strauss, 1985). En las discusiones de los antropólogos sobre el orden social de la vida a través de la sexualidad, en contraste con las relaciones entre personas del mismo sexo, las relaciones incestuosas han sido tabú en la mayoría de las culturas y parecen ser donde se traza la línea de lo que es “natural” o no.

En la obra de Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales de parentesco*, el autor sitúa su debate en las diversas formas de crear lazos de parentesco. Concibe el tabú del incesto como un principio universal. Este análisis parte de una controversia previa sobre la naturaleza biológica y social del ser humano, es decir, el problema situado entre lo natural y lo cultural, y sirve como un punto de partida para comprender diversas prácticas sociales

Los esfuerzos por diferenciar la naturaleza y la cultura como una condición universal en el ser humano lo sitúan en un espacio simbólico, a través del cual las relaciones jerárquicas están sujetas a normas sociales estrictas que se presentan como inamovibles. La necesidad de explicar esta discusión se centra en el hecho de vincular los fenómenos sociales y biológicos, a través de los cuales se entiende que la sexualidad está subyugada al orden social, aunque se manifieste como una cuestión biológica.

Algunos autores han recurrido a los fundamentos biológicos de nuestra naturaleza humana para determinar qué comportamiento es, en efecto, natural y qué es meramente una construcción social. La regulación existe tanto en el ámbito biológico como en el social. En la naturaleza, la regulación ocurre a través del dominio, mientras que, en los contextos sociales, la regulación se presenta a través de lo simbólico, es decir, de las normas establecidas.

El tabú del incesto es una norma social que se presenta como universal y natural (Lévi-Strauss, 1985). Lévi-Strauss proporciona ejemplos de la sexualidad de los primates, demostrando cómo se forman las relaciones; es decir, se crean familias, fratrías, clanes, etc. El comportamiento de los primates se considera el más cercano al de los seres humanos. Dentro de estas relaciones formadas por primates, algunos grupos practican la poliandria, otros la poligamia y algunos la monogamia. Los diferentes grupos de primates adhieren a normas que les impiden formar vínculos sexoafectivos con parientes de diversos grados, ya sean consanguíneos o por afinidad. Es en este punto donde comienza a regularse la sexualidad, ya que ya no existe la libertad pura de aparearse con cualquier individuo. Esto también se ha observado en la mayoría de las sociedades a lo largo de la historia.

La prominente regulación de la sexualidad, más allá del incesto, no es, sin embargo, universal, y su fuerte surgimiento en el mundo occidental a través de normas sociales ha coincidido con el ascenso de la clase burguesa. Según interpretaciones de *La historia de la sexualidad, Vol. 1 de Foucault* (2000), se dice que la moral cristiana y la moral capitalista se construyeron para asegurar que la sexualidad se ejerciera únicamente en términos de reproducción social. Esto se consideraba que reforzaba las necesidades de la clase capitalista, ya que las energías empleadas en las relaciones sexuales por placer podían competir con las energías requeridas para la productividad laboral. Esencialmente, se asumía que los individuos debían utilizar su fuerza y energía únicamente para el trabajo. La procrastinación y tener relaciones sexuales constantes impedían que los individuos recuperaran fácilmente su fuerza laboral (Foucault, 2000).

En este discurso, por lo tanto, la sexualidad como búsqueda de placer ya no se consideraba socialmente productiva, y las actividades sexuales se relegaban al acto de la procreación. En tal contexto, las preferencias e identidades sexuales diversas que no pertenecían a la actividad de procreación se colocaban en la misma categoría que las relaciones sexuales meramente por placer y se consideraban inmorales (Saraga y Saraga, 1998).

Esta breve historia de la percepción de la naturalidad de la sexualidad (o la falta de ella) y su evolución dentro de las sociedades y a lo largo del tiempo sirve como preámbulo y punto de referencia para las discusiones presentadas sobre las conceptualizaciones de la sexualidad en el resto de este trabajo.

El reino de la heteronormatividad: Discurso hegemónico de la sexualidad

Hasta este punto, hemos examinado la evolución de la conceptualización de la sexualidad en diversas sociedades. También se ha discutido la represión de la sexualidad como una forma de reforzar ciertas estructuras económicas y de poder. En esta sección, se explorará cómo varias ideas sobre el papel del sexo y el placer se entrecruzan con las construcciones sociales del poder y las realidades económicas para reforzar un cierto orden social, que tiene implicaciones para las relaciones de poder de género, tanto económicas como sexuales.

La regulación sociocultural resultante a menudo se refiere como heteronormatividad. Sin embargo, dado que los argumentos que se utilizarán para explicar la construcción y regulación de la sexualidad se basan en el poder-saber masculino como productor de orden social, esta heteronormatividad podría ser más apropiadamente llamada el

“reino del androcentrismo”. Para explicar esta tesis sobre el discurso hegemónico de la sexualidad, se retomarán las ideas de Bourdieu (2000), Foucault (2000) y Butler (2002, 2010).

Binarismo sexual

La perspectiva ofrecida por Bourdieu (2000) en su texto *La dominación masculina* se centra en comprender cómo las relaciones de género y las desigualdades están incrustadas en las estructuras y prácticas sociales. Bourdieu argumenta que la dominación masculina está profundamente arraigada tanto en las dimensiones simbólicas como materiales de la sociedad, perpetuando un orden social androcéntrico. Él explora cómo el cuerpo, el amor y el deseo son construidos a través de procesos sociales y cómo estas construcciones refuerzan el poder masculino.

Bourdieu enfatiza que la dominación masculina no es solo un producto de actitudes o comportamientos individuales, sino que está sistemáticamente incrustada en las prácticas culturales, las instituciones y el lenguaje. Discute cómo el mundo social legitima y perpetúa la dominación masculina a través de varios mecanismos, incluyendo el poder simbólico del lenguaje y las normas culturales. La perspectiva de cómo la sociedad conceptualiza el género, según Bourdieu, va más allá de ver la sexualidad puramente en términos eróticos, situándola en un contexto cosmológico más amplio. Esta conceptualización funciona para mantener y reproducir las dinámicas de poder de género.

Es esencial mencionar la importancia del lenguaje dentro de la cultura, ya que desempeña un papel crucial en la formación y explicación del funcionamiento de las normas y estructuras sociales. El lenguaje opera como una herramienta principal de clasificación, basándose en

el concepto de “diferencia” para categorizar y diferenciar varios aspectos de la vida. Esta idea de “diferencia” funciona como un sistema de clasificación que ayuda a construir y mantener el orden social. A través del lenguaje, creamos distinciones entre lo que se considera normal o anormal, aceptable o inaceptable, y estas distinciones a menudo están arraigadas en oposiciones binarias.

Por ejemplo, el lenguaje clasifica a las personas según el género, la raza, la clase y otras categorías sociales, estableciendo un marco dentro del cual los individuos son entendidos y posicionados en la sociedad. Esta división es opositora y binaria. En otras palabras, un sujeto u objeto dado es o no es; es esto o su opuesto. Estas decisiones aparecen como un orden natural materializado. Al proponer el reino del androcentrismo y la heterosexualidad como el ámbito natural dentro del lenguaje, el orden masculino también se normaliza efectivamente y, por lo tanto, no necesita ser justificado; es decir, no requiere discursos que lo legitimen. Así, la decisión sobre los sexos está inmersa entre lo natural y lo normal (Bourdieu, 2000, p. 21). Sin embargo, estas clasificaciones no son neutrales ni necesariamente naturales; están impregnadas de relaciones de poder que reflejan y refuerzan las jerarquías existentes.

Bourdieu sostiene que el mundo social establece el cuerpo como una realidad sexuada, es decir, se construye a partir de características biológicas. Además, afirma que la división sexuada se basa en una concepción mítica de la relación arbitraria de dominación masculina sobre las mujeres. De esta manera, se crea una justificación natural para la división sexual del trabajo socialmente construida. La diferencia en los órganos sexuales se da como una razón para esto según la lógica androcéntrica (Bourdieu, 2000).

Esta concepción biológica binaria de la división sexual del trabajo crea un imaginario de dominación y sumisión sobre el cual se

construye el orden social. Al posicionar al hombre-masculino como el principio de todo, lo activo, lo superior, se le asigna una posición superior sobre la mujer-femenino, quien es débil, pasiva e inferior.

La virilidad es un aspecto importante dentro de este imaginario. La dominación masculina se fundamenta en esta virilidad, que se concreta en la acumulación simbólica del honor y el principio de conservación (Bourdieu, 2000, p. 24). El principio masculino aparece como la medida de todo (Bourdieu, 2000), el deseo ligado a la sexualidad coloca al hombre —ya sea heterosexual u homosexual— como su único ejecutor. La sexualidad de las mujeres se limita al campo de la reproducción social, suprimiendo toda idea de placer. Esencialmente, el cuerpo de la mujer se entiende como la materialización de la debilidad y la pasividad. Estas herencias simbólicas castran por completo el deseo y la excitación en las mujeres, situando sus cuerpos en un espectro donde se asumen como máquinas diseñadas para la reproducción de la especie, el patrimonio familiar y la acumulación de capital simbólico (honor).

Por otro lado, se concibe que las mujeres no pueden soportar los placeres destinados a los hombres. “La sexualidad es un constructo social que opera dentro de campos de poder, y no meramente un abanico de impulsos biológicos que se liberan o no se liberan” (Giddens, 1998, p. 32).

Al ejercer la sexualidad, el androcentrismo resulta en la práctica de roles específicos de género dentro de una relación. El género en una relación refleja la estructura jerárquica heterosexual dentro de la cual se concibe la dominación masculina y la subordinación femenina. Para Mackinnon (2014), tener un género dentro de una sociedad con normas androcéntricas significa estar dentro de una relación heterosexual de dominación (masculina) y subordinación (femenina).

Al proponer que el ámbito heterosexual es coherente con el ámbito del androcentrismo, se ponen de manifiesto argumentos estructurales sobre cómo se construye y controla la sexualidad. El orden social heteropatriarcal se construye principalmente a través del establecimiento de relaciones y conexiones familiares. Este orden se refuerza aún más por la dominación masculina, que se solidifica a través del intercambio de bienes simbólicos como el estatus social, el honor y el poder, mediante instituciones como el matrimonio, la herencia y otros rituales sociales que a menudo perpetúan la autoridad masculina y el control sobre las mujeres y los recursos.

Cuerpos racionalizados

La discusión en torno al cuerpo a menudo distingue entre sexo y género, postulando que estos conceptos corresponden a dimensiones naturales y culturales, respectivamente. Tradicionalmente, el sexo se percibe como una realidad biológica definida por atributos físicos como los órganos sexuales, mientras que el género se entiende como una construcción social moldeada por normas y expectativas culturales (Butler, 2002). Esta dicotomía sugiere que, aunque nuestras diferencias biológicas se consideran naturales e inmutables, los roles e identidades asignados en función de estas diferencias son fluidos y socialmente construidos. Este marco subraya cómo se cree que las diferencias sexuales moldean la realidad material del cuerpo, lo cual a su vez juega un papel crítico en la construcción de la identidad personal.

Judith Butler (2002), sin embargo, desafía esta distinción convencional al argumentar que tanto el sexo como el género son construcciones sociales a través de prácticas discursivas. Según Butler, las diferencias materiales en los cuerpos no son meramente hechos naturales, sino que están moldeadas y marcadas por normas y lenguaje

sociales. Las normas regulatorias, que dictan comportamientos e identidades aceptables, se materializan en nuestros cuerpos, influyendo en cómo los experimentamos y comprendemos. Los cuerpos, a su vez, responden a estas normas de diversas maneras, lo que indica que no hay una única forma de encarnar o realizar estas normas. Al sugerir que el sexo, al igual que el género, está sujeto a estas prácticas discursivas, Butler destaca que nuestra comprensión de las diferencias biológicas también está moldeada por contextos culturales y sociales.

Esta perspectiva altera la visión tradicional de que el sexo es puramente un hecho biológico al afirmar que tanto el sexo como el género son categorías socialmente construidas. La lente societal a través de la cual vemos los cuerpos asigna significado tanto a las diferencias biológicas como culturales, influyendo así en la construcción de la identidad. El argumento de Butler implica que nuestras percepciones de sexo y género están profundamente entrelazadas con dinámicas de poder y estructuras sociales. Al reconocer que tanto el sexo como el género se construyen a través de discursos, podemos comprender mejor cómo las normas sociales y las relaciones de poder moldean nuestras experiencias de nuestros cuerpos e identidades. Esta comprensión abre posibilidades para reimaginar y desafiar cómo se imponen e internalizan las normas de género y sexuales en la sociedad.

Adentrándose más específicamente en los términos de las relaciones de poder, se propone que, en una sociedad heteronormativa, el sexo funciona como una norma reguladora que controla el cuerpo y se manifiesta como un poder productivo de lo legítimo y lo ilegítimo. En otras palabras, el sexo determina los roles y prácticas que los individuos deben asumir según su respectivo sexo/género. Sin embargo, la autora de *Cuerpos que importan* sugiere que el sexo, como un hecho biológico, no puede determinar prácticas específicas para los individuos sin

estar sujeto al género o su materialización afirmada en la reiteración de normas reguladoras. Es decir, para Butler, el sexo corresponde y se encuentra atravesado por lo social, haciendo visible la falta de valor inherente en lo que ha sido construido como natural.

Entendiendo los significados que asume el sexo, se comprende que, en última instancia, el género es el resultado de la asunción de estos significados. Por lo tanto, el sexo no se considera el opuesto del género; más bien, se ve reemplazado por el género como la categoría que lo desplaza y absorbe (Butler, 2002). Debe entenderse que esta materialización de normas es el efecto más productivo del poder. Al entender el sexo en su normatividad, la materialización del cuerpo no puede concebirse independientemente de la materialidad de esta norma reguladora (Butler, 2002).

En la regulación de la sexualidad a través de la materialización de normas discursivas, Butler y Foucault coinciden en la necesidad de la complementariedad que existe entre lo permitido y lo abyecto. Entenderse a uno mismo implica reconocer lo que se considera indeseable o abyecto en la sociedad. El concepto de “lo abyecto” se refiere a lo que es rechazado o considerado indigno y esto juega un papel crucial en la formación de las identidades individuales. Al internalizar las normas sociales, los individuos llegan a entenderse en relación con lo que deben evitar para ser aceptados. Este proceso de autorepudio significa que los individuos se definen no solo por lo que son, sino también por lo que no son (Butler, 2002, p. 20). Por ejemplo, el rechazo de comportamientos e identidades considerados abyectos refuerza los límites de los roles y comportamientos de género aceptables, creando una división clara entre lo que es socialmente aceptado y lo que no lo es.

De acuerdo con estos constructos, las normas asociadas con el sexo están profundamente entrelazadas con las expectativas de género.

El discurso social sobre el género se superpone al sexo biológico, reforzando estas normas y extendiéndolas más allá de las meras diferencias biológicas. Esto significa que las expectativas sociales sobre los roles de género dictan los comportamientos, roles e identidades apropiados para los individuos según su sexo. Al imponer estas normas de género sobre el sexo biológico, la sociedad ejerce control sobre los cuerpos y comportamientos de los individuos, disciplinándolos para que se conformen. Este control es fundamental para el proceso de convertirse en sujeto, ya que implica tanto la inclusión dentro del ámbito de las normas aceptables como la exclusión de lo abyecto. Así, la constitución de identidades individuales está fundamentalmente vinculada a las dinámicas de poder sociales, que imponen y perpetúan estas normas a través de procesos de exclusión y abyección.

En este contexto, en *Cuerpos que importan*, Judith Butler discute cómo los mecanismos discursivos refuerzan la “asunción forzada” del sexo. Basándose en la teoría lacaniana, Butler describe estos mecanismos como imposiciones que los individuos deben aceptar para conformarse a las normas sociales. Este concepto significa que, a través del lenguaje y las expectativas sociales, se imponen ciertos roles e identidades a las personas según su sexo percibido. “En el marco de la teoría del acto de habla, una práctica discursiva se considera performativa si realiza o produce lo que nombra” (Butler, 2002, p. 34).

Butler utiliza el marco de la teoría del acto de habla para explicar que las prácticas discursivas son “performativas”: no solo describen la realidad, sino que la moldean y producen activamente. Cuando la sociedad nombra y categoriza a los individuos según el sexo y el género, instituye esas identidades, haciéndolas reales e influyentes en las vidas de las personas. Esta performatividad significa que la forma en que hablamos sobre el sexo y el género crea las mismas categorías y expectativas que creemos que son naturales.

Implicaciones de los mecanismos discursivos de género y sexualidad

Para comprender las implicaciones de los mecanismos discursivos que refuerzan la “asunción forzada” del sexo, es esencial percibir la relación entre cuerpo, conocimiento, poder y placer. Los roles e identidades atribuidas a los cuerpos son el resultado de un proceso histórico donde ciertos atributos se naturalizan y legitiman por hechos biológicos. Este proceso asigna roles específicos a los individuos basados en una comprensión naturalizada del binarismo sexual, que se ve como algo dado en lugar de construido, debido a cómo se internaliza el uso en el propio lenguaje que utilizamos para articular el pensamiento.

Como resultado de estos roles impuestos basados en las normas regulatorias de la sociedad, como cuerpos, nos entregamos a los demás, haciendo visible la fragilidad y vulnerabilidad de estos cuerpos. Cuando los cuerpos están bajo la mirada del otro, se exponen al contacto y a la violencia (Butler, 2010, pp. 39-40). Es decir, la observación continua por parte de la sociedad expone a los individuos al juicio y a interacciones no deseadas, siendo interpretados y tratados como algo que se les impone. Así, el cuerpo necesariamente ocupa una dimensión pública: “mi cuerpo es mío y no lo es”. La vida de estos cuerpos, su supervivencia, está determinada por otros. La vida se vuelve precaria

² A diferencia de Butler, Foucault utiliza la palabra sexo, como el ejercicio de la sexualidad. Dicho de esta forma, la teoría que plantea el autor busca explicar cómo el poder se instauro en un aspecto tan básico en los seres humanos como es la sexualidad. El poder controla y regula los cuerpos al limitar y coartar el placer, creando una administración del sexo y por lo tanto del cuerpo.

(Butler, 2010, pp. 40-43).

El hecho de que el cuerpo se transforme en algo público no es una coincidencia. Las disciplinas del cuerpo y la regulación de la población constituyen dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida. El poder sobre la vida se desarrolló en el siglo XVII a través de dos mecanismos. El primero se centra en definir el “cuerpo como una máquina”: el cuerpo se entrena, sus habilidades se desarrollan y su utilidad aumenta, mientras se asegura su docilidad e integración en los sistemas de control a través de disciplinas anatómico-políticas. La segunda forma se centró en la conceptualización del “cuerpo-especie”. El cuerpo, intersectado por la mecánica de los seres vivos, sirve como soporte para procesos biológicos como el nacimiento y la mortalidad. Estos son abordados por controles regulatorios; es decir, se crea la biopolítica de la población (Foucault, 2000, p. 168).

Una vez conceptualizados así —como seres productivos, tanto en un sentido económico como biológico—, el discurso puede ser utilizado como regulador. Es decir, el uso del lenguaje para hablar sobre el sexo, o lo que se ha denominado “mencionar el sexo”,² puede emplearse como un mecanismo de control. El autor ve el discurso de la sexualidad como la herramienta más poderosa y concreta para regular los cuerpos. En otras palabras, la sexualidad se desarrolla en un marco en el que se niega y se controla a través de su reconocimiento. Hablar públicamente sobre los deseos y actuar en consecuencia es un mecanismo de reconocimiento, pero también de control y moldeado de normas en torno a esos deseos. Foucault propone la idea de confesión como una incitación a la conversación que permite la creación de una identidad sexual en los individuos. Este imperativo busca apropiarse del deseo y convertirlo en discurso (Foucault, 2000).

Por lo tanto, no existe una censura del sexo; de hecho, se crean mecanismos a través de los cuales el sexo puede ser nombrado en detalle. Surge una economía del cuerpo, que lo dirige, gestiona y regula para el bien común. Foucault menciona a la “Policía del sexo” en respuesta a la necesidad de regular el sexo a través de discursos útiles y públicos (Foucault, 2000, p. 34). De esta manera, el biopoder, como se mencionó anteriormente, se convirtió en un elemento esencial en el desarrollo del capitalismo. Sin embargo, solo pudo desarrollarse con la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción. Estas técnicas de poder también operaron como factores de segregación y jerarquización social, afectando las fuerzas respectivas de los individuos y asegurando relaciones de dominación y efectos hegemónicos.

Así, el capital se convierte en uno de los factores que impulsan la regulación de la sexualidad para promover su crecimiento. Existe la necesidad de transformar a los sujetos en objetos funcionales para el modo de producción capitalista, cuyo único propósito es la adquisición y acumulación de capital. Con la división sexual del trabajo, los cuerpos se racionalizan: la masculinidad se convierte en la imagen de la fuerza de trabajo y la femineidad en la imagen de la reproducción social. Todo deseo y ejercicio de placer se expropian de los individuos, resultando en cuerpos como mercancías (Foucault, 2000).

Esta condición se extiende al ámbito político-territorial. La sexualidad se convierte en un instrumento de producción y control. Los cuerpos femeninos se utilizan como medios publicitarios, enfatizando sus atributos físicos, encarnándolos en estándares de belleza o fealdad y destacando los espacios para los que estos cuerpos están destinados, como el hogar. Por otro lado, los cuerpos masculinos se miden en tanto su virilidad, poder de adquisición de bienes materiales y simbólicos y fácil apropiación de los espacios públicos. De esta manera, lo bioló-

gico se refleja en lo político. El cuerpo pasa al campo del control del conocimiento y la intervención del poder (Foucault, 2000, p. 172).

Performatividad del género

Judith Butler es una de las teóricas más influyentes en la actualidad en los campos de la teoría de género y *queer*. Su propuesta sobre la performatividad del género abre la puerta para dismantelar los discursos hegemónicos sobre la sexualización. Según Duque, “los postulados de Butler permiten dismantelar la concepción de sujeto/a universalista que sustenta la política liberal actual, así como los procesos de esencialización, naturalización e identificación de las teorías de la política de la diferencia con relación al sector LGTBIQ” (Duque, 2010, p. 87).

Butler se enmarca dentro del paradigma de la deconstrucción antiesencialista, cuestionando la idea de que ciertas categorías tienen una esencia intrínseca e inmutable. Ella desafía los significados fijos, enfatizando la fluidez de la identidad y el conocimiento, y proponiendo la idea de eliminar el concepto de sujeto universalista. Su teoría se basa en la idea de que los roles sexuales, las identidades sexuales, el género y el sexo son meramente construcciones sociales y culturales. En otras palabras, estas categorías no existen de manera natural e intrínseca por sí mismas. Lo único natural es la cultura; o, mejor dicho, la cultura ha sido naturalizada. En este contexto, Butler busca desafiar y eliminar el concepto universalista de género y las expectativas sociales que obligan a los individuos homosexuales a conformarse a los estándares heteronormativos, que tratan la heterosexualidad como la orientación sexual predeterminada o ‘normal’. Así, Butler aboga por la necesidad de liberar la homosexualidad de la normatividad y homogenización basadas en parámetros heterosexuales que son construcciones cultura-

les y sociales resultantes de una red de mecanismos de saber-poder sobre el cuerpo, enmarcados en la diferencia sexual (Duque, 2010, p. 87).

De esta manera, la crítica de Butler destaca cómo las normas heterosexuales se imponen sobre todas las orientaciones sexuales, creando un entorno restrictivo para aquellos que no se conforman. En este contexto, Butler introduce el concepto de actos performativos, que son comportamientos y acciones que los individuos repiten, creando y reforzando así sus identidades. Estos actos no son expresiones de una identidad preexistente, sino que constituyen la identidad misma. Por ejemplo, la forma en que las personas se visten, hablan y se comportan según las expectativas de género son actos performativos que construyen su identidad de género.

El sexo y el género, por lo tanto, no son rasgos innatos, sino que se crean a través de estos actos performativos que, en la sociedad moderna, a menudo se alinean con los principios heterosexuales y androcéntricos (centrados en el hombre). Estas acciones repetidas se entienden dentro de los discursos sociales y culturales que las moldean. Al realizar continuamente estos actos, los individuos internalizan y refuerzan las normas, haciendo que los roles de género y las identidades sexuales parezcan naturales y esenciales. Refiriéndose a los puntos anteriores sobre cómo la sexualidad es controlada a través de normas sociales y dinámicas de poder, este proceso de repetición (ritualización) resulta en la naturalización de los roles de género y las identidades sexuales. Los presenta como si fueran características fundamentales e inmutables, aunque en realidad son el producto de una constante reafirmación social.

El corolario de esto es que se propone que el género no es un aspecto construido individualmente, sino algo que ocurre a través de la interacción repetida entre varios actores. El género se constituye a

través de actos que encarnan deseos que responden a normas sociales y no necesariamente a los deseos “innatos” de uno (Butler, 2010). Para corroborar este argumento, Butler menciona la tradición hegeliana, que “vincula el deseo con el reconocimiento”. Según esta perspectiva, “el deseo siempre es un deseo de reconocimiento” (Butler, 2010, p. 14). En otras palabras, solo a través del reconocimiento puede uno convertirse en un sujeto socialmente viable. Nuestra existencia e identidad dependen de nuestra capacidad para recibir y ofrecer reconocimiento. Butler señala que este reconocimiento puede situar a los individuos dentro de la categoría de “humano” o, por el contrario, como “menos que humano” a través de esta clasificación. Estas normas de reconocimiento tienen el poder de producir o negar la noción de lo que significa ser humano (Butler, 2010).

Es a partir de este planteamiento que se crean políticas de la diferencia, en las que lo abyecto o la minoría no tienen acceso a derechos igualitarios dentro de su diferenciación y diversidad y son colocados en un plano peyorativo. Es decir, el reconocimiento se convierte en sede del poder que toma partido a favor de los paradigmas dominantes sobre la sexualidad. Una postura como respuesta frente a esta dominación es el crear una relación crítica, como plantea Butler; es el permitirse separarse de las normas que violentan y reprimen las diferentes formas de existir dentro de la cultura (Butler, 2010).

“Comprender el género como una categoría histórica es aceptar que el género, entendido como una forma cultural de configurar el cuerpo, está abierto a su continua reforma, y que la ‘anatomía’ y el ‘sexo’ no existen sin un marco cultural.” (Butler, 2010, p. 25) Es decir, las identidades y expresiones sexo-genéricas son un acto performativo que busca el reconocimiento del “otro”. De esta forma, los sujetos se ajustan al sistema y sus vidas se vuelven inteligibles dentro de determinada cultura.

¿Qué se entiende por performativo?

Según el concepto lingüístico de John Austin, reelaborado por Jacques Derrida, se entiende que: El 'sujeto' es el resultado del proceso de subjetivación, de interpretación, de asumir performativamente alguna 'posición fija del sujeto'.

En este sentido puede entenderse el sexo y el género como una construcción del cuerpo y de la subjetividad fruto del efecto performativo de una repetición ritualizada de actos que acaban naturalizándose y produciendo la ilusión de una sustancia, de una esencia. Tales producciones genéricas y sexuales se dan en el marco de la Matriz Heterosexual según Butler. (Duque, 2010, p. 88)

Para Butler, tanto la sexualidad canónica, hegemónica, como la transgresora, "ininteligible", se construyen mediante la performatividad, es decir, por medio de la repetición ritualizada (iteración) de actos de habla y de todo un repertorio de gestos corporales que obedecen a un estilo relacionado con uno de los dos géneros culturales. Esta repetición ritualizada no es opcional, sino que se basa en un discurso regulativo, una exigencia constante del entorno, encaminada a "producir aquellos fenómenos que regulan y constriñen" la conducta en relación con la identidad sexual. Cuando se produce el resultado esperado, tenemos un género y una sexualidad culturalmente considerados congruentes con el sexo del sujeto (Duque, 2010).

Es fundamental mencionar estos planteamientos sobre el género entendido como un acto performativo, ya que sustentan los paradigmas sobre los cuales se organiza el orden social. Dichos paradigmas son los que definen qué se considera "vida", es decir, determinan quiénes son reconocidos como humanos y quiénes quedan fuera de esa categoría. Desde esta lógica, las minorías raciales, étnicas, de clase

y de género son ubicadas en posiciones subalternas y sus formas de existencia son reprimidas o sacrificadas en nombre de normas sociales y culturales hegemónicas. En la cúspide de esta jerarquía, se sitúa al hombre blanco de clase alta como sujeto privilegiado, configurado simbólicamente como el centro del poder.

Nuestro propio sentido de persona está ligado al deseo de reconocimiento y este deseo es el que nos posiciona fuera de nosotros mismos. Hegel plantea, según Butler, que para poder mantener nuestro propio ser debemos recibir y ofrecer reconocimiento (Butler, 2010, p. 55).

Los sujetos son vulnerados y violentados, porque se anhela mantener un orden de acuerdo con el binarismo de género. No existe posibilidad de existir por fuera de este. Como se había mencionado en los acápites anteriores, el género es controlado por normas reguladoras, es decir, por un reglamento que exige cumplir con ciertos comportamientos corporales y orales de acuerdo con cada género. Es la ritualización de este reglamento la que produce y reproduce la performatividad del género.

Los cuerpos producidos a través de dicho forzado cumplimiento regulatorio del género son cuerpos que sufren, que llevan las marcas de violencia y de dolor. Aquí la idealización de la morfología de género se hace incidir literalmente en la carne. (Butler, 2010, p. 84)

Comprender estos conceptos fundamentales de la performatividad y las normas regulatorias que rodean al género y la sexualidad es crucial. Arroja luz sobre cómo las estructuras sociales profundamente arraigadas moldean y controlan las identidades individuales. Este marco nos permite ver que el género, como un acto performativo, no solo dicta la identidad personal, sino que también establece las dinámicas de poder dentro de las relaciones. Estos actos performativos y normas regulatorias crean un sistema donde los individuos navegan constantemente entre expectativas y normas, lo que a su vez define sus interacciones sociales y personales.

Con esta comprensión de cómo operan la performatividad de género y las normas regulatorias, podemos comprender mejor cómo las relaciones sexoafectivas están inherentemente estructuradas por dinámicas de poder. El reconocimiento y la perpetuación de ciertos roles de género crean relaciones de subordinación y dominación. Así, las formas de poder presentes en estas relaciones se reflejan en las diversas expresiones del amor que se explicarán a continuación.

Amor

Dentro de la concepción en la que se regula la sexualidad se encuentra la esfera del “amor”. Para dar una explicación sobre esta categoría, se menciona el trabajo de Anthony Giddens en *La transformación de la intimidad* (1998). El autor toma como ejemplo la novela *Before she met me*, como una aproximación a la construcción de esta categoría como conductora de las relaciones sexoafectivas.

Se bosqueja la comprensión de la sexualidad en la época moderna como un hito en la intensificación de la desvalorización de la mujer con respecto a su participación activa sobre su sexualidad. Esta visión demuestra que la exploración de la sexualidad se encuentra ligada necesariamente al hombre, a lo masculino, a lo activo. Es decir, se visibiliza la censura y la no aceptación de la liberación sexual de la mujer, clasificándola como virtuosa o disoluta.

Por otro lado, se presenta también la posibilidad de analizar la transformación que está enfrentando el mundo en estos tiempos y que pretende poner en tensión la discusión sobre la dominación masculina y abrir posibilidades de comprender los espacios sexo genéricos por fuera del androcentrismo.

El análisis de Giddens (1998) recopila estudios de varios aca-

démicos, quienes han explorado la concepción sobre la sexualidad en sociedades moderno-capitalistas. En estas existe una transformación en los valores sobre las relaciones sexoafectivas, dando como resultado una mercantilización sexual, como lo señala Ariès (1986).

Dentro de las discusiones que plantea Giddens (1998), se encuentra la homosexualidad como una oportunidad para debatir sobre sexualidad. Retoma las teorías de Foucault como eje fundamental para comprender que las relaciones sexoafectivas son relaciones de poder.

Sumado a esto, su aporte más relevante es su clasificación sobre la idea de amor y de los modelos de relaciones afectivas. Se debe tomar en cuenta como una arista importante la cuestión sobre la división sexual del trabajo. Pues, como se explicó en el ítem sobre binarismo sexual, esta división sexual del trabajo permite entender cómo el amor se encuentra determinado por relaciones de poder en relación con el género y el acceso al capital.

En principio, la división sexual del trabajo permite entender las actividades y roles a los que se encuentran sujetos los individuos dentro de sus identidades sexuales. Es decir, el binarismo sexual es el eje determinante al momento de actuar. Una mujer no puede, en el sentido normativo, ser un sujeto activo; no puede mantener relaciones sexuales premaritales y menos aún que sean numerosas. Debe estar ligada al espacio privado y necesariamente acceder al matrimonio. Es fundamental comprender este acto, ya que somete a la mujer a ser un objeto que responde a una propiedad privada, a una exclusividad acordada y a representar el resultado de un buen o mal negocio.

Por otro lado, la homosexualidad pone en discusión los parámetros sobre los cuales está construida la sexualidad en la época moderna. Es relevante mencionar esto, ya que aborda la sexualidad desde la lucha por el reconocimiento, que fue opacado por la moral cristiana impuesta en la época victoriana y que la modernidad no abandonó, ya

que le sirve como un mecanismo de control.

El aporte de Giddens que se tomará en cuenta para esta tesis son las formas de afectividad que él define en su obra *La transformación de la intimidad*. Dentro de esta clasificación se encuentran: el amor romántico, el amor pasión, el amor confluyente y la codependencia. Estas clasificaciones serán explicadas a continuación.

Amour passion

El amor, como se mencionó anteriormente, atormenta tanto el cuerpo como la mente de los seres humanos, de manera similar a la muerte. Giddens (1998) explica que el *amour passion* es una mezcla de amor y atracción sexual, que se sitúa fuera de la cotidianidad y suele ser conflictivo. Lo atractivo de esta “especie” de amor es su característica desorganizadora, que genera rupturas y quiebres en los individuos, ya que los desprende de lo mundano y sumerge a los amantes en un abismo de placer del cual es difícil regresar.

Amor romántico: sublimación del amor e idealización de la mujer

Para comprender la construcción del amor romántico, Giddens (1998) proporciona un breve contexto histórico. Identifica el surgimiento del Romanticismo a finales del siglo XVIII como el primer hito en la construcción del amor romántico. Es a través de este género literario que se crea un imaginario del amor, que encaja perfectamente dentro de una sociedad con una carga moral significativa. Un aspecto relevante, que puede ser heredado de la propuesta de Aristófanes, es

esta búsqueda del complemento. Existe una identificación proyectiva, en palabras de Giddens, que surge de la atracción sexual, para eventualmente llegar a un vínculo entre parejas que se espera sea eterno. Esta relación proporciona un sentimiento de plenitud con el otro. La sublimación del amor, la idealización de la pareja dentro de los roles de esposo y esposa, allana el camino para una “nueva” forma de entender las relaciones sexoafectivas.

En la discusión de Giddens, menciona que “el amor romántico surge como un complot contra la mujer, pues llena su mente de ideales banales y sueños inalcanzables” (Giddens, 1998, p. 47). Desde esta perspectiva, las mujeres son concebidas de manera burda en temas relacionados con la sexualidad y la afectividad. Vale la pena mencionar que este tipo de amor se solidifica dentro de esta construcción de dominación masculina, al atribuir valores inferiores a las mujeres tales como la debilidad, la sumisión, el vacío, la histeria, la credulidad, la domesticidad y, el más fuerte, la invención de la maternidad como un factor determinante.

Así, el amor romántico se feminiza. Las características y comportamientos se asignan exclusivamente a las mujeres. Los hombres están anclados a la característica de la conquista. Están destinados a conquistar un territorio nunca antes explorado y, como premio, reciben el tesoro más preciado para una mujer, su virginidad. Una virginidad que determinará su destino. Si una mujer ha perdido su tesoro frívolamente, está condenada a quedarse sola o a pasar por las manos de muchos hombres para quienes carece de valor alguno.

Por otro lado, también existe una conquista realizada por mujeres, similar al cuento de *Disney La Bella y la Bestia*, donde, con su dulce

personalidad y arduo trabajo, transforma el corazón vil y despiadado del hombre, convirtiéndolo en un alguien perfecto, amable y amoroso. Estos principios del amor romántico perpetúan la violencia patriarcal.

Este amor romántico no solo se experimenta dentro de las relaciones heterosexuales. Se ha transferido mecánicamente a las relaciones homosexuales. Es decir, la homosexualidad se enmarca en la normatividad de la heterosexualidad respaldada por este amor romántico. Por eso, dentro de esta esfera también se experimenta la violencia patriarcal, proyectada sobre el sujeto pasivo de la relación, quien simbólicamente representa la figura femenina y, por lo tanto, es visto como inferior y subyugado.

Amor confluyente: una sexualidad episódica

Esta clasificación, que realiza Giddens sobre el amor, responde a comportamientos que entran en conflicto con los parámetros del amor romántico. Este quiebre surge a partir de la emancipación sexual femenina (Giddens, 1998). En contraste con el amor romántico, el amor confluyente no surge en la necesidad de encontrar un compañero “para siempre”; más bien busca la satisfacción sexual y afectiva de ambas partes en el tiempo y espacio que se preste esa relación. No existe la necesidad de encontrar al individuo ideal, su fortaleza se encuentra en el devenir de la relación, mientras menos valor sobre el hallazgo de una persona especial se presente, la relación se vuelve más especial (Giddens, 1998, p. 63).

El amor confluyente parte de una relación de reciprocidad, se ama y se da en tanto el otro esté dispuesto a hacerlo, no se espera que ame como se desea, tan sólo se da dentro de la capacidad que los individuos tienen sobre su afecto hacia el otro. Este amor trae a colación el ars erotica, capacidad de buscar el placer sexual recíproco:

El amor confluyente se desarrolla como un ideal en una sociedad en la que casi cada uno tiene la posibilidad de quedar sexualmente satisfecho y presupone la desaparición del cisma entre mujeres ‘respectables’ y las que de alguna forma quedan fuera del ámbito de la vida ortodoxa. (Giddens, 1998, p. 64)

Este amor permite el sostenimiento de la revolución sexual. Pues desmonta, en cierta medida, la criminalización del placer sexual femenino; abre la posibilidad de un diálogo, como comunicación horizontal, entre los amantes. Este diálogo no se enmarca necesariamente dentro de las relaciones heterosexuales, de hecho, permite el desenvolvimiento de las diversidades sexuales, pues “la sexualidad de una persona es un factor que debe ser negociado como parte de una relación” (Giddens, 1998, p. 65).

Codependencia

El término codependencia que plantea el autor hace referencia a un tipo de adicción, en la cual el individuo ve su existencia anclada a la existencia o necesidades del otro:

La codependencia busca aprobación prácticamente de cada una de las personas con las que entra en contacto. En lugar de construir una vida alrededor de una persona, puede tener varios ‘beceros de oro’ alrededor de los que danza (...) Vive su vida alrededor de las necesidades de otros. (Giddens, 1998, p. 87)

Es decir, una persona codependiente para darle sentido a su vida necesita de la existencia de otro individuo o conjunto de individuos.

Esta persona se encuentra ligada psicológicamente a un individuo. Esta relación se convierte en un objeto de adicción. Existe una relación de poder dentro de esta afectividad, se aspira a controlar al otro. Se ejercen presiones para mantener relaciones sexuales, el encontrar a alguien para querer se vuelve una obsesión, se crea un ciclo de culpa y dolor durante la relación enmarcada en ciertos grados de manipulación.

Revolución sexual

Después de proponer un recorrido por las formas que adquiere el amor en la sociedad moderna, Giddens (1998) refiere a una revolución sexual relacionada con la existencia de una sexualidad plástica como fenómeno que pone en tensión la concepción tradicional de la sexualidad, especialmente en lo referente a la reproducción sexual y los lazos de parentesco. Esta nueva sexualidad permitió a las mujeres liberarse del yugo matrimonial y de la familia, y presenta las diversidades como otra forma de comprender las relaciones sociales. Aunque se considera que esta revolución transgrede ciertos parámetros de la sexualidad, no lo hace completamente, ya que la sexualidad sigue permanentemente subyugada al androcentrismo.

Esta sexualidad plástica surgió como respuesta a la necesidad de frenar los embarazos no deseados y al deseo de desligar la sexualidad del hecho de procrear. ¿Acaso esta separación entre procreación y sexualidad ha abierto por completo la posibilidad de que las mujeres sean libres de ejercer plenamente su deseo sexual? Es evidente que esto no se ha conseguido del todo, pero sí ha abierto la posibilidad de que las mujeres y las diversidades sexuales expresen sus deseos. Sin embargo, las formas en que se presentan estas expresiones no han logrado desmontar el discurso hegemónico de la sexualidad.

Dentro de esta comprensión se plantea la necesidad de una negociación por parte de ambos sexos. Existen nuevas demandas que deben ser satisfechas, que se ajustan a una experimentación cotidiana sobre la existencia, expresada a través de las relaciones sexoafectivas. Entre las distintas expresiones de la sexualidad, se crea una nueva noción sobre la duración esperada de una relación: el “felices para siempre” se anula y los individuos comprenden sus relaciones desde el presente para el presente: “durará lo que deba durar”. Dentro de estas concepciones se crean los compromisos. La virginidad de la mujer se despoja de la carga valorativa a la que estuvo subyugada; no obstante, perdura la clasificación de virtuosa y disoluta.

Estas conceptualizaciones de la sexualidad y las relaciones sexoafectivas, aunque abren espacio para alternativas al discurso hegemónico de la sexualidad, aún no abarcan ni incluyen la diversa gama de sexualidades y géneros que realmente existen y han sido reconocidos. Debido a esto, surge como imperativa la necesidad de deconstruir las relaciones sexoafectivas, es decir, deconstruir la noción de sexo, la noción de amor y desmontar la necesidad de compromisos para ejercer, según esta concepción, una sexualidad libre. El siguiente capítulo examina los avances realizados en esta dirección y, específicamente, la teoría *queer*.

³ Se toma como referencia este término para hablar de Teoría Queer, como traducción más exacta del término *queer* al español. Varios autores la retoman como una resignificación del insulto.

Sexualidades otras

Después de haber explorado cómo la construcción heteronormativa de la sexualidad, el género y el deseo trabaja para regular y controlar las facetas aceptadas y abyectas de nuestras identidades, ahora buscamos extender nuestro análisis a sexualidades alternativas no hegemónicas. Esto se abordará a través de varias lecturas, como la teoría queer, la propuesta de Preciado (2012) sobre sexualidades disidentes y la propuesta de la autora sobre otras formas de entender la sexualidad. Al comenzar con una descripción de la teoría *queer*³ o “teoría marica”, se entiende la condición deconstructiva de las categorías hegemónicas sobre la sexualidad. En las siguientes secciones, se toman como ejemplos historias sobre homosexualidad entre los pueblos indígenas de Bolivia y descripciones de “grupos maricas” en la ciudad de Guayaquil, en el Ecuador, con el fin de exponer estas sexualidades en un contexto regional y local. Además, el capítulo busca relacionar género, etnia y clase como otras posibilidades para el análisis de la sexualidad. Finalmente, se abre el debate respecto a una ruptura del discurso hegemónico sobre la sexualidad, proporcionando espacio para una lectura diferente que abarca la cosmogonía como forma de análisis en el contexto local.

Teoría queer: ¿la respuesta a sexualidades no hegemónicas?

Hablar sobre lo *queer* implica reconocer los planteamientos sobre la sexualidad heteronormativa como un punto de partida para entender lo transgresor de su propuesta. Se entiende por sexualidades hegemónicas o heteronormativas aquellas que se sustentan en la

práctica sexual entre dos géneros diferentes, es decir, uno masculino y uno femenino. Por otro lado, se propone lo heteronormativo como la dominación de lo masculino sobre lo femenino, es decir, el reino del androcentrismo (Butler, 2001; Preciado, 2008). Estos planteamientos ya fueron mencionados en el capítulo anterior.

De esta forma, la sexualidad se construye a partir de normas sociales que benefician a lo masculino como principal ejecutor de lo sexual y colocan a lo femenino en un plano secundario y pasivo en este ejercicio. Junto a esto, las normas regularizan la sexualidad, enmarcándola en parámetros que respondan a lo monogámico y a lo heterosexual, excluyendo otras posibilidades de vivir la sexualidad.

En este contexto, surge la necesidad de crear un nuevo lenguaje para hablar de lo que existe fuera de estas regularidades hegemónicas y darle un espacio legítimo:

El término '*Queer*' designa teorías interpretativas de la sexualidad diversa y sus prácticas. Plantea una crítica de la cultura y sus manifestaciones, y a su vez sirve para designar un tipo de movimiento social diverso de carácter reivindicatorio (González, 2008, p. 31).

Esta teoría surge a partir de la necesidad de resignificar el insulto y la estigmatización de las sexualidades diversas. Es decir, resignificar la idea de lo "perverso", lo "torcido" y lo "raro". Se entiende por estas sexualidades todas aquellas que no se enmarcan en la heteronormatividad y que ejercen su derecho a proclamar su existencia (Fonseca & Quintero, 2009, p. 43). A partir de la creación de categorías de análisis, se busca identificar los abusos que sufren las sexualidades no hegemónicas a raíz de esta transgresión a los valores tradicionales. Sin embargo, el propósito de este trabajo apunta a visibilizar ciertas prácticas sexoafectivas, mas no la represión que se dé sobre estas identidades *queer*.

Se entiende por *queer* todo aquello que transgrede y desestabiliza las normas sexuales que se han presentado como fijas. Se entiende por normas sexuales fijas a todas aquellas que se construyen a partir de un discurso hegemónico sobre los cuerpos y que controlan el ejercicio de la sexualidad, enmarcándolo en la heterosexualidad como tecnología productora de cuerpos heterosexuales. (Fonseca & Quintero, 2009) En este texto se hablará de teoría queer como “teoría marica” y “subjetividades excéntricas” como una misma categoría.

La propuesta que enmarca la teoría *queer* se basa en una visión constructivista estructuralista, que considera a las identidades como continuos en permanente cambio. Es así como las identidades sexuales no pueden ser definidas como inamovibles o estáticas, son de hecho identidades anómalas. Es importante entender que la teoría *queer* no busca eliminar categorías, tan solo busca cuestionarlas, construir otras o defender el hecho de no querer pertenecer a ninguna de estas.

El constructivismo estructuralista, como marco teórico, postula que la realidad no es fija ni singular, sino que varía según las experiencias de cada individuo en un tiempo y espacio específicos. Este enfoque reconoce que el desarrollo del conocimiento sobre la realidad está influenciado por las capacidades innatas de los individuos, pero también se configura a través de sus interacciones y contextos culturales (Araya, Alfaro, y Andonegui, 2007).

En el contexto de la teoría queer, el constructivismo estructuralista es particularmente importante porque proporciona una base teórica para entender la naturaleza fluida y diversa de las identidades sexuales. Al cuestionar la noción de normas universales como la única forma de percibir la sexualidad, permite el reconocimiento de múltiples realidades coexistentes. Esta perspectiva apoya el objetivo de la teoría queer de cuestionar y deconstruir las normas hegemónicas de

género y sexualidad, destacando que comprender diferentes realidades sexuales no equivale al relativismo cultural, sino más bien a una visión más matizada e inclusiva de la diversidad humana:

El conocimiento de la realidad es un proceso de adaptación, prolongación de su forma biológica. De esta manera, las representaciones internas que son modelos de la realidad son desarrolladas en el hombre a lo largo de su proceso evolutivo y constituyen plataformas a partir de las cuales el sujeto construye todo su comportamiento (Araya, Alfaro, y Andonegui, 2007).

A partir de estas representaciones internas, el sujeto crea el contenido de su realidad y lo moldea o cambia de acuerdo con las distintas experiencias que vive a lo largo de su vida. El entorno natural y social cambia frecuentemente, por lo que su percepción sobre ese entorno también cambia en su constante devenir. Entendiendo esta perspectiva teórica sobre los fenómenos sociales, los debates a continuación dan sentido a los distintos procesos que surgen en torno a la sexualidad. En otras palabras, estos supuestos permiten apreciar la naturaleza dialéctica de la cultura.

Es así que lo *queer* visibiliza la ruptura de roles tradicionales, estereotipos sobre la identidad sexual de determinado sujeto y sobre el ejercicio de la sexualidad, es decir, sobre las formas sexoafectivas de relacionarse. Estas no se enmarcan en exclusividad en la pareja, ni en relaciones heterosexuales netamente, sino en la experimentación sexual con diferentes cuerpos y géneros, así como también se exploran formas no convencionales de mantener relaciones sexuales, como es

⁴ La autora de Una aproximación a la teoría '*queer*' cita a Teresa Lauretis. p. 30 para reconocer que su lectura sobre la teoría *queer* es bastante asertiva.

el sadomasoquismo y la poligamia o el poliamor. Esta teoría permite cuestionar las normas y los parámetros impuestos por el androcen-trismo y la heterosexualidad y las categorías binarias que se inscriben en estos sistemas que terminan siendo excluyentes. La “teoría marica” permite a las minorías reclamar representación política y discursiva. Al ingresar en un nuevo discurso, se abren posibilidades de derecho o, a su vez, de control.

Es importante recalcar que la teoría *queer* se separa de los estudios feministas, pues abarca a otros sujetos que desplazaron a la mujer en el tema de análisis. Para vislumbrar esto, González (2008)⁴ toma en consideración la propuesta de Teresa de Lauretis, quien habla de este nuevo sujeto como “subjetividad excéntrica”. Esto se debe a su ruptura con el binarismo como punto de análisis, permitiendo la inclusión de identidades que no encajan dentro de estas lógicas (Gonzales, 2008).

En el capítulo anterior se mencionó a Foucault como un teórico fundamental en la discusión sobre la sexualidad. Este autor se encuentra entre aquellos que cuestionan los parámetros de la heterosexualidad. Foucault propone la presencia del biopoder como una forma de control del cuerpo y, por ende, del género. Como reconoce Sierra Gonzales, “el cuerpo también es un campo de batalla y el lugar en el que se inscriben —a menudo de forma nada metafórica— las marcas del poder” (Gonzales, 2008, p. 30).

Al hablar de lo *queer*, no solo se hace referencia a una forma de análisis. También se comprende que es un movimiento social que emerge de la búsqueda de reivindicación colectiva de minorías desplazadas y rechazadas por no cumplir con los estándares implantados por el mundo heterosexual dominante, así como por las exigencias del mundo gay dominante. Se retoman varias definiciones adjetivas para entender el término *queer*. Entre estas se encuentran lo transversal,

oblicuo, torcido, impar, raro o extraño. Aparece como lo ridículo, lo desechable e incluso como lo sospechoso, de deseos perversos y torcidos. “Lo ‘*queer*’ está marcado desde el principio por una sospecha de perversión moral” (Gonzales, 2008, p. 34).

Los conceptos que fueron asignados a lo *queer* visibilizan el papel del lenguaje como configurador de mundo. Solo se logra entender algún fenómeno si este se encuentra dentro de una categoría. La teoría *queer* se contrapone a este supuesto, ya que, al reivindicar estos insultos, recalca que son categorías no permitidas dentro del sistema, por lo que son excluidas.

La “teoría marica” abre la posibilidad de darle lugar a aquello que no lo tiene, aquello que no se encuentra en una categoría específica. Ahora bien, al momento de hablar de la sexualidad y lo *queer*, se entiende que la sexualidad es un campo de alta complejidad. La teoría *queer* amplía el análisis de los comportamientos sexuales sin intención de clasificarlos, sino de comprender sus condiciones de posibilidad (de Lauretis, 2015, p. 111).

De Lauretis también menciona la importancia de considerar la presión racial junto a la opresión de género como una posibilidad para potenciar el estudio de la sexualidad (de Lauretis, 2015). Las categorías de raza y género han sido históricamente naturalizadas con fines de dominación y control desde espacios de poder político y económico. Al hablar de raza, necesariamente se hace referencia también a la clase, considerando el contexto socioeconómico del cual ambas emergen y se legitiman. En este sentido, se fortalece el planteamiento constructivista estructural sobre el género, entendiendo que la sexualidad es interpelada por las distintas esferas en las que se desarrolla, pero que se encuentra en una lucha permanente por el cambio. En efecto, los planteamientos *queer* critican las categorías esencialistas que han

sido legitimadas desde distintos dominios de poder. Se propone que su análisis debe considerar una perspectiva interseccional como una forma de deconstrucción de los discursos de género hegemónicos.

Sexualidades disidentes: género, raza/etnia y clase

Para hablar de sexualidades no hegemónicas y cuerpos disidentes, se retoma la lectura de Paul Beatriz Preciado sobre el género como un conjunto de dispositivos sexo- políticos que son objeto de reapropiación por parte de las minorías sexuales. Estas minorías sexuales se convierten en “multitudes queer”, buscando la desterritorialización de la heterosexualidad materializada en el cuerpo (Preciado, 2003).

Esta desterritorialización es una estrategia política de las “multitudes queer” como forma de resistencia a la obligación de ser “normal”, a las tecnologías normalizadoras de cuerpos, que a su vez revierte los dispositivos biotecnológicos productores de subjetividad sexual. Dentro de esta propuesta, Preciado retoma la idea de des identificación como una forma de producción de identidad que se resiste a la normalización:

La política de la “multitud queer” no se basa en una identidad natural (hombre/mujer), ni en una definición basada en las prácticas (heterosexuales/homosexuales) sino en una multiplicidad de que se alzan contra los regímenes que les construyen como “normales” o “anormales”: son las drag-kings, las bolleras lobo, las mujeres barbudas, los trans-maricas sin polla, los discapacitados-ciborg...(Preciado, 2003, p. 163)

La propuesta de Preciado habla sobre la resistencia de minorías sexuales que no se enmarcan en lo homonormativo y mucho menos en lo heteronormativo. Crean formas disidentes de vivir su sexualidad dentro de esta multitud de diferencias. Este supuesto critica los sistemas de representación política, así como también los sistemas de producción de saber científico de los normales (Preciado, 2003). Las sexualidades disidentes son una resistencia a la tecnología sexual productora de cuerpos y sexualidades normadas.

Al hablar de sexualidades no hegemónicas, se hace referencia a aquellas sexualidades que se consideran fuera de la norma heterosexual u homosexual. Estas sexualidades se presentan como subversivas frente a categorías naturalizadas como la raza o etnia, la clase y, principalmente, el género.

Dentro del análisis que plantea la sexualidad disidente se encuentra la esfera económica que actúa sobre la clase, dando lugar a discriminación. Las formas de biopolítica del capitalismo se apropian de los cuerpos determinando sus experiencias personales y sexuales. Se entiende que la identidad de los sujetos se encuentra sujeta a patrones de poder. Lo blanco-occidental es lo que determina los discursos sobre los cuales se construyen las normas sociales hegemónicas. El capital, actor principal dentro de la Modernidad, autoriza la producción de cuerpos sujetos a estas normas.

Se busca analizar la constitución mutua del género y la raza, es decir, la sexualización de la raza y la racialización del sexo, como dos movimientos constitutivos de la Modernidad (de Lauretis, 2015). Se entiende que, al ser un “marica” transgresor, las condiciones de vida se vuelven ininteligibles. Sin embargo, al ser “marica” y además negro o indígena, la discriminación y el rechazo se potencializan, pues se sufre una doble estigmatización.

Edson Hurtado (2014), en su libro *Indígenas homosexuales*, realiza una aproximación a estas otras formas de sexualidad, desde la descripción de historias personales:

Alejandro es un joven afro boliviano, quien descubre en su adolescencia su homosexualidad. Alejandro y su familia son de escasos recursos, buscaron, a través de un duro trabajo, ocupar un lugar en la sociedad. Ser afro-boliviano en una sociedad con tantos estigmas y prejuicios es un obstáculo duro de vencer. Al exponer su orientación sexual, fue rechazado por su familia, compañeros de escuela y vecinos, por lo que vivió por mucho tiempo en soledad, discriminación y desprecio (Hurtado, 2014):

Ser afroboliviano, humilde, de escasos recursos y homosexual debe ser una combinación casi mortal para una persona que vive en Bolivia. Es como estar en el centro del círculo concéntrico más pequeño, esperando ser alcanzado por los feroces dardos de la sociedad, aquellos que están envenenados de intolerancia, homofobia e injusticia. (Hurtado, 2014, pp. 25-26)

Alejandro deja su pueblo natal y se muda a la ciudad. En este lugar se abren medios de tranquilidad y felicidad para su vida, pues experimenta nuevas cosas, entre esas, la posibilidad de camuflarse con facilidad. “La Paz es una ciudad misteriosa, pero sobre todo amigablemente gay. Es una ciudad enorme donde mimetizas tu identidad y de alguna forma aprendes a vivir con ella” (Hurtado, 2014, p. 33).

Este caso permite conocer la atmósfera de los pueblos pequeños frente a otras sexualidades. Como dice el dicho: “pueblo chico, infierno grande”. Así se vive el ser diferente. Al mudarse a un lugar más grande, se abren múltiples posibilidades de ser.

En materia nacional, Fernando Sancho realiza una breve recapitulación de la situación en el Ecuador con respecto a la problemática gay. Pese a la despenalización de la homosexualidad en el año 1998, han existido abusos en contra de la comunidad LGTBIQ. Eso ha generado una precarización y abyección de identidades sexuales y de género que subvierten el orden heteronormativo en la ciudad de Guayaquil.

Para explicar estos casos, el autor toma como ejemplo la reconstrucción e inauguración del Malecón Simón Bolívar o Malecón 2000. Dentro de las políticas asociadas al Malecón se encuentra la regularización del uso del espacio público, lo que ocasionó el abuso de poder por parte de la policía metropolitana en contra de personas con sexualidades diversas, en nombre del “decoro” y las “buenas costumbres” de la ciudadanía (Sancho Ordoñez, 2011). En una entrevista a un ciudadano del autor Sancho Ordoñez, el entrevistado expresa que:

A mí me da miedo estar “fuerteando” mucho en el malecón porque si los guardias te ven demasiado “fuerte” enseguida te pitan y te hacen salir de allí, aunque hay algunas locas arriesgadas que si lo hacen y hasta se besan y van a buscar hombres a los baños, pero a mí si me da cosita hacerlo. (Entrevista a José, 2007, en Sancho Ordoñez, 2011, p.102-103)

Sancho explica que “la referencia a ‘locas’ y ‘fuertes’ alude a una construcción social de la transgresión de los roles de género realizada por un grupo de personas que habitan en la ciudad de Guayaquil” (Sancho Ordoñez, 2011, p. 101). Es decir, hace referencia a géneros distintos que no se enmarcan en los parámetros del binarismo heterosexual. En específico:

“Locas” son quienes se presentan de manera visible como hombres afeminados, a quienes se les notan “las plumas”, es decir, aquellos gestos y actitudes identificados como no socialmente aceptados para un hombre masculino heterosexual. Una “loca” se presenta sin tabúes y ambages en su comportamiento y habla, y puede ser identificada fácilmente como una persona con una corporalidad disidente que contradice el género al que debería pertenecer, en este caso el masculino. (Sancho Ordoñez, 2011, p. 101)

Lo fuerte se resignifica ya que describe la realidad de género opuesta a la virilidad que un hombre debería demostrar; es decir, alguien es más fuerte mientras más femenino es y mientras más se acerca a lo que es considerado propio de un género “que no le pertenece”. Cuando en un grupo de personas sexualmente diversas se identifica a alguien como “fuerte” se está dando a entender que su cuerpo, acciones, palabras y vestimenta transgreden lo socialmente aceptado para un hombre. (Sancho Ordoñez, 2011, pp. 101-102)

Estas dos categorías que el autor asume en su propuesta buscan crear lenguaje con una intención política que permita crear identidades que no se encasillan en el discurso hegemónico. Al mencionar a las fuertes como esa reivindicación de lo femenino, rompe con el discurso de dominación masculina expuesto en el capítulo anterior. Es menester mencionar que Sancho describe lo “fuerte” como una categoría que se interseca con la clase y la raza:

Las “fuertes” no pueden proyectarse como un prototipo de gay afeminado de clase media o alta, que se viste de modo elegante, con ropas femeninas de marcas reconocidas y accesorios costosos, de igual manera tampoco encajan en un modelo racial de latino blanqueado. (Sancho Ordoñez, 2011, p. 102)

Esta definición permite hacer un análisis sobre la transgresión que estos cuerpos disidentes provocan en los valores tradicionales y normas sociales. No basta con ser “marica” para ser considerado un sujeto transgresor, sino aquel que pasa por sobre la cuestión de clase social, sin enmarcarse en los parámetros que exigen éxito económico y una estética burguesa que busca blanquearse. Es decir, las “fuertes” son quienes se encuentran en espacios abyectos e invisibilizados. En una entrevista de Sancho Ordoñez a una “fuerte”, esta expresó:

A mí no me importa que los guardias me jodan, si igual a ellos les gusta hacer sus cosas a veces en los baños. Yo soy así en todas partes, me visto igual con mi ropa así súper “fuerte”. A mí me gusta igual cogerle de la mano a mi pareja y besarle aunque a él a veces no le gusta por eso mismo que los guardias molestan [...] y si me sacan igual yo vuelvo a entrar después de un rato por otra puerta del malecón. (Entrevista a Frank, 2007 en Sancho Ordoñez, 2011, p. 103).

En este punto se recalca la importancia de considerar la clase y la raza dentro de la discusión de género para hablar de sexualidades no hegemónicas. Pues el hombre gay de clase media no quiere que se lo compare con una “loca”, él quiere ser visto como un sujeto “normal”. El hombre de clase media ridiculiza a la “loca chola” haciendo alusión de que su vestimenta y a su comportamiento, como vulgares y de mal gusto. Su afeminamiento es utilizado como una especie de autorización para sufrir violencia física o verbal.

Otro aspecto que define las diferencias entre una “loca fuerte” y una “hombrada”, es la práctica sexual. Es decir, una “loca fuerte” es pasiva en lo que se refiere a la actividad sexual. Necesariamente es alguien que solo se deja penetrar y asume un rol de mujer. Por otro lado, muchos gays prefieren ser catalogados como bien hombres o “activos” en la práctica sexual, y temen ser señalados como locas pasivas.

Esta es una pequeña aproximación a las sexualidades no hegemónicas que se presentan en el Ecuador. Pocos son los estudios que hacen referencia a estos actores marginalizados. Me refiero a multitudes diversas que no están dentro de los parámetros de la homonormatividad dominante y hegemónica, sino que son desechados y rechazados por estos grupos privilegiados.

Sexualidades otras: repensando las sexualidades periféricas

A lo largo de este recorrido se logró reconocer los parámetros bajo los cuales se ha construido la sexualidad. Los dispositivos discursivos de la modernidad han creado un modelo hegemónico sobre el cual se estructura la sexualidad. El cuerpo encarna la materialidad del poder, respondiendo a roles específicos asignados a través del sexo-género.

Dentro de la discusión planteada, se visibilizó al androcentrismo como la medida de todo. Este coloca al ser masculino como el eje principal de acción y producción. El mundo es, en tanto lo masculino lo produzca, ejerciendo dominación sobre cualquier cuerpo feminizado. De tal forma, estos cuerpos feminizados son construidos bajo la sombra de una violencia simbólica que los perpetúa como entes pasivos, sin mayor participación en la construcción de su subjetividad.

Esta materialidad del cuerpo no solo se construye con base en el sexo-género, está también atravesada por otras esferas como la raza/etnia y la clase como configuradores de subjetividad. Es decir, estos cuerpos son enmarcados en patrones de poder que legitiman los dispositivos discursivos que los construyen.

Frente a estos discursos desalentadores, sin embargo, las comunidades pueden resistir y contar sus propias historias para dar sentido

a un mundo en el que, de otro modo, sería difícil encajar. Aquí nos referimos a otro análisis de un caso boliviano realizado por Hurtado (2014) para explicar cómo se pueden crear y contar historias para dar nombre y significado a lo abyecto:

Alfonso es un niño indígena de la selva boliviana, quien se descubre diferente en torno a su sexualidad. El muchacho entiende que sus gustos son similares a los de las mujeres, gusta de muñecas y vestidos. Criticado por sus familiares recurre a su abuela, fiel compañera, para que le explique su mal. Doña Agracia decide contarle una historia para manifestar por qué el responde a esos patrones.

Hubo una época en que las lluvias inundaron el lugar donde vivían los familiares de Alfonso. Su madre estaba embarazada de él y su hermana gemela. Al pasar los días, la vida se volvía más hostil, la comida escaseó y el embarazo de la madre de Alfonso se complicó. Alfonso no sabía que su madre había esperado dos hijos, él y su hermana, sin embargo, ella nunca nació.

— El cielo siempre es sabio y decidió salvarte a ti y a tu madre. En mitad de la noche, de esa estruendosa noche, en el vientre de tu madre, se decidió el futuro de los dos... y tú... te comiste a tu hermana. El extraño caso del niño que se comió a su hermana (...)

— Pero, mi hermana... ¿Dónde está? —interrogó Alfonso, casi gritando y con la cara pálida.

— Tu hermana te dio su cuerpo, su carne, para que vivas y para salvar a tu madre. Pero su espíritu, que era muy fuerte y que no se fue al cielo, se quedó contigo, en tu cuerpo. Allí habitan los dos espíritus, el tuyo y el de ella. Por eso crees que te gustan las muñecas o los vestidos, pero en realidad es a ella a la que le gustan. Es ella la que hace que camines, así como caminas, que tengas la voz tan delgada. Su espíritu es fuerte y se expresa también a través de tu cuerpo. (Hurtado, 2014, pp.14-15)

⁵ *Tipoy*, es un vestido tipo túnica que usaban las mujeres de la comunidad. Es de color blanco.

Al día siguiente Alfonso decidió marcharse, camino hacia la laguna Isireri y en el reflejo de esta laguna vio a su hermana Alfonsina. Juntos emprendieron rumbo hacia una nueva vida. La historia continúa narrando la convivencia de los dos, hasta terminar con una especie de ritual de paso. Decidieron cruzar la selva e ir a la ciudad, fueron en busca de transporte. Alfonsina vio a los desconocidos que la sacarían de ese lugar, se vistió con un tipoy5, se soltó la melena y se puso zapatos. Se acercó a esos hombres y finalmente se fugó abandonando a su hermano (Hurtado, 2014).

Esta historia es un abre bocas para viajar por distintas formas de dar sentido al mundo. Es importante rescatar esas formas simbólicas cosmogónicas que los sujetos utilizan para dar explicación sobre algo que resulta difícil de digerir o comprender. Pues abre la posibilidad de otros entendimientos que no se enmarcan necesariamente en los debates académicos y que visibilizan saberes y formas de ver el mundo.

Se partirá de esta historia para dar paso a un debate distinto sobre las sexualidades otras. Estas posturas transgresoras buscan romper la materialidad sobre los cuerpos construida y asignada como universal y única desde el heterosexismo. Es así que se abre la posibilidad de crear otras formas de representaciones internas desde diferentes discursos. Sin embargo, estas propuestas y nuevos discursos, a través de la ritualización de la transgresión, terminan convirtiéndose en nuevas materializaciones sobre el cuerpo, que crean una nueva norma social y moral sobre el ejercicio de la sexualidad.

Estos planteamientos queer y disidentes, entonces, nacen en una comprensión epistemológica hegemónica. Es decir, son debates que hablan desde un centro que corresponde a una referencia geopolítica, desde espacios académicos colonizadores, que no necesariamente responden a las realidades locales. Los conocimientos, creencias y métodos de comprensión del mundo se establecen y mantienen como la

norma desde una cultura dominante, marginalizando y subyugando otras formas de saber y entender. En efecto, estas teorías colonizadoras enfrentan las mismas críticas con respecto a las culturas periféricas que las estructuras heteronormativas en relación con los géneros no binarios.

Quijano y Lugones, autores de referencia en este contexto, critican las nociones blanco-europeas subyacentes a cada categorización dentro del género. Para estos autores, existe una relación estrecha entre el capitalismo y el acceso a lo sexual (Lugones, 2008). Esto busca explicar que el sexo, es decir, el género, está organizado por el capital, la modernidad y el colonialismo.

Hasta este momento, podría parecer que lo mencionado no tiene relevancia dentro de esta propuesta. Sin embargo, al retomar el colonialismo como un marco referencial de racionalidad válida, se pretende destacar que el modo estructural constructivista con el que lo latino ha forjado su identidad está basado en nociones extranjeras colonizadoras, que han invisibilizado formas “propias” de entender distintas problemáticas, en este caso, la sexualidad:

Las necesidades cognitivas del capitalismo y la naturalización de las identidades, y las relaciones de colonialidad, y de la distribución geocultural del poder capitalista mundial han guiado la producción de esta forma de conocer. (Lugones, 2008, p. 80)

Al regresar a las posturas de Foucault y Butler, quienes mencionan el poder constitutivo del discurso, se establece una relación con el planteamiento de Lugones, quien sostiene que “la denominación categorial construye lo que nombra” (2008, p. 81). Esto afirma el poder que se ejerce tanto sobre aquello que ingresa en el sistema dicotómico jerárquico dominante como sobre lo que se encuentra fuera de este.

En el texto de Lugones sobre *Colonialidad y Género*, se mencionan dos ejemplos de imposición de saberes y formas de organización sobre grupos colonizados. Se explica cuáles son las consecuencias sistémicas que sufre una sociedad al reemplazar sus nociones simbólicas con las impuestas. Para entender esto, se cita el ejemplo de las tribus nativas americanas que Lugones retoma de la autora Allen, quien explica que estas sociedades eran ginecráticas, es decir, tomaban a lo femenino como la fuerza primaria en el universo (2008, p. 89):

“La Vieja Mujer Araña, La Mujer Maíz, la Mujer Serpiente, la Mujer Pensamiento son algunos de los nombres de creadoras poderosas. Para las tribus ginecráticas, la Mujer está en el centro y “nada es sagrado sin su bendición ni su pensamiento”. (Allen, citado por Lugones, 2008, p. 13)

Es menester tomar este ejemplo para recalcar el impacto que ha causado en las distintas sociedades en las que se reemplazó este eje femenino por uno masculino. Pues rompe con lo simbólico, crea una brecha entre lo mítico y lo racional, colocándolos como dos esferas antagónicas e incompatibles. Al convertir al mundo en masculino y androcéntrico, el “dar sentido” depende totalmente de las instituciones moderno-capitalistas que producen mundo. En este sentido, Lugones reconoce que, a partir de esto, las formas de relacionarse y los lazos de parentesco cambian, se fundan en la familia nuclear.

Se retoma esta visión porque muchas prácticas culturales fueron eliminadas o maquilladas en estas sociedades colonizadas. Estas prácticas se manifiestan de forma camuflada por temor a ser sancionadas por la autoridad. En la lectura de Lugones, se enfatiza la complicidad entre hombres blancos e indígenas para despojar a la mujer de su poder. Este aporte es importante, ya que, al quitar poder a la mujer, se le encasilla

en el rol materno, además desde una mirada que subalterniza a dicho rol. Esto implica que su forma de vivir y su sexualidad se convierten en objetos de control por parte de lo masculino como ente productor. Al implantar esta visión sobre lo femenino, se impide la existencia de subjetividades que no se consideren femeninas, es decir, aquellas que no tengan un útero o matriz.

Este mecanismo también deslegitimó la existencia de los terceros géneros, o géneros otros que anteriormente eran considerados válidos y valorados en varias culturas. Lugones (2008) cita a Allen, quien menciona dentro de su estudio la existencia de tribus para las cuales el tercer género es valorado. Esto visibiliza que, en poblaciones no modernas, existía un entendimiento sobre la homosexualidad, e l lesbianismo, los travestismos, entre otros, y no eran considerados perversiones necesariamente. Este discurso es implantado por el modelo moderno/colonial de género:

Entre las ochenta y ocho tribus que reconocían la homosexualidad, aquellas que la reconocían en términos positivos incluían a las tribus de apaches, navajos, winnebagos, cheyennes, pima, crow, shoshoni, paiute, osage, acoma, zuñi, sioux, pawnee, choctaw, creek, seminole, illinois, mohave, shasta, aleut, sac y fox, iowa, kansas, yuma, aztec, tlingit, maya, naskapi, ponca, maricopa, lamath, quinault, yuki, chilula, y kamia. Veinte de estas tribus incluían referencias específicas al lesbianismo. (Lugones, 2008, p. 91)

En este sentido, resulta pertinente hacer referencia a la serie de Netflix, estrenada en 2024, *El secreto del río*, que explora las experiencias de las muxes en la cultura zapoteca del Istmo de Tehuantepec, en México. Esta producción audiovisual ofrece una ventana a la vida de

los muxes, quienes desafían las categorías binarias de género al ser reconocidos como un tercer género dentro de su comunidad. Los muxes representan un ejemplo de cómo las sociedades pueden desarrollar alternativas culturales a las normas hegemónicas de género y sexualidad, resistiendo las imposiciones occidentales.

De manera similar a cómo este libro aborda las tensiones entre las normas heteronormativas y las prácticas periféricas en el Ecuador, *El secreto del río* visibiliza las luchas y resistencias de los muxes, mientras narra las complejidades de su integración en una cultura que, aunque en apariencia inclusiva, no está exenta de desafíos estructurales y sociales. Este tipo de narrativas, tanto audiovisuales como académicas, enriquece nuestra comprensión de cómo se construyen, perpetúan y resisten las normas sociales en torno al género y la sexualidad en diferentes contextos culturales y pone de manifiesto que se trata de una temática en constante discusión.

Ahora bien, es importante recalcar estos aportes para discutir sobre otras formas de entender la sexualidad, que no requiere una sola de las propuestas ya mencionadas anteriormente. La sexualidad es tan amplia que es necesario cuestionar la construcción binaria de esta y su ejercicio en la heteronormatividad y la monogamia. De esta forma, se abre el espacio a debates académicos que deconstruyan formas hegemónicas de entender la sexualidad y que apoyen en una lectura adecuada de la realidad.

Es menester reconocer que lo disidente y *queer* no siempre logra abarcar la realidad de determinado grupo social, pues sus planteamientos han sido construidos desde una lógica reivindicatoria, a través de la cual los sujetos toman una postura política sobre su identidad sexual. Es decir, se reconocen como sujetos queer o como cuerpos y sexualidades disidentes a partir de una reflexión profunda sobre su

identidad. Se considera en este estudio que existen prácticas dentro de la sexualidad que no han atravesado este proceso de reflexión.

Se cree que para dar una lectura no hegemónica sobre las sexualidades otras, se deben considerar las distintas esferas en las que se reproduce la vida. Es necesario entender la relación estrecha que existe entre clase, raza y género para entender el desarrollo del sujeto en contexto “glocal” sobre el ejercicio de su sexualidad. El término “glocal” hace referencia a las connotaciones globales que construyen la identidad de los sujetos, así como también a los aspectos locales que acentúan a los individuos en contextos específicos que los vuelven únicos de ese espacio-tiempo. Esta perspectiva “glocal” está explicada por Escobar (2005):

Esto significa reconocer que el lugar, el cuerpo y el ambiente se integran unos con otros; que los lugares recogen cosas, pensamientos y memorias en con-figuraciones particulares; y que el lugar, un evento más que una cosa, es caracterizado por su apertura y no por una identidad unitaria. (Escobar, 2005, p. 162)

Al comprender que no todas las lecturas son válidas para todas las realidades, esta propuesta retoma saberes populares como una forma de entender y dar sentido al mundo. Existen formas específicas en cada espacio para reproducir determinados fenómenos en ciertas situaciones, influenciadas por aspectos socioculturales propios de los lugares en los cuales habitan. En este punto, se conecta con el primer capítulo de esta tesis, donde se hace un breve recorrido por las diversas travesías de la sexualidad, enfatizando las diferentes maneras de entender la sexualidad, el amor y la muerte.

Estas formas de reproducir la existencia no necesariamente se

reconocen en parámetros establecidos por las normas heterosexuales u homosexuales. Este apartado pretende visibilizar otras formas de entender la sexualidad. El ejemplo que se toma del libro de Hurtado (2014) muestra la percepción mítica mágica de la sexualidad, que toma en cuenta los elementos de identidad cultural, aunque en los debates académicos no tendría mucha fuerza.

Por otro lado, los ejemplos del texto de Allen, retomado por Lugones, hablan sobre sociedades ginecráticas. La existencia de estas sociedades podría mostrar un orden alterno al androcéntrico que tenga como resultado una sexualidad construida para que la mujer también sienta placer.

Con estas perspectivas, se pone en debate el constructo de sexualidad que se ubica en un centro, cobijado por privilegios y poder, que coloca a estas minorías en una periferia, en la cual busca sus propias formas de coexistir en un sistema represor del cuerpo y el placer.

San Pablo y las sexualidades periféricas

El objetivo de los acápites anteriores fue elucidar cómo las estructuras lingüísticas y culturales no son neutrales y de hecho imponen una cierta versión de “normalidad” para todos aquellos que caen dentro de los límites de las sociedades que utilizan estas estructuras. Esto tiene efectos de exclusión y resulta en violencia simbólica contra aquellos considerados abyectos dentro de la sociedad. También hemos resaltado la imposición inapropiada de teorías de género, incluso de sexualidades alternativas y disidentes, nacidas en una ubicación geográfica y aplicadas a otra con estructuras distintas para construir su comprensión del mundo.

Tomando estos argumentos como telón de fondo, presentamos a continuación los resultados de una investigación empírica sobre las dinámicas de la construcción de identidades sexuales en una pequeña

comunidad de la costa ecuatoriana, en la comuna de San Pablo. A través de una breve descripción del lugar donde se realizó el estudio de caso, se pretende dar a conocer el contexto sociocultural de la comuna y la metodología que se utilizó, además, se mostrarán fragmentos de las historias de vida de los participantes de la investigación.

Contextualización de San Pablo

La comuna de San Pablo se encuentra ubicada en la provincia de Santa Elena, Ecuador. La Ruta del Spondylus la atraviesa. El clima es seco, con una temperatura promedio anual de 25 °C. Cuenta con zona de playa, que es puerto para los pesqueros artesanales. La población, en su mayoría, se dedica a la pesca, gastronomía, al pequeño comercio y venta de artesanías.

Pese a ser un pueblo costero, no logra convocar a un número considerable de turistas nacionales y extranjeros que permitan generar más recursos económicos a las familias locales. Un número considerable de la población trabaja en La Libertad, en la industria pesquera dentro de la provincia. Otras personas viajan a distintas ciudades del país a trabajar. Eso les permite ampliar su capital social y experimentar dinámicas diferentes, logrando abrir su mirada sobre sus identidades. Por otro lado, existen plazas de trabajo destinadas exclusivamente a la comunidad trans; estos trabajos son la peluquería o gabinetes, el salón y la costura.

Las viviendas son en su mayoría de construcción mixta, es decir, cemento y caña. Son varios miembros por familia. La distribución del espacio dentro del hogar en su mayoría es limitada por el tamaño de las casas y el número de habitantes. Los hogares normalmente cuentan con solo dos habitaciones para más de 6 personas. Existen también viviendas en las que padres e hijos comparten la misma habitación, lo

cual evita un espacio de privacidad. En otros casos, el cuarto de dormir y la sala de estar son uno solo, es decir, que cuando llegan visitas todos se encuentran en el mismo espacio.

Las calles de la comuna San Pablo siempre están transitadas por sus habitantes. Se observa a niños jugando en las calles de tierra, a las mujeres sentadas desde las mañanas en los pórticos de las casas a descansar y guardarse del sol y a los hombres trabajando en la construcción y en el pequeño comercio. La comuna se encuentra atravesada por la Ruta del Spondyllus, una vía interprovincial, por lo que durante la mañana transitan con mayor afluencia buses interprovinciales y turistas que se dirigen a lugares como Montañita, Olón y otros pueblos cercanos.

Las fiestas locales son eventos importantes en San Pablo, pues asiste toda la comunidad. Los pobladores colaboran con los preparativos dependiendo de la temática del evento. En las fiestas patronales de San Pablo, a finales del mes de junio, se organiza una fiesta grande, en la que se escoge a la reina de la comuna. Invitan a artistas de varios lugares del país y se presenta un espectáculo de baile o música y toda la gente participa del baile. Una dinámica que se vislumbró es el hecho de utilizar estos espacios festivos como una forma de presentación social de las mujeres que están en su etapa de adolescencia y juventud con la finalidad de que los asistentes las conozcan para entablar algún tipo de relación.

⁶ Se hace referencia a este término para mencionar a la comunidad de mujeres Trans sexuales que habitan en la Comuna de San Pablo. La comunidad cuenta con aproximadamente unos 20 o 30 mujeres trans. La edad varía entre los 20 a 60 años de edad. Este grupo fue con el que mayoritariamente se trabajó en las historias de vida.

Al transitar por las calles del lugar, es notoria la presencia de la comunidad trans;⁶ su manera de caminar resalta entre toda la gente. La mayoría de las peluquerías o gabinetes son administrados por alguna mujer trans. Esta comunidad se encuentra bien organizada y están abiertos a trabajar en cualquier tipo de proceso que tenga que ver con ellas.

Al mostrar al presidente de la comuna de San Pablo la propuesta de realizar una investigación sobre sexualidad dentro de la comunidad, su respuesta fue afirmativa, recalcando que era necesario, pues en los últimos años se estaba “proliferando la homosexualidad en el pueblo”. Este es uno de los discursos que se manejan sobre la sexualidad dentro de la comunidad, ya que han ingresado discusiones sobre género a través de organizaciones independientes y del Estado. Sin embargo, existe una aceptación de la comunidad trans y gay dentro de la comuna.

El interés de estudiar la sexualidad en este espacio surge por una experiencia previa en el lugar de estudio. En un festejo se visibilizaron dinámicas en torno a la sexualidad que no se encasillan en lo denominado como “normal”. Esta experiencia, sumada a la sugerencia de la comunidad, creó una expectativa aún más grande sobre las dinámicas en torno a la sexualidad. Dentro de la investigación se planteó la siguiente hipótesis: “en la comuna de San Pablo existen determinados aspectos socioculturales que permiten el desarrollo de prácticas sexoafectivas otras”.

En este contexto, se mostrarán algunas de las dinámicas en relación con la sexualidad que se visibilizaron a través de las distintas historias de vida que contaron los participantes y de las vivencias obtenidas durante el tiempo de estadía.

El primer acercamiento fue en un evento por las fiestas patronales de San Pablo, en 2015. Un grupo de bailarines asistió al

evento a presentar un espectáculo; la comunidad los recibió con atención. El día siguiente, fueron invitados a una pequeña fiesta en la piscina de un hotel. La mayoría de los miembros del grupo de baile son parte de la comunidad gay. Los oriundos de San Pablo presentes eran en su mayoría hombres heterosexuales y en la fiesta tan solo había tres mujeres.

En un momento de la fiesta hubo un acercamiento por parte de los chicos de San Pablo a los bailarines. Uno de estos jóvenes tomó la iniciativa y con algo de atrevimiento intentó seducir a uno de los jóvenes gay. Este segundo se sorprendió, pues había visto al joven seductor el día anterior con su esposa y pequeña hija. El bailarín le preguntó por qué hacía eso, si era un hombre heterosexual. El joven respondió que no había ningún problema, que él solo quería divertirse un poco y eso no influía ni en su relación, ni en su identidad sexual. Este hecho fue el hito que marcó el inicio de la investigación. La posibilidad de tener referencias distintas a las inscritas en el marco normativo para el ejercicio de la sexualidad generó una curiosidad por la exploración de formas “otras”.

La comuna de San Pablo es un espacio en el que la mayoría de sus habitantes se reconocen y conocen. Cada acontecimiento importante que suceda en el lugar todos lo sabrán. Sin embargo, nadie se involucra en la vida del otro y la comunidad no habla sobre nada de lo que ve o escucha; se maneja una especie de secreto a voces. La comunidad acepta la existencia de las “otras chicas”,⁷ pues existe en ellos la noción de derechos a otras diversidades sexuales.

⁷ El término “otras chicas” es utilizado por los comuneros de San Pablo para referirse a las chicas trans.

La comunidad trans dio la apertura a que se hicieran trabajos con ellas. Para el trabajo de campo, se organizaron reuniones en las que se hablaría sobre sus historias personales, sus necesidades y experiencias en torno a su sexualidad. Se esperaba la asistencia de más miembros de la comunidad LGBTIQ (lesbianas, gays, bisexuales, personas trans, intersex y queer), sin embargo, no asistieron a las actividades propuestas.

Consideraciones metodológicas

La presente investigación fue desarrollada por las autoras del texto en la comunidad costera de San Pablo, ubicada en la provincia de Santa Elena, entre los años 2016 y 2018 a través de la recopilación de información primaria. El estudio adoptó un enfoque metodológico cualitativo, orientado a la comprensión situada de las múltiples expresiones de identidad sexual, de las relaciones sexoafectivas y de las formas de subjetivación que circulan en torno a lo que aquí se denomina sexualidades periféricas, como es el caso de los denominados “cacheros”.

La elección de una metodología cualitativa respondió a razones epistémicas y a un posicionamiento ético y político. Este tipo de enfoque permite una aproximación cercana y respetuosa a las experiencias de los sujetos, reconociendo sus voces como fuentes legítimas de conocimiento. En contextos marcados por la exclusión y la marginalización, como los que atraviesan las comunidades sexo genéricas disidentes, la investigación cualitativa ofrece herramientas para visibilizar realidades históricamente silenciadas. En ese sentido, este texto busca describir una experiencia social, además de dar voz y reconocimiento

a trayectorias de vida que han sido sistemáticamente invisibilizadas, tanto en los discursos académicos como en las políticas públicas.

Durante el trabajo de campo se aplicaron tres técnicas principales, a saber: i) entrevistas semiestructuradas, ii) historias de vida y iii) observación participante mediante encuentros grupales e interacción en las dinámicas locales. Las entrevistas semiestructuradas fueron el punto de partida de la investigación. Se realizaron 10 entrevistas individuales, aunque el acceso a las personas no fue inmediato ni sencillo. En las primeras visitas a la comuna, varias personas manifestaron no tener conocimiento del tema o se mostraron reacias a hablar al respecto, limitándose a respuestas breves. Sin embargo, fue en estas primeras interacciones donde comenzó a construirse una relación de confianza, especialmente con un grupo de mujeres trans de la comunidad, con quienes se logró establecer una cercanía progresiva que permitió profundizar en el trabajo etnográfico.

Uno de los instrumentos previstos fue la realización de un grupo focal, que debió adaptarse a las dinámicas locales. Las participantes propusieron una modalidad distinta de encuentro, optaron por reunirse en el gabinete de belleza de una de ellas, un espacio cotidiano de convivencia donde se realizaban con frecuencia sus reuniones informales y encuentros con la coordinadora del movimiento trans de la provincia. Este lugar, aunque reducido en tamaño, se convirtió en un espacio seguro y significativo donde las conversaciones fluyeron de forma espontánea. Allí, en torno al gesto compartido de “sentarse como amigas” y acompañar el diálogo con comida, se generaron relatos íntimos sobre los procesos de identificación, los vínculos afectivos, el trabajo, la discriminación y la búsqueda de reconocimiento.

A partir de esta dinámica de confianza, se dio paso a la construcción de historias de vida, que fueron construidas en encuentros indivi-

duales. En estos espacios, realizados en las casas o lugares de trabajo de las participantes, se abordaron con mayor profundidad las trayectorias personales de quienes decidieron compartir sus vivencias de manera más reservada, sin la presencia de otras personas, para evitar posibles juicios o tensiones internas. Estas historias revelaron los desafíos cotidianos que enfrentan en el ejercicio de su identidad sexual, y además las estrategias de resistencia, los afectos, las redes de cuidado y los sueños que sostienen su vida comunitaria.

En las distintas etapas de la investigación, participaron activamente ocho mujeres trans y dos hombres gay. Los nombres de quienes accedieron a compartir sus historias se mantienen en el texto de forma deliberada, como gesto de reconocimiento y restitución simbólica de su lugar en la historia social de la comuna y del país. Esta decisión fue tomada con el consentimiento expreso de las participantes, quienes manifestaron su deseo de ser nombradas y de hacer pública su palabra, como acto de afirmación política y de visibilidad.

En conjunto, este proceso metodológico se construyó desde una lógica dialógica y reflexiva, que permitió ir más allá de una investigación sobre sujetos para constituirse como una experiencia de investigación con los sujetos, enmarcada en el respeto, la escucha activa y el compromiso con las luchas por el reconocimiento y la dignidad.

Identidades sexuales

En este apartado se expone la percepción que la comunidad tiene sobre las identidades sexuales existentes en la comuna San Pablo, así como también la propia noción que tienen los sujetos de estudio sobre sus propias identidades. Es importante recordar que en esta investiga-

ción no se enfatizó en las definiciones de las diferentes orientaciones sexuales, sino en la construcción de sexualidades otras. Pese a esta falta de definiciones conceptuales previas, es importante recalcar que la comprensión de la sexualidad, por parte de la población, se encuentra en el marco de las interpretaciones teóricas trabajadas en los apartados anteriores.

Al preguntar a la comunidad qué entienden sobre distintas formas de ejercer la sexualidad, lo primero que responden es “usted se refiere a los mariconcitos, a los gays que se les dice”. Recalcan que existe mucha homosexualidad en la comunidad, que cada día aparece uno nuevo. Al caminar por las calles, se ven grupos de chicos reunidos en las esquinas o en las entradas a distintos locales como las peluquerías y cibernets. La gente explica que ellos son los jovencitos mariconcitos. Estos muchachos son adolescentes y jóvenes entre 15 y 20 años. Desde los 12 años, se encuentran explorando su sexualidad, pues a la edad de 25 años, por lo general, han formado ya una familia “normal”.⁸

Otros participantes se referían a las “otras chicas”, al momento de pensar distintas formas de sexualidad. Las “otras chicas” son mujeres transexuales de distintas edades. Son aceptadas por la comunidad, sin mayor problema. Algunos afirman respetarlas, pues son “hijos de dios que serán perdonados por sus pecados”; otros manifiestan su tolerancia porque son “seres humanos igual que todos”, mientras que otro porcentaje de entrevistados acepta la sexualidad de estos grupos sin ningún problema. Toda la comunidad tiene contacto con las “otras chicas”, pues acuden diariamente a los gabinetes de belleza como a los salones en donde disfrutan de comidas y bebidas.

⁸ Al hablar de familia normal, se hace referencia a la familia nuclear heteronormada. Es decir, se espera que dos personas de distintos géneros participen de la institución del matrimonio y tengan hijos.

Al preguntarles a las “otras chicas” sobre su sexualidad, responden ser mujeres felices, y les gusta ser quienes son. La mayoría se siente aceptada por su comunidad y familia. Esto se evidencia en el testimonio de Jenny, quien participa de las reuniones y salidas que organizan las mujeres trans, sin embargo, ella no pertenece a esta comunidad:

Yo les trato como a chicas, como yo les he dicho a ellas, son mis amigos a veces, ha habido casos de que los han botado de su casa y como son amigos míos y yo vivo sola, ahí ustedes están viendo esa cama, allá tengo otra cama. Hace un mes, dos meses atrás botaron a mi primo de la casa, bueno por lo que tal vez sus papás se enteraron que él era así, era gay (...) le abrí las puertas de mi casa y aquí están abiertas, así mismo un amigo de él también que se ha hecho bien amigo de nosotros también así mismo lo botaron de su casa también y aquí ellos (...) yo les daba de comer aunque a veces no he tenido plata, pero, sin embargo, con mi esposo ahí hacíamos como quiera el almuerzo desayuno, almuerzo y merienda era para darles a ellos, pero ya últimamente, ya hace 15 días ya no están aquí, sus padres otras vez hablaron bien con ellos y ya otra vez ellos ya se fueron y ahora me quedé solita otra vez. (Jenny)

La mayoría de las mujeres trans y hombres gay son respaldadas de alguna forma por la comunidad. No obstante, miembros de comunidades religiosas no aceptan estas formas de identidades de género.

Hoy en día con la lucha de la comunidad trans, la comunidad nos acepta tal y como es una mujer. La gente hoy en día nos estima mucho y creo que las personas mayores sienten el trabajo que hacen las chicas mayores. (Génesis)

A pesar de tener la aceptación de la comunidad, las historias de cada una de las otras chicas muestran el grado de violencia que sufrieron al momento de declararse mujeres trans. Aseguran haber entendido desde muy pequeñas que eran diferentes. A la edad de 12 a 14 años la mayoría se declaró. En ese momento, empezaron a experimentar con su sexualidad. A los 17 años aproximadamente “salieron al éxito”.⁹ Esta es la mejor etapa de sus vidas; asisten a todas las fiestas, tienen muchos pretendientes y exploran la vida con plenitud.

La construcción que las “otras chicas” tienen sobre su identidad sexual varía unas de otras. Sostienen que las diferencias generacionales explican mucho del comportamiento que tienen en torno a las relaciones sexoafectivas y a su forma de actuar. Fueron 4 las primeras mujeres trans en salir del closet. Ellas cuentan que en sus inicios era complicado salir a la calle, pues eran violentadas y llevadas al destacamento:

Las chicas de ahora, usted ve que andan vestidas de mujeres, pero eso ha sido una lucha para nosotros. En el pasado ha habido hasta muerte, porque la comunidad gay era penado por la ley, por el simple hecho de ser gay lo llevaban preso, nosotros hemos tenido esas experiencias dentro de la comunidad. Ahora las chicas gozan de la experiencia de ser una trans. En nuestra época eso no era permitido (...) por el simple hecho de ser gay los policías las agarraban y las llevaban al destacamento; nosotros teníamos el pelo largo y en el destacamento te lo sacaban todo. (Laura)

⁹ “Salir al éxito” significa que al declararse mujeres trans y al darse a conocer en la sociedad, están en el mejor punto de sus vidas. Son jóvenes, cotizadas, fuertes. Lo que les permite acceder a varias opciones de pareja.

Sin embargo, recalcan la importancia de aceptarse como son. A pesar de estos procesos y cambios que han vivido en torno a la aceptación de la comunidad sobre su identidad. Ellas mencionan que no ha existido la necesidad de cambiar sus cuerpos para verse como una mujer, ellas se sienten seguras de ser mujeres y que deben aceptar el hecho de haber nacido en el cuerpo de un hombre.

Usted nos ve tal y como Dios nos ha mandado, porque... o sea eso es nuestra identidad de ser tal y cual como Dios nos ha mandado. Bueno, habrán otras chicas que tienen otra forma de pensar, otra forma de verse a futuro de acuerdo a su personalidad, pero por regla general todas las chicas estamos... nos sentimos prácticamente porque yo la veo que todas estamos igual, nos sentimos y nos queremos tal y cual somos, nosotros hay muchas chicas que tenemos pareja, pero la pareja nos este... Nos acepta tal y cual como somos. (Laura)

Mientras que hay una aceptación general en tiempo, las “otras chicas” señalan haber sufrido discriminación temporal por parte de sus familiares. Sin embargo, con el tiempo eso ha cambiado; viven juntos o los reconocen como hijos. Laura cuenta que para su madre fue difícil, pues son dos hermanos, ella es chica trans y su hermano es un hombre gay. Tiempo después logró comprender lo que vivían sus hijos.

Al declararse y “salir al éxito”, la mayoría de las chicas exploraron con varias parejas su sexualidad. Otra de las entrevistas cuenta haber recorrido toda la península, iba de fiesta a fiesta, de playa en playa, conociendo y experimentando su nueva identidad.

Otra de ellas señala que al principio fue muy duro, pues al declararse sus padres la enviaron con sus familiares para que la encerraran con la finalidad de curarla.

Estas historias de las “otras chicas” cuentan cómo fueron sus procesos para identificarse sexualmente como mujeres trans. Ellas se diferencian rotundamente de los chicos gay, los bisexuales y lesbianas, pues señalan que su elección de pareja es un hombre heterosexual, “bien macho”, no podrían estar con hombres gay ni tampoco con mujeres.

No me gusta tener pareja gay, (...) entonces, pero en la actualidad eso se da, eso se da (...) al menos yo tengo bien definida mi personalidad, yo sé lo que soy, hasta dónde llego y hasta dónde puedo llegar. (Laura)

Ahora bien, con respecto a las otras identidades como los “chicos gay”,¹⁰ se cree que tienen mayor facilidad para ejercer su sexualidad. Estos muchachos no solo conviven o mantienen relaciones sexoafectivas con otros hombres gays, sino que comparten con hombres heterosexuales. Señalan que para ellos es mucho más fácil, pues logran camuflarse fácilmente.

Y se da más a luz pública con los chicos, porque con el chico heterosexual pasan como que son dos hombres, entonces al chico no se siente cohibido en la calle. Por ejemplo, andar con un gay porque pasan como hombre, cuando en el caso diferente, con nosotras chicas trans es muy diferente, porque hay personas que sí se sienten cohibidos andar con una chica trans porque nosotros andamos bien femeninas, ya andamos transformadas.

¹⁰ “Chicos gay”, es la forma en la que la comunidad se refiere a los hombres homosexuales, término que lo utilizan como una forma respetuosa y cercana para hablar de ellos.

De acuerdo con los relatos de los entrevistados y la observación de las interacciones comunitarias, en el juego de ejercer la sexualidad, el hombre es quien, la mayoría de las veces, obtiene más beneficios, pues para él no existen prejuicios ni obligaciones.

En este apartado se buscó hacer una aproximación sobre la concepción que la comunidad de San Pablo tiene sobre las distintas identidades sexuales que se encuentran dentro de los parámetros homonormativos. En el siguiente acápite se explicarán las formas de relacionarse sexoafectivamente dentro de la comunidad.

Amar, coger, ganar: una mirada sobre las relaciones sexoafectivas en San Pablo

La lectura que se dará en este apartado es sobre las distintas formas de relacionarse sexoafectivamente que expresan las “sexualidades otras” en San Pablo. Una de las principales observaciones que realizan los sujetos de estudio es la brecha generacional que existe en la forma de querer, amar y coger.¹¹

En las primeras conversaciones que surgieron durante la investigación, se visibilizó la forma en que las mujeres trans antiguas¹² se relacionan con sus parejas. Se considera a este grupo para hablar de

¹¹ Este término hace referencia al acto sexual entre dos o más individuos.

¹² Al hablar de mujeres trans antiguas se busca recalcar la división que las han creado dentro de su comunidad a partir de una brecha generacional. Las mujeres trans antiguas son las primeras generaciones que se declararon dentro de la comunidad.

estas formas de relaciones sexoafectivas, ya que fueron los primeros en ejercer una sexualidad diferente dentro de la comunidad y constituyen el punto de partida para entender cómo se han ido transformando las dinámicas.

Se establecieron tres categorías para definir los tipos de relaciones sexoafectivas dentro de la comuna. La primera es la del amor, cómo ven el amor a lo largo del tiempo. La segunda categoría es el sexo entre los distintos actores y, por último, la categoría de dinero como una forma de intercambio afectivo.

Amor y sexo

Al hablar de amor, inmediatamente se establece una relación entre amor y monogamia, sin considerar otras formas de relacionarse. A pesar de ser diferentes dentro de los códigos de identidad de género, muchas comunidades gay o trans heredan patrones del heterosexismo. Por lo tanto, no se consideran actores completamente transgresores. No obstante, las participantes consideran que no se puede idealizar el amor, pero sí desean ser sujetos amados y no simples objetos de deseo, entendiendo que pueden compartir su vida con varias personas:

Así como decían las chicas, yo creo que el amor sí existe, pero, o sea, en mi caso yo también tenía pareja, cuando yo recién salí al éxito me enamoré de una persona. Pero siempre hay personas ya en pareja, entonces me alejé de él. Él buscó a otra persona, se quedó con otra persona y, digamos, igual me quede sola. Pero igual no tan sola, tenía el apoyo de mi padre, de mis amigas, que me decían que por un hombre no vale la pena llorar, porque hombres hay demasiados. (Karen)

Esta historia permite entender cómo los roles heterosexistas se reproducen dentro de comunidades con otras sexualidades. Estas comunidades buscan representar el rol femenino lo más apegado posible a su constructo hegemónico, con el objetivo de entrar en las lógicas binarias y ser aceptadas socialmente. Aunque buscan formar una relación similar al matrimonio, no necesariamente cumplen con una relación monógama. En la actualidad, buscan experimentar en otras relaciones con el fin de disfrutar plenamente su sexualidad.

Al escuchar a las trans antiguas, se observa que su modelo de relación se basa en una necesidad de estabilidad y cuidado. Buscan en sus parejas un sentido de complementariedad, anhelando que la relación sea duradera y genuina. No obstante, algunas de las trans antiguas perdieron a sus parejas en accidentes en el mar o por alguna enfermedad, lo que las ha llevado a compartir momentos efímeros de amor con algún candidato disponible.

Dentro de estas dinámicas del amor surgen otras formas de relacionarse que no requieren un compromiso mayor. Esto, en palabras de Giddens, significa que los sujetos han decidido vivir un “amor confluyente”, en el que los participantes acceden a placeres momentáneos consensuados, sin esperar una relación duradera, sino simplemente vivir el momento.

Las relaciones esporádicas son frecuentes. Las chicas afirman que los hombres las prefieren porque ellas pueden darles lo que tal vez sus esposas no. Para las “otras chicas” es sencillo acceder a cualquier tipo de petición del hombre durante el sexo:

El chico si está con su mujer, digamos, tendrá su forma. Pero en cambio con nosotras se sienten más liberados. Por ejemplo, ellos a veces nos dicen que quiere de un estilo, otro estilo, ya entonces con la

mujer yo creo que ellos no pueden hacer esas cosas. En cambio, con uno ellos lo hacen, y nosotros también, porque nos sentimos atraídas hacia ellos. (...) nos dicen: “sabes que así no me gusta, cambiamos otra posición”, entonces el chico se va engrupiendo, engriendo. Ahí es donde consideran más, se unen más a la persona con la que quieran estar. (Karen)

Sin embargo, el hecho de que estas mujeres decidan vivir experiencias esporádicas no significa necesariamente que siempre tengan momentos agradables. Muchos de los encuentros se tornan violentos, siendo golpeadas por sus parejas o agredidas verbalmente. Esto es consistente con que, al adoptar una identidad femenina y pasiva, automáticamente ingresan en los códigos de debilidad a través de los cuales se ejerce la dominación masculina sobre ellas:

Al principio todo era felicidad, después ya eran los golpes, por cualquier cosa me pegaba, por los celos. Los chicos nos buscan y a veces nosotros tenemos parejas; es que los chicos nos buscan, ellos tienen una atracción hacia nosotros y ya, pues la pareja se siente con celos. (Valeria)

Esta última cita es parte de la historia de la mayoría de las mujeres en la comuna. La violencia intrafamiliar es naturalizada, pues aseguran que ellas son violentadas, como cualquier mujer, porque ellas son vistas y comprendidas como mujeres. Retomando las palabras de Sancho, el autor sostiene que el afeminamiento de la “loca chola” es una especie de autorización para sufrir violencia física o verbal.¹³

¹³ Regresa al capítulo 2, al caso local en la que Sancho habla sobre los cuerpos disidentes, en el caso Malecón 2000.

Otra situación que preocupa a las chicas es el aumento de los índices de enfermedades de transmisión sexual. El contacto frecuente y acelerado entre las chicas y otros compañeros en toda la península, además de los viajes que realizan a otras provincias, ha sido un motivo de contagio.

Tú sabes tanta enfermedad que hay, el VIH aquí está bien apretado, hay la noticia de que demasiadas están contaminados, jóvenes de 17 a 18 años, de toda la comunidad de aquí [Santa Elena]. (Yanina)

Dinero y sexo

El vínculo entre el sexo y las preocupaciones económicas tiene una larga historia. No solo en términos de pago por una experiencia sexual, sino que incluso la institución del matrimonio ha estado frecuentemente relacionada con acuerdos económicos y políticos a lo largo de la historia. En la comuna de San Pablo, la conexión entre las relaciones sexuales y el dinero no es una excepción.

Con respecto a esta categoría, se pueden visibilizar dos tipos de dinámicas en torno al dinero. La primera es que las “otras chicas”, al tener un buen trabajo y estabilidad económica, son capaces de auspicar la vida de sus acompañantes. Por otro lado, se encuentra la dependencia económica que alguna de las chicas tiene hacia sus parejas. Lo que ha ocasionado, como en algunos testimonios han manifestado, un alto grado de violencia.

La relación entre sexo y dinero es un factor determinante al momento de practicar relaciones sexoafectivas entre los hombres y las mujeres trans. Sus encuentros amorosos no son gratuitos. Para acceder a una relación momentánea o duradera, ellas deben satisfacer las necesidades básicas y los gustos suntuarios de sus acompañantes, es decir,

deben proveerles de dinero, ropa, celulares y pagar sus cuentas o gastos inmediatos. Otra entrevistada explica que:

La mayoría de los chicos hacen esto es por, no tanto por querer si no que a veces también lo hacen por obligación, porque hoy en la actualidad, los chicos de ahora son muy interesados, ¿sí o no? A los chicos de antes, a los señores de antes que lo hacían por voluntad, ahora la mayoría de las personas lo hace por interés. (Genesis)

El utilizar este tipo de relaciones sexoafectivas como una forma de acceder a bienes de consumo inmediato ha provocado que un número creciente de jóvenes, desde edades tempranas, busquen compartir una vida íntima con las otras chicas e incluso con otros hombres. Estos jóvenes han desarrollado estrategias mediante las cuales pueden conquistar a chicas trans u hombres, ya sean gays o heterosexuales, que les financien su estilo de vida.

Entre ollas y cacheros

A lo largo de esta investigación se visibilizó la existencia de sexualidades otras, sexualidades periféricas que se encuentran por fuera de los discursos hegemónicos y homonormados ya mencionados. Estas subjetividades han creado valores propios sobre su sexualidad que se encuentran ligados al espacio-lugar.

Las relaciones sexoafectivas que se dan en la comuna San Pablo muestran la libertad con la que se puede ejercer la sexualidad, empezando desde edades muy tempranas. Dentro de los actores que se involucran en esta forma de vivir la sexualidad, se encontró dos formas de llamar a grupos de hombres específicos. Uno de estos términos es “cacheros”, el otro es “ollas”.

Estas dos categorías tienen varias interpretaciones por parte de los comuneros. Entre varias conversaciones con gente local, amigos de Perú y de otras ciudades de la costa ecuatoriana, se descubrió que el término “cachero” es bastante utilizado, en un mismo contexto sobre sexualidad, pero con distintos matices. En Perú se dice cachero al hombre que se vende por dinero. En algunas partes de la costa ecuatoriana se les dice a los que se “comen a los maricones”.

Las ollas

Las “ollas” son hombres que practican sexo con otros hombres, o a su vez son mujeres trans que toman una posición activa en ciertos momentos. Es decir, las ollas juegan a ser activas y pasivas de acuerdo con la ocasión, “somos vira y cambia, tanto da como recibe”:

Olla son los que les gustan que les den y dan, se viran por el motivo de cuando están borrachos. Yo he visto, yo no lo he hecho, yo siempre me he creído bien femenina. Yo he visto, las chicas trans cuando ya están borrachas empiezan a manosearse entre ellas. (Yanina)

Olla, por ejemplo, es así, (...) si yo voy a otro lado y me gusta alguien, me gusta este chico que está allá, se le ve bonito y todo, pero al mismo tiempo que yo tengo una relación con él, y después que las chicas que le conocen me dicen: “ay si tu estuviste con esa olla”; y yo les digo por qué, ellas responden porque él es gay (...) el gay como hombre pasa. (Karen)

Estas dos formas de entender la sexualidad no se enmarcan necesariamente en las categorías conocidas para referirnos a las distintas identidades y orientaciones sexuales. Se pretende demostrar que los

distintos grupos sociales han creado sus propias formas discursivas de entender el mundo. Estas categorías de “olla” y “cacheros” son términos usados antes de que ingresaran los constructos LGBTIQ.

Los cacheros

Para hablar de los cacheros, es importante recalcar que quienes ejercen una sexualidad libre de forma transgresora en la comuna San Pablo son los hombres exclusivamente. Lo que evidencia que se mantiene la estructura del androcentrismo en el ejercicio de la sexualidad. Las mujeres, al estar ligadas a la maternidad, no pueden vivir una sexualidad libre. Empiezan, al igual que los hombres, a edades muy tempranas; la diferencia es que ellas son madres a esa edad y dependen de su compañero o esposo para desarrollar su vida.

Se dice de los cacheros que son hombres heterosexuales que mantienen relaciones sexoafectivas con mujeres trans u hombres gays, pese a su identidad sexual y a su forma de vida. Por lo general, son hombres que solo quieren pasar el momento, no buscan una relación estable, pues algunos ya tienen una pareja heterosexual con la que han formado un hogar. “Cachero es la pareja, vulgarmente se dice así: Ese es tu cachero. El marido o pareja de una noche, su acompañante” (Yanina). O también se puede entender por cachero a aquel que anda con muchas personas.

Es menester mencionar que una de las características de los cacheros es esta forma de interés económico que existe en las relaciones sexuales. Es decir, cachero es quien recibe beneficio económico por parte de sus auspiciantes o amantes. La mayoría de los cacheros son menores de 20 años; son jóvenes que aún están en el colegio o que lo dejaron. Buscan acceder a bienes de consumo inmediato, pero el

medio familiar y económico en el que se desarrollan no les permite adquirir estos con facilidad. Por lo que acceden a estas prácticas sexoa-fectivas como una forma rápida de satisfacer necesidades.

Para una de las entrevistadas, la palabra cachero es vulgar, considera que ese término no debería usarse. Pues para ella esa palabra tiene una relación estrecha con la palabra “puta” asignada a las mujeres que ejercen su sexualidad libremente y comparten su vida sexual con varias parejas:

Yo ahorita ya entiendo lo que es gay, bisexual, transexual, hermafrodita, tampoco sabía lo que es activo, pasivo, versátil. Eso de cachero es así feo. No se dice entre mujeres. A mí no me gusta que digan esa palabra, es una palabra vulgar. Te gustan los hombres andar con uno y otro, es como que a nosotras nos digan puta (...) si a mí me dicen puta, yo digo sí soy puta, pero para mi marido y en la cama. No me gusta andar contigo, contigo, contigo. Sí soy una puta, una zorra, pero para mi marido y en la cama, porque para mi marido en la cama hago lo que hace una puta. (Yumis)

Se entiende también que estos hombres heterosexuales acceden a estas relaciones por una atracción fuerte hacia las mujeres trans y los hombres gay. Esto se debe a que estos grupos proporcionan mayor placer a los hombres, pues acceden con facilidad a cumplir cualquier deseo pasional:

Por ejemplo, ellos a veces nos dicen que quiere de un estilo, otro estilo, ya entonces con la mujer yo creo que ellos no pueden hacer esas cosas. En cambio, con uno ellos lo hacen, y nosotros también, porque nos sentimos atraídas hacia ellos. (Karen)

Por otro lado, una de las entrevistadas cuenta que hay un grupo de hombres que buscan a las trans para pagarles por sus servicios sexuales. Estos hombres son heterosexuales, pero exigen que, al momento de acceder a estos servicios, las chicas trans sean quienes tomen el rol de activos.

Aquí en San Pablo sí hay (...) hombres que buscan mujeres trans para que los penetre, yo le digo, porque yo me he topado con personas así. Porque ya estando en acción me proponen eso. (...) yo tuve una amiga, ella tiene 23 años, ella es de aquí de San Pablo (...) ella era una trans activa, ella me contaba que era activa, que le gustaba dar y que le den. Ella me contaba que lo hacía con colombianos porque les gustaba. (Yumis)

Estos hombres son quienes transgreden los parámetros heterosexistas y homonormativos. Pues desmontan el constructo de la categoría hombre-macho activo penetrador y la de cuerpos feminizados pasivos. Al invertir roles sin connotaciones peyorativas, el hombre-macho activo se deja penetrar, eliminando la degradación que refiere a lo pasivo. La mujer entra en un juego de placer, en el cual satisface al hombre a través del placer anal. A decir de los entrevistados, este ejercicio no lo realizan con mujeres cisgénero.

El testimonio de Bolívar habla desde otro frente. Es decir, de quien juega a cumplir los roles de los cacheros. La percepción de las mujeres trans ya mencionada dio varias luces para entender la construcción de este sujeto. El cachero es exclusivamente un hombre heterosexual, que gusta compartir momentos eróticos con mujeres trans y gays.

Cuando estoy en esto del modelaje, los que organizan, los que dan la ropa son maricones, obligadamente, yo no, claro. Al finalizar la pasarela, mi amigo de ahí viene y me dice ven yo te llevo, después del modelaje siempre hay fiesta. “Ta” para celebrar que estuvo bien.

Me dice: ahorita vamos a sacar dos botellas y le digo cómo, contigo, pues, me dice, y ¿qué hago? Nada, solamente sonríele. Ya son señores que tiene sus familias formadas, son mayores.

Comienzo a conversar con ellos normalmente, claro que hay quienes se pasan de la raya, no tienen pudor y van directo a eso, (...) pero hay otros manes que son bacanes. Pide lo que quieras y “fa” dos botellas de ron abuelo, y ya los manes te dicen quédate y no, por ejemplo, si tienes tu vaso, te lo llevas o bailar o cuando regresas te sirven otro. Yo tengo varios amigos que los han dormido y han pagado. Se levantan y han tenido que hacerse lavado y todo. (Bolívar)

Estos hombres no se autodefinen como gays o maricas, pues, según las mujeres trans, ellas no accederían a estar con un hombre gay o bisexual, si fuera así, ya no serían cacheros sino ollas.

Los cacheros son cuerpos masculinos que exploran su sexualidad sin limitaciones. Son hombres machos que mantienen y reproducen lógicas heteropatriarcales, pero que en el disfrute de su sexualidad se abren a la posibilidad de otros placeres. Es menester mencionar que, a pesar de que se señaló que muchos cacheros acceden a estas prácticas por dinero, existe un placer por la sodomía.

La propuesta queer y los cuerpos disidentes abren la posibilidad de dar voz a aquello que no la tiene. Se presenta como una postura política que las subjetividades adoptan para identificarse o desidentificarse dentro de una categoría. En el caso de las sexualidades en San Pablo, no existe esta postura política sobre la sexualidad. Los imaginarios que se han construido en torno a ella lo han hecho al margen de

una moral religiosa y social, lo que ha permitido el desarrollo de estas sexualidades periféricas como formas satelitales que se desprenden del centro del sistema heteropatriarcal.

Reflexiones finales

Para las sociedades actuales, es fundamental reflexionar sobre las transformaciones en las relaciones afectivas y sexo afectivas que se encuentran presentes, no siempre de manera armónica, en nuestros entornos. Si bien las propuestas teóricas de Bourdieu, Butler y Foucault son importantes para establecer los parámetros discursivos sobre los cuales se construye la sexualidad hegemónica, es importante no perder de vista la manifestación de “sexualidades otras”, que muchas veces son devoradas por interpretaciones académicas que se ubican en el logos hegemónico. Las contribuciones teóricas utilizadas en esta investigación fueron esenciales para comprender la construcción discursiva sobre la sexualidad, siempre contrastadas con las voces de las y los actores comunitarios. A partir de estas propuestas, se logró vislumbrar la mezcla de valores y discursos que dan forma al mundo. La población de San Pablo ha creado una fusión de saberes, combinando los discursos normativos sobre la sexualidad impuestos por Occidente con sus propias prácticas locales.

Los resultados del trabajo de campo, aunque no fueron el foco principal del análisis, revelaron que en esta comunidad se reproduce constantemente la violencia física y verbal hacia los cuerpos feminizados. Las mujeres no disfrutaban de los mismos privilegios simbólicos que los hombres; están confinadas al ámbito privado y a la maternidad desde una edad temprana. En contraste, los hombres ocupan el espacio público y son libres de crear su mundo de acuerdo a sus deseos.

Los hallazgos de la investigación demuestran la existencia de sexualidades periféricas. Se confirmó la existencia del grupo conocido como los “cacheros”—hombres que ejercen su sexualidad fuera de las normas sociales y morales establecidas. Dentro de este grupo, se identificaron dos tipos de sexualidades transgresoras. La primera se refiere a aquellos cacheros que buscan beneficios económicos, mientras que la segunda y más sólida categoría comprende a aquellos que buscan placer más allá de cualquier código. Al despojarse de cualquier norma y código simbólico sobre la sexualidad hegemónica, estos individuos permiten que el placer se desarrolle de manera independiente. En estos casos, no existen discursos oficiales materializados en los cuerpos de los sujetos.

Al demostrar la existencia de otras sexualidades no inscritas en los códigos normativos de lo heterosexual y lo homosexual, se enuncia una forma, que hemos denominado, periférica de explorar y ejercer la sexualidad.

Parte II
**Disidencia sexual y de género en marcos
administrativos y legales en Ecuador**

Nua Fuentes Aguirre y Alejandra Delgado Chávez

Nota preliminar

Este trabajo está dedicado a la población trans y a todas las personas cuyas vidas han sido marcadas por la disidencia frente a un sistema que norma el género, la identidad y la sexualidad. A quienes han vivido, y siguen viviendo, exclusión, patologización y violencia. A quienes nos han negado el derecho a nombrarnos, a enunciar nuestras propias historias y a existir plenamente.

Escribo desde una experiencia encarnada: la de llevar un documento de identidad que no me representa y busca limitar mis posibilidades como mujer trans enfrentada al asimilacionismo. Las contradicciones legales reflejan una deuda histórica del Estado con las personas trans, cuyo derecho al reconocimiento sigue siendo negado por instituciones que invisibilizan nuestras existencias.

La disidencia sexual es una forma de resistencia a la violencia que busca eliminar y normalizar nuestros cuerpos, identidades y sexualidades. Es una forma de hablar con voz propia de nuestras vidas, de nuestros cuerpos y de nuestras luchas.

Agradezco profundamente a todas las personas que participaron en este proceso y tantas otras que son borradas o blanqueadas de la historia. Este trabajo también les pertenece.

Que estas páginas contribuyan a entender críticamente el pasado y a construir futuros más justos.

Nua Elizabeth Fuentes

Introducción

La segunda parte de este libro se enfoca en una pregunta fundamental: ¿cómo administran los Estados modernos la sexualidad y el cuerpo? En un mundo atravesado por transformaciones culturales y luchas por el reconocimiento, las concepciones tradicionales sobre el sexo y el género se ven constantemente desafiadas. Estas disputas reconfiguran el lenguaje y las formas de habitar los cuerpos; además, interpelan directamente a las instituciones encargadas de regular la vida civil. En este contexto, se vuelve urgente analizar cómo el Estado ecuatoriano ha respondido y responde a estas tensiones, particularmente en relación con los cuerpos y subjetividades que se apartan del sistema sexo-género hegemónico.

El análisis parte del reconocimiento de que las categorías de “hombre” y “mujer” no son evidencias biológicas neutras, sino construcciones históricas sostenidas por discursos médicos, jurídicos y administrativos. Instituciones como la medicina y la psiquiatría han contribuido a establecer parámetros binarios que patologizan la diversidad sexo-genérica y que, además, han sido adoptados por los sistemas legales y civiles para clasificar, normalizar y excluir. Esta racionalidad técnica ha moldeado los lenguajes posibles para hablar del cuerpo y ha naturalizado una estructura de género que impone coherencias entre sexo asignado, identidad de género y orientación sexual. En palabras de Butler (2002), el sexo no antecede al discurso, sino que se constituye dentro de él.

A partir de esta premisa, esta sección de la obra propone una reflexión crítica sobre cómo el aparato estatal, a través de sistemas de registro, documentos oficiales, regulaciones matrimoniales y criterios estéticos, gestiona las identidades. Esta gestión no es neutra. En muchos casos, reproduce esquemas de exclusión que afectan directamente a las personas cuyas vivencias no se ajustan a la lógica heterosexual, binaria y androcéntrica. La disidencia sexual, en este sentido, se constituye como diferencia, como resistencia activa frente a los dispositivos que intentan fijarla, clasificarla o corregirla.

El caso ecuatoriano resulta especialmente revelador. Desde la despenalización de la homosexualidad en 1998, el país ha experimentado una transformación en el estatus jurídico de las personas LGBTIQ+. De considerarse cuerpos ilegales, pasaron a ser reconocidos como sujetos de derecho. Sin embargo, esta transición no ha garantizado un acceso equitativo a la ciudadanía. Las tensiones entre reconocimiento formal y exclusión práctica siguen marcando la vida cotidiana de quienes no encajan en los moldes hegemónicos. Por ello, esta parte también examina el uso del derecho alternativo como una herramienta de subversión, como una estrategia que permite impugnar las estructuras legales desde dentro, sin renunciar a la autonomía de las identidades disidentes.

A través de diversos apartados, se revisan las raíces biomédicas de la clasificación sexual, se analiza la consolidación del régimen heteronormativo como orden moral y jurídico, y se abordan casos concretos de lucha jurídica por el reconocimiento de identidades trans y no binarias en Ecuador. Estos casos ilustran los límites del sistema legal y muestran además el ingenio político de quienes han desplegado estrategias para disputar sus marcos normativos sin asimilarse a ellos.

Esta segunda parte se propone, entonces, comprender cómo

el Estado administra el cuerpo, el género y la sexualidad; para luego analizar las formas de resistencia y resignificación que emergen desde los márgenes. En esa disputa, el derecho deja de ser un instrumento de control y se convierte en un terreno de lucha, creación y transformación. Al visibilizar estas experiencias, el texto busca contribuir a una reflexión más amplia sobre las posibilidades de una ciudadanía sexual plural, que reconozca y acoja la diversidad sin exigir su rendición a la norma.

Marco normativo: el sistema sexo-género y patologización

Para contextualizar el análisis sobre la disidencia sexual, es indispensable partir de la problematización del marco normativo que ha definido históricamente los parámetros de la sexualidad. Esto implica cuestionar las bases sobre las que se ha construido el sistema sexo-género y examinar su imbricación con las instituciones encargadas de regular los cuerpos y las identidades. En este sentido, el presente apartado propone una reflexión crítica sobre las nociones de sexo y género, entendidas como construcciones históricas atravesadas por relaciones de poder y no únicamente como realidades naturales o neutrales.

A modo de provocación teórica, conviene plantear algunas preguntas fundamentales: ¿Es el sexo una categoría biológica estable y universal?, ¿cuál es la relación entre sexo y género?, ¿están nuestras concepciones sobre el cuerpo y la sexualidad libres de mediaciones ideológicas, o responden a lógicas institucionales que las fijan y reproducen? Para abordar estas interrogantes, se recurre a las contribuciones de Thomas Laqueur y Judith Butler, cuyas obras constituyen referencias centrales para comprender la historicidad y la performatividad de

estas categorías. Laqueur (1994), en su estudio sobre la construcción del cuerpo en Occidente, sostiene que la diferencia sexual ha sido narrada de maneras radicalmente distintas a lo largo del tiempo, dependiendo del régimen epistémico dominante. Así, el paso del modelo de “un solo sexo” al de “dos sexos” obedece a una reconfiguración de los marcos simbólicos y sociales que dan sentido al cuerpo.

Por su parte, Butler (2002) plantea que el sexo, lejos de ser una únicamente base material sobre la que se construye el género, es ya una categoría producida discursivamente. Desde esta perspectiva, tanto el sexo como el género son efectos de prácticas regulatorias que se presentan como naturales pero que están sostenidas por un sistema de normas que determina qué cuerpos son inteligibles y cuáles no. Esta matriz heterosexual de inteligibilidad impone una correlación obligatoria entre sexo asignado, identidad de género y deseo, excluyendo y patologizando las existencias que no se ajustan a ella.

En esta misma línea, Michel Foucault (1998) ofrece una genealogía del dispositivo de la sexualidad que permite entender cómo el poder moderno opera mediante la producción de saberes, clasificaciones y prácticas que regulan los cuerpos. A partir del siglo XVIII, la sexualidad se convierte en un objeto privilegiado de intervención por parte de disciplinas como la medicina, la psiquiatría y la pedagogía, que construyen tipologías, jerarquías y diagnósticos sobre las conductas sexuales. Estas prácticas forman parte de lo que Foucault denomina biopoder; es decir, una tecnología de gobierno que gestiona la vida a través de la normalización.

La medicalización de la sexualidad disidente (particularmente de las identidades no heteronormativas) constituye uno de los mecanismos más persistentes de esta racionalidad biopolítica. Ejemplo de ello es la manera en que las instituciones médicas han clasificado

las identidades trans, el travestismo o la intersexualidad en manuales como la *Clasificación Internacional de Enfermedades* (CIE) y el *Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales* (DSM), patologizando vivencias que no encajan en el sistema binario y heterosexual. La conceptualización médica de la transexualidad, por ejemplo, ha operado históricamente como un filtro de validación que impone requisitos normativos para acceder al reconocimiento legal y a intervenciones de salud, reproduciendo así la lógica cisnormativa como condición de posibilidad para el ejercicio de la ciudadanía.

Este recorrido por los marcos teóricos de Laqueur, Butler y Foucault permite comprender que la sexualidad y, en particular, su disidencia, debe analizarse en articulación con los dispositivos que la producen, vigilan y sancionan. Por ello, cuestionar los fundamentos del sistema sexo-género implica también interrogar las instituciones que lo sostienen y los efectos que genera en la vida concreta de las personas cuyas existencias escapan o desafían la norma.

El sistema sexo-género, norma e identidad de género

Desde el campo de las ciencias naturales, el sexo se concibe como un conjunto de rasgos biológicos y anatómicos que permiten distinguir a los organismos según el tipo de gametos que producen o están configurados para producir. Con base en estos criterios, se establecen las categorías de “macho” y “hembra”, empleadas ampliamente en la biología para clasificar a diversas especies, incluida la humana, a partir de características reproductivas que pueden ser identificadas y descritas de manera observable.

Sin embargo, al trasladar estas categorías al ámbito humano, es necesario considerar las complejidades históricas y culturales im-

plicadas en la construcción del sexo y el cuerpo. Thomas W. Laqueur (1994), en su influyente obra *La construcción del sexo*, examina cómo las concepciones del cuerpo sexuado se transformaron radicalmente a partir del siglo XVIII. En este periodo, caracterizado por la emergencia del pensamiento moderno, el sexo dejó de entenderse como una manifestación de jerarquías simbólicas y pasó a concebirse como una diferencia anatómica inmutable. No obstante, Laqueur sostiene que esta transformación fue resultado de un reordenamiento discursivo atravesado por la lógica de género. Como afirma el autor “la sexualidad, como atributo humano singular y de primera importancia con un objeto específico — el sexo opuesto— es producto de finales del XVIII. Nada hay de natural en ello” (Laqueur, 1994, p. 37).

Este giro implicó que el cuerpo fuese interpretado desde una visión binaria que correlacionaba ciertos atributos físicos con roles sociales preestablecidos. En palabras de Laqueur, “los cambios en las estructuras corporales o el descubrimiento de que las cosas no son lo que en principio parecen, podrían impulsar fácilmente un cuerpo desde una categoría jurídica (mujer) a otra (hombre). Esas categorías se basaban en distinciones de género —activo/pasivo, caliente/frío, formado/informe, informante/formable— de las cuales un pene externo o interno era solo el signo diagnóstico” (Laqueur, 1994, pp. 235-236). Esta cita evidencia cómo la clasificación sexual operó históricamente como una asignación biológica y como un dispositivo de lectura social e ideológica del cuerpo.

Pese a los avances contemporáneos en la comprensión de la diversidad corporal, la diferenciación binaria del sexo, basada en criterios genitales visibles, continúa siendo el principal criterio para la clasificación legal de los recién nacidos en la mayoría de los sistemas civiles. Como señala Robalino (2017), “a pesar de los avances científicos, en

cuanto al conocimiento de las variantes sexuales, anatómicas, genéticas y hormonales, se mantiene la premisa de que el sexo biológico es dicotómico y que las categorías sexuales se definen a partir de la genitalidad que representan los cuerpos” (p. 41). Esta lógica esencialista permanece arraigada en los procedimientos estatales y jurídicos, consolidando una visión del sexo como categoría natural, fija e inmutable.

Por su parte, el concepto de género introduce una dimensión social fundamental para comprender la estructuración simbólica de estas categorías. Según la Organización Mundial de la Salud:

Los conceptos sociales de las funciones, comportamientos, actividades y atributos que cada sociedad considera apropiados para los hombres y las mujeres. Las diferentes funciones y comportamientos pueden generar desigualdades de género; es decir, diferencias entre los hombres y las mujeres que favorecen sistemáticamente a uno de los dos grupos. A su vez, esas desigualdades pueden crear inequidades entre los hombres y las mujeres con respecto tanto a su estado de salud como a su acceso a la atención sanitaria (OMS, 2018).

Esta definición resalta dos elementos clave. Primero, que el género constituye una construcción social que define lo que cada sociedad espera, valida o sanciona en función del ser “hombre” o “mujer”. Segundo, que estas expectativas generan estructuras de desigualdad que afectan directamente el acceso a derechos, servicios y oportunidades. Aunque el concepto de género ha sido ampliamente desarrollado desde enfoques sociológicos, filosóficos y feministas, su inclusión en organismos como la OMS subraya la centralidad de esta categoría en la formulación de políticas públicas, especialmente en los sistemas de salud y en la administración estatal de las poblaciones.

Así, a partir de la definición propuesta por Butler, queda claro que el género es una construcción cultural. Este carácter construido

hace necesario problematizar el género en relación con las normas sociales, jurídicas e institucionales que lo enmarcan. En palabras de la autora, tanto las representaciones que se inscriben dentro del sistema binario hombre/mujer como aquellas que se sitúan por fuera de sus márgenes normativos, son comprendidas dentro del espectro del género: “El género es el aparato a través del cual tiene lugar la producción y la normalización de lo masculino y lo femenino, junto con las formas intersticiales hormonales, cromosómicas, psíquicas y performativas que el género asume” (Butler, 2006, p. 70).

Las normas sociales de género operan como mecanismos de normalización que, de manera implícita o explícita, moldean las prácticas y subjetividades. Estas normas se expresan tanto en la vida cotidiana como en dispositivos institucionales, tales como la judicialización o penalización de ciertas identidades y prácticas. Butler (2006) advierte sobre la paradoja que implica posicionarse “contra la norma”. Aunque un sujeto pueda resistir a lo normativo, su existencia sigue siendo inteligible solo en relación con la propia norma. Como sostiene:

La norma rige la inteligibilidad, permite que ciertos tipos de prácticas y acciones sean reconocibles como tales, imponiendo una red de legibilidad sobre lo social y definiendo los parámetros de lo que aparecerá. Lo que significa estar fuera de la norma plantea una paradoja al pensamiento, porque si la norma convierte el campo social en tangible y normaliza este campo, entonces estar fuera de la norma es, en cierto sentido, definido todavía en relación con ella. (Butler, 2006, p. 60).

Desde esta perspectiva, se comprende que nadie está completamente por fuera del género ni de los marcos normativos que lo constituyen. Estas normas, junto con las concepciones políticas y médicas del cuerpo que han configurado la idea de “dos sexos” (Laqueur,

1994), refuerzan la expectativa de correspondencia obligatoria entre sexo y género. No obstante, Butler (2006) cuestiona esta supuesta relación causal:

El género se construye culturalmente; por esta razón, el género no es una consecuencia causal del sexo, ni tampoco está aparentemente determinado por él. El género es el conjunto de significados culturales que asume el cuerpo sexuado, por lo tanto, no puede afirmarse que un género sea producto de un sexo (p. 69).

Esta supuesta correspondencia entre biología, género y deseo ha contribuido a la naturalización de ciertas expresiones estéticas, corporales y subjetivas, configurando dispositivos de normalización que excluyen y patologizan las identidades no normativas. En este marco, se consolida lo que puede denominarse el sistema sexo/género/deseo, cuya lógica regula las formas posibles de corporalidad, subjetividad y relación afectiva en las sociedades contemporáneas.

Estos conceptos permiten delinear una aproximación crítica al sistema sexo/género, entendido como un entramado que articula dos dimensiones: una física, anatómica y biológica, y otra simbólica, social y cultural. A pesar de esta distinción teórica, ambas dimensiones se entrecruzan constantemente, haciendo que los límites entre sexo y género se desdibujen en la práctica. Esta interrelación se evidencia especialmente al analizar los mecanismos de reproducción normativa y los dispositivos institucionales que sancionan o legitiman ciertas formas de existencia.

Las construcciones sobre el sexo y el género tienen profundas repercusiones en el ámbito social. A partir del siglo XIX, la diferenciación de los cuerpos en función de dos sexos —varón y mujer— cobró fuerza desde el discurso médico-científico, empujando al reconocimiento de

dichas categorías también en el plano jurídico y legal. Sin embargo, tanto la noción de los “dos sexos” como sus derivaciones identitarias siguen siendo construcciones sociales que dependen de prácticas discursivas para su legitimación. Como sostiene Laqueur (1994), “dos sexos incommensurables son resultado de prácticas discursivas, pero sólo se hacen posibles dentro de las realidades sociales a las cuales dan significado esas prácticas” (p. 336).

En consecuencia, la correspondencia entre sexo y género no podría ser entendida como un hecho natural, sino como una construcción que articula normas sociales, científicas y jurídicas. La definición de lo que implica ser “hombre” o “mujer” no puede limitarse a la observación de los genitales. Al respecto, Soley-Beltrán (2014) advierte que “el cuerpo ‘generizado’ continúa siendo el principal símbolo para clasificar humanos en un marco binario y excluyente mujer/hombre, que no tiene en cuenta la complejidad de las relaciones entre género y anatomía”. El enfoque binario resulta insuficiente para dar cuenta de la diversidad sexo-genérica, pues reduce las experiencias corporales a una oposición fija e inamovible. En esta línea, Soley-Beltrán (2014) subraya el problema de establecer a “hombre” y “mujer” como categorías opuestas, ignorando la complejidad con la que se construyen subjetividades de género en contextos históricos y culturales concretos. De manera similar, Gayle Rubin (1996), pionera en el uso del concepto “sistema sexo-género”, definió dicho sistema como “un conjunto de acuerdos por el cual la sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana y en las cuales estas necesidades sexuales transformadas, son satisfechas” (p. 44).

Desde esta perspectiva, el sistema sexo-género se entiende como un dispositivo cultural mediante el cual los cuerpos sexuados adquieren significados sociales que definen y regulan lo que se espera de las

personas en función de su corporalidad. Es decir, lo que llamamos “sexo” no se limita a la anatomía, sino que está profundamente atravesado por estructuras sociales, prácticas simbólicas y relaciones de poder. Como afirma Butler (2014), “el cuerpo tiene invariablemente una dimensión pública; construido como fenómeno social en la esfera pública, mi cuerpo es y no es mío” (p. 52). La noción del cuerpo sexuado, entonces, está indisolublemente vinculada a las construcciones sociales de género y a los sistemas normativos que asignan sentido a la diferencia.

Michel Foucault (2011) aporta una mirada clave al considerar la sexualidad como un campo de producción discursiva atravesado por relaciones de poder, especialmente desde la medicina y otras instituciones. Para el autor, “la sexualidad aparece más bien como una vía de paso para las relaciones de poder (...)” (p. 97). Esto implica que las clasificaciones sexuales y de género no son neutrales, forman parte de un sistema de control que produce cuerpos inteligibles conforme a la norma.

En este sentido, el cuerpo articula las categorías de sexo y género. Ambas funcionan como marcos ideológicos que asignan roles, comportamientos y expectativas diferenciadas a hombres y mujeres, generando sistemas de significación y jerarquías simbólicas. Esta lógica se sustenta históricamente en visiones naturalizadas de las diferencias sexuales. Como advierte Laqueur (1994):

La historia de la representación de las diferencias anatómicas entre hombre y mujer resulta, por tanto, extraordinariamente independiente de la estructura real de esos órganos o de lo que se conocía sobre ellos. Era la ideología y no la precisión de las observaciones lo que determinaba cómo se veían y cuáles eran las diferencias que importaban (p. 161).

Según Sabsay (2011), la noción gubernamental del género abarca varios aspectos interrelacionados. Por un lado, se enfoca en cómo se distribuyen los roles sociales de manera diferenciada según el género y cómo se establecen normas y expectativas culturales específicas para cada uno de estos roles. Asimismo, incluye la definición de valores que determinan lo que se considera adecuado o deseable para cada sexo, moldeando así las identidades de género. Finalmente, también aborda la distribución jerárquica de los recursos materiales y simbólicos, que estructuran las desigualdades de género y configuran relaciones de poder.

Al discutir las normas que definen la deseabilidad del comportamiento relacionado con la identificación de género, Sabsay abre el debate sobre la posible disyuntiva que puede existir entre el comportamiento aceptable y deseable para el género asignado socialmente y el comportamiento para el género con el que uno se identifica personalmente. Esto nos lleva a la pregunta: ¿Qué es la identidad de género?

Para entender esta pregunta es preciso aproximarse a la noción de identidad. Desde el punto de vista del género, la identidad es entendida como una serie de mecanismos mediante los cuales se pretende asignar funciones, comportamientos, actividades y atributos para hombres y mujeres, dependiendo del contexto social:

La identidad remite a una forma de presencia, necesariamente consiente porque está basado en oposiciones simbólicas (...) La identidad social de un individuo está ligado a sus pertenencias en el sistema social. La identidad permite que el individuo se ubique en el sistema social y que él mismo sea ubicado socialmente (Cuche, 1999).

Para la psicología social, la identidad puede considerarse una herramienta que permite la conjunción de lo psicológico y lo social. Desde el sentido de pertenencia, puede constituirse como una iden-

tividad social, con significados y significantes propios e identificados socialmente. Es importante recordar que la identidad es un concepto relacional y situacional, entre grupos que se oponen a otros para diferenciar los distintos rasgos culturales (Erikson, 1974).

Entonces, la identidad de género implica la parte de la identidad que se sitúa entre las oposiciones simbólicas que identificamos desde el género y los significados y significantes de lo que entendemos por hombre y mujer. En otras palabras, es una dimensión de la identidad de las personas que se refiere a su apropiación del cuerpo y sus contenidos sociales. Sin embargo, esta no suele estar reflejada en los documentos de identificación que utilizan los Estados y Gobiernos.

Para avanzar, es necesario referirse a los Principios sobre la aplicación de la legislación internacional de derechos humanos con relación a la orientación sexual y la identidad de género, comúnmente conocidos como los Principios de Yogyakarta. Este es uno de los principales documentos de referencia a nivel internacional para orientar la interpretación y aplicación de este término; se entiende como un estándar jurídico internacional para los Estados en la materia. Al respecto, define la identidad de género como:

La identidad de género es la vivencia interna e individual del género tal como cada persona la siente profundamente, la cual podría corresponder o no con el sexo asignado al momento del nacimiento, incluyendo la vivencia personal del cuerpo (que podría involucrar la modificación de la apariencia o la función corporal a través de medios médicos, quirúrgicos o de otra índole, siempre que la misma sea libremente escogida) y otras expresiones de género, incluyendo la vestimenta, el modo de hablar y los modales (De Yogyakarta, 2007).

En este sentido, es fundamental evidenciar que, aunque la identidad de género se refiere a una vivencia personal e interna, esta vivencia puede o no estar en “correspondencia” con el sexo. Por este motivo, se habla de un “sexo asignado al nacer”, entendiendo que hay personas cuya identidad, vivencia y expresión de género no corresponden a este sexo que se asigna al momento de nacer mediante la observación de los genitales.

A pesar de que las directrices y definiciones de los Principios de Yogyakarta¹⁵ son significativas y han permitido cambios normativos a nivel nacional en muchos países, la idea de “correspondencia” entre la vivencia de género y el sexo mantiene una visión esencialista. Esta visión sugiere que existe una “correspondencia natural” entre el sexo y el género. Este discurso ha sido promovido por disciplinas como la medicina, la ciencia y el derecho, que manejan el sistema de identificación.

En este sentido, los Estados se convierten en gestores de la identidad a través de sus instituciones públicas, usando diferentes sistemas como la cedulación. Los Estados suelen registrar en sus sistemas de identificación el dato de “sexo” de los ciudadanos como “masculino” y “femenino” (o en algunos casos “hombre” y “mujer”), que se asigna con base en la genitalidad al momento de nacer. A pesar de que la identidad de género no se inscribe dentro de los documentos de identificación, el dato de sexo, en términos de administración del Estado o el sistema de identificación, funciona como la representación legal de la identidad de género de las personas. Evidentemente, esto genera un

¹⁵ Los Principios de Yogyakarta son el primer documento que referencia la aplicación de la legislación internacional de derechos humanos con relación a la orientación sexual y la identidad de género. Fue presentado en el Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas en Ginebra el 26 de marzo del 2007

problema cuando la identificación de género no corresponda al sexo asignado (legalmente) al nacer.

Patologización de la intersexualidad, la homosexualidad y la transexualidad

Como se analizará a continuación, cuando la medicina y la psiquiatría abordan las prácticas sexuales, el sexo y el género, prevalece una visión binaria. Esta perspectiva no solo reproduce estereotipos tradicionales, sino que también contribuye a la patologización de toda desviación respecto de la norma establecida. En el análisis de Michel Foucault, las instituciones médico- psiquiátricas desempeñaron un papel fundamental en la incorporación de la noción de lo perverso al campo de lo social. Estas situaciones influyeron en cómo se entiende la sexualidad mediante la exposición constante a temas sexuales, mostrando y fortaleciendo el rechazo social hacia prácticas sexuales diferentes. Esta dinámica ha tenido repercusiones significativas en los ámbitos médico, político y social.

Esta nueva caza de las sexualidades periféricas produce una incorporación de las perversiones y una nueva especificación de los individuos. La sodomía —la de los antiguos derechos civil y canónico— era un tipo de actos prohibidos; el autor no era más que su sujeto jurídico. El homosexual del siglo XIX ha llegado a ser un personaje: un pasado, una historia y una infancia, un carácter, una forma de vida; asimismo, una morfología, con una anatomía indiscreta y quizás misteriosa fisiología. Nada de lo que él es in toto escapa a su sexualidad (Foucault, 2011, pp. 42–43).

De esta forma, se configura lo que Foucault denomina la “psiquiatrización de la sexualidad”. A través del discurso médico-clínico, se inicia

una clasificación patológica de aquellas sexualidades que no se adecuaban al régimen heterosexual dominante: “Se hizo el análisis clínico de todas las formas de anomalías que pueden afectarlo; se le prestó un papel de normalización y patologización de la conducta entera; por último, se buscó una tecnología correctiva de dichas anomalías” (Foucault, 2011, p. 99).

Bajo esta lógica, las instituciones médicas buscaron diferenciar cuerpos y sexualidades, además de patologizar aquellas que se encontraban por fuera de la norma heterosexual y binaria. Por ello, resulta imprescindible aproximarse al tratamiento que se ha dado a la homosexualidad, la intersexualidad y la transexualidad desde el campo médico.

Durante siglos, el entendimiento de la biología de los cuerpos sexuados estuvo condicionado por normas de género, justificadas en la limitada comprensión anatómica y fisiológica del cuerpo humano. Esta situación favoreció la reproducción de un binarismo identitario “hombre” y “mujer”, sobre el cual se construyó posteriormente la noción de “los dos sexos”. Incluso frente a los cuerpos intersexuales, antes denominados hermafroditas, se mantenía una visión normada del género:

así, en cuanto a los hermafroditas, la cuestión no era ‘de qué sexo son verdaderamente’, sino hacia qué género les impulsa con mejor disposición la arquitectura de sus cuerpos. El interés de los magistrados se centraba menos en la realidad corporal —en lo que llamaríamos sexo— que en mantener límites sociales claros, en mantener la categoría de género. (Laqueur, 1994, p. 236)

Con las prácticas de psiquiatrización, desarrolladas en el siglo XIX por la medicina y la psiquiatría, se consolidó una normativa del

cuerpo sexuado, en la cual toda desviación respecto del régimen heterosexual era concebida como una anomalía. Esta normativa opera principalmente mediante la patologización de las realidades corporales que se alejan del binarismo sexual y de las funciones reproductivas asignadas a cuerpos “opuestos” y complementarios. Como señala Robalino:

“Se inicia un proceso en el que se criminaliza y se patologiza a quienes violan, transgreden e irrumpen alguna norma médica de la matriz heteronormativa. De hecho, en esta época cambia la denominación de hermafrodita por intersexual” (Robalino, 2017, p. 46).

Hasta la actualidad, instituciones referentes en el ámbito de la medicina, como la Biblioteca Nacional de Medicina de los Estados Unidos, definen la intersexualidad como “(...) un grupo de afecciones donde hay discrepancia entre los genitales internos y externos (los testículos y los ovarios)” (NLM, 2019). Es importante destacar el término “discrepancia” para referirse a dos partes de una misma dimensión (genitales internos y externos), ya que nos remite nuevamente a la visión normativa de la configuración del sistema sexo-género y cómo esta se establece sobre el cuerpo sexuado.

Por este motivo, sobre la intersexualidad “(...) se mantiene la creencia de que es una anomalía presente en los cuerpos, una falla que debe ser ‘curada’ a través de la intervención quirúrgica y hormonas para mantener el orden sexual dentro del sistema de clasificación dicotómico” (Robalino, 2017, p. 46), incluso cuando no hay una indicación médica directa que establezca la necesidad de realizar este tipo de intervenciones.

Así, podemos encontrar términos en los Manuales de Clasificación de Enfermedades, que en su novena y décima ediciones incluyeron terminología como “trastorno de la diferenciación sexual” para

referirse a algunos casos tipificados por la medicina sobre la realidad intersexual. En este sentido, la intersexualidad también nos permite ver los límites de nuestra comprensión del sexo y el cuerpo, y cómo este no está libre de la reproducción binaria y normativa del sistema sexo-género.

Para continuar con esta tarea, será necesario profundizar en lo que establece la Organización Mundial de la Salud (OMS), como el máximo representante internacional de la medicina, respecto a las clasificaciones de enfermedades y su manejo de la homosexualidad y las identidades trans. En 1948, la OMS publicó la primera versión del Manual de Clasificación Internacional de Enfermedades, denominado “CIE-6”, en la que la homosexualidad se contemplaba como “desviaciones sexuales” dentro de la clasificación de los trastornos mentales y de la personalidad, donde también se referían los casos de personas transexuales. Esta visión se mantuvo en el volumen octavo del Manual de Clasificación Internacional de Enfermedades, denominado “CIE-8”, publicado en 1967. En esta edición, la homosexualidad persistía dentro de la clasificación de desviaciones sexuales, pero ahora se incluía también el travestismo, todas estas categorías al mismo nivel que la pedofilia y el fetichismo (Fernández y García, 2012, p. 106).

A pesar de ello, hay que entender que por muchos años se trató la homosexualidad como término que englobaba todas las prácticas sexuales no normativas, así como las configuraciones de sexo-género y expresiones fuera de la norma, como es el caso de las personas trans o que practiquen el travestismo. Platero (2014) explica que “durante mucho tiempo y hasta fechas bastante recientes, se ha considerado el concepto que actualmente conocemos como “homosexualidad” como sinónimo de transexualidad” (p. 92).

En tales análisis, es importante ser consciente del lenguaje utilizado y sus implicaciones. El término “desviación” se establece en correspondencia con las nociones del sistema sexo-género y las prácticas sexuales que se enmarcan como contrarias a la norma. Esta norma requiere que se correspondan el sexo, el género y la práctica sexual, bajo una lógica binaria y excluyente que busca definir lo que es el hombre y la mujer. Aunque las identidades trans ni la transexualidad aún no estaban contempladas dentro de la clasificación de enfermedades, muchas de estas experiencias eran incluidas dentro de estas clasificaciones, lo cual sostenía y fomentaba una estigmatización social y la discriminación hacia estas poblaciones.

La transexualidad ingresa como tal por primera vez en la Clasificación Internacional de las Enfermedades y Problemas Sanitarios Relacionados del 1978, conocido como “CIE9”. En esta publicación, se la ubica en la sección correspondiente a “Desviaciones y trastornos sexuales”, y se definía como una:

Desviación sexual centrada en creencias fijas en que los caracteres sexuales externos no son los que corresponden a la persona. La conducta resultante se dirige ya sea hacia el cambio de los órganos sexuales por medio de operaciones quirúrgicas o hacia el ocultamiento completo del sexo aparente, adoptando el vestido y los modales del sexo opuesto. (OMS, 1978)

Podemos observar cómo se refiere a una esfera de caracteres sexuales externos, entendidos como sexo, pero también a características relacionadas con el género, como vestimenta y modales, atribuidos al “sexo opuesto”. Esto se alinea con el discurso del binarismo del sistema sexo-género, que cuestionábamos anteriormente. La noción de que un

vestido y un comportamiento pertenecen a un sexo específico nos remite al discurso de los roles y estereotipos de género, ubicando la identidad de género como inherente al sexo o anatomía corporal sexuada.

No sería hasta la Clasificación Internacional de las Enfermedades en su décima edición, denominada “CIE-10”, que la Organización Mundial de la Salud sacaría la homosexualidad de este manual. “El cambio más notable entre ambos manuales es la ausencia, en el CIE 10, de la homosexualidad –definida como lesbianismo y sodomía– debido a que en 1992 la OMS decidió excluirla de su lista de enfermedades” (Gamboa, 2006, p. 256). Esto marcaría un momento importante que daría paso a la construcción del término orientación sexual, para describir todas las prácticas sexuales, incluyendo (pero no limitándose) a la heterosexualidad, entendiendo que anteriormente el término homosexualidad englobaba todas las prácticas no heterosexuales.

Este cambio en la clasificación hacia la orientación sexual en lugar de “Desviaciones y Trastornos Sexuales” allanó el camino para cambios correspondientes en la legislación internacional. Los “Principios sobre la aplicación de la legislación internacional de derechos humanos con relación a la orientación sexual y la identidad de género” acuñarían el término de orientación sexual para referirse a las diferentes prácticas emocionales, románticas y afectivas que pueden existir. Al respecto, establece: “(...) La ‘orientación sexual’ se refiere a la capacidad de cada persona de sentir una profunda atracción emocional, afectiva y sexual por personas de un género diferente al suyo, o de su mismo género, o de más de un género, así como la capacidad de mantener relaciones íntimas y sexuales con estas personas” (De Yogyakarta, 2007).

Esto permitiría acuñar más términos para describir las diferentes prácticas emocionales, románticas y afectivas que se desprenden de la

relación entre las identidades y sus géneros (realidad sexo-genérica). No obstante, la heterosexualidad, definida por la Asociación Americana de Psicología como “tener atracciones emocionales, románticas o sexuales hacia miembros del sexo opuesto” (Asociación Americana de Psiquiatría, 2012), es la única orientación sexual que no ha sido patologizada por la medicina. Como veremos, su definición aún nos remite a una relación binaria y oposicional sobre dos sexos.

Otro cambio significativo en el CIE-10 es el tratamiento individual de la transexualidad: “A diferencia de la CIE-9, los trastornos de la identidad de género son un grupo independiente de los trastornos de la inclinación sexual y de las disfunciones sexuales” (Fernández y García, 2012, p. 109). Sin embargo, la transexualidad sigue definida como:

Deseo de vivir y de ser aceptado como integrante del sexo opuesto, habitualmente acompañado de un sentimiento de incomodidad o de inadecuación al sexo anatómico propio, y del deseo de someterse a cirugía y a tratamiento hormonal para hacer el propio cuerpo tan congruente como sea posible con el sexo preferido por la persona. (OMS, 1992, p. 352)

Vemos que la noción de tener una vivencia en referencia al sexo sigue una idea vigente en esta definición; por lo tanto, una persona trans es la que posee una vivencia de su “sexo opuesto”. Esto nuevamente nos remite a la relación binaria y oposicional delo que entendemos como hombre y mujer, y de cómo se construye el género en relación con el sexo.

Para profundizar en este tema y su problemática, es necesario revisar lo que establece la Guía de Consultade los Criterios Diagnósticos del DSM-5 de la Asociación Americana de Psiquiatría, en relación con lo que se entiende como disforia de género. Esta guía será el parámetro

que utilizará la psiquiatría para diferenciar a las identidades trans. Se define como:

A. Una marcada incongruencia entre el sexo que uno siente o expresa y el que se le asigna, de una duración mínima de seis meses, manifestada por un mínimo de dos de las características siguientes:

1. Una marcada incongruencia entre el sexo que uno siente o expresa y sus caracteres sexuales primarios o secundarios (o en los adolescentes jóvenes, los caracteres sexuales secundarios previstos).
2. Un fuerte deseo por desprenderse de los caracteres sexuales propios primarios o secundarios, a causa de una marcada incongruencia con el sexo que se siente o se expresa (o en adolescentes jóvenes, un deseo de impedir el desarrollo de los caracteres sexuales secundarios previstos).
3. Un fuerte deseo por poseer los caracteres sexuales, tanto primarios como secundarios, correspondientes al sexo opuesto.
4. Un fuerte deseo de ser del otro sexo (o de un sexo alternativo distinto del que se le asigna).
5. Un fuerte deseo de ser tratado como del otro sexo (o de un sexo alternativo distinto del que se le asigna).
6. Una fuerte convicción de que uno tiene los sentimientos y reacciones típicos del otro sexo (o de un sexo alternativo distinto del que se le asigna).

B. El problema va asociado a un malestar clínicamente significativo o a deterioro en lo social, laboral u otras áreas importantes del funcionamiento. (Asociación Americana de Psiquiatría, 2014)

En esta guía de la Asociación Americana de Psiquiatría, podemos evidenciar que persiste la noción del sexo como una vivencia que se siente y se expresa, a pesar de que eso podría enmarcarse en lo que conocemos como identidad y expresión de género. Además, en el caso de las personas trans, se entiende en términos del malestar por la “incongruencia” de su manera de sentir y expresar su sexo con los caracteres sexuales primarios y secundarios que posee.

La idea de “incongruencia” entre las dimensiones del sexo y género, y la noción de que existen “sentimientos y reacciones típicas del otro sexo”, nos hablan de un parámetro donde lo “normal” o “no patológico” es que exista una correspondencia entre el sexo y género. En adición, tener una identidad de género que no corresponde a la realidad del sexobiológico genera un malestar y sufrimiento que empuja a la persona a cambiar sus caracteres sexuales primarios o secundarios.

Es por ello que el proceso de diagnóstico de la disforia de género, también llamado Desorden de Identidad de Género (GID en inglés), es un mecanismo polémico que se ejerce contra las personas trans. El proceso de diagnóstico posee una narrativa propia que se le exige al paciente para poder diagnosticarlo con disforia de género. Eso es un problema debido a que este diagnóstico suele ser requisito en ciertas legislaciones para permitir un cambio de nombre o de sexo o género (en términos legales), y este discurso no necesariamente está alineado o responde a la realidad y necesidad específica de varias personas trans. Como escribe Butler (2006):

Es un diagnóstico que ha sido pronunciado sobre algunas personas en contra de su voluntad, y es un diagnóstico que efectivamente ha quebrado la voluntad de mucha gente, especialmente la juventud queer y trans. (p. 115)

El diagnóstico de disforia de género, al ser considerado un trastorno (una patología), genera ciertos estigmas relacionados con lo negativo, enfermo, defectuoso, anormal, etc. Así, como ya hemos visto, su diagnóstico se realiza con base en las percepciones identitarias que se asumen desde el sistema sexo-género y la normativa que lo reproduce:

Y entonces el GID tendría también que responder a la cuestión epistemológica de si es alguna vez posible percibir el sexo fuera de la matriz cultural de relaciones de poder en la cual la relativa ventaja y desventaja sería arte y parte de esta matriz, (Butler, 2006, p. 140)

Para la Clasificación Internacional de Enfermedades vigente, el “CIE-11”, presentado a la Asamblea Mundial de la Salud para su aprobación oficial en 2019, existió un cambio en la manera de entender y manejar la transexualidad. Este cambio buscó disminuir la carga patológica y discriminatoria en relación con las identidades trans, y se pasó a usar el término de “discordancia de género”:

La discordancia de género se caracteriza por una marcada y persistente discordancia entre el género experimentado de la persona y el sexo asignado. Las variaciones en el comportamiento de género y las preferencias no constituyen por sí solas la base para asignar los diagnósticos en este grupo. (OMS, 2019)

En esta definición, se menciona el comportamiento en relación con un género experimentado y una “vivencia del sexo”, que se refiere al sexo asignado al nacer y registrado en un documento civil como hombre o mujer. Otra definición realizada por la OMS en relación con la discordancia de género establece:

La discordancia de género en la adolescencia o adultez se caracteriza por una discordancia marcada y persistente entre el género experimentado por la persona y el sexo asignado, lo que a menudo conduce a un deseo de ‘transición’ para vivir y ser aceptada como una persona del género experimentado, ya sea por medio de un tratamiento hormonal, intervención quirúrgica u otros servicios de salud, para que el cuerpo pueda alinearse, tanto como lo desee y en la medida de lo posible, con el género experimentado. El diagnóstico no se puede hacer antes del inicio de la pubertad. Las variaciones en el comportamiento de género y las preferencias no constituyen por sí solas una base para determinar el diagnóstico. (OMS, 2019)

Aquí podemos ver cómo ya se utilizan conceptos como “transición” para referirse al proceso de vivir y ser aceptado según el género experimentado. Este proceso, en muchos casos, incluye la intervención quirúrgica, tratamientos hormonales y otros servicios de salud para que el cuerpo (referido a la dimensión del sexo) se “alinee” con la identidad de género de la persona. Sin embargo, a pesar del evidente avance en el entendimiento del sistema sexo-género, persiste la idea de que debe existir una concordancia entre las dimensiones del sexo y el género, y que una discordancia de género puede corregirse mediante tratamiento médico.

Bajo este contexto, es importante entender que el concepto transexual es un término creado por la medicina desde su sesgo de patología. Con el paso de los tiempos, llega a ser usado y hasta reivindicado por grupos sociales identificados con una identidad de género no correspondiente con el sexo asignado al nacer. No obstante, desde los años 80, autoras como Virginia Prince comienzan a ingresar el término transgénero para distinguirse del transexual. Este término funciona como puente entre el travestismo y la identidad: “Transgénero

se convertía en un espacio de alianzas para aquellas personas que han sido marginadas por ser diferentes a las normas sociales sobre el género y la sexualidad” (Platero, 2014, p. 97).

De hecho, dada la evolución del uso de términos por varios grupos vale la pena explicar el uso del término “trans” con más detalle. Desde antes del inicio de este milenio, el uso del término “trans” ha ganado fuerza para referirse a todas las expresiones posibles que están alejadas de la norma del sistema sexo-género. Esto implica que el uso de la palabra “trans” pretende tener una connotación distinta a la de “transexual”, porque se plantea contraria a la patología y defiende la intervención estético-corporal bajo el discurso de autonomía y no el de normalización del cuerpo y la identidad. Como menciona Platero (2014):

En los últimos diez años se está promoviendo el uso del término Trans, para señalar un espectro cada vez más amplio de personas que no conforman las normas de sexo y género, que se sitúan en diferentes realidades con respecto a la percepción de su identidad, su cuerpo, su reconocimiento social, etc. Este término surge de una doble influencia anglosajona francesa. (p. 100)

Mientras que el término “trans” está utilizado por varios grupos, no debemos dejar de lado en el debate el hecho de que un sector de la medicina intentó introducir los términos y la discusión sexo-género en su ámbito para tratar a las personas cuya identidad de género “no corresponde” al sexo biológico. Como se mencionó, eso llevó a la creación de protocolos de tratamiento para la disforia de género y, posteriormente, la discordancia de género, considerados como padecimientos que debían ser tratados médicamente.

Esto significa que, a pesar de que la vivencia de las identidades trans esté incluida en la Clasificación Internacional de Enfermedades, lo cual ha permitido la atención médica a personas trans, como reconocen Fernández y García en su artículo sobre (2012) el surgimiento, evolución y dificultades de diagnóstico de la transexualidad, la visión de la patologización no solo genera discusiones y conflictos dentro del sistema de salud, sino también en el ámbito social debido a la discriminación y estigma que produce: “La patologización que socialmente se hace de la transexualidad es una fuente de malestar y sufrimiento para las personas transexuales” (p. 113).

Las nociones de sexo y género, como categorías que producen realidades y vivencias excluyentes basadas en una norma, han sido fundamentales para mantener la visión de patología sobre las identidades y experiencias de personas trans. Esto se debe a que fomentan la naturalización de lo femenino y lo masculino como características intrínsecas de un determinado sexo.

Es por este motivo que, desde la medicina y la psicología, se suele ver el tratamiento médico como una opción para manejar el malestar que crea esta disforia de género o incongruencia de género, en función de “alinearlos” a la identidad de género que posea el paciente, incluso si este no necesariamente desea realizar una intervención corporal.

Estas construcciones de normas basadas en una lectura patológica de la sexualidad y el género han influido en cómo los Estados y gobiernos han conceptualizado y tratado a las personas con diversas preferencias. El siguiente capítulo examinará en más detalle cómo el Estado ecuatoriano restringe y regula la identidad de género de sus ciudadanos y cómo las leyes y normas han evolucionado (o no) respecto a estos temas.

Disidencia sexual y la administración del estado

A pesar de que hoy en día se utilizan términos como diversidad sexual o población LGBTI para referirse a las sexualidades e identidades alejadas de las visiones más rígidas y binarias del sistema sexo-género y las prácticas sexuales no heterosexuales, es importante entender que la constitución de esta normativa heterosexual permite establecer sujetos alternos o contrapuestos a esta normativa, dentro de los cuales se encuentra la disidencia sexual.

Las expresiones de la disidencia sexual son muy variables dependiendo del contexto histórico, social, jurídico y médico que se pueda dar mediante las instituciones que representan al Estado y al poder. Es decir, la construcción y expresión de la disidencia depende de las normas mantenidas por la autoridad en el contexto dado. Por ejemplo, cuando las preferencias sexuales alternativas y los comportamientos relacionados están o han estado prohibidos, la conceptualización cultural resultante de la disidencia sexual, tanto para los disidentes como para la sociedad, probablemente difiere de otros contextos alternativos. Para ubicarlos dentro de la sociedad ecuatoriana, es fundamental entender el significado de la despenalización de la homosexualidad (1997) y todas sus implicaciones jurídicas y sociales que generó.

Para ubicar y contextualizar a los sujetos dentro de la disidencia sexual en el marco del Estado moderno democrático y sus concepciones de ciudadanía, es fundamental examinar cómo las categorías antes mencionadas se establecen mediante instituciones encargadas de administrar el cuerpo y la identidad. Este análisis permitirá comprender cómo se desenvuelven los disidentes sexuales en el contexto social del Ecuador y nos ofrecerá una perspectiva política sobre el reconocimiento de sus derechos y el ejercicio de los mismos.

La norma heterosexual

Han existido varias maneras de hablar del tema de las prácticas sexuales y configuraciones sexo-género no tradicionales. Uno de ellos es el de “población LGBTI” (referido a personas lesbianas, gays, bisexuales, trans, intersexuales) o población de la “diversidad sexual”. Sin embargo, es de principal interés realizar un análisis de esta población mediante el concepto de la disidencia sexual para poder ver cómo las personas se ubican en relación con el sistema sexo-género que se plantea en el primer apartado. Se propone hacer este análisis sin perder las visiones de patologización que han venido operando mediante la medicina, la normativa social (heterosexual) y la administración que realiza el Estado mediante sus instituciones y normas legales.

El concepto de disidencia sexual será entendido en este trabajo como una categoría que se construye en oposición a las formas hegemónicas de sexualidad que han predominado históricamente. Tal como lo plantea Guasch (2000), dentro de todo orden social existen saberes sexuales dominantes que cumplen la función de preservar y legitimar dicho orden. Sin embargo, junto a estos, también se desarrollan saberes subalternos que desafían esas estructuras normativas. La disidencia sexual, en este sentido, puede ser concebida como una práctica que no solo cuestiona los marcos hegemónicos de regulación del deseo, del cuerpo y de la identidad, sino que también puede configurar propuestas alternativas que resisten, negocian o reconfiguran dichos marcos.

La revisión que hemos realizado sobre la manera en la que la medicina ha tratado la homosexualidad, la transexualidad y la intersexualidad mediante los Manuales de Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE), permite entender los dispositivos que operan

desde la medicina, sobre lo que entendemos como prácticas sexuales subalternas (no heterosexuales) y cuerpos e identidades no alineadas con la visión más normativas del sistema sexo-género. Es decir, el uso de la clasificación de enfermedades genera mecanismos de tutela encargados de sostener una hegemonía y rigidez que busca producir (o reproducir) una normatividad desde el sistema sexo-género y la sexualidad.

Desde esta perspectiva, el campo médico ha operado como un dispositivo que refuerza y legitima discursos que clasifican como inadecuadas, inmorales, enfermas o antinaturales a las orientaciones sexuales no heterosexuales, a las identidades trans y a las expresiones de género disidente dentro del ámbito social. Esta lógica se sostiene en una concepción dominante de lo sexual que fija los límites de lo legítimo e ilegítimo, de lo moral e inmoral, de lo adecuado e inapropiado, e incluso de lo saludable y lo patológico, configurando un marco que regula y sanciona las corporalidades disidentes (Núñez, 2011).

En este sentido, es posible afirmar que la construcción normativa sobre la sexualidad y el cuerpo se establece en las instituciones sociales. Estas instituciones asumen su discurso y reproducción como parte del sistema dominante (Foucault, 2011). Lo hacen a través de dispositivos de poder o saberes hegemónicos, con el resultado de establecer control o tutela sobre la sexualidad y el cuerpo.

El mismo autor analiza en su famoso libro, *La Historia de la Sexualidad* volumen 1, el papel que ha tenido el matrimonio como un dispositivo que busca la reproducción ideal, reforzado por un discurso sobre la salud del cuerpo, y exponiendo una manera correcta y una manera perversa de practicar la sexualidad (Foucault, 2011). Todo esto se constituye en relación con la heterosexualidad, no solo como una orientación sexual, sino como un mecanismo institucional

o administrativo dirigido a la reproducción hegemónica de esta sexualidad dominante. Esta reproducción está también entrelazada con la necesidad de procreación, y la reproducción de la vida material, económica, social e ideológica.

La sexualidad y las posibilidades entre las combinaciones de experimentar sexo-género- deseo siempre han sido diversas. Sin embargo, mediante la implantación de esta noción “perversa” y el enfoque psiquiátrico hacia la sexualidad, se ha sostenido una visión de lo incorrecto o incluso ilícito para regular estas posibilidades desde una perspectiva social. Esencialmente, la heteronormatividad se construye dentro de una sexualidad binaria y rígida (sexos opuestos que se atraen), abarcando el cuerpo, el sexo, el género y la orientación sexual. Esta lógica binaria atraviesa profundamente nuestras relaciones sociales, especialmente en la manera en que se establecen vínculos jerárquicos entre las categorías de hombre y mujer, masculino y femenino, o dominador y sumisa. Tales dualidades configuran una interpretación rígida e integrista de la sexualidad, que opera como un dispositivo de poder persistente en el tiempo y en las instituciones sociales, reforzando esquemas normativos que reducen la diversidad de las experiencias sexo- genéricas a formas fijas y opuestas (Núñez, 2011).

Establecer la heterosexualidad como una norma social implica más que establecer la heterosexualidad como norma de la orientación sexual. La heteronormatividad refiere también a las normas de configuraciones sexo-género y los conceptos binarios de feminidad, masculinidad, hombre y mujer. Estas normas operan desde lo más mundano y banal hasta lo más complejo, como se observa en las instituciones administrativas, legales y médicas: “Esto nos permite mostrar cómo detrás de las prácticas cotidianas se esconden discursos y habitus que validan determinadas formas de representación e identificación

de género” (Aguirre, 2010). Es decir, una normatividad construida en torno al cuerpo, género y deseo opera de manera implícita y, a veces, explícita.

En consecuencia, es importante entender que la heterosexualidad, a pesar de encontrarse en lo que entendemos como orientación sexual, sustenta la heteronorma, que se ha establecido como la base para todo el sistema sexo-género y la sexualidad. Establecer las prácticas heterosexuales como la norma necesariamente posiciona las aberraciones de la norma como disidentes. Esto tiene implicaciones para el tratamiento que la sociedad da a aquellos que se sitúan fuera de estas normas establecidas. Como explica Páez Vacas (2010), a través de su estudio del travestismo urbano, el tratamiento de aquellos considerados anormales puede manifestarse en discriminación e incluso violencia. En su investigación sobre la violencia callejera y el ejercicio del trabajo sexual en Quito, Páez Vacas identifica que las personas trans son objeto de exclusión y discriminación, precisamente por desafiar los modelos normativos de la sexualidad dominante. Esta exclusión está arraigada en una lógica social que considera como “normal” aquella identidad sexual que se articula sobre la base de un cuerpo biológicamente definido y una correspondencia estable entre sexo y género, reproduciendo así el mandato heterosexual como modelo legítimo de existencia (Páez Vacas, 2010).

Efectivamente, la heteronormatividad, al ser promovida y reforzada desde múltiples instituciones, establece mecanismos sistemáticos de exclusión hacia aquellas expresiones sexuales y de género que se apartan del modelo binario heterosexual dominante. Esta estructura normativa genera discriminación persistente, que afecta especialmente a las personas pertenecientes a colectivos de disidencia sexual. Estas poblaciones experimentan una desventaja estructural en comparación

con sus pares heterosexuales, incluso en contextos donde deberían recibir atención sin sesgos, como en el sistema de salud, donde los prejuicios de algunos profesionales impiden reconocer y responder adecuadamente a sus necesidades específicas (Salinas, 2005).

Construyendo el concepto disidencia sexual

En este punto ya es necesario realizar los primeros acercamientos a uno de los conceptos que buscamos utilizar en esta disertación, para referirnos a todas estas expresiones que se ubican como alternas a la normativa heterosexual: la disidencia sexual. Para ello tomaremos la definición usada por Matías Galindo en su escrito *Identidades sexuales disidentes: Lesbianas y bisexuales organizadas*:

Entendemos por disidencia sexual al conjunto de orientaciones sexuales existentes fuera de los cánones hetero sexistas normativos que, a partir de sus variables comportamentales, cuestionan conscientemente esa norma; es decir, al conjunto de lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, transgénero, etc., con toda su amplia gama de formas de manifestación cultural o grupal de oposición o crítica a las formaciones hegemónicas. (Galindo, 2011, p. 1)

Para el concepto de disidencia sexual, es fundamental reconocer la existencia de sujetos que se apartan de las nociones más rígidas de normatividad impuestas por la heteronorma. Estas nociones, frecuentemente sostenidas por dispositivos de control que operan desde lo moral/social, lo legal/administrativo y la medicina, ejercen una vigilancia constante que puede pasar inadvertida en la vida cotidiana. Sin embargo, esta vigilancia se vuelve explícita en casos de penalización,

como en la criminalización de la sodomía y la homosexualidad, o en la patologización de las orientaciones sexuales alternas, evidenciada en la clasificación de la sexualidad como perversa. Del mismo modo, las identidades trans y transgénero son objeto de patologización a través de la noción de incongruencia de género, así como las expresiones estéticas de género que contravienen la normativa establecida, como en el caso del travestismo.

Entendiendo que muchas de las dimensiones antes mencionadas, donde opera la heteronormatividad, pueden variar ampliamente según el marco médico, jurídico y social al que nos referimos, debemos tener en cuenta que hablar de disidencia sexual y de “sujetos disidentes” es un tema complicado y complejo. No se trata de un fenómeno social uniforme a lo largo de la historia, sino de un sujeto en constante movimiento, cambio y transformación, siempre presionado por lineamientos de normalización social provenientes de instituciones jurídicas, médicas, científicas y políticas, entre otras. Mientras exista algún tipo de normativa sobre la sexualidad, ya sea moral, administrativa, médica o legal, y persista la visión patológica sobre las configuraciones sexo-género de las personas trans e intersexuales, será posible hablar de prácticas de disidencia sexual. No obstante, es importante considerar que el ejercicio del sujeto identificado con la disidencia sexual implica que este debe poseer un grado de consciencia sobre su identidad y su ubicación en relación con lo normado.

En este sentido, la existencia de una disidencia sexual es posible debido a la presencia de una normativa heterosexual, con todas las implicaciones que esto conlleva. Esto significa que el sujeto debe ser consciente de que existe una relación que lo sitúa fuera de la norma o incluso en oposición a ella, aunque realice prácticas que no estén politizadas ni busquen estarlo. Según Salinas (2012), la manera en que los

sujetos se relacionan con las normas está profundamente influenciada por las relaciones de poder que atraviesan los dispositivos de control de la sexualidad. En este marco, la autora conceptualiza la disidencia sexual como un conjunto diverso que incluye tanto identidades como prácticas, algunas de ellas con una intencionalidad política explícita, y otras que se desarrollan cotidianamente sin dicha orientación. Lo que las unifica es su no reconocimiento por parte del régimen heterosexual como expresiones legítimas, lo cual las posiciona fuera del marco normativo institucional que regula la sexualidad en clave hegemónica.

Es por eso que se puede decir que la disidencia no es ajena al poder. Como señala Foucault, “donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), esta nunca está en posición de exterioridad respecto del poder” (Foucault, 2011, p. 57). La resistencia se posiciona en relación con la norma que la reproduce. Por lo tanto, mientras exista una norma heterosexual, la disidencia es una práctica posible que se contrapone a dicha norma.

el concepto de disidencia sexual y de género nos recuerda precisamente ese momento de lucha, de oposición, de contestación cultural, social y político dentro del campo sexual (...) se refiere más bien a esas realidades sexuales y de género (identidades y prácticas) que disienten del modelo sexual y de género dominante, heterosexista y androcéntrico. (Núñez, 2011, pp. 76-77)

Noriega hace referencia a la realidad sexual y de género para abordar la disidencia sexual, ya que, como vimos anteriormente en nuestro análisis del sistema sexo-género y sexualidad, estas dimensiones son casi inseparables y no se pueden comprender completamente por separado. Se espera que los sujetos posean una corporalidad, un género y una orientación sexual que, en conjunto, se constituyan sobre la norma heterosexual.

Es por esto que no es lo mismo referirse a la diversidad sexual en términos de orientaciones sexuales y expresiones de género alternas, cuerpos intersexuales e identidades trans (población LGBTI en general), que hablar de disidencia sexual. La disidencia sexual implica que estos sujetos se enfrentan a la normativa heterosexual, lo que provoca problemas como el estigma social, la exclusión, la discriminación y la violencia en ámbitos penales, médicos y sociales. Las prácticas de la disidencia sexual revelan los límites y bordes de la normativa heterosexual y del sistema sexo-género, permitiendo establecer respuestas a las problemáticas en torno a la disidencia sexual y la violencia que se ejerce contra ella.

La despenalización de la homosexualidad y sus implicaciones sociales en el contexto ecuatoriano

Como se mencionó con anterioridad, resulta complicado hablar de disidencia sexual sin tener en cuenta el contexto social e histórico en el que se desarrolla. Para ello, es importante no perder de vista cómo opera esta normativa heterosexual a través de sus distintos dispositivos sociales, como es el caso de las instituciones administrativas de los Estados modernos.

Para posicionar la disidencia sexual dentro del contexto ecuatoriano que esta disertación busca analizar, es necesario revisar las implicaciones ideológicas y sociales de la despenalización de la homosexualidad, ocurrida en 1997.

Para comprender lo que significaba la penalización de la homosexualidad en Ecuador, es importante escuchar los testimonios de los años 80. El activista social Alberto Cabral y Cabrera (posteriormente reconocida como Purita Pelayo), autodenominado “sobreviviente de

las épocas de penalización”, recoge varios relatos de esa época para narrar las múltiples dificultades que enfrentaban las personas LGBTI. Estos relatos muestran cómo para 2017 se ejercía discriminación y violencia en los ámbitos jurídico y social debido al estigma que existía sobre este sector.

Las personas LGBTI han sido históricamente cuestionadas por una sociedad que se mantiene arraigada en prejuicios y conceptos discriminatorios (Cabral y Cabrera, 2017). En este contexto, el autor destaca cómo las personas homosexuales, debido a este rechazo social, recurrían a espacios periféricos para desarrollar sus vidas, ya sea a través de la vivienda o mediante lugares de encuentro. Estas actividades, no obstante, debían realizarse al margen de la visibilidad pública, ya que la sociedad construía al homosexual —como término que agrupaba todas las expresiones disidentes de sexo-género— como un sujeto alterno y cargado de estigmas.

Hasta antes de 1997, el artículo 516, inciso primero, del Código Penal de la República del Ecuador, en su reforma, tipificaba como delito la homosexualidad en los siguientes términos:

En los casos de homosexualismo, que no constituyan violación, los dos correos serán reprimidos con reclusión mayor de cuatro a ocho años (...) si ha sido cometido por ministros de culto, maestros de escuela, profesores de colegio o instituciones, en las personas confiadas a su dirección o cuidado, la pena será de reclusión mayor de ocho a doce años. (Código Penal, 1971/2012)

Lo que el Estado entendía como homosexualismo, que no era más que un reflejo de las concepciones ideológicas y sociales dominantes dentro de la sociedad, generó esta tipificación jurídica penal

en búsqueda de una administración de esta sexualidad perversa, configuraciones sexo-genéricas alternas y expresiones estéticas fuera de la norma. En este sentido, es importante recoger lo que señala la abogada Elizabeth Vásquez sobre el tema:

Jamás existió norma alguna en el Ecuador que sancionara las relaciones sexuales lésbicas o que sancionara la identidad de género trans. Respecto de la identidad de género, existía un afortunado vacío conceptual y una desafortunada normalización de la represión de toda estética de género que se considerara “contraria a la moral y a las buenas costumbres” con base en las ya mentadas contravenciones penales. (Proyecto Transgénero, 2010, p. 31)

Aunque la ley no castigaba directamente a las personas trans o a quienes practicaban el travestismo, en la práctica podía ser aplicada de manera discriminatoria a este sector de la población. Esto se debe a que, en ese contexto, los términos “homosexual” o “gay” — más comúnmente usados desde el ámbito social— se utilizaban para agrupar a todas las vivencias disidentes de la norma heterosexual. En la narrativa de Alberto Cabral, se observa cómo estos términos también englobaban las experiencias de personas travestis y trans, quienes enfrentaban un alto grado de estigmatización social. Según Cabral y Cabrera (2017), las percepciones de la ciudadanía sobre personas gays, travestis o transgénero eran influenciadas por los discursos mediáticos, los cuales vinculaban a estas poblaciones con hechos violentos, inmoralidad pública, delitos comunes y comercio de drogas, reforzando así los estigmas sociales en su contra.

Todo este estigma y prejuicios sobre la homosexualidad y las identidades trans eran difundidos mediante medios de comunicación,

lo que tenía repercusiones en términos de violencia y discriminación. De esta manera podemos ver cómo existía una serie de prácticas que se ejercían contra el homosexualismo, acciones que en cierta manera estaban legitimadas también por esta penalización y eran afianzadas por los discursos y prácticas dominantes sobre la sexualidad, el sexo y el género.

Cabral (2017) analiza cómo la criminalización de la homosexualidad en Ecuador estigmatizó legalmente a las personas GLTBI, y contribuyó además a legitimar la violencia social en su contra. Esta situación se evidenció especialmente en los años noventa, cuando se produjeron múltiples crímenes de odio hacia homosexuales, travestis y personas trans, afectando severamente los esfuerzos de la comunidad por construir una imagen positiva y reivindicativa en el espacio público.

El documental *“La Patrulla Legal”: El Derecho a la Calle* (2011), producido por la Fundación Regional de Asesoría en Derechos Humanos (INREDH), ofrece una serie de testimonios que visibilizan la lucha por el reconocimiento de los derechos en el espacio público. A través de las voces de personas trans que vivieron tanto antes como después de la despenalización de la homosexualidad, se evidencia la persistencia de prácticas sistemáticas de discriminación y violencia. Muchos de estos testimonios relatan cómo el trabajo sexual se convirtió en la única estrategia de subsistencia disponible para una gran parte de esta población. Además, se documentan múltiples formas de abuso por parte de las fuerzas del orden, incluyendo agresiones físicas, que continuaron incluso después de que se reconocieran formalmente ciertos derechos (Cabral, 2017, p. 30).

Los espacios de crónica roja generalmente estaban dirigidos a determinados grupos y la penalización. Como veremos luego, algunas de estas prácticas se mantendrán de la población. Por ejemplo, cuando ocurrían hechos contra la comunidad GLBTI, las informaciones que producían los diarios amarillistas eran encasilladas como sujetos delictivos, escandalosos, riñas, homicidios, lo que justificaba toda la represión ejecutada por la policía nacional. (Cabral, 2017, p. 240)

También es interesante analizar la posición que tenía la ley sobre las relaciones sexuales homosexuales. Como lo menciona Vásquez, no había penalización de las relaciones entre dos mujeres. En sus palabras, “Respecto del lesbianismo, en cambio, “el legislador” siempre fue muy falocéntrico y muy poco imaginativo” (Proyecto Transgénero, 2010, p. 31). En esencia, la visión de heteronormatividad exigía la existencia de una correspondencia de los genitales (entendidos como una dimensión principal en la denominación del sexo) dentro del acto sexual. La penetración (y el pene) se muestra como elemento principal para que se pueda realizar el acto sexual, algo que en cierto sentido podía cumplir las relaciones sexuales entre hombres. Pero dentro de esta concepción binaria y rígida del sistema sexo-género y la sexualidad, el sexo era imposible para las mujeres. Es por esto que, en el pensamiento de quienes aplicaban la normativa, no podían existir relaciones sexuales entre mujeres (era una realidad imposible), ni se espera que una lesbiana pueda tener un pene o utilizar algún instrumento análogo con fines de placer sexual.

Para comprender mejor la penalización de la homosexualidad en Ecuador y sus implicaciones, es relevante mencionar algunos hechos mediáticos importantes. El 14 de junio de 1997, un número significativo de personas fue detenido en una fiesta en la ciudad de Cuenca

bajo el cargo de homosexualidad (Salgado, 2004). Este evento catalizó las primeras marchas en Quito, protagonizadas por homosexuales, trans y travestis, que exigían la despenalización de la homosexualidad del Código Penal y el fin de la discriminación y violencia que se ejercían contra ellos. Según Mancero Villarreal (2007, p. 48):

De acuerdo a (...) la Asociación Coccinelle, el 20 de julio de 1997 y el 27 de Agosto del 1997, en las principales plazas públicas de la ciudad de Quito se registra dos importantes marchas. (...) reclamaban la despenalización de la homosexualidad, protestaban contra la represión y los generalizados atropellos policiales.

Como podemos observar, en 1997, se comenzaron a articular espacios de organización entre los sujetos penalizados, que derivaron en la formación de colectivos y agrupaciones informales. Estos grupos, compuestos por personas disidentes, sexuales y de género, buscaban exigir sus derechos. Ante esta situación, surgió la necesidad de plantear una acción de inconstitucionalidad del artículo que penalizaba la homosexualidad. La Asociación Trans “Coccinelle” y la Fundación FEDAEPS (Proyecto Transgénero, 2010, p. 28) lideraron la recolección de firmas para presentar al Tribunal Constitucional, siendo las principales organizaciones en llevar a cabo este proceso:

En efecto, en septiembre de ese año, varias organizaciones de gays, lesbianas, bisexuales, transexuales y transgéneros (GLBT) y de derechos humanos, presentaron ante el Tribunal Constitucional (en adelante TC) una acción de inconstitucionalidad contra el mencionado artículo. En noviembre de 1997, el TC resuelve aceptar parcialmente la demanda formulada y declarar la inconstitucionalidad del inciso primero del artículo 516 del Código Penal, y suspender totalmente sus efectos. (Salgado, 2004, p. 110)

Como hemos visto, aunque la homosexualidad ya había sido eliminada de los manuales de Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE) de la Organización Mundial de la Salud, la normativa ecuatoriana seguía penalizando estas prácticas. Este escenario no cambió hasta que las organizaciones disidentes sexuales y activistas sociales tomaron acción. Con plena consciencia de la exclusión y penalización de la homosexualidad, estas organizaciones comenzaron a formular identidades colectivas para hacer frente a la discriminación estatal y social, lo que eventualmente llevó a la identificación de las poblaciones LGBTI.

la creación de una identidad colectiva no solo permite el reclamo de proyecciones jurídicas, sino que sirve para “reivindicar manifestaciones públicas y no sexuales de diversidad sexual que trascienden la subjetividad del o de la titular individual de derechos. (Proyecto Transgénero, 2010, p. 30)

Finalmente, el 28 de noviembre de 1997, entró en vigor el fallo derogatorio del primer inciso del artículo 516 del Código Penal, emitido el 25 de noviembre y publicado el 27 de noviembre del mismo año, razón por la cual la Asamblea Nacional de Ecuador declaró el 27 de noviembre como el Día Nacional de la Diversidad Sexo-Genérica (Ecuador Chequea, 2019). Esto significó una gran celebración para la población LGBTI, especialmente para las personas que participaron en la recolección de firmas para presentar la solicitud de derogatoria ante el Tribunal Constitucional (Cabral, 2017, p. 264).

A partir de ese año, la homosexualidad dejó de estar penalizada en el ordenamiento jurídico ecuatoriano. Sin embargo, este cambio representó más una transformación formal que una modificación sustantiva en el modo en que se percibe socialmente la diversidad se-

xual. Tal como lo analiza el Proyecto Transgénero (2010), el dictamen del Tribunal Constitucional, pese a reconocer la inconstitucionalidad de la penalización, reproduce en su argumentación un enfoque que continúa anclado en una lógica patologizante. Aunque desde el ámbito médico y psiquiátrico ya se había desclasificado la homosexualidad como enfermedad, el razonamiento del fallo mantiene una noción de sexualidad marcada por lo anómalo, lo desviado y lo enfermizo. Esta persistencia discursiva refuerza el estigma y contribuye a que las prácticas de exclusión y discriminación hacia las personas no heteronormativas sigan operando en la vida cotidiana y en las relaciones sociales, más allá de la legalidad formal.

Se puede afirmar que el razonamiento utilizado por la administración estatal para despenalizar la homosexualidad no se basó en el respeto a los derechos humanos ni en la comprensión de la libertad humana y la autonomía del cuerpo y la sexualidad, como hubieran deseado muchas de las organizaciones que se movilizaron. En cambio, uno de los principales argumentos del Tribunal Constitucional para despenalizar la homosexualidad (y el resto de las expresiones disidentes del sexo-género) fue tratarla como una “desviación” y una conducta “anormal”, es decir, una enfermedad que debía abordarse mediante tratamiento médico y no con sanción penal.

Es decir, ser homosexual (al igual que ser trans y tener expresiones disidentes de género) ya no era ilegal, pero se afianzó la visión que lo trataba como una enfermedad o trastorno sexual. Esta argumentación incluso se basó en la preocupación de evitar que los prisioneros de las cárceles se contagiaran con esta “enfermedad” (Proyecto Transgénero, 2010, p. 30).

La presentación de la homosexualidad que maneja el TC (Tribunal Constitucional) se construye a partir de nociones de anormalidad, difusión, amenazada, conducta no exaltable... La igualdad que promulga el TC es una igualdad abstracta que desconoce el reconocimiento y la protección de la diversidad sexual; por lo tanto, es discriminatoria. (Salgado, 2004, p. 123)

Entonces, a pesar de haber logrado la derogación de dicha ley, la sanción moral y social sobre las prácticas no heterosexuales y de género disidente permaneció intacta. Muchas prácticas de exclusión y discriminación continuaron. Las personas pertenecientes a la población LGBTI debían seguir enfrentando estas prácticas, especialmente aquellas con expresiones más visibles dentro de este sector.

Con la despenalización, si bien las persecuciones policiales disminuyeron en mayor grado, las condiciones en el campo laboral continuaron siendo precarias; los grupos más golpeados, como los travestis y transexuales, se mantuvieron en los mismos espacios discriminatorios (...) Muchos miembros de la comunidad GLBTI, sobre todo la visible, debieron continuar con sus rutinas en las calles ofreciendo sus servicios sexuales, exponiéndose a riesgos y enfermedades. (Cabral 2017, p. 264)

De esta manera, aunque se despenalizara la homosexualidad y las prácticas no heterosexuales y disidentes del género, la normativa heterosexual sigue operando sobre la sexualidad y el cuerpo. Esto permite ubicar la existencia de disidentes sexuales, que no necesariamente pierden su categoría de disidencia después de la despenalización. Aunque la penalización ya no exista, todavía hay varios mecanismos encargados de la reproducción del régimen heterosexual desde la administración del Estado y las relaciones sociales.

Disidencia sexual y ciudadanía: la administración del estado

Para orientar adecuadamente el análisis del contexto en el que se inscribe la disidencia sexual, es necesario partir del marco de la modernidad configurado por la existencia del Estado democrático. Este se caracteriza por una administración estatal que regula y que también incorpora a la sociedad civil, reconociendo a sujetos que se constituyen como ciudadanos en tanto titulares de derechos. Esta relación implica la emergencia de actores sociales que demandan participación en los asuntos públicos y disputan el poder en escenarios institucionales diferenciados. En este sentido, Salinas (2005) sostiene:

El ejercicio de la ciudadanía se relaciona con la emergencia de actores sociales dispuestos a ejercer sus derechos para participar en los asuntos de su interés; tiene que ver con una redistribución democrática del poder entre el Estado y la sociedad, donde cada uno habita un espacio diferenciado pero coordinado para el ejercicio del poder (p. 15).

Este enfoque permite comprender que el ejercicio de la ciudadanía no se reduce a una condición jurídica; implica además un posicionamiento activo frente a las estructuras estatales, así como frente a los mecanismos de inclusión, exclusión y regulación identitaria que estas ejercen. Aunque el modelo democrático moderno propone una redistribución del poder entre Estado y sociedad civil, el Estado continúa desempeñando un rol significativo en la administración de los cuerpos y subjetividades. A lo largo de la historia, se han observado transformaciones profundas en la forma en que las leyes e instituciones regulan tanto a los individuos como a la colectividad. En este contexto, ni el cuerpo, ni la sexualidad, ni la identidad escapan al control estatal.

Nuestra noción moderna de derechos civiles se construye desde esta relación reguladora. El discurso de los derechos establece un campo de lo permitido, aquello que el sujeto puede ejercer en el marco de la ciudadanía. Sin embargo, esta noción presenta tensiones evidentes

cuando se trata de los cuerpos y sexualidades disidentes. La llamada “democracia sexual” ha sido abordada críticamente por autores como Éric Fassin, quien la interpreta como un privilegio propio de la modernidad y del secularismo, legitimado por valores como la tolerancia, la libertad individual y el respeto a la diferencia (Fassin, 2006). No obstante, en la práctica, esta democratización de la sexualidad no escapa a dinámicas contradictorias. Como advierte Sabsay (2011):

La democracia sexual, entendida en términos de políticas de equidad de género y reconocimiento de la diversidad sexual y de género, aunque loable en sus ideas, no es ajena a la rearticulación de cierta jerarquía sociosexual, en la que, junto al heterocentrismo imperante, se generan nuevas homo normativas en las que la familia y la pareja como modelos hegemónicos de organización social siguen siendo centrales. Las políticas de reconocimiento se promocionan como la realización de un progresivo avance de la libertad sexual, pero en realidad su dinámica es bastante contradictoria (p. 97).

Como se observa, el Estado moderno no está exento de reproducir normas que rigen la sexualidad y el cuerpo. Esta visión, arraigada en el imaginario colectivo, ha sido inscrita a través de mecanismos legales, médicos y sociales, configurando la moral del sujeto moderno. En el caso ecuatoriano, múltiples normativas han sido implementadas históricamente para controlar la sexualidad y castigar, directa o indirectamente, las prácticas sexuales no heteronormativas. Estas disposiciones han excluido de facto a los sujetos disidentes, posteriormente denominados LGBTI, de los marcos de protección y ejercicio pleno de derechos.

La lucha de los movimientos sociales por la despenalización de la homosexualidad en Ecuador se enmarca en esta búsqueda de reconocimiento y ciudadanía plena. Sin embargo, al revisar el razonamiento de la Corte Constitucional al emitir el fallo sobre la despenalización, se evidencia que persistían concepciones estigmatizantes y patologizantes hacia las personas LGBTI. Estas nociones sirvieron para

seguir legitimando una visión normativa sobre el cuerpo y la sexualidad, reforzando el modelo heterosexual como estándar. Así lo señala el Proyecto Transgénero (2010):

(...) La resolución ya anunciaba que la primera década post-despenalización tendría que ocupar a las organizaciones activistas con la subversión de los criterios discriminatorios subyacentes. Doce años después, los criterios sustantivos por los que debió anularse el artículo 516, inciso 2.o, se han juridizado e institucionalizado en gran medida y se van materializando socialmente también (p. 32).

Este proceso dio paso a una estrategia de mimetización que buscaba insertar ciertas prácticas y sujetos, con orientaciones sexuales alternativas, dentro de los márgenes de la “normalidad” sexual permitida por el discurso estatal. No obstante, no toda disidencia logró esa asimilación. En el caso de las personas trans, las prácticas de discriminación y violencia persistieron, muchas veces ejecutadas o avaladas por instituciones públicas. Esto se manifiesta en la gestión de la identidad legal, específicamente en la inscripción del sexo en los documentos oficiales, y en la permanencia de concepciones patologizantes hacia esta población. El mismo informe señala:

(...) las identidades trans siguen inmersas en problemáticas discriminatorias esenciales como las de la esfera laboral y de inquilinato o la esfera de la libertad física y de tránsito continuamente violadas (Proyecto Transgénero, 2010, p. 32).

Así, la disidencia sexual continúa siendo un campo en disputa, tanto simbólicamente como en términos jurídicos, administrativos y políticos. Las tensiones entre ciudadanía, reconocimiento y normatividad sexual revelan las limitaciones estructurales de los Estados modernos para garantizar derechos sin reproducir formas de exclusión.

No debemos perder de vista las dimensiones donde se perpetúa la normativa heterosexual y sus mecanismos, especialmente en la medicina, que en el caso de la población trans sigue bajo la tutela médica

y sus implicaciones patológicas. Además, persiste un mecanismo de administración estatal que maneja el sistema de identidad basado en el sexo como un dato legal/civil que representa la identidad social (identidad de género) de los ciudadanos, fundado en el binomio masculino y femenino (como análogo a hombre y mujer), lo cual excluye mecanismos de reconocimiento legales para la población trans. “Es la calidad de ser ‘hombre’ o ‘mujer’ ante la ley. En el ordenamiento jurídico ecuatoriano, el sexo legal de una persona se adjudica automáticamente en función de su sexo biológico de nacimiento”. (Proyecto Transgénero, 2010, p. 10)

El sistema de identificación civil implementado por el Estado ecuatoriano, como parte de su función administrativa moderna, constituye una herramienta clave para gestionar a la ciudadanía. Sin embargo, este sistema opera bajo una lógica binaria que se refleja en la inclusión obligatoria del campo “sexo” en los documentos oficiales, lo cual implica una forma de regulación estatal de la identidad de género. Esta imposición resulta especialmente excluyente para las personas trans, quienes enfrentan obstáculos estructurales derivados de la incongruencia entre su vivencia identitaria y los parámetros institucionales establecidos.

A pesar de que la Constitución ecuatoriana de 2008 reconoció expresamente la igualdad y no discriminación por motivos de sexo, género, orientación sexual e identidad de género (art. 11, numeral 2), la gestión estatal de la identidad continuó reproduciendo prácticas de exclusión. Incluso las reformas al sistema de cedula en 2009, que permitieron a personas trans modificar su nombre y fotografía en los documentos de identidad, no resolvieron completamente los conflictos derivados del mantenimiento de un “sexo legal” que no siempre refleja la identidad autopercebida.

Las instituciones estatales han mostrado limitaciones significativas para atender las realidades de las personas sexo-genéricas disidentes. Su visibilidad en el ámbito público, especialmente en el espacio laboral, ha sido objeto de múltiples formas de exclusión. Esta exposición ha traído consigo no solo prejuicios subjetivos, sino también consecuencias materiales concretas, como menores ingresos y dificultades para el acceso a oportunidades en igualdad de condiciones (Camacho Zambrano, 2009, p. 52).

La exclusión estructural también se evidencia en la esfera de la salud. Diversos informes señalan que las personas LGBTI acceden en menor medida a los servicios sanitarios, no por falta de necesidad, sino por el temor fundado a ser víctimas de estigmatización, ignorancia institucional sobre sus realidades específicas y actitudes discriminatorias por parte del personal médico. Estas condiciones afectan directamente su bienestar integral, limitan su derecho a la salud y deterioran su calidad de vida (Ministerio de Salud Pública, 2016, p. 7).

Frente a estos escenarios de marginación, la existencia de sujetos disidentes sexuales no puede ser ignorada. En el marco de una democracia participativa, estos actores han desempeñado un papel fundamental al cuestionar las estructuras de poder y exigir transformaciones institucionales que reconozcan su dignidad y derechos (Mancero Villarreal, 2007, p. 66).

En este proceso, la despenalización de la homosexualidad representó un punto de inflexión en la historia política del país, ya que inauguró una nueva etapa en la forma en que las organizaciones LGBTI interpellaron al Estado. Desde entonces, diversos colectivos han impulsado propuestas legislativas, acciones de incidencia y espacios de articulación social orientados a combatir la discriminación institucional y social.

Entre los logros más destacados se encuentran la inclusión de la diversidad sexual en el Plan Nacional de Derechos Humanos de 1999, la presentación de un proyecto de ley contra la discriminación y la reforma del Código Penal en 2004 para tipificar los crímenes de odio por orientación sexual e identidad de género (aunque esta última no fue aprobada). Asimismo, las organizaciones LGBTI jugaron un rol central en la elaboración de la ordenanza 240 del Municipio de Quito (2008-2009), pionera en abordar la discriminación por razones sexo-genéricas, y participaron activamente en los debates de la Asamblea Constituyente de 2008 (Proyecto Transgénero, 2010, p. 28).

Uno de los retos más persistentes para el pleno ejercicio de derechos en el país continúa siendo la posibilidad de acceder a una identificación que refleje la identidad autopercebida, una problemática que afecta de manera particular a las personas trans. Diversos informes han mostrado que, pese a ciertos avances normativos y al gradual reconocimiento institucional, las brechas siguen siendo profundas. Estos logros, además, no habrían sido posibles sin el sostenido trabajo de activistas y organizaciones de la sociedad civil, cuyo esfuerzo político y social - frecuentemente desplegado mediante múltiples estrategias y con altos costos personales y colectivos- ha sido decisivo para impulsar las transformaciones alcanzadas en materia de derechos trans en Ecuador (Red Latinoamericana y del Caribe de Personas Trans, 2019, p. 6).

Un hito significativo en la lucha por los derechos de las personas trans en Ecuador tuvo lugar en 2009, cuando activistas locales, convocados por la organización Proyecto Transgénero, se articularon con la campaña internacional *Stop Trans Pathologization/ STP 2012*. Esta iniciativa buscaba incidir en la despatologización de las identidades trans a través de la eliminación de la transexualidad de los manuales diagnósticos de enfermedades mentales. Específicamente el DSM-IV de la

Asociación Americana de Psiquiatría y la *CIE-10* de la Organización Mundial de la Salud, cuya revisión estaba prevista para el año 2012.

Nos sumamos así, desde la creatividad y la resistencia, a la campaña internacional “*Stop Trans Pathologization/ STP 2012*”, que nació en el 2006 en Barcelona y París y que busca la “despatologización” o retiro de la transexualidad de los catálogos de enfermedades psiquiátricas DSM IV, de la Asociación Americana de Psiquiatría y *CIE 10*, de la Organización Mundial de la Salud, a ser revisados en el año 2012. (...) Denunciamos que la extrema regulación europea y la extrema desprotección en un país como Ecuador, en que la gente muere en la práctica cotidiana de la auto intervención corporal, son dos caras de la misma transfobia (Proyecto Transgénero, 2010, p. 97).

Esta articulación reflejó el vínculo entre el activismo local y las agendas globales, visibilizando las condiciones estructurales de exclusión que enfrentan las personas trans tanto en contextos de hiperregulación como de abandono institucional.

Es interesante analizar la diferencia en la que operaba la patologización en contextos comparados como el ecuatoriano y el europeo. El segundo está caracterizado por una extrema tutela y mecanismos que buscan normalizar la experiencia trans mediante las instituciones médicas y administrativas. Mientras que en el Ecuador la problemática que vive la población trans está ligada a la desprotección total por parte del Estado y exclusión de los sistemas de salud.

Finalmente, es importante mencionar que en 2012 se llevó a cabo la primera encuesta nacional en Ecuador dirigida a la población LGBTI, con el objetivo de obtener un acercamiento a su situación. Los datos revelan que, en el espacio público, el 55,8% de la población LGBTI ha experimentado discriminación y el 65,6% ha sufrido violencia. En el sistema de salud, el 33,7% ha vivido discriminación

y el 18,7% ha enfrentado exclusión, mientras que, en los espacios laborales, el 43% ha sufrido discriminación, entre otros datos similares (INEC, 2013).

Estos resultados demuestran la persistencia de la discriminación y violencia hacia esta población de la diversidad y disidencia sexual. Este es un documento significativo al ser el primer y único estudio formal en Ecuador que aborda la situación de la población LGBTI desde una perspectiva estadística. De esta manera, la Asociación AL-FIL advierte en su informe sobre la situación de la población trans: “Como hemos visto, la heteronormatividad todavía vigente en nuestra Constitución vulnera, entre otros derechos, el de la igualdad y no discriminación a las personas trans, lo que impide que se logre una igualdad real de oportunidades únicamente por tener una orientación sexual o identidad de género diferente a la hegemónica” (REDLAC-TRANS, 2019, p. 5).

En el siguiente capítulo, analizaremos de manera más específica casos que demuestran la discriminación en la administración civil y las formas en que el derecho alternativo se ha utilizado para desafiar estas leyes y normas administrativas. El objetivo es mejorar el trato y los derechos de las personas trans en Ecuador.

Visibilizando la disidencia sexual y la violencia en administración de la identidad civil

En el contexto de los Estados modernos, la concepción de ciudadanía y derechos es fundamental para la vida civil. Sin embargo, esta administración estatal puede generar diversas formas de discriminación y violencia, respondiendo a una normativa heterosexual y binaria del sistema sexo-género. Estas formas de opresión, aunque no

siempre visibles, tienen un impacto profundo en la vida de quienes no se ajustan a estas normas. En este epígrafe, se explora cómo el uso del derecho alternativo se presenta como una herramienta eficaz para que los grupos sociales históricamente vulnerados, dominados y excluidos puedan ejercer sus derechos. Este método aprovecha estrategias que ponen al derecho en contra de sí mismo, cuestionando sus marcos referenciales tradicionales con el objetivo de generar cambios significativos.

Es importante recordar que las personas de la disidencia sexual han sido históricamente excluidas del uso de herramientas como el derecho, así como del ejercicio de varios derechos. Esta exclusión ha resultado en una exposición constante a la violencia por parte de los dispositivos del Estado, debido a que no se ajustan a sus visiones normativas. No es sorprendente que muchas personas trans no tengan expectativas en el Estado ni en sus instancias formales para denunciar discriminación y violencia, ya que han sido históricamente excluidas y discriminadas por estos mismos sistemas.

Cabe destacar que la mayoría de los casos de violaciones de los derechos de las personas trans no han sido denunciados; por lo tanto, estas vulneraciones no llegan a la etapa de judicialización debido a la desconfianza en el sistema de justicia (...) también debido al temor a la discriminación en el sistema de justicia (...) (REDLACTRANS 2019, p. 12).

Así, el derecho alternativo se presenta como un mecanismo a través del cual quienes cuestionan la eficacia de la ley vigente y su aplicación pueden desafiarla. Mediante el uso del derecho alternativo y la formulación de procedimientos jurídicos, la disidencia sexual

puede confrontar la administración estatal, específicamente el sistema de identidad. Esta confrontación revela los límites, paradojas y contradicciones de la ley, generando un cuestionamiento social y legal que promueve cambios en ambas dimensiones.

El uso del derecho alternativo

Como se ha visto, la violencia y la discriminación pueden ejercerse desde diversas instituciones. Los marcos jurídicos y legales establecidos por la administración del Estado son un ámbito donde estas prácticas no siempre son visibles, hasta que se manifiestan a través de actos de violencia o discriminación. Es importante entender cómo el derecho alternativo nos permite observar esta violencia derivada de la interacción de los disidentes sexuales con la normativa. Al respecto, Barcelona y Cotturi señalan:

Con el uso alternativo del derecho no se trata de hacer la revolución con el derecho, sino de reconducir las interpretaciones jurídicas progresistas al desarrollo de las contradicciones sociales no para la supervivencia de las instituciones, sino para restituir a las clases obreras la capacidad creadora de la historia. (Barcelona y Cotturi, 1972, p. 137)

El derecho alternativo es una práctica jurídica y política que se enmarca en el Estado moderno. Parte del hecho de que estos marcos administrativos y legales generan contradicciones sociales, que pueden afectar a un segmento de la población. Por eso, el uso del derecho alternativo busca interpelar estas interpretaciones y las leyes que las legitiman, en favor de grupos socialmente desfavorecidos o en una posición de confrontación con el poder, o que se encuentren en una

relación de dominación, como la clase obrera dentro del sistema capitalista.

El derecho alternativo busca dominar la lógica y técnica del lenguaje de los dispositivos jurídicos para utilizarlos contra sus propias instituciones. Su objetivo es mostrar las fronteras, límites y contradicciones que permiten prácticas de violencia y discriminación desde la administración de estas instituciones. Para lograr esto, el derecho alternativo ha identificado una posibilidad dentro de los sujetos y grupos sociales que experimentan desigualdad, discriminación y violencia debido a su posición en relación con el poder. Judith Salgado reconoce esto al señalar: “La crítica marxista ha inspirado la postulación del derecho a favor de las clases dominantes, promulgando un intérprete comprometido de una praxis hermenéutica alternativa encaminada a dejar al descubierto la aplicación con la emancipación de las clases populares” (Salgado, 2008, 21).

Para comprender cómo funciona el derecho alternativo, es crucial no perder de vista el ejercicio de derechos que se realiza a través del Estado moderno y lo que el estatus de ciudadano permite a quienes sufren violencia por parte de su administración y marcos jurídicos. En este sentido, revisamos lo señalado por Solé sobre el derecho alternativo:

El derecho alternativo propugna presentar a los ‘derechos humanos’ como punto de arranque de un orden jurídico (...) El discurso de los ‘derechos humanos’ se presenta como una idea alternativa al propio discurso jurídico y político dominante. Estos son usados por el derecho alternativo en el campo estratégico de la lucha social. (Solé, 2016, p. 29)

En este sentido, el derecho alternativo se apropia de los derechos humanos reconocidos por el marco jurídico del Estado moderno como una herramienta crítica para cuestionar tanto la normativa social vigente como el discurso jurídico que la respalda. Este enfoque permite visibilizar las tensiones y contradicciones entre las estructuras legales y la vida civil, particularmente en contextos donde los dispositivos estatales reproducen desigualdades. Para Páez Vacas (2005), el derecho alternativo se construye a partir del reconocimiento de las contradicciones internas del sistema jurídico, las cuales reflejan las disputas entre distintos sectores sociales y revelan cómo las conquistas democráticas han sido el resultado de las luchas impulsadas por los grupos históricamente marginados y desfavorecidos.

De esta manera, el derecho alternativo se configura como una herramienta de transformación que permite interpelar a las instituciones estatales, particularmente frente a las formas de violencia que estas reproducen o toleran. Como plantean Lind y Argüello (2009), se trata de una estrategia que emerge desde contextos de adversidad y desde una ética que desafía a las estructuras institucionales más allá de sus orientaciones políticas:

“(…) Es una estrategia que se plantea desde la adversidad —desde una ética de la adversidad, podría decirse—, independientemente de la tendencia política de la institucionalidad de turno” (p. 101).

Así, el derecho alternativo ofrece una vía para visibilizar y denunciar las violencias estructurales promovidas o legitimadas por la institucionalidad pública. Esta perspectiva crítica permite establecer marcos de análisis sobre los mecanismos de exclusión y discriminación que afectan particularmente a identidades sexo genéricas disidentes, muchas veces invisibilizadas por el aparato estatal.

En este sentido, el derecho alternativo se constituye como una herramienta clave para la lucha social y la reivindicación de derechos por parte de los colectivos de disidencia sexual. Su potencia política radica en la capacidad de problematizar las categorías normativas impuestas y de abrir procesos que expongan las lógicas de violencia y marginación. Como expresan Lind y Argüello (2009):

“Esto es muy interesante porque el alternativismo, como apuesta política y jurídica irreverente, problematiza la noción del ‘género verdadero’” (p. 103).

En el contexto ecuatoriano, en la ciudad de Quito, la organización Proyecto Transgénero, desde 2002, encontró una oportunidad en el uso del derecho alternativo. Utilizaron esta herramienta para iniciar procesos legales que visibilizaran la violencia y discriminación que sufrían las personas con diversas condiciones sexo-género, incluyendo disidentes sexuales y personas trans:

El PROYECTO TRVNSGÉN3RO - Cuerpos Distintos, Derechos Iguales – (PT) es una propuesta de fortalecimiento de la identidad trans a través de estrategias políticas, socioculturales, paralegales y judiciales de exigibilidad de derechos. El proyecto intencional, particularmente, mejorar el goce y ejercicio de las libertades de imagen, identidad y asociación de las personas y comunidades trans e intersex, y la ocupación de espacios urbanos y socioculturales de los que los “cuerpos distintos” han permanecido históricamente excluidos. (Proyecto transgénero, 2010, p. 12)

A partir de aquí, se analizará la práctica del derecho alternativo a través de algunos casos promovidos por Proyecto Transgénero. Estos casos, basados en procesos legales y sociales, evidencian la violencia y

discriminación que el Estado puede ejercer mediante la administración de sus instituciones sobre las distintas expresiones de la disidencia sexual. El objetivo es generar un cuestionamiento a la norma y reivindicar los derechos de estas comunidades.

Caso “ciudadana” Luis Enrique: derecho al nombre y estética

Aunque la despenalización de la homosexualidad marcó un hito en la historia de Ecuador y en la comprensión de los derechos de la población LGBTI, este avance no fue suficiente para erradicar las formas de violencia a las que las disidencias sexuales están expuestas en relación con la administración por parte de las instituciones del Estado. En este contexto, el Registro Civil, institución del Estado ecuatoriano responsable de gestionar los datos civiles de los ciudadanos y expedir cédulas de identidad, desempeña un papel crucial en el desarrollo de la vida civil.

Aunque no existía una ley explícita que lo prohibiera, los funcionarios encargados de tramitar documentos de identidad no permitían que una persona con un sexo legal determinado eligiera un nombre correspondiente a una identidad de género diferente a la asignada. Además, esta identidad debía alinearse con una estética de género específica, siguiendo los parámetros de la normativa heterosexual. Las personas trans eran obligadas a modificar su apariencia para cumplir con una correspondencia forzada entre el sexo, el género y el nombre del ciudadano. “Los funcionarios del Registro Civil solían obligar a las transfemeninas a masculinizarse (...)” (Sánchez Montenegro, 2018, p. 40).

Este caso, que demuestra la negativa del Registro Civil, precipitó una respuesta en forma de un proceso de derecho alternativo en

2007. Esta respuesta buscaba abordar la violencia y discriminación que enfrentan las personas dentro del ámbito de la disidencia sexual por parte de esta institución. Como señala Sánchez Montenegro (2018), “Gabriela Salazar reiteradas veces se negó a seguir este procedimiento y a abandonar las instalaciones del Registro Civil; de esta forma se podía evidenciar que se le había negado la prestación de un servicio público” (p. 40).

En este caso, Gabriela Salazar, conocida legalmente como “ciudadano Luis Enrique”, es una activista social. Con la asesoría de Proyecto Transgénero, buscaba evidenciar la violencia ejercida por el Registro Civil y lograr el cambio de nombre a Gabriela Salazar. La abogada encargada del proceso comenta al respecto:

En el caso Luis Enrique Salazar, al no ceder y retirarse de las dependencias del Registro Civil en consecutivas ocasiones, el PROYECTO TRVNSGÉN3RO obligó al Registro Civil a evidenciar que había negado la prestación de un servicio público y, por lo tanto, a pronunciarse ante el particular. Se solicitó entonces, mediante intervención de la Defensoría del Pueblo, que el Registro Civil se pronunciara sobre su negativa de ceder ‘a la ciudadana Luis Enrique Salazar, de sexo legal masculino, de género femenino, ecuatoriana, mayor de edad’, etc. (Proyecto Transgénero, 2010, p. 36)

A pesar de las constantes negativas del Registro Civil a ceder a Gabriela Salazar con su nombre correspondiente a su identidad de género, se logró obtener una constancia formal del rechazo de esta institución. Esto permitió realizar una interpelación al Registro Civil desde la Defensoría del Pueblo, forzándolo a reconocer implícitamente la existencia de este ciudadano con un sexo legal y una identidad de

género diferente. Vásquez, en diálogo con Amy Lind y Sofía Argüello Pazmiño, comenta sobre el proceso:

(...) enfatice al máximo la calidad de “ciudadana” de Luis Enrique, obligando al Registro Civil a que conteste refiriéndose a ella con ese sustantivo, ese pronombre personal y ese género gramatical. Por primera vez, un pronunciamiento formal del Estado se redactaba en esos términos. El solo hecho de que el caso se planteara como un caso de ciudadanía fue beneficioso, en cuanto rompía con una tradición civil que históricamente había planteado los casos de diversidad sexual como casos de moral y no de derechos humanos. (Lind y Argüello, 2009, p. 99)

Esto establece un precedente sumamente importante en las relaciones de los ciudadanos con diversas condiciones sexo-género y prácticas sexuales alternas a la normativa heterosexual. El marco de los derechos humanos permite cuestionar el proceder del Registro Civil, utilizando los mismos marcos jurídicos que rigen el Estado, para determinar que negar el cambio de nombre de Gabriela Salazar y referirse a ella en términos de género femenino evidenciaba la discriminación existente. Esta discriminación impedía que ella accediera a su derecho, a un nombre y a su expresión de género. La abogada que planificó el proceso explica la estrategia utilizada: “La estrategia utilizada fue la de ‘forzar una violación formal’. Partíamos del hecho de que, en el ámbito de la identidad, como en tantos otros, la institucionalidad jurídica (en este caso el Registro Civil) nunca había manifestado abiertamente sus criterios discriminatorios (negarse a emitir una cédula de ciudadanía transgénero), sino que, históricamente, se habían producido violaciones solapadas y tácitas” (Proyecto Transgénero, 2010, p. 35).

El caso de la “ciudadana Luis Enrique” es significativo por establecer un precedente en la manera en que las instituciones del Estado manejan y administran la identidad civil. Este caso desencadenó más litigios, permitiendo que personas transgénero accedan a su documento de identidad con su nombre y estética correspondiente. Su impacto fue tal que, años después, en 2009, el Tribunal Constitucional del Ecuador aprobó el Estatuto del Registro Civil, Identificación y Cedulación, publicado en el Registro Oficial Nro. 214 de noviembre de 2009. El precedente establecido por este caso se reflejó en la legislación. El artículo 51 de dicha ley establece: “Cedulación a transgéneros: Se observarán los requisitos para la cedulación general, debiendo ser fotografiados como se presenten, respetando su personalidad y su orientación sexual” (Estatuto del Registro Civil, Identificación y Cedulación, 2009).

El precedente establecido por este caso no se limitó únicamente al ámbito jurídico. El caso también impactó las concepciones sociales, cuestionando la norma heterosexual y la rigidez del sistema sexo-género. Esto permitió la formulación estratégica de futuros casos utilizando el lenguaje jurídico para desafiar e interpelar al Estado, buscando el reconocimiento de derechos históricamente violados. A través del uso del derecho alternativo, fue posible destacar la existencia de discriminación dentro del sistema de identificación: “(...) reconocimos que en el Ecuador convivimos personas en quienes sexo legal y género coinciden, y personas en quienes estas dos categorías no coinciden” (Lind y Arguello, 2009, p. 99).



Naomi Armijos y Jessica Correa durante el trámite de reconocimiento en el Registro Civil en el caso de la Ciudadana Luis Enrique Salazar. En A. Almeida & E. Vásquez (Eds.), *Cuerpos distintos: ocho años de activismo transfeminista en Ecuador*. Archivo Proyecto Transgénero (PT), 2007.

Patrulla legal: identificación alternativa

Como se ha señalado previamente, a pesar de que el Estado ecuatoriano ha reconocido formalmente la existencia de la identidad de género y la diversidad en la orientación sexual, en la práctica, la administración de la identidad ciudadana por parte del Registro Civil ha continuado rigiéndose por el sexo legal vinculado a la genitalidad. Esta forma de gestión se ha derivado en múltiples formas de violencia y discriminación hacia las personas trans, tanto desde el ámbito institucional como en la esfera social. Diversos informes sobre la situación de la población LGBTI han evidenciado que esta problemática persiste en la actualidad, afectando el ejercicio pleno de derechos y reproduciendo formas estructurales de exclusión y vulneración de la dignidad humana. La falta de correspondencia entre la identidad de género vivida y la información consignada en los documentos oficiales configura una barrera que expone a esta población a tratos degradantes, situaciones humillantes y actos de violencia física, psicológica y simbólica, contrariando los principios constitucionales de igualdad, no discriminación y respeto a la integridad personal.

En Ecuador, los marcos administrativos actuales sobre sexo e identidad utilizan el “sexo legal” (registral o civil) para diferenciar a los ciudadanos como hombres y mujeres (desde una perspectiva legal/jurídica). Este sexo se asigna en función de los genitales de los ciudadanos como representación de ese sexo (en términos biológicos) y de la identidad predeterminada por ellos. “Es la calidad de ser ‘hombre’ o ‘mujer’ ante la ley. En el ordenamiento jurídico ecuatoriano, el sexo legal de una persona se adjudica automáticamente en función de su sexo biológico de nacimiento” (Proyecto Transgénero, 2010, p. 10). Esto crea varios problemas para las personas cuyo sexo legal no está

alineado con su identidad de género según las normas heterosexuales y las visiones rígidas y binarias del sistema sexo-género, como es el caso de las personas transgénero. Los participantes del II Congreso Transgénero del Ecuador, organizado por la Red Trans del Ecuador, un espacio de coordinación entre organizaciones y asociaciones trans, reflexionaron sobre este tema: “La situación y problemas que tiene una persona gay no son los mismos que tenemos nosotras; por ejemplo, al ir a una atención médica se nos trata por el nombre masculino, y aparte de eso existe un abuso por parte de los doctores (...)” (Red-Trans Ecuador, 2007, p. 72).

Es importante considerar que la administración del Estado, a través de sus instituciones, genera formas de violencia y discriminación contra la población trans, debido a sus concepciones del cuerpo y la identidad reflejadas en la manera en que el Registro Civil maneja el sistema de identificación y expide los documentos de identidad civil. Esto no siempre es visible para la sociedad en general, porque puede estar oculto dentro de sus marcos jurídicos. Como afirma Camacho Zambrano (2009, p. 47), “(...) son discriminadas violentamente, a veces de maneras más sutiles y simbólicas, otras de maneras explícitamente materializadas en el cuerpo”.

Las personas disidentes sexuales, como parte de su vida cotidiana, enfrentan la necesidad de poseer un documento de identidad para sus relaciones civiles. Sin embargo, el marco legal en el que opera este sistema no entiende su configuración sexo-género y busca encasillarlas en las opciones binarias disponibles. Esto sucede incluso si implica el no reconocimiento de su verdadera identidad o exponerlas a prácticas de discriminación y violencia social, desde la propia administración del Estado.

Un ejemplo de esta violencia y discriminación es la que experimentan las personas trans que se encuentran ejerciendo el trabajo sexual en las calles. Muchas de estas trabajadoras eran constantemente sometidas a discriminación y violencia por parte de la Policía Nacional, como se visibiliza en el documental *Patrulla Legal* (INREDH, 2011). No ayudaba que el sistema de identidad proporcionado por el Registro Civil a las personas trans, y cómo se gestionaban estos documentos de identidad, combinados con todos los prejuicios sociales y la falta de protecciones legales prevalentes en la sociedad, generaban, entre muchos problemas, abuso policial.

Dentro de este contexto problemático, *Patrulla Legal* asumió la necesidad de buscar formas de generar cambios sociales y legales para evidenciar y abordar estos problemas dentro de la vida civil y cotidiana. En este sentido, los medios de comunicación se refieren a *Patrulla Legal* de la siguiente manera: “*Patrulla Legal* es uno de sus programas, da asesoría itinerante y ha elaborado con la policía normas de Protección Género Sensibles. Emiten carnes culturales que detallan los derechos del usuario.” (El Comercio, 2009). Esto incluye a aquellas que se encuentran en la calle ejerciendo el trabajo sexual. En las palabras de Elizabeth Vásquez, es “un derecho callejero, experimental y alternativo”.

En 2009, se introdujo la “Cédula de Identidad Alternativa” para reconocer el género de las personas trans (como una categoría que alude a la identidad de género), particularmente aquellas en la calle que enfrentaban la posibilidad de violencia en las interacciones con la policía. Elizabeth Vásquez define la propuesta de derecho alternativo en estos términos: “(...) una propuesta de micropluralismo jurídico porque no estamos creando todo un sistema jurídico paralelo para las

trabajadoras sexuales trans callejizadas, sino en una institución en particular, cuál es la identificación civil” (Proyecto Transgénero, 2010, p. 90).

Así, la estrategia propuesta por el derecho alternativo implica la creación de un documento alternativo para representar la identidad civil. El documento expedido por el Registro Civil no reconoce la identidad de género de las personas trans, lo que hace necesario un documento que refleje con precisión su identidad. Muchos de estos documentos fueron utilizados por trabajadoras sexuales trans que, debido a su contexto sociocultural y desventajas históricas, eran más susceptibles al abuso y la violencia. Aún más cuando no dominan el lenguaje formal requerido por los procedimientos legales para defenderse en situaciones confrontativas. Además, la Cédula de Identidad Alternativa incluyó varios artículos de leyes de protección relacionados con los derechos de las trabajadoras sexuales trans:

constituye un instrumento de exigibilidad de derechos, mediante una compilación sintética y comprensible de derechos constitucionales (...) para trabajadoras sexuales callejizadas cuyo capital cultural no es compatible con la posibilidad de ubicar e invocar extensos y desperdigados párrafos jurídicos, ni mucho menos, llevar consigo una copia de la Constitución a las esquinas y madrugadas en que la misma se necesita –y se viola– tanto. (Proyecto Transgénero, 2010, p. 90)

Este uso del pluralismo jurídico se basa en la idea de abordar la relación de poder de los individuos que son marginados o violentados por dispositivos legitimadores, en este caso a través de la administración de la identidad civil por parte del Registro Civil.

Consiste en el reconocimiento, creación, aplicación o invocación de un sistema jurídico paralelo al sistema jurídico formal propio de la cultura dominante, para una población que se halle históricamente excluida del mismo, o violentada o discriminada por él, ya sea porque, al pertenecer a una matriz cultural distinta, la lógica del sistema no le es aplicable, o, más generalmente, porque su ubicación social hace que determinada(s) norma(s) del sistema dominante suponga(n) discriminación estructural para con el colectivo en cuestión. (Proyecto Transgénero 2010, p. 89)

Por ello, la Cédula de Identidad Alternativa se presenta como una estrategia para visibilizar que existen diversas configuraciones sexo-género y variantes estético- corporales que forman parte de la identidad. No se trata de negar la existencia de un sexo biológico, sino de cuestionar cómo se representa la identidad civil y cómo esto genera discriminación y violencia hacia las personas transgénero y disidentes sexuales en general. Este proceso ha llevado a un mayor cuestionamiento de la institución del Registro Civil, ampliando el debate sobre cómo se debería manejar la identidad civil para prevenir violaciones de derechos humanos.

El debate generado por estas estrategias, sin embargo, llevó a una propuesta legislativa conocida como “Mi Género en Mi Cédula”. Esta propuesta buscaba utilizar el campo de género como una categoría civil en los documentos de identidad. La propuesta fue impulsada principalmente por la población trans y los colectivos y asociaciones que se articulaban en torno a ellos. Sin embargo, el debate legislativo modificó la propuesta, resultando en cambios importantes. Aunque fue reconocida por el sector que promovió la legislación, los cambios no fueron aceptados sin fuertes críticas porque nuevamente vulnera-

ban los derechos al reconocimiento de la identidad de género de los ciudadanos trans (Pacto Trans Ecuador, 2015). Efectivamente, la ley “Mi Género en Mi Cédula” (luego modificada a género opcional) fue absorbida por la expedición de una nueva ley que regulaba la gestión de datos civiles. Esta ley cambió las definiciones del sexo civil de “masculino y femenino” a “hombre y mujer”, mientras reconocía el género civil (opcional solo para personas transgénero) como “masculino y femenino” (Asamblea Nacional, 2016). En cuanto a este resultado, los informes sobre la situación de las personas trans en Ecuador dicen lo siguiente:

no se garantiza un verdadero reconocimiento de la identidad de género, ya que se han creado prácticamente dos tipos de cédulas en el Ecuador, una con el campo sexo para personas heterosexuales y otra con el campo de género para personas trans. (REDLACTRANS, 2019, p. 6)

Esta segregación creada por la última modificación, que resulta en estas cédulas de identidad con campos de género y sexo, es discriminatoria y no cumple con los objetivos planteados por el movimiento de disidencia sexual (Pacto Trans Ecuador, 2015). Estos objetivos incluyen cuestionar fundamentalmente el orden heteronormativo tradicional de la configuración sexo-género y cómo el Registro Civil representa y maneja la identidad civil basada en el sexo registral. Así, la identidad de género sigue siendo un problema pendiente de derechos humanos en Ecuador, incluso hoy. Aunque los cambios en los marcos jurídicos han proporcionado mejores oportunidades para muchos ciudadanos LGBTI y respeto por sus derechos, en algunas esferas, las prácticas discriminatorias continúan, incluso dentro de las instituciones formales. En el caso de la identidad, sigue representando un problema para las personas trans, porque el uso civil del sexo (así

como la identidad civil) está relacionado con la ejecución y acceso a varios derechos. Por eso advierten los informes:

respecto al derecho a la identidad de género, la ausencia de reconocimiento de la identidad de las personas trans hace muy difícil precisar el avance de las violaciones de derechos humanos que sufre dicha población, invisible en todas las estadísticas. (...) (REDLAC-TRANS, 2019, p. 6).

La administración del sistema de identidad que brindaba el Registro Civil a las personas trans y cómo el manejo de estos documentos de identidad se había convertido en un medio de control, sumado a todos los prejuicios sociales y desprotecciones en el campo jurídico, generaba entre muchos temas, abuso de la policía. Dentro de esta problemática, Patrulla Legal asume la necesidad de buscar maneras de generar soluciones sociales y legales para evidenciarlo y buscar mecanismos que den soluciones dentro de la vida civil y cotidiana. En este sentido, reportan los medios de comunicación refiriéndose al “Patrulla legal es uno de sus programas, da asesoría itinerante y ha elaborado con la policía normas de Protección Género Sensibles. Emiten carnes culturales que detallan los derechos del usuario” (El Comercio, 2009).

Ubicando esta problemática con relación al sistema de identidad, la Pulla Legal idea en el 2009 la creación de una “Cédula de Identidad Alternativa” que reconocía el género de las personas trans (como una categoría que aludía a la identidad de género) que se encontraban dentro de la calle y tenían que enfrentar la violencia policial, social y de las instituciones del Estado. Elizabeth Vásquez define la propuesta de derecho alternativo en estos términos: “(...) una propuesta de micropluralismo jurídico porque no estamos creando todo un sistema ju-

rídico paralelo para las trabajadoras sexuales trans callejizadas, sino en una institución en particular, cual es la identificación civil” (Proyecto Transgénero, 2010, p. 90).

En el proceso en cuestión, la estrategia planteada desde el derecho alternativo es diferente, ya que aquí se usa la construcción de un documento alternativo al que se usa para representar la identidad civil, debido a que el que expide el Registro Civil no reconoce la identidad de género de las personas trans y necesitan un documento. Muchos de estos documentos de identidad fueron utilizados por trabajadoras sexuales trans que, debido a su contexto sociocultural, personal y las desventajas históricas que enfrentaban, eran susceptibles a mayores formas de abuso y violencia debido a no manejar el lenguaje formal que exige el lenguaje jurídico. En ese mismo sentido, y como otra dimensión de la Cédula de Identificación Alternativa, se pusieron varios artículos de leyes de protección de derechos relacionados con los que realizaban las personas trans que ejercían trabajo sexual:

constituirse en un instrumento de exigibilidad de derechos, mediante una compilación sintética y comprensible de derechos constitucionales (...) por trabajadoras sexuales callejizadas cuyo capital cultural no es compatible con la posibilidad de ubicar e invocar extensos y desperdigados párrafos jurídicos, ni mucho menos, llevar consigo una copia de la Constitución a las esquinas y madrugadas en que la misma se necesita –y se viola– tanto. (Proyecto Transgénero, 2010, p. 90)

Desde la lectura del derecho alternativo, esto se denomina como pluralismo jurídico, y se basa en la idea de ubicar esta relación de poder de sujetos que se ubican alejados de la norma o violentados por los

dispositivos que los legitiman, en este caso mediante la administración de la identidad civil a través del Registro Civil.

Consiste en el reconocimiento, creación, aplicación o invocación de un sistema jurídico paralelo al sistema jurídico formal propio de la cultura dominante, para una población que se halle históricamente excluida del mismo, o violentada o discriminada por él, ya sea porque al pertenecer a una matriz cultural distinta, la lógica del sistema no le es aplicable, o, más generalmente, porque su ubicación social hace que determinada(s) norma(s) del sistema dominante suponga(n) discriminación estructural para con el colectivo en cuestión. (Proyecto Transgénero, 2010, p. 89)

Por ello, la Cédula de Identificación Alternativa se presenta como una estrategia que visibiliza que existen diversas configuraciones sexo-género y variantes estético-corporales que hacen parte de la identidad; no se trata de negar que exista un sexo biológico, sino cuestionar cómo se representa la identidad civil y cómo mediante esto se genera discriminación y violencia a personas transgénero y disidentes sexuales en general. Este proceso ha significado un cuestionamiento más a la institución del Registro Civil, que ha permitido ampliar el debate de cómo se debería manejar la identidad civil de los ciudadanos para evitar que se vulneren sus derechos humanos, muchas veces empujado desde las mismas instancias civiles y del activismo social que se plantea mediante organizaciones trans, LGBTI y desde el Transfeminismo.

De esta manera, este debate en torno al reconocimiento de la identidad de personas trans se reactivaría con la propuesta legislativa denominada “Mi Género en Mi Cédula”, la que proponía la utilización del campo género como categoría civil que se utilizara en el documento

de identidad. A pesar de que la propuesta fue impulsada mayormente por la población trans y los colectivos y asociaciones que se articulaban en torno a ellos, el debate legislativo modificó la propuesta hasta cambiar aspectos importantes, que si bien fue reconocida por el sector que lo impulsó, también se criticó mucho a los cambios que se realizaron, debido a que nuevamente vulneraban los derechos al reconocimiento de la identidad de género de los ciudadanos trans (Pacto Trans Ecuador, 2015).

La propuesta de ley Mi Género en Mi Cédula (luego modificada como género opcional) fue absorbida por la expedición de una nueva ley que normaría la gestión de datos civiles, la cual cambió las definiciones del sexo civil de “masculino y femenino” a “hombre y mujer”, mientras reconoció al género civil (solo opcionalidad para personas transgénero) como “masculino y femenino (Asamblea Nacional, 2015). Al respecto, los informes de situación de personas trans en el Ecuador dicen lo siguiente:

“(…) no se garantiza un verdadero reconocimiento de la identidad de género, ya que se han credo prácticamente dos tipos de cédulas en el Ecuador, una con el campo sexo para personas heterosexuales y otra con el campo de género para personas trans” (REDLACTRANS, 2019, p. 6)

Esta segregación que se da con la última modificación que crea estas cédulas de identidad con género y sexo, son discriminatorias, además de que no completa los objetivos planteados desde la disidencia sexual, que el movimiento trans recoge (Pacto Trans Ecuador, 2015), como el cuestionar el orden tradicional heteronormativo de la configuración del sexo-género y ni la manera en que representa y maneja el Registro Civil la identidad civil con base en un sexo registral.

Es así como la identidad de género es un tema pendiente en el Ecuador, incluso hasta nuestros días, que si bien los cambios dentro de los marcos jurídicos han propiciado mejores oportunidades para muchos ciudadanos LGBTI y al respecto de sus derechos, en algunas esferas las prácticas de discriminación continúan, incluso desde instituciones formales. En el caso de la identidad, sigue representando un problema para las personas trans, porque el uso civil del sexo (así como la identidad civil) está relacionado con la ejecución y acceso a varios derechos. Es por eso que advierten los informes”:

(...) respecto al derecho a la identidad de género, la ausencia de reconocimiento de la identidad de las personas trans hace muy difícil precisar el avance de las violaciones de derechos humanos que sufre dicha población, invisible en todas las estadísticas (...) (REDLAC-TRANS, 2019, p. 6).

PROYECTO TRANSGENERO
CUERPOS DISTINTOS, DERECHOS IGUALES



Nombre cultural: Litsie Juliet Lucas Loor
Nombre legal: Luis Gustavo Lucas Loor
Género: Femenino
Sexo legal: Masculino
Intervención corporal: Silicón, hormonas
Edad: 19 años
Asociación: La Mariscal - Quito
Contactenos: 098120163

Trabajadora Sexual
Válido: hasta Agosto 2010

Elizabeth Vásquez
Directora
Elizabeth Vásquez

Trabajamos al amparo de nuestros Derechos en la Constitución y Leyes Ecuatorianas

- * No discriminación por identidad de género: **Art. 11, n. 2**
- * Derecho a la Identidad: **Art. 66, n. 28**
- * Libertad Estética: **Art. 21**
- * Libertad de Tránsito: **Art. 66, n.14**
- * Derecho al Trabajo: **Art. 33, Art. 66, n. 17**
- * Prohibición Constitucional de interpretación discriminatoria de contravenciones: **Art. 77, n.14**
- * Debido Proceso; incluida la comparecencia de un/a abogad@ defensor/a: **Art. 11, n. 9**
- * Licitud del Trabajo Sexual: **No consta tipificado en el Código Penal**

 **PATRULLA LEGAL**
Asesoría jurídica transnacional

DIRECCIÓN DE SEGURIDAD CIUDADANA | **QUITO**

 **Ministerio de Gobierno, Policía y Cultos**

Este carnet es de propiedad del PROYECTO TRVNSGEN3RO y debe ser devuelto cuando sea solicitado

Carné de identificación de Litsie Juliet Lucas Loor, emitido por el Proyecto Transgénero. Archivo Proyecto Transgénero (PT), 2010. ¹⁶

¹⁶ Esta imagen representa el proceso de visibilización, lucha y resistencia del activismo transfeminista en el país. A través de prácticas performativas y acciones colectivas, las identidades trans han interpelado la matriz heteronormativa y los marcos biomédicos que regulan el género, disputando el espacio público y el derecho a la identidad desde una ética de la diferencia y la autonomía. La gráfica condensa una memoria de movilización que evidencia la articulación entre cuerpo, política y ciudadanía disidente

Primer matrimonio “gay” del Ecuador

Para el último de los casos que se examina, debemos referirnos al matrimonio. Como ya mencionó Foucault en su libro *La Historia de la Sexualidad* (2011), el matrimonio es una institución cuya finalidad está relacionada con la reproducción de la familia heterosexual y, con ella, la economía. Durante muchos años, la Constitución del Ecuador y las leyes que establecen el marco normativo mediante el cual el Registro Civil administra la identidad no reconocían el derecho al matrimonio para personas del mismo sexo civil hasta 2019.

En el contexto ciudadano, aunque el matrimonio es una institución inherente al régimen heterosexual, está vinculado a la ejecución de ciertos derechos establecidos en lo que se entiende como sociedad conyugal. Estos son derechos a los que ciertas parejas consideradas disidentes sexuales y que rompen con el binario sexo-género identidad no podían acceder.

En 2010, a través de una colaboración entre Proyecto Transgénero y TransAction Theatre, una organización inglesa de activismo y arte trans, decidió coorganizar el primer matrimonio gay de Ecuador, a pesar de que el marco legal no lo permitía. ¿Cómo fue posible un matrimonio legal? La respuesta radica en el uso del derecho alternativo basado en la diversa configuración sexo-género-identidad de los disidentes sexuales. Para ello, ciertas condiciones debían ser planificadas con anticipación:

En 2007, empecé a formular teóricamente un uso alternativo del Derecho (“UAD”) que consistiría en la celebración de un matrimonio entre dos hombres. Para lograr esto, que en principio sería imposible bajo la ley ecuatoriana, uno de los contrayentes tendría que ser

un hombre trans —es decir, asignado “mujer” al nacer—, que conservara el sexo legal femenino en sus documentos a pesar de su identidad social masculina. El otro tendría que ser un hombre asignado varón al nacer, cuyo sexo legal masculino se correspondiera con una identidad social también masculina. Un matrimonio gay en estos términos tendría que admitirse gracias a que lo contraería una pareja ajena a la imaginación del legislador — y a sus prohibiciones. (Vásquez, 2008)

Así, tras una preparación previa, el 10 de diciembre de 2010, la pareja Hugo Vera y Joey Hateley (ambos artistas y activistas) se presentó en las instalaciones del Registro Civil solicitando casarse. El mensaje que se buscó enviar a los medios fue: "La primera pareja gay contraerá matrimonio en Ecuador" (El Comercio, 2010).

La estética de género masculino e identidad de la pareja proyectaba a la sociedad algo que estaba prohibido legalmente: una unión conyugal entre dos hombres, un matrimonio gay: “Norman Wray, quien solemnizó el acto, dijo que ante la Ley el matrimonio fue entre un hombre y una mujer, pero social y culturalmente fue un lazo gay” (El Comercio, 2010).

En este caso, el derecho alternativo buscaba crear una paradoja legal, forzando a la institución a tomar una decisión entre negar esta unión conyugal de disidentes sexuales y de género, o permitirla y exponer su validación de una unión contraria a sus preceptos morales.

Pasando ya a la discusión de la técnica alternativista, la bauticé como 'la producción de una paradoja jurídica' y consiste en poner al juez en una situación sin salida en la que, para mantener la histórica negación jurídica de derechos trans —es decir, reducir legalmente a 'mujer' a un hombre trans— debe hacer una lectura progresista de

derechos gays y admitir este matrimonio entre dos identidades de género masculinas. (Vásquez, 2008)

Esto contribuyó a la comprensión social del sexo y el género, ya que gran parte de la sociedad intentaba comprender cómo fue posible esta unión. Los medios de comunicación en la capital, en un intento de hacer digerible la noticia, comenzaron a separar sexo de identidad de género en sus reportes y artículos para poder explicar este hecho y la existencia de personas trans, además de mencionar que ser hombre o mujer es un estatus civil y jurídico dentro del estado:

Según la directora de la organización ‘Proyecto Transgénero,’ Ana Almeida, la trampa en el asunto es que en la Constitución del país no se define lo que es ser hombre o mujer, por lo que en esta ocasión permitió que dos personas, que se podrían considerar del mismo sexo, se pudieran casar, porque una de ellas conserva su estatus jurídico de mujer. (Última Hora, 2010)

La construcción simbólica del matrimonio y su proyección a los medios fue importante. El énfasis en la paradoja al reconocer esta relación conyugal formal fue crucial porque este fue el mensaje principal que recibió la sociedad, con el objetivo de cuestionar la moral heterosexual: “Como cualquier pareja, celebraron una ceremonia civil y otra simbólica. La simbólica fue en una tarima pública, auspiciada por el Municipio de Quito, y que se llenó de gente” (Vásquez, 2008).

Este cuestionamiento a la institución que administraba el matrimonio no fue el único resultado de este caso. También cuestionó la configuración de las relaciones sexuales basadas en la norma heterosexual. Judith Butler (2010, p. 118) advierte las diferentes maneras

en que opera la normativa heterosexual, incluso respecto a la orientación sexual de las personas transgénero después de que una persona ha transitado, donde también hay una búsqueda de correspondencia de acuerdo con su identidad de género.

En el contexto del matrimonio ecuatoriano, si decides vivir e identificarte como hombre (siendo alguien asignado femenino al nacer), la norma heterosexual impone que debes ser masculino, cumplir con las condiciones tradicionalmente atribuidas a la masculinidad y salir con una mujer, cumpliendo así con el binario sexual de alguna manera. Bajo este régimen, el primer caso de matrimonio gay planteó un desafío importante a la norma heterosexual, e incluso a las relaciones entre hombres homosexuales, ya que proyectaba la imagen de que hay hombres sin pene que también pueden definirse como gays.

Vásquez (2011) señala las formas en que la lógica de la norma heterosexual y el binarismo sexo-género se reproducen dentro de los círculos y organizaciones gays. Estas organizaciones no necesariamente vieron esta acción con buenos ojos, con algunos incluso cuestionando su legitimidad como parte de la diversidad sexual que buscaban construir: “Que puedan existir ‘hombres’ sin pene que además se definan como ‘gays’ aún es algo particularmente difícil de asimilar por parte de un movimiento tan falocéntrico y además tan acostumbrado a la homogeneidad de sus miembros” (Vásquez, 2011). Es importante notar cómo incluso dentro de los colectivos gays y LGBTI, hay un proceso de normalización en sus prácticas, estéticas, de configuración sexo-género, y orientación sexual.

No debemos confundir el uso del derecho alternativo en este proceso, cuyo objetivo no era abogar por la institución del matrimonio ni reclamarla para los disidentes sexuales. En palabras de Vásquez (2011), “En determinados momentos del proyecto, nos mimetizamos

con el discurso asimilacionista por estrategia. Bajar el perfil y hacerle el juego a la institucionalidad, aunque el objetivo final fuera la subversión”. Esto fue planeado meticulosamente, implicando conocimiento de las implicaciones del grupo formado para hacer esto posible desde una perspectiva mediática, artística y legal. Como dice Vásquez: “Fue como si todos nos casáramos.”

El objetivo de este proceso utilizando el derecho alternativo fue desafiar el orden legal utilizado para administrar la identidad, el sexo y el género de los ciudadanos. También fue para destacar la existencia de instituciones que excluían a individuos del ejercicio de sus derechos y visibilizar la existencia de disidentes sexuales.

Ecuador ahora reconoce el matrimonio entre personas del mismo sexo, permitiendo el acceso a personas del mismo sexo legal, basado en una lectura de la Opinión Consultiva OC-24/17 de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), revisada por la Corte Constitucional del Ecuador el 12 de junio de 2019, con el apoyo de algunas organizaciones de la sociedad civil (El Comercio, 2019). Aunque esta institución permite sus posibilidades, algunos derechos relacionados, como el derecho a la adopción por parejas del mismo sexo, aún no son reconocidos. Esto sigue siendo un obstáculo importante para lograr la igualdad y la aceptación social ante la ley y la sociedad.

Reflexiones sobre la disidencia sexual

Hablar de sexo y de género puede ser complejo, ya que, aunque estos conceptos pretenden referirse a dimensiones diferentes, en la realidad se entrecruzan y los límites que los separan pueden llegar a ser borrosos o ideológicos. La idea de un sistema sexo-género implica entender que la identidad de género, que nos identifica en el binario hombre- mujer, no es únicamente un producto natural. En cambio, es una construcción social que se fundamenta en marcos jurídicos-legales y en ideologías sustentadas por instituciones que administran la identidad civil y el sistema de salud, incluyendo la medicina y la psiquiatría.

Estas construcciones ideológicas del poder que operan dentro de la sexualidad y el cuerpo crean un modelo normativo del sistema sexo-género. Según Laqueur (1994), esto se traduce en la creación de una identidad estándar basada en el sexo (hombre o mujer), que se convierte en un dato legal esencial para la administración de las instituciones del Estado y la medicina. En otras palabras, el sexo se convierte en una categoría legal y jurídica inscrita al nacer para formar parte de nuestra vida civil. La normativa heterosexual (heteronorma) debe entenderse no solo como una orientación sexual, sino como un régimen que reproduce lógicas de relaciones de género en ámbitos sociales, civiles y médicos. Esto provoca que quienes no encajan dentro de esta norma sean patologizados, judicializados o estigmatizados, y presionados a normalizarse según estas lógicas binarias y restrictivas.

Entonces, dentro de los marcos normativos de los Estados modernos, la administración de la sexualidad y del sexo como categoría civil puede generar violencia contra las personas disidentes sexuales. Esta violencia puede manifestarse desde la penalización hasta la nega-

ción del reconocimiento de su expresión e identidad de género. Esta discusión se vuelve necesaria a la luz de las declaraciones del actual presidente de una de las naciones más importantes del mundo con respecto al reconocimiento de 2 géneros. Además, estas dinámicas tienen implicaciones significativas para las personas vulneradas por estas instituciones y por la sociedad en general. Históricamente, estas personas no han podido acceder a mecanismos de protección de sus derechos ni a la justicia, ya que las instituciones, al no querer reconocerlas, evitan contradecir la norma social y jurídica que las sustenta.

En este contexto, la disidencia sexual se presenta no como sujetos o prácticas externas a la normativa heterosexual o a las instituciones que la sustentan, sino como enfrentados a ellas en una práctica de resistencia. Es importante recordar que los sujetos disidentes sexuales no están al margen de la democracia moderna, ni de la administración del Estado y la vida civil; al igual que todas las personas de nuestra época, están enmarcados dentro de lo que la ciudadanía reconoce o no.

Si bien la disidencia sexual se posiciona en contraposición a la normativa heterosexual dominante, el marco del ejercicio de la ciudadanía brinda herramientas para interpelar a las instituciones formales y demandar el reconocimiento de derechos para poblaciones históricamente marginadas. Sin embargo, es necesario reconocer que los procesos de normalización operan también en el plano ideológico, permeando distintas esferas sociales, incluyendo a los propios espacios y colectivos LGBTI. En este contexto, el ejercicio de la disidencia sexual adquiere un valor fundamental, no como una forma de integración o asimilación a los marcos heteronormativos, sino como una afirmación de la autonomía, la diferencia y la pluralidad en las formas de vivir el cuerpo, el deseo y la identidad.

Reflexiones finales: Hacia nuevos horizontes del pensamiento

Debido a la imposición de valores heteronormativos en la sociedad ecuatoriana, la homosexualidad y las configuraciones no heteronormativas de sexo y género han sido históricamente categorizadas como perversas, retorcidas y enfermas. Estas identidades también fueron consideradas ilegales durante gran parte de la historia colonizada de Ecuador. La patologización legal, médica y psiquiátrica de las preferencias sexuales alternativas despojó de derechos a aquellos que eran diferentes, obligándolos a vivir vidas marginadas, discriminadas y a menudo penalizadas. Aquellos que eligieron resistir esta violencia sin ceder su identidad ni su derecho a un trato igualitario bajo la ley y dentro de la sociedad, están, en esta investigación, creando su propio mundo y formando sus propias contranormas. Son disidentes sexuales.

La historia de su lucha es importante. La despenalización de la homosexualidad en 1997 marcó un momento significativo para los derechos y las vidas de los homosexuales, particularmente de los hombres que con mayor frecuencia eran acusados del entonces considerado crimen de sodomía. Sin embargo, el cambio social y la aceptación de las sexualidades alternativas quedaron rezagados. Esto fue especialmente cierto para los transexuales, cuyas sexualidades fluidas o difusas y la no correspondencia entre el "sexo biológico" y la identidad de género desafiaban la comprensión social y cuestionaban las normas administrativas heteronormativas respecto a las relaciones sexoafectivas y económicas. Es decir, a pesar de los cambios en la concepción del Estado y su administración sobre los grupos LGBTI y los disidentes sexuales, que pasaron de ser sujetos penalizados y criminalizados a aquellos con derechos civiles, esto no fue suficiente para eliminar el

estigma social. Tampoco fue suficiente para detener la discriminación y la violencia ejercida sobre esta población por parte del Estado, con decisiones del Tribunal Constitucional perpetuando estas prácticas y los discursos que las sustentan.

En este contexto de marginación, incompreensión y violencia que aún caracteriza al Ecuador moderno, los disidentes sexuales han encontrado diversas formas de desafiar la discriminación institucional y social. Como se demuestra en la primera parte de este libro, a pesar de la falta de aceptación social general respecto a las relaciones transexuales en Ecuador, algunas comunidades han encontrado un espacio que permite la existencia de sexualidades periféricas. Estas conceptualizaciones y el lenguaje de las sexualidades periféricas no son completamente impuestos por narrativas occidentales que han dominado la teoría queer; en gran parte, han sido construidos orgánicamente dentro de la comunidad de estudio, San Pablo. Dentro de este grupo, se identificaron dos tipos de sexualidades transgresoras. La primera se refiere a aquellos que buscan beneficios económicos, mientras que la segunda y más sólida categoría comprende a aquellos que buscan placer más allá de cualquier código. Al despojarse de cualquier norma y código simbólico sobre la sexualidad, estos individuos permiten que el placer se desarrolle de manera independiente, sin discursos materializados en sus cuerpos.

En la segunda parte de este libro, hemos observado cómo, frente a la negativa administrativa del Estado de reconocer una identidad legal que corresponda con la identidad de una persona, los grupos trans y activistas LGBTI han desarrollado estrategias para forzar la aceptación legal y social de su expresión sexual y personal. Su desafío a las normas legales y administrativas ha empleado lo que se conoce como derecho alternativo, que emerge como una herramienta poderosa para individuos

históricamente privados de una voz y marginados del sistema legal. Esta herramienta les permite visibilizar la violencia y discriminación emanadas de la administración estatal y sus instituciones. Al hacerlo, pueden cuestionar la construcción del poder y, eventualmente, generar cambios en la estructura administrativa. En este sentido, la disidencia sexual se convierte en una herramienta que facilita este diálogo o cuestionamiento a la administración del Estado, evitando procesos que impliquen necesariamente la normalización de los sujetos alejados de la norma heterosexual y respetando la autonomía de cada persona.

A pesar de que el desafío ofrecido por grupos de disidentes sexuales ha significado un cambio progresivo en la manera de entender sus derechos y la administración de la identidad civil, las lógicas y el discurso de la normativa heterosexual siguen vigentes en las instituciones formales y sociales. En este sentido, los avances, aunque significativos, siguen enfrentando la resistencia de un sistema que ha sido históricamente rígido y excluyente. La lucha por el reconocimiento y la igualdad de los derechos de las personas disidentes sexuales y transgéneros es un proceso continuo, y es mediante la combinación de activismo, innovación legal y políticas inclusivas que se podrá avanzar hacia una sociedad verdaderamente equitativa. La disidencia sexual, entendida como una práctica y un reconocimiento de la autonomía y la diferencia, seguirá siendo fundamental en esta lucha por la justicia y la igualdad.

El cierre de un texto no representa el fin de un camino, sino el inicio de nuevas trayectorias que permiten explorar lo implícito, cuestionar lo aparente y abordar lo que aún permanece en las fronteras del pensamiento. Estas páginas han construido un tejido de ideas y perspectivas que, lejos de agotarse en sí mismas, aspiran a dialogar con otras interpretaciones, a entrelazarse con nuevos cuestionamientos y a enriquecer los debates por venir.

El conocimiento, entendido como un proceso dinámico y en constante evolución, trasciende la mera acumulación de certezas. Más bien, se configura como un espacio de transformación, un encuentro continuo entre lo ya establecido y las miradas que desestabilizan sus límites. Si este texto logra algo, que sea suscitar inquietudes, abrir espacios de reflexión crítica y fomentar el deseo de indagar más allá de lo presentado.

Estas reflexiones finales no buscan clausurar el debate, sino expandirlo. Constituyen un llamado a repensar las certezas, a cuestionar los paradigmas establecidos y a reconocer la riqueza de la multiplicidad en el pensamiento.

Bibliografía

- Adrián, T. (2013). Cuadrando el Circulo: Despatologización vs Derecho a la salud de personas trans en DSM 5 y CIE-11. Maracay, Venezuela: Comunidad y Salud, Volumen 11. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/3757/375740252008.pdf>
- Aguirre Arauz, P. (2008). Formas de identificación de hombres homosexuales en Quito [Tesis de maestría, FLACSO Ecuador]. Repositorio Digital FLACSO Ecuador. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/>
- Almeida, A., & Vásquez, E. (Eds.). (2010). *Cuerpos distintos: ocho años de activismo transfeminista en Ecuador*. Comisión de Transición hacia el Consejo de las Mujeres y la Igualdad de Género / Proyecto Transgénero.
- Araya, V., Alfaro, M., & Andonegui, M. (2007). Constructivismo: Orígenes Y Perspectivas. *Laurus*, vol. 13, núm. 24, 76-92.
- Ariès, P. (1986). La infancia. *Revista de educación*, (281), 17-30.
- Asamblea Constituyente del Ecuador. (2008). Constitución de la República del Ecuador. Registro Oficial No. 449. Quito: Asamblea Constituyente.
- Asamblea Nacional del Ecuador. (2019, 8 de julio). *Ley Orgánica de Gestión de la Identidad y Datos Civiles* (Registro Oficial Suplemento 684). Registro Oficial del Ecuador. (Publicación original del 4 de febrero de 2016).

- Asociación Americana de Psiquiatría. (2013). *Guía de consulta de los criterios diagnósticos del DSM-5*. American Psychiatric Publishing. Barcelona, P; Cotturi, G. (1972). El Estado y los Juristas. Barcelona, España: Ediciones Fontanella.
- Benavides, H. (2006). La representación del pasado sexual de Guayaquil: historizando los enchaquirados. *Íconos. Revista de ciencia sociales*. Num. 24, 145-160.
- Biblioteca Nacional de Medicina NLM. (2019). <https://www.nih.gov/about-nih/what-we-do/nih-almanac/national-library-medicine-nlm>
- Butler, J. (2002). Los cuerpos que importan. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género* (P. Soley-Beltrán, Trad.). Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.
- Butler, J. (2010), D
- Butler, J. (2007). El género en disputa, El Feminismo y la subversión de la identidad A. Muñoz, Trad.). Barcelona, España: Ediciones Paidós Ibérica.
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Cabral y Cabrera, A. (2017). Los fantasmas se cabrearon Crónicas de la despenalización de la homosexualidad en el Ecuador. Quito, Ecuador: Fundación Regional de asesoría en Derechos Humanos (INREDH).
- Camacho Zambrano, M. (2009). Diversidades sexuales y de género exclusión social e inserción laboral en Quito. Quito, Ecuador [Tesis de maestría, Universidad Simón Bolívar del Ecuador]. Repositorio de la Universidad Simón Bolívar del Ecuador.
- Código Penal del Ecuador. (1971, 22 de enero). *Codificación 0*. Registro Oficial Suplemento 147. (Última modificación: 15 de febrero de 2012). https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_penal.pdf

- Corte Interamericana de Derechos Humanos, (2017), Opinión Consultiva Oc24/17 Identidad de género, e igualdad y no discriminación a parejas del mismo sexo. Recuperado de: https://www.corteidh.or.cr/docs/opiniones/seriea_24_esp.pdf
- Cuche, D., (1999), La noción de cultura en las ciencias sociales (Traducción P. Mahler). Buenos Aires, Argentina: Editoriales Nueva Visión.
- De Lauretis, T., (2015), Género y teoría queer. Mora (Buenos Aires), 21(2), 00-00.
- Principios de Yogyakarta. (2007). *Principios sobre la aplicación de la legislación internacional de derechos humanos en relación con la orientación sexual y la identidad de género*. Yogyakarta, Indonesia: Comisión Internacional de Juristas y Servicio Internacional para los Derechos Humanos.
- Duque, C. (2010). Judith Butler y la Teoría de la performatividad del género. Colegio Hipanoamericano, 85-95.
- Ecuador Chequea. (2019, 27 de noviembre). Día Nacional de la Diversidad Sexual y de Género. Ecuador Chequea. <https://ecuadorchequea.com/dia-nacional-de-la-diversidad-sexual-y-de-genero/>
- El comercio. (2009). “El respeto por la Diversidad de Género Crece”, (20 de noviembre). Recuperado de: <https://www.elcomercio.com/actualidad/respeto-diversidad-genero-crece.html>
- El Comercio. (2019). “Profesores de Derecho se pronuncian sobre el matrimonio civil igualitario en Ecuador”, (28 de junio). Recuperado de: <https://www.elcomercio.com/tendencias/sociedad/profesores-derecho-pronunciamiento-matrimonio-igualitario.html>

- El Comercio. (2010, 11 de diciembre). *La primera boda gay en la capital*. <https://www.elcomercio.com/tendencias/primeraboda-gay-capital.html>
- Erikson, E. (1974). *Identidad, juventud y crisis*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Paidós
- Escobar, A. (2005). *Más allá del tercer Mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Espinosa Miñoso, Y. (2016). De por qué es necesario un feminismo descolonial: Diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Solar: Revista de Filosofía Iberoamericana*, 12(1), 141–171.
- Estatuto del Registro Civil, Identificación y Cedulación. (2009, 24 de noviembre). Registro Oficial No 214. Ministerio de Telecomunicaciones y de la Sociedad de la Información del Ecuador.
- Fernández, M., & García-Vega, E. (2012). Surgimiento, evolución y dificultades del diagnóstico de transexualismo. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 32(113), 45– 58. <http://scielo.isciii.es/pdf/neuropsiq/v32n113/original7.pdf>
- Fonseca, C., & Quintero, M. L. (2009). Teoría queer: La de-construcción de las sexualidades periféricas. *Sociológica*, 24(70), 43–60.
- Foucault, M. (2011). *Historia de la Sexualidad 1. La voluntad del saber* (U. Guinzú, Trad.; 3.ª ed.). México D. F., México: Siglo Veintiuno Editores.
- Fundación Regional de Asesoría en Derechos Humanos [INREDH]. (2011). *La Patrulla Legal: El Derecho a la Calle* [Documental]. INREDH.
- Galindo, M. (2011). *Identidades sexuales disidentes: Lesbianas y bisexuales organizadas. El caso de “Cruzadas”, Tucumán* [Ponencia]. XV Jornadas de la Red Nacional de Investigadores en

- Comunicación, Tucumán, Argentina. <https://es.scribd.com/document/358164142/lesbiaybisexencruzadastucuman2011magalindomatias>
- Gamboa, I. (2006). La Constitución de Trastornos Sexuales en la Psiquiatría Diálogos Revista Electrónica de Historia, 7(1), 242–290. Universidad de Costa Rica.
- Hart, G. (1990), Mitos Egipcios, Trad. José Ángel Fernández Canosa, Ediciones AKAL.
- Giddens, A., (1998). La transformación de la intimidad. Ediciones Cátedra.
- González, Á. S., (2008). Una aproximación a la teoría queer: el debate sobre la libertad y la ciudadanía. Cuadernos del Ateneo, (26), 29-42
- Guasch, Ó. (2000). La crisis de la heterosexualidad. Editorial Laertes.
- Guendel, L. (2009). De la retórica a la acción social y de la norma a la institucionalidad. *En Política social e institucionalidad pública*. Quito, Ecuador: Corporación Editora Nacional / Universidad Andina Simón Bolívar.
- Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC). (2013). Estudio de caso sobre condiciones de vida, inclusión social y cumplimiento de los derechos humanos de las personas LGBTI. Quito, Ecuador: INEC.
- Herrero, J. de, & Pérez Cañaveras, R. M. (2007). Sexo, género y biología. *Feminismo/s*, (10), 163-185. <https://doi.org/10.14198/fem.2007.10.08>
- Hurtado, E. (2014). Indígenas homosexuales. La Paz: Conexión Fondo de emancipación.
- Levi-Strauss, C. (1969). Las estructuras elementales del parentesco. Buenos Aires: Paidós.

- Laqueur, T. (1994). *La Construcción del Sexo: Cuerpo y Género desde los griegos hasta Freud*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.
- Lind, A., & Arguello, S. (2009). *Activismo LGBTIQ y ciudadanías sexuales en Ecuador. Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, (35), 75–88. <https://www.redalyc.org/pdf/509/50911906009.pdf>
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, 73-101.
- MacKinnon, C. A. (2014). *Feminismo inmodificado: Discursos sobre la vida y el derecho* (B. Arijón, Trad.). Siglo XXI Editores.
- Mancero Villarreal, C. (2007). La construcción del movimiento gay y sus manifestaciones sociales, culturales y políticas en la ciudad de Quito. Quito, Ecuador: FLACSO Ecuador.
- Ministerio de Salud Pública del Ecuador. (2016). *Atención en salud a personas lesbianas, gays, bisexuales, transgénero e intersex (LGBTI): manual*. Dirección Nacional de Normalización; Dirección Nacional de Derechos Humanos, Género e Inclusión. Quito, Ecuador: MSP.
- Núñez Noriega, G. (2011). ¿Qué es la diversidad sexual? Reflexiones desde la academia y el movimiento ciudadano. Quito: Abya-Yala
- Páez Vacas, C., (2010), *Travestismo urbano: género, sexualidad y política*. Quito, Ecuador: Flacso – Sede Ecuador – Abya Yala.
- Platero, R. Lucas, (2014), *Transexualidades Acompañamiento, factores de salud y recursos educativos*. Barcelona, España: Ediciones Bellaterra, Segunda Edición.
- Platón. (2004), *El Banquete* (1° ed.). Bueno Aires: Longseller.
- Preciado, B. (2003). Multitudes queer: Notas para una política de los anormales. *Multitudes*, (12), 157–166.
- Preciado, P. B. (2012). *Teoría Queer: Notas para una política de lo anormal o contra-historia de la sexualidad*. *Observaciones filosóficas*, (15), 4.

- Proyecto Transgénero. (2010). *Cuerpos distintos: Ocho años de activismo transfeminista en Ecuador*. Proyecto Transgénero.
- Organización Mundial de la Salud (OMS). (1978). *Clasificación Internacional de Enfermedades: CIE-9*. Ginebra: Organización Mundial de la Salud.
- Organización Mundial de la Salud. (1992). *Clasificación internacional de las enfermedades (10a ed.; CIE-10)*. Organización Mundial de la Salud.
- Organización Mundial de la Salud (OMS). (2019). *Clasificación Internacional de Enfermedades (CIE-11) para estadísticas de mortalidad y morbilidad*. Ginebra: Organización Mundial de la Salud.
- Organización Mundial de la Salud. (2018). *Género y Salud*. Recuperado de <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/gender>
- Red Latinoamericana y del Caribe de Personas Trans. (2019). *Informe de Situación de Población trans, 2018*. Quito, Ecuador: Centro de Documentación y Situación Trans de América Latina y el Caribe (CEDOSTALC).
- Pacto Trans Ecuador. (2015, 30 de diciembre). *Pronunciamiento del Pacto Trans Ecuador frente al texto aprobado de la Ley Orgánica del Servicio Nacional de Gestión de la Identidad y Datos Civiles*. <https://pactotransecuador.blogspot.com/2015/12/pronunciamiento-del-pacto-trans-ecuador.html>
- Red-Trans del Ecuador, (2007), *Memorias II Congreso Transgénero del Ecuador*. Quito, Ecuador. Edición de la Secretaría General Red-Trans del Ecuador.
- Richlin, A. (2013). *Sexuality and history*. En N. Partner & S. Foot (Eds.), *The SAGE handbook of historical theory* (pp. 294–310). Londres, Reino Unido: SAGE Publications.

- Robalino Cáceres, C. V. (2017). *¿Es niño, niña... o ninguno de los dos? ¿Quién decide? El ejercicio médico-jurídico en torno a la intersexualidad en Ecuador* [Tesis de maestría, FLACSO Ecuador]. Repositorio Digital FLACSO Ecuador. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/12843>
- Rubin, G. (1996). *El tráfico de mujeres: Notas sobre la economía política del sexo*. En M. Lamas (Comp.), *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 35–98). México D. F., México: PUEG-UNAM.
- Sabsay, L. (2011). *Fronteras sexuales: Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Salinas, H. (2005). *Políticas públicas, nuevos enfoques y escenarios de la disidencia sexual*. Repositorio de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Disponible en <https://uacm.academia.edu/H%C3%A9ctorSalinas>
- Salinas, H. (2012). *El movimiento de la disidencia sexual en México: Un panorama general desde el activismo, las instancias sociales y el gobierno*. Facultad de Humanidades y Artes del Rosario, Centro de Estudios Interdisciplinarios. Recuperado de <https://uacm.academia.edu/H%C3%A9ctorSalinas>
- Salgado, J. (2004). *Análisis de la interpretación de inconstitucionalidad de la penalización de la homosexualidad en el Ecuador*. Quito Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Salgado, J. (2008). *La reapropiación del cuerpo: Derechos sexuales en el Ecuador*. Quito, Ecuador: Cooperación Editora Nacional.
- Sánchez Montenegro, R. D. (2018). *Encarnando interseccionalidades: experiencias de mujeres trans en Quito* [Trabajo de titulación de grado, Universidad Central del Ecuador]. Repositorio de la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Universidad Central del

- Ecuador. <https://dspace.uce.edu.ec/bitstream/25000/16846/1/T-UCE-0010-SOC-283.pdf>
- Sancho Ordoñez, F. (2011). (2011). “Locas” y “fuertes”: *Cuerpos precarios en Guayaquil del siglo XXI*. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, (41), 97–110.
- Saraga, E., & Saraga, E. (1998). *Abnormal, unnatural and immoral? The social construction of sexualities*. En S. Nettleton & J. Watson (Eds.), *Embodying the social: Constructions of difference* (pp. 139–188). Londres, Reino Unido: Routledge.
- Soley-Beltrán, P. (2014). Transexualidad y Transgénero: una perspectiva bioética. *Revista de Bioética y Derecho*, (30), 21–39. <https://doi.org/10.1344/rbd2014.30.9904>
- Solé, A. (2016). *Derecho Alternativo y Pluralismo Jurídico: El Caso de la Minoría del Pueblo Gitano*. Tarragona, España: Universitat Rovira i Virgili.
- Strauss, C. L. (1985). *Las estructuras elementales del parentesco* (Vol. 1). Barcelona, España: Planeta-De Agostini.
- Última Hora. (2010). “Ecuador presencia, por primera vez, la boda entre un gay y un transexual”, (10 de diciembre del 2010). Recuperado de: <https://www.ultimahora.com/ecuador-presencia-primeravez-la-boda-un-gay-y-un-transexual-n385341>
- Tribunal Constitucional del Ecuador (TC). (1997). Dictamen sobre la despenalización de la homosexualidad. Quito, Ecuador: Tribunal Constitucional.
- Vásquez, E. (2008). Entrevista a Elizabeth Vásquez [Entrevista]. LatinArt.com. <https://www.latinart.com/spanish/aiview.cfm?id=438>
- Veyne, P. (1987). *La homosexualidad en Roma*. En Ph. Ariès & A. Béjin (Comps.), *Sexualidades occidentales* (pp. 53–64). Buenos Aires, Argentina: Paidós Studio.
- Zegers, D. (2009). *Eros y Tánatos*. *Salud Mental*, 32(3), 189–197.

Desde los *márgenes* es una investigación que irrumpe en el silencio institucionalizado sobre las diversidades sexo-genéricas en el país. A partir de la sociología crítica, este libro analiza la persistencia de un sistema binario que ha patologizado, criminalizado y excluido sistemáticamente a las identidades disidentes, desde la penalización de la homosexualidad hasta la violencia estructural actual.

Frente a los embates conservadores contra la educación sexual integral y los derechos de las personas trans, esta obra reabre el debate académico con una mirada situada y comprometida. Sus páginas recorren desde la performatividad de género hasta el papel del Estado como dispositivo de exclusión y, también, como espacio de disputa legal.

Más que un compendio teórico, este libro es una herramienta para comprender el presente y alimentar luchas concretas por una sociedad más equitativa, plural e inclusiva. Porque pensar los márgenes es, ante todo, una forma de habitar críticamente el centro.



Pontificia Universidad
Católica del Ecuador

edi
PUCE



Grupo de
Editoriales
Universitarias
AUSJAL

ISBN: 978-9978-77-805-0



9789978778050
