

TERRITORIOS NO BINARIOS: HACIA UNA ESPACIALIDAD DISIDENTE DESDE EL SUR GLOBAL

Non-binary territories: towards a dissident spatiality
from the Global South

Territórios não binários: rumo a uma espacialidade dissidente
do Sul Global

JAVIERA FRANCISCA PALACIOS OLIVARES

Universidad Central, Santiago, Chile

palacios.javiera@gmail.com  0009-0001-5995-4672

RESUMEN

En un escenario de colapso ecosocial, este artículo propone el territorio no binario como herramienta crítica para repensar y transformar nuestros espacios. Integrando la teoría queer, feminismos territoriales y epistemologías del Sur, cuestiona las estructuras binarias que han organizado históricamente el territorio (público/privado, ciudad/naturaleza, masculino/femenino). Estas divisiones han excluido sistemáticamente cuerpos, saberes y modos de vida no normativos. El territorio no binario no es un espacio indefinido, sino una práctica viva, relacional y dinámica que abraza lo híbrido, lo intersticial y lo no resuelto como formas legítimas de existencia espacial. Inspirado en la ética del cuidado y cosmovisiones no occidentales, este enfoque comprende el territorio como un ente vivo, fundado en la interdependencia, el afecto y la responsabilidad colectiva. Mediante una metodología cualitativa, se exploran dos casos: Valparaíso Chile y el Wallmapu mapuche. Estas experiencias ejemplifican expresiones territoriales disidentes que resisten lógicas de control y homogeneización. El artículo demuestra que el territorio no binario es una práctica performativa que reconfigura las relaciones entre cuerpo, espacio y poder. Esta propuesta no busca nuevas clasificaciones, sino desmontar marcos de exclusión para imaginar futuros urbanos y territoriales más justos, inclusivos y habitables. Así, el territorio no binario se perfila como un camino para tiempos inciertos, una invitación a transformar nuestras prácticas urbanas desde la diferencia, el cuidado y la vida en común.

Palabras clave: no binario, territorio, disidente, performativa, sur global.

ABSTRACT

In a scenario of eco-social collapse, this article proposes non-binary territory as a critical tool for rethinking and transforming our spaces. Integrating queer theory, territorial feminisms, and epistemologies of the South, it questions the binary structures that have historically organized territory (public/private, city/nature, masculine/feminine). These divisions have systematically excluded non-normative bodies, knowledge, and ways of life. Non-binary territory is not an undefined space, but a living, relational, and dynamic practice that embraces the hybrid, the interstitial, and the unresolved as legitimate forms of spatial existence. Inspired by the ethics of care and non-Western worldviews, this approach understands territory as a living entity, founded on interdependence, affection, and collective responsibility. Using a qualitative methodology, two cases are explored: Valparaíso, Chile, and the Mapuche Wallmapu. These experiences exemplify dissident territorial expressions that resist logics of control and homogenization. The article demonstrates that non-binary territory is a performative practice that reconfigures the relationships between body, space, and power. This proposal does not seek new classifications, but rather to dismantle frameworks of exclusion in order to imagine more just, inclusive, and livable urban and territorial futures. Thus, non-binary territory emerges as a path for uncertain times, an invitation to transform our urban practices from a perspective of difference, care, and communal living.

Keywords: non-binary, territory, dissident, performative, global south.

RESUMO

Em um cenário de colapso ecossocial, este artigo propõe o território não binário como ferramenta crítica para repensar e transformar nossos espaços. Integrando a teoria queer, feminismos territoriais e epistemologias do Sul, questiona as estruturas binárias que historicamente organizaram o território (público/privado, cidade/natureza, masculino/feminino). Essas divisões excluíram sistematicamente corpos, conhecimentos e modos de vida não normativos. O território não binário não é um espaço indefinido, mas uma prática viva, relacional e dinâmica que abraça o híbrido, o intersticial e o não resolvido como formas legítimas de existência espacial. Inspirado na ética do cuidado e em cosmovisões não ocidentais, esse enfoque compreende o território como um ente vivo, fundado na interdependência, no afeto e na responsabilidade coletiva. Por meio de uma metodologia qualitativa, são explorados dois casos: Valparaíso, no Chile, e o Wallmapu mapuche. Essas experiências exemplificam expressões territoriais dissidentes que resistem às lógicas de controle e homogeneização. O artigo demonstra que o território não binário é uma prática performática que reconfigura as relações entre corpo, espaço e poder. Esta proposta não busca novas classificações, mas sim desmontar estruturas de exclusão para imaginar futuros urbanos e territoriais mais justos, inclusivos e habitáveis. Assim, o território não binário se perfila como um caminho para tempos incertos, um convite para transformar nossas práticas urbanas a partir da diferença, do cuidado e da vida em comum.

Palavras-chave: não binário, território, dissidente, performativa, sul global.

1. HACIA UNA COMPRENSIÓN NO BINARIA DEL TERRITORIO

El doble colapso, ecológico y humanista, exige revisar las estructuras que han moldeado nuestras formas de habitar. La planificación territorial tradicional ha marginado históricamente a mujeres, disidencias sexuales y comunidades indígenas, cuyas relaciones con el espacio han sido sistemáticamente excluidas. Comprender el pensamiento binario que rige nuestra cultura nos permite dimensionar la profundidad e importancia que puede tener el ejercicio de mirar el mundo con un lente no binario.

Se llama “binarismo” a la tendencia a pensar y dar sentido a lo que existe a partir de pares de opuestos. Se ha señalado que se trata de una matriz de pensamiento característica de Occidente que se remonta a la Antigüedad griega (en ocasiones de manera demasiado simplista), fomentada e institucionalizada por el colonialismo. Su red de oposiciones (verdadero/falso, sensible/inteligible, sujeto/objeto, bueno/malo, etc.) trama el orden del mundo y del pensamiento en todas sus formas, estableciendo condiciones sobre el modo en que concebimos fenómenos de distinta naturaleza, incluyendo procesos biológicos, acontecimientos históricos, eventos políticos y experiencias subjetivas (Radi 2021, 115).

Pensar el territorio desde una perspectiva no binaria implica desafiar las dicotomías, sean las tradicionales, como ciudad/naturaleza, público/privado, masculino/femenino, incluyendo otras distinciones menos explícitas como —entre otras polarizaciones impositivas—, lo productivo/improductivo, que valoran solo lo que genera rendimiento económico, y permanente/temporal, que invisibiliza lo vivo de lo no permanente o efímero. Esto permite que emerjan formas de habitar híbridas, fluidas e inclusivas.

Para proponer una lectura no binaria de los territorios, es esencial instalar un pensamiento crítico que cuestione las estructuras normativas históricamente impuestas, las cuales han ordenado tanto los cuerpos como los espacios. En la arquitectura y el urbanismo, estas estructuras se han materializado en formas espaciales que perpetúan jerarquías de género, raza y clase, al dividir el territorio según usos, cuerpos y comportamientos considerados “normales” o “legítimos”.

Las teorías queer, con Judith Butler y su obra fundamental *El género en disputa* (2007), sentaron las bases para entender el género como una construcción performativa. A partir de este legado, Paul B. Preciado profundiza en cómo esta performatividad es mediada por tecnologías y políticas del cuerpo. Juntos, sus pensamientos ofrecen una perspectiva transformadora que invita a pensar el cuerpo y el espacio no como entidades fijas, sino como construcciones fluidas, sujetas a repetición, resignificación y disputa. Así, releer el territorio desde una clave no binaria nos invita a retar no solo cómo se diseñan los espacios, sino también quiénes tienen el derecho a habitarlos, modificarlos y significarlos desde sus propias experiencias y corporalidades disidentes. La noción de territorio no binario emerge entonces como una herramienta teórica y política crucial para una relectura relacional, afectiva, performativa y en reconfiguración del espacio.

Este artículo se basa en una metodología cualitativa que combina distintas disciplinas como la geografía crítica, la teoría queer, la antropología y el pensamiento político, y busca interpretar críticamente la realidad para construir nuevas ideas. La investigación se fundamenta en una revisión bibliográfica de estudios urbanos, teoría queer, feminismos territoriales y epistemologías del Sur, con el fin de articular un marco conceptual que permita repensar la noción de territorio desde claves no binarias.

El enfoque metodológico se alinea con los principios de la investigación situada (Haraway 1988), reconociendo que todo conocimiento es parcial, encarnado y contextual. Por ello, se privilegia una aproximación que, lejos de buscar la objetividad universal, se enfoca en la construcción de sentido desde una posición crítica frente a las estructuras normativas que han configurado históricamente el espacio habitable. La estrategia de análisis parte de una lectura crítica, que permite identificar los discursos que moldean el territorio y reconocer prácticas espaciales que surgen desde los márgenes como formas de resistencia. Se complementa con elementos del análisis performativo del espacio, inspirados en Judith Butler y Paul B. Preciado, considerando su evolución del pensamiento, que permiten comprender el territorio como una construcción reiterada y en constante tensión.

Asimismo, se recurre al estudio de casos como técnica complementaria para ilustrar cómo las nociones teóricas se materializan en experiencias concretas de territorialidad disidente, vinculando así el plano conceptual con prácticas espaciales reales y generando una lectura situada y relacional del fenómeno. La selección de fuentes responde a criterios de relevancia teórica, diversidad geográfica y actualidad, priorizando a autoras y autores del Sur Global, así como experiencias territoriales que desafían las lógicas hegemónicas de planificación. Esta decisión metodológica busca contribuir a la descolonización del pensamiento arquitectónico y urbano, ampliando el campo epistemológico desde el cual se construyen las categorías de análisis.

2. ORDEN BINARIO, REPETICIÓN Y CONTROL

Las teorías queer y transfeministas desequilibran las nociones fijas de identidad y exponen los regímenes de control que producen cuerpos dentro de un orden binario. Como señala Butler, el género no es un hecho estable o una identidad, sino un acto que se repite; “[el género es] la estilización repetida del cuerpo, una sucesión de acciones repetidas —dentro de un marco regulador muy estricto— que se inmoviliza con el tiempo para crear la apariencia de sustancia, de una especie natural de ser” (2007, 98). Esto implica que la repetición de actos socialmente normados crea la ilusión de una identidad de género “natural” o “fija”.

Además, Butler señala que “si la verdad interna del género es una fabricación, y si un género verdadero es una fantasía instituida y circunscrita en la superficie de los cuerpos, entonces parece que los géneros no pueden ser ni verdaderos ni falsos, sino que solo se crean como los efectos de verdad de un discurso de identidad primaria y estable” (2007, 267). Esta perspectiva es crucial, ya que permite entender cómo ciertas identidades son construidas y legitimadas a través de discursos dominantes, más que por una esencia inherente. Esta lógica performativa puede extrapolarse al territorio y a la ciudad como una construcción repetitiva, establecida por prácticas materiales y simbólicas y, por lo tanto, tiene la posibilidad de ser transformada. Esto último nos permite abrir una mirada que reafirma premisas como el derecho a la ciudad, que en palabras de David Harvey “es mucho más que la libertad individual de acceder a los recursos urbanos: se trata del derecho a cambiarnos a nosotros mismos cambiando la ciudad” (2010, 23).

El derecho a la ciudad, en sus planteamientos iniciales, asumía un sujeto universal que es el “ciudadano”, una figura que tiende a invisibilizar las particularidades y diferencias. En el contexto actual, es atravesado por distintas crisis y demandas de justicia social, y esta lógica no binaria del territorio reclama reconocer que el derecho a la ciudad no es igual para todas las personas. Se vuelve evidente la necesidad de integrar las experiencias de grupos que han sido marginados o invisibilizados por las clasificaciones binarias como las personas trans, migrantes, cuerpos disidentes,

personas con discapacidad, minorías étnicas, etc. Más allá, se trata de entender las identidades espaciales ampliadas rompiendo con la idea de separación estricta de usos como residencial, comercial e industrial. Estas ignoran las necesidades de la vida cotidiana y la coexistencia de diversas actividades, excluyendo usos y expresiones que no encajan en las normas establecidas. Las prácticas espaciales informales como el comercio ambulante, las ocupaciones o las expresiones artísticas espontáneas dejarían de ser vistas como un “problema” a erradicar, para ser reconocidas como parte legítima de la producción del espacio urbano y, por ende, sujetas al derecho a la ciudad. Esto nos ayuda a entender que el territorio está en constante cambio y debemos estar conscientes como ciudadanos y profesionales y, en este sentido, reclamar el derecho a la ciudad no binaria nos invita a apostar por una transformación profunda de nuestras formas de habitar, imaginar y producir espacio, orientada hacia realidades más justas, diversas y resilientes.

Para la incorporación de esta nueva mirada, es necesaria la comprensión de los mecanismos de control que operan y determinan las identidades y, en este caso, analizar la espacialidad desde las teorías de Paul B. Preciado. Él lleva estas nociones al campo de la biopolítica y la necropolítica —una adaptación realizada entre 2008 y 2024—, argumentando que las identidades y los cuerpos no son preexistentes, sino que son activamente producidos por tecnologías de poder. En la conferencia de las 49ª Jornadas de la École de la Cause Freudienne en París, sostiene que el orden binario de género no es una realidad empírica ni un orden simbólico universal, sino “es solo una epistemología del ser vivo, una cartografía anatómica, una economía política del cuerpo y una gestión colectiva de las energías deseantes y reproductivas” (Preciado 2020, 59). Preciado enfatiza que esta epistemología se construye históricamente en relación con la clasificación de los seres humanos basada en rasgos físicos, principalmente el color de la piel, y en estrecha conexión con desarrollos mercantiles y coloniales, actuando como una “máquina performativa que produce y legitima un orden político y económico específico: el patriarcado hétero-colonial” (Preciado 2020, 60). Desde la perspectiva de Preciado se desmantela la supuesta “naturalidad” de las categorías sexuales y de género y, en este caso, nos invita a desnaturalizar las clasificaciones espaciales que pretenden ser fijas o “neutras” (Preciado 2020, 59-60).

Para entender cómo se mantiene esta falsa naturalidad y binariedad en el espacio físico, podemos acercarnos a la noción de inteligibilidad cultural de Judith Butler. El libro “Marcos de Guerra, vidas lloradas”, expresa cómo la esfera pública está constituida en parte por lo que puede aparecer, y la regulación de la esfera de aparición es una forma de establecer lo que contará como realidad y lo que no. También es una forma de establecer qué vidas pueden ser marcadas como vidas y qué muertes contarán como muertes (Butler 2010, 22). Esta afirmación es concluyente porque implica que lo que es “visible” o “reconocible” en el espacio no está dado, sino permanentemente regulado por el poder. Las normas de género y, evidentemente, las territoriales, nos indican qué existencias son reconocidas y valoradas, evidenciando el fuerte régimen de poder que define lo que “es” y lo que “no es” en el espacio. Extrapolándolo a un caso actual, el conflicto en Gaza es un ejemplo evidente de cómo la regulación de la aparición se traduce en la capacidad de los discursos de “unos” para controlar la percepción global de la realidad de lo que sucede en el conflicto, en el territorio mismo, lo que define, evidentemente, qué vidas son lloradas y qué violencias son legitimadas o invisibilizadas.

En esta línea de la biopolítica de Paul B. Preciado no solo se muestra cómo los regímenes de control regulan cuerpos, sino que los producen a través de las propias estructuras espaciales. En la conferencia en Buenos Aires, el autor argumenta que la arquitectura no llega para encarcelar a la prostituta, o para albergar a la familia heterosexual blanca, sino que produce al sujeto (‘heterosexual’

u ‘homosexual’, ‘normal’ o ‘desviado’ y ‘blanco’ o ‘no-blanco’) que afirma albergar, enmarcando campos de visibilidad y acción (Preciado 2015). Esta lógica es completamente extrapolable a la construcción del territorio y la ciudad: los espacios y las estructuras, legales, sociales, materiales, no solo “contienen” identidades o prácticas, sino que las producen activamente. Reconocer esta capacidad productora del espacio es fundamental para una lectura no binaria del territorio, ya que nos permite ver cómo las categorías espaciales binarias (público/privado, seguro/peligroso, normal/desviado) son fabricadas y no naturales, y cómo estas operan para controlar cuerpos e identidades.

La capacidad de leer el territorio de una manera no binaria, es decir, comprendiendo que sus estructuras y significados no son fijos ni divididos en dualidades preestablecidas, es lo que valida y actualiza la promesa del derecho a la ciudad mencionada anteriormente. Si entendemos el territorio como una construcción performativa y biopolítica, entonces es, por naturaleza, transformable. Como se ha señalado, el derecho a la ciudad, según Harvey, implica no solo el acceso a los recursos, sino también la posibilidad de modificar el espacio. Además, plantea que se trata de “un derecho común antes que individual, ya que esta transformación depende inevitablemente del ejercicio de un poder colectivo” (Harvey 2008, 23). Esta visión crítica del derecho a la ciudad se fundamenta en la comprensión de que el espacio no es un contenedor neutro, sino un campo de disputa donde las identidades y realidades son producidas, reguladas y, a menudo, excluidas. Al dismantelar las lecturas binarias impuestas por los regímenes de poder, se abren posibilidades para que cuerpos e identidades no hegemónicas puedan “aparecer” y transformar el espacio, reclamando así su derecho colectivo a redefinir la ciudad desde una pluralidad de existencias.

A través del pensamiento de Butler y Preciado es posible construir un marco crítico para entender que el territorio, al igual que el género, es una construcción performativa y reiterada, que está profundamente sujeta a regímenes de control. Releer el territorio desde una mirada no binaria nos invita a cuestionar no solo cómo se diseñan los espacios, sino también quiénes tienen el derecho a habitarlos, modificarlos y significarlos desde sus propias experiencias y corporalidades disidentes. Esta noción de territorio no binario se formula como una poderosa herramienta teórica y política, permitiendo una relectura relacional, afectiva, performativa y en resistencia frente a los órdenes espaciales dominantes.

3. TERRITORIO NO BINARIO: DEFINICIÓN Y FUNDAMENTOS

El pensamiento no binario nace del campo de las identidades de género, pero su alcance es más amplio. Al hablar de lo no binario se trata de cuestionar lo binario, desligarse de la costumbre de clasificar el mundo en pares cerrados: uno u otro, dentro o fuera, masculino o femenino. Esta lógica ha sido útil para algunos sistemas de control, pero deja fuera muchas realidades que no se dejan encasillar en esos extremos.

Las críticas al pensamiento binario son por supuesto previas a la emergencia de lo «no binario» como experiencia identitaria del género. En particular, han sido señaladas desde mucho antes por personas y colectivos por fuera del Norte global, que reconocen el pensamiento binario como un sistema específicamente occidental, que fue y es impuesto en otros contextos sobre todo a través de la empresa imperial europea y sus ramificaciones en la colonialidad que persiste hasta nuestros días (Pérez 2022, 122).

Por lo tanto, comprender el territorio desde una perspectiva no binaria se propone como una herramienta para abrir la mirada, desarmar dicotomías y dar lugar a aquello que no encaja del todo en ninguna casilla. Es más que un tercero, no añade una categoría, sino que desmantela la necesidad de categorización binaria rígida. Es una fluidez inherente que revela la arbitrariedad de las divisiones artificiales y evidencia la multidimensionalidad de la existencia. Lo no binario fuerza a una revisión fundamental de cómo construimos y entendemos la identidad, la clasificación y la realidad, ya que aporta una perspectiva crítica y la posibilidad de una nueva epistemología que no se base en oposiciones reductivas.

Desde aquí, el territorio también puede pensarse de otro modo. El territorio no binario puede definirse como una práctica espacial que pone en jaque las categorías binarias rígidas que históricamente han organizado el espacio bajo lógicas normativas, extractivistas y funcionales. En lugar de concebir el territorio como una unidad cerrada, estática o técnica, lo reconoce como un proceso vivo, relacional y en constante transformación.

Inspirado por perspectivas queer y trans (Butler, Preciado), antes mencionadas, el territorio no binario derriba las narrativas hegemónicas que han moldeado la planificación urbana y rural bajo estructuras binarias de poder. Al igual que las identidades no binarias escapan a los encasillamientos de género, este territorio se rehúsa a ser delimitado bajo lógicas excluyentes. Es, en sí mismo, una forma de disidencia territorial.

Hablamos de un territorio que surge de la acción colectiva. Se construye con la expresión de los cuerpos y las emociones que lo habitan y que no sigue las reglas tradicionales, esas que separan lo público de lo privado, o lo natural de lo artificial. Las supera por completo. Entiende la complejidad de lo vivo y lo orgánico, que siempre está transformándose. Este lugar acepta lo ambiguo, lo que no encaja del todo, lo que está en proceso. Aunque no esté terminado, no es deficiente; es una fuerza con gran capacidad de cambio, adaptación y resistencia. Este territorio, que podemos describir como ‘no binario’¹, no solo existe junto a las estructuras dominantes, sino que se alza como un espacio vital de desarrollo. Aquí, los límites se desdibujan y la vida misma redefine lo impuesto. Precisamente aquí es donde encontramos mucho que aprender.

Sin embargo, es crucial comprender cómo esta lógica no binaria puede operar frente a tensiones contemporáneas que van más allá de las dicotomías clásicas. Es esencial evidenciar las contradicciones que surgen, por ejemplo, entre la oferta de vivienda del mercado y el acceso real a una vivienda digna para todos, o la polarización entre la dependencia de estructuras familiares tradicionales y la aspiración a la independencia o autonomía individual y colectiva. De igual forma, este territorio cuestiona la gestión centralizada de recursos como la energía frente al derecho universal a su acceso, y la mercantilización del ocio versus la libre apropiación de los espacios para el disfrute.

Estas situaciones no son meras oposiciones, sino nudos problemáticos que una política territorial tradicional, basada en divisiones binarias y definiciones fijas, y que se muestra incapaz de gestionar. Esto revela la necesidad imperante de adoptar enfoques que reconozcan la fluidez y la interconexión de los fenómenos urbanos. Además, se enraíza en una ética del cuidado y la interdependencia. Invocando a las cosmovisiones no occidentales, como aquellas de los pueblos originarios de América del Sur, el territorio no binario no se percibe como un objeto a dominar o explotar, sino

1. Es importante destacar que la propuesta de este artículo, centrada en lo no binario, se refiere a la superación de dicotomías. Esto no debe confundirse con la filosofía posthumanista, la cual explora la relación entre lo humano y la tecnología, o la disolución de la categoría de “humano” en sí misma.

como un ente vivo, interconectado, que requiere atención, afecto y responsabilidad colectiva. Este vínculo ecosocial evoca al principio del Buen Vivir² y a la idea de lo común como eje organizador.

Su dimensión política es muy importante, el territorio no binario suele emerger en los márgenes del sistema. Según lo anterior podríamos relacionarlo con el Sur Global, en espacios subalternizados, residuales o descartados por el sistema hegemónico. Allí se configura como un acto de resistencia y creación, donde lo excluido es posibilidad y lo frágil se vuelve fértil. Lejos de buscar una integración forzada al orden establecido, se vive en paralelo a ese orden proponiendo otras formas de habitar y de vincularse, más inclusivas, híbridas y ecológicas.

El territorio no binario trasciende la crítica conceptual ya que invita a imaginar y construir espacios donde la diferencia, la pluralidad y la vida en todas sus formas encuentren un lugar. Esta definición, además, abre caminos para el urbanismo contemporáneo porque impulsa a trabajar metodologías proyectuales abiertas, que se atrevan a responder a la incertidumbre y se tejan desde la co-creación con las comunidades.

Volviendo al pensamiento de Preciado, que nos invita a reconocer cómo los cuerpos se constituyen y transforman en relación con el espacio, este enfoque concibe el territorio de la relación, del afecto y del habitar. No es solo un espacio físico, sino un metaterritorio³ que abarca las dimensiones materiales, simbólicas y emocionales de nuestra existencia. Lo interesante de establecer una definición en este aspecto es que, al igual que en el ámbito de las identidades de género, lo no binario (o el territorio no binario) se despliega como un paraguas que abarca todas aquellas identidades que escapan a la norma binaria. Este enfoque no busca imponer soluciones cerradas, sino que nos llama a sentir el territorio como un proceso dialógico y mutable, donde la participación, el respeto a la diferencia, el cuidado y la experimentación colectiva son pilares para el diseño de ciudades más inclusivas, sensibles y vivas.

4. LECTURA NO BINARIA DEL TERRITORIO

Para proponer una lectura no binaria de los territorios es necesario cuestionar las estructuras normativas que históricamente han ordenado tanto los cuerpos como los espacios. En la arquitectura y el urbanismo, estas estructuras se han materializado en formas espaciales que reproducen jerarquías de género, raza y clase, dividiendo el territorio en función de usos y comportamientos considerados “legítimos”.

Un ejemplo de esta lógica normativa se encuentra en la concepción histórica de la ciudad como cuerpo, una metáfora que se utilizó para organizar el espacio urbano y, con ello, las relaciones sociales. Tal como ilustra la Figura 1, durante el siglo XVI, la ciudad fue concebida como una extensión del cuerpo del Rey y de la Iglesia, materializándose en la traza urbana colonial. Esta visión jerárquica y binaria del territorio urbano imponía un orden donde el centro de poder se ubicaba

2. Buen Vivir: *Sumak Kawsay* o *buen vivir* es un neologismo quechua que define la propuesta política y cultural de organizaciones indigenistas andinas, promoviendo el bien común, la responsabilidad social y una relación armónica con la Madre Naturaleza. El *Buen vivir* o *Kúme Mongen* mapuche implica actuar en función del bien común. Los conceptos de *Sumak Kawsay* y *Kúme Mongen* ponen en el centro a las personas y la manera armónica con que éstas se vinculan con su entorno natural y espiritual.

3. Metaterritorio: organismo que se teje a partir de la memoria, el sentir y el anhelo de sus propios habitantes, lo cual propicia lugares de interacción colaborativa física y virtual para la transformación de los paisajes habitados (Salguero C, Gómez A; 2023).

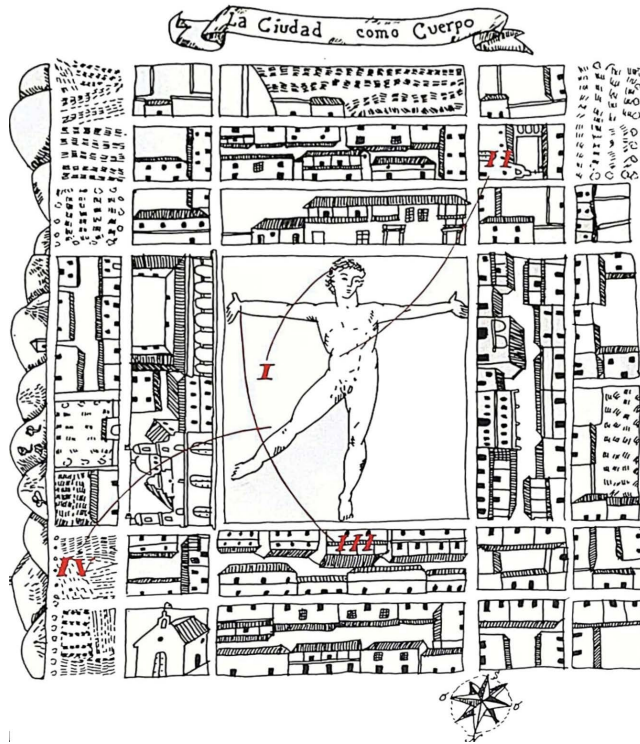


Fig. 1. Ciudad como cuerpo en el siglo XVI. Fuente: Museo Nacional de Colombia, Bogotá. Imagen: Archivo Astrágalo.

en la “cabeza” (plaza mayor, iglesia y cabildo), mientras que las clases trabajadoras ocupaban los márgenes inferiores (los “pies”).

Este modelo funcional, subordinado a una lógica de control y moral cristiana y se concreta en una comprensión del espacio basada en la fijeza, la función y la desigualdad. La ciudad, entendida como un cuerpo normativo, además masculino, asignaba roles fijos a sus partes y, por extensión, a los cuerpos que la habitaban, relegando a la periferia o invisibilizando a aquellos que no encajaban en su esquema binario y hegemónico. Desde ese centro se irradiaba el control, y hacia los márgenes se desplazaban los cuerpos considerados inferiores: indígenas, mujeres, mestizos, trabajadores. El trazado urbano, con su cuadrícula precisa y sus jerarquías espaciales, materializaba una concepción profundamente binaria del orden social. Como un cuerpo diseccionado, la ciudad asignaba funciones rígidas: la cabeza pensaba, las manos trabajaban, los pies caminaban lejos del poder.

Como menciona Moira Pérez “el binario, detrás de su dualidad aparentemente objetiva, encierra también el veneno de la jerarquía y el menosprecio” (2022, 122). Lo más alarmante es que esta lógica persiste como medida de control. Y en el presente se ha intensificado. Las tendencias políticas recientes han revitalizado esta visión dual del mundo, reforzando oposiciones simplificadoras que desprecian la ambigüedad y lo inclasificable.

Pero frente a esa arquitectura disciplinaria, emergen otras formas de entender el territorio desde experiencias corporales que no pueden reducirse al binarismo. En muchos casos, esas prácticas provienen de colectivos feministas, queer, rurales e indígenas del Sur Global, que han hecho del cuerpo una herramienta de mapeo. Parten de posturas situadas, donde, como señala Verónica Gago, se entiende “la relación entre cuerpos feminizados y disidentes y tierras/territorios comunes: ambos entendidos como superficies de colonización, conquista y dominio” (Gago 2019, 70-71). En esta misma línea, la autora destaca que “la conjunción de las palabras cuerpo-territorio habla por sí misma: dice que es imposible recortar y aislar el cuerpo individual del cuerpo colectivo, el cuerpo humano del territorio y del paisaje” (Gago 2019, 97).

Desde esta perspectiva, la cartografía institucional es descartada, y se prioriza una aproximación que emana de la vivencia situada, encarnada y, frecuentemente, conflictiva. Como sostienen las autoras del Colectivo Mapeando el Cuerpo-Territorio: “Pensamos el cuerpo como nuestro primer territorio y al territorio lo reconocemos en nuestros cuerpos: cuando se violentan los lugares que habitamos se afectan nuestros cuerpos, cuando se afectan nuestros cuerpos se violentan los lugares que habitamos” (2017, 7). Esta relación no es metafórica, es material y política. Y se ejemplifica desde el Sur, desde las memorias de mujeres indígenas y campesinas que han resistido expropiaciones, militarización y violencia colonial (Fig. 2).

Estas formas de mapeo colectivo no pretenden representar el espacio, sino transformarlo. Al partir del cuerpo vivido, visibilizan las violencias cotidianas, las rutas del miedo, los lugares de cuidado como lo expresa la Figura 2. Permiten imaginar otros modos de habitar que no son lineales, no funcionales y no están definidos de antemano. “Cualquier propuesta de investigación feminista debe partir de la idea del encuerpamiento ya que buscamos rebatir la tradición científica ‘des-encarnada’ y visibilizar el hecho de que hacemos investigación con y desde unos cuerpos concretos” (García y Díaz 2022, 87). La producción de conocimiento también tiene cuerpo. Y en ese cuerpo se inscriben afectos, historias, genealogías. No hay neutralidad cuando el saber se construye desde los territorios.

Lo no binario, en este marco, no aparece como una simple tercera opción entre polos opuestos. No es el intermedio entre lo natural y lo artificial, ni una mezcla armónica que busca reconciliar extremos se presenta como una ruptura. Una fractura que desactiva la analogía. Como señala Preciado en su columna en *El País* (9 de enero 2025), algunas representaciones contemporáneas que buscan visibilizar la diversidad, como la película *Emilia Pérez*, protagonizada por Sofía Gascón, corren el riesgo de convertir la diferencia en un nuevo estereotipo. Lo que se presenta como inclusión puede terminar reafirmando una clasificación rígida, incluso más binaria que el binarismo que se pretendía desafiar. Este sistema evidencia que lo no normativo solo puede entrar en la escena pública en tanto espectáculo o excepcionalidad.

Este riesgo se agudiza en un contexto global marcado por un repunte conservador. El Norte Global despliega estrategias para mantener el estado binario de las cosas como por ejemplo las legislaciones en Reino Unido que impiden baños mixtos, o los discursos de figuras como Donald Trump, que acusó al gobierno sudafricano de promover una “limpieza étnica” contra granjeros blancos, invirtiendo las lógicas históricas de la violencia racial. Hay una reacción creciente ante todo aquello que ponga en duda las categorías tradicionales, que se defiende lo binario como si de ello dependiera la estabilidad del mundo. Y esto puede ser así, porque lo no binario desestabiliza. No porque sea confuso, sino porque nos muestra que lo que creíamos claro estaba sostenido por violencia. Porque al abrir la posibilidad de otro habitar —otra forma de estar en el mundo— exige renunciar a las seguridades impuestas. No se trata de añadir más casillas a una lista de identidades; se trata de

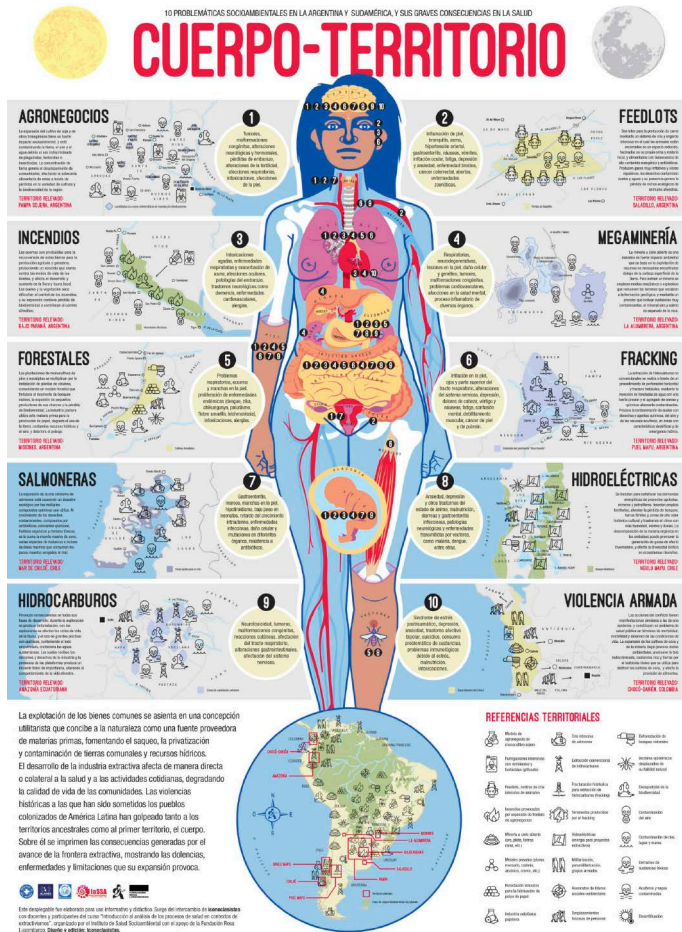


Fig. 2. Mapeo Cuerpo Territorio, Iconoclastas, 2021. Fuente: <https://territoryofeminismos.org>

desactivar el dispositivo que necesita esas casillas para existir. En este sentido, las imágenes 1, 2 y 3, donde se yuxtaponen la imagen de una figura del poder conservador, la representación pictórica de un cuerpo que representa la disidencia, y la figura invertida de un líder político del Sur Global funciona como una síntesis visual de esta tensión. El mundo binario (Fig. 3) y su reflejo invertido (Fig. 4) se mantienen en oposición, mientras que al centro (Fig. 5), aparece una figura ambigua, que no se define por una posición fija sino por una relación dinámica. Este intersticio es donde se configura lo no binario no como una nueva categoría, sino como una práctica crítica, como una grieta en el régimen de verdad que organiza cuerpos, territorios e identidades. Allí, en ese punto medio inestable, es donde se abre la posibilidad de imaginar lo otro: no lo que está “entre” los extremos, sino lo que desborda los límites.



Fig. 3 presidente de EEUU Donald Trump, 2025. Fuente: Daniel Torok–White HouseFacebook, Dominio público, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=166661524>

Fig. 4. “No eres tú soy yo” obra de Bran Sólo, 2022. Fuente: <https://www.bransolo.com/storage/2022/09/No-eres-tu-soy-yo.jpg>

Fig. 5. Presidente de Sudáfrica Cyril Ramaphosa, 2025. Fuente: Ricardo Stuckert, CC BY-SA 2.0 <<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/2.0>>, via Wikimedia Commons

5. APORTES DEL SUR GLOBAL Y LOS FEMINISMOS TERRITORIALES

Por esos saberes producidos fuera de los centros hegemónicos de conocimiento, que demuestran una riqueza y pertinencia indiscutibles, es crucial mirar hacia el Sur Global, enténdelo más allá de la geografía, sino como un horizonte epistémico fundamental. Los territorios periféricos del mundo, históricamente relegados por el pensamiento dominante, concentran una sabiduría inmensa en sus formas de habitar, resistir y crear. Son espacios donde la marginalidad se convierte en un terreno fértil para imaginar otros mundos posibles.

El Sur Global, considerado como el borde del pensamiento hegemónico, geopolítico, ontológico y epistemológico, presenta claves fundamentales para consolidar la noción de territorio no binario. Reconocer estas periferias, estas grietas del sistema-mundo moderno-colonial, implica asumir que la producción de conocimiento ha sido profundamente desigual. Según Paul B. Preciado, el proceso de establecer la verdad es también un acto de “amputación”, ya que todo lo que permanece sin nombrar, representar o visibilizar se vuelve inexistente (Preciado 2019).

Frente a la separación de pensamiento, el Sur Global propone otras maneras de concebir el territorio. No se ve desde la carencia y el control, sino desde la conexión, el cuidado y la interdependencia. Así, un territorio no binario encuentra una base sólida en las cosmovisiones del Sur, donde lo humano y lo no humano se fusionan. En estas culturas, el tiempo no es lineal y el espacio no es solo una superficie que se debe ordenar, sino un tejido vivo que se construye en comunidad.

En esta línea, la filosofía de Deleuze y Guattari ofrece un marco conceptual para entender los “territorios no binarios” que emergen desde las periferias. Como señala María Teresa Herner,

los autores proponen una “teoría de las multiplicidades” (Herner 2009, 160) que desafía la “lógica binaria y las relaciones biunívocas” (Deleuze y Guattari 1997, 11, citado por Herner 2009, 162) que fundamentan el pensamiento hegemónico y sus estructuras de poder. En contraste con los modelos arborescentes de jerarquía y centralidad, Deleuze y Guattari plantean el concepto de rizoma, que opera sin principio ni fin: “cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro, y debe serlo” (Deleuze y Guattari 1997, 25, citado en Herner 2009, 161). Lo describen como un “mapa que debe ser producido, construido, siempre desmontable, conectable, alterable, modificable, con múltiples entradas y salidas” (Deleuze y Guattari 1997, 25, citado en Herner 2009, 162). Este modelo rizomático refleja la fluidez, la hibridez y la interconexión de las cosmovisiones del Sur Global, donde el espacio se percibe como un tejido vivo y en constante construcción comunitaria.

La idea de agenciamiento también es clave. Para Deleuze y Guattari, la “unidad real mínima” no es la palabra o el concepto, sino el agenciamiento (Deleuze y Parnet 1987, 51, citado en Herner 2009, 164). Estos agenciamientos son intrínsecamente territoriales, ya que es el territorio el que “crea el agenciamiento” (Deleuze y Guattari 1997, 513 citado en Herner 2009, 166). Estos agenciamientos son “colectivos y ponen en juego poblaciones, multiplicidades, afectos, intensidades, territorios” (Sabatini 2001, citado en Herner 2009, 164), e incluyen “componentes heterogéneos, tanto de orden biológico como social, maquínico, gnoseológico, imaginario” (Guattari y Rolnik 1986, 317, citado en Herner 2009, 164). Esta definición valida la concepción de un territorio donde lo humano y lo no humano se mezclan en una relación simbiótica y productiva, impulsada por el deseo que “crea territorios” (Herner 2009, 166).

Finalmente, la desterritorialización y la reterritorialización fundamentan la movilidad. Un agenciamiento, al ser un territorio, puede desterritorializarse y reterritorializarse, lo que define su movimiento constante y la “insistencia en lo vital” (Herner 2009, 170). Es a través de estos procesos de ruptura y reconstrucción constante que las periferias, como lugares de afirmación, generan “nuevos agenciamientos” (Herner 2009, 168), dando origen a un “nuevo territorio [que] es siempre productivo” (Herner 2009, 170) y que se distribuye como otras formas de vida más abiertas, híbridas y colectivas alejadas del centro dominante.

Volviendo al sur y en consonancia a lo descrito anteriormente, Arturo Escobar en *Sentipensar con la Tierra*, postula que el territorio no es una cosa, no es una porción de tierra, sino un conjunto de relaciones que se vive, se siente y se piensa colectivamente (Escobar 2016, 28). Esta concepción relacional y afectiva del espacio se contrapone a las visiones técnicas y funcionales que aún predominan en los modelos de planificación urbana y territorial. En coherencia con lo anterior, Maristella Svampa también ha señalado que los territorios son espacios de disputa entre el capital extractivo y las comunidades que defienden formas de vida sustentadas en el *Buen Vivir* (Svampa 2020, 12). En este punto es clave la relevancia del cuerpo-territorio, puesto que, “cuerpo-territorio compactado como única palabra ‘desliberaliza’ la noción de cuerpo como propiedad individual y especifica una continuidad política, productiva y epistémica del cuerpo en tanto territorio. El cuerpo se revela, así como composición de afectos, recursos y posibilidades que no son ‘individuales’, sino que se singularizan porque pasan por el cuerpo de cada quien en la medida que cada cuerpo nunca es sólo «uno», sino siempre con otr*s, y con otras fuerzas también no-humanas” (Gago 2019, 97).

En estos conflictos no solo se trata del acceso a la tierra, sino de la posibilidad de imaginar un futuro distinto al que impone el modelo global de desarrollo. Por esto, el territorio no binario se enlaza con formas de vida que nacen en los bordes, destacando las experiencias de los territorios en resistencia y las propuestas de reapropiación del común desde los feminismos territoriales. Ambas

miradas aportan una dimensión política fundamental donde los territorios no binarios no son solo otras formas de habitar, sino también de resistir. Los territorios en resistencia son espacios colectivos contruidos por comunidades que se enfrentan al despojo capitalista y patriarcal a través de formas autónomas de organización. La reapropiación de los comunes, por su parte, consiste en luchas por recuperar lo que ha sido expropiado o privatizado, la tierra, el agua, el cuidado, desde prácticas relacionales que priorizan la vida. Como plantea Silvia Federici, esto implica también una reapropiación del cuerpo, del tiempo y del espacio, arrebatados por siglos de disciplinamiento capitalista y patriarcal (Federici 2018, 84-86), lo que nos regresa al mapeo cuerpo-territorio, ya que en el Sur Global el territorio se experimenta y se comprende a través del cuerpo. Lejos de ser una entidad abstracta, el territorio se manifiesta como una dimensión vivida, donde se entrelazan lo espacial, lo político y lo sensible.

Desde estas representaciones, los territorios no binarios no deben entenderse únicamente como una categoría espacial o identitaria, sino como prácticas encarnadas de disidencia que luchan con la producción normativa del espacio y del cuerpo. Judith Butler argumenta que el cuerpo se construye performativamente en relación con normas sociales que regulan la vida, mientras que Paul B. Preciado propone traspasar esas normas mediante una mutación física y política que también transforma los modos de habitar. Así, los territorios en resistencia y las reapropiaciones del común representan una espacialidad disidente que confronta el orden hegemónico y permite imaginar futuros no binarios, insurgentes y colectivos. Resistir al orden binario, al orden del capital, al orden del control. Los territorios no binarios ensayan otras formas de vida.

La concepción de territorios no binarios, que visibiliza lo que el pensamiento hegemónico quiere ocultar, también puede encontrar reflejo en el concepto de capitalismo gore desarrollado por Sayak Valencia. Lejos de ser espacios marginales, las fronteras son precisamente el escenario donde la lógica del sistema capitalista, neoliberal y patriarcal del Norte Global se manifiesta de la forma más cruda y explícita. Como plantea Valencia, el capitalismo gore es un “derramamiento de sangre explícito e injustificado (como precio a pagar por el Tercer Mundo que se aferra a seguir las lógicas del capitalismo, cada vez más exigentes), al altísimo porcentaje de vísceras y desmembramientos, frecuentemente mezclados con el crimen organizado, el género y los usos predatorios de los cuerpos, todo esto por medio de la violencia más explícita como herramienta de necroempoderamiento” (Valencia 2010, 15). Los territorios fronterizos, como Tijuana, son lugares donde se expone la verdadera naturaleza de un sistema económico que el discurso hegemónico se esfuerza por invisibilizar. La violencia extrema que existe allí no es solo una aberración, es también una respuesta sistémica a las exigencias desiguales del mercado global, revelando que la acumulación de capital puede medirse no solo en bienes, sino también en el número de muertos, muertos que el sistema elige no llorar. Ante esta realidad de violencia, el cuerpo-territorio vuelve a visibilizarse. Como señala Verónica Gago, el cuerpo-territorio es una “continuidad política, productiva y epistémica” que rompe con la idea de la propiedad individual (Gago 2019, 97), en el capitalismo gore esta continuidad es desmembrada y mercantilizada, lo que nos obliga a ver una realidad donde “los cuerpos se conciben como productos de intercambio”, desafía la lógica capitalista al convertir la destrucción del cuerpo en la mercancía misma. Aquí, la lucha por la reapropiación del cuerpo, el tiempo y el espacio no es solo una batalla por la autonomía, sino una lucha por la supervivencia y la humanidad misma frente a un sistema que rentabiliza la muerte.

Más allá de lo anterior, el Sur Global no es solo resistencia es también propuesta. Es un lugar donde la disidencia territorial se convierte en práctica política cotidiana. Marisol de la Cadena en

su libro *Earth Beings, ecologies of practice across Andean Worlds* sugiere ampliar nuestra noción de política al incluir a los “seres-Tierra”, entendidos como sujetos capaces de transformar nuestras relaciones y decisiones colectivas. Para los *runakuna*, comunidades indígenas andinas, las montañas, el agua o el viento no son simplemente “espíritus” o “paisajes”, sino entidades vivas, con agencia política, que coexisten y se intra-relacionan con los humanos; los seres-Tierra no son objetos de la naturaleza, sino sujetos cuya presencia transforma nuestras nociones de política (De la Cadena 2015, 207). Esta visión amplía las bases para pensar un territorio no binario tejido desde lo vivo, lo interconectado y lo común.

En esta misma línea, el aporte de Brigitte Baptiste resulta relevante para la idea de territorio no binario, ya que su concepto de ecología queer es de las propuestas más complejas y más aceptadas contra las comprensiones binarias, tanto de la naturaleza como del género. Afirma que la diversidad y la fluidez son inherentes tanto al mundo natural como a las identidades humanas. Como ella misma señala en entrevista con El País (26 de marzo 2023): “no hay nada más queer que la naturaleza”, cuestionando así nuestras ideas fijas de orden, especie y función, que a menudo son insuficientes o fallan ante la complejidad de lo que está vivo. Su perspectiva, cruzada por su experiencia como mujer trans y ecóloga, aporta una mirada poderosa sobre la importancia de valorar la diversidad en todas sus formas, sea biológica, cultural, política y corporal. Con esto, proponemos que la ecología queer puede entenderse como un puente entre los saberes situados de la biología y las propuestas críticas de las epistemologías del Sur. Ambas coinciden en desestabilizar los marcos normativos del conocimiento y en defender formas de vida que escapen a las jerarquías tradicionales e impuestas. En este cruce, lo corporal y lo ecológico se entrelazan con lo político, enriqueciendo la noción de territorio no binario y abriendo posibilidades para imaginar mundos más diversos, interconectados y vivibles.

Desde una mirada situada, pensar el territorio no binario desde el Sur implica abrirse a otras formas de vida y relación. Es un acto de reconocimiento y atención a lo que ha sido históricamente silenciado por el pensamiento hegemónico, y una práctica de habitar los márgenes como espacios de posibilidad y responsabilidad. Lo no binario, más que una categoría identitaria, se configura como una práctica territorial y política, una forma de estar en el mundo que apuesta por la apertura, la sensibilidad y la vitalidad frente a las lógicas normativas de control y clasificación. Estos territorios no solo resisten el despojo capitalista y patriarcal, sino que activamente crean futuros habitables, colectivos y diversos. Son la prueba de que es posible construir otras realidades, donde la vida se prioriza por encima de la acumulación y la dignidad se defiende desde la interconexión con todo lo que nos rodea. Al habitar estos márgenes, comprendemos que la resistencia y la creación son procesos interdependientes, y dan la posibilidad de construcción de un mundo más justo y viable.

6. LA TERRITORIALIDAD DISIDENTE COMO PRÁCTICA DEL TERRITORIO NO BINARIO: VALPARAÍSO Y EL WALLMAPU

Las experiencias del Sur Global, como se menciona anteriormente, permiten pensar los territorios no binarios como campos de disputa, pero también como espacios de posibilidad. En tiempos de crisis ecosocial, las territorialidades disidentes nos enseñan que habitar no es solo ocupar un lugar, sino construir vínculos, resistencias y futuros posibles. Son prácticas que, desde la fragilidad, abren grietas en el orden dominante y nos invitan a imaginar espacios más justos, más plurales y vivos. He

elegido los casos de Valparaíso y el Wallmapu⁴ mapuche porque, además de corresponder a realidades situadas en Chile, mi país de origen, ofrecen formas divergentes pero complementarias de pensar el territorio fuera de la lógica binaria, ejemplos dentro de un mismo estado-nación contemporáneo. Como antes se menciona, los territorios no binarios existen dentro de las lógicas hegemónicas, pero son indudablemente negados. El primero, Valparaíso, desde una espacialidad urbana popular, inclinada y en resistencia y, el segundo, el Wallmapu, desde una ontología indígena que traspasa las categorías modernas. Ambos casos, en redundancia con nuestras hipótesis, cuestionan los marcos hegemónicos de planificación, propiedad y orden, y nos invitan a imaginar otros mundos posibles desde el Sur Global. Ambos, cada uno desde su singularidad, configuran geografías rebeldes, imposibles de reducir a una sola forma de habitar, comprender o gobernar.

Valparaíso es una ciudad portuaria de cerros empinados y escaleras interconectadas. Este territorio se presenta como un cuerpo geográfico lleno de pliegues. Su topografía desarticula la lógica moderna del urbanismo funcional. Nada en Valparaíso es plano, ni completamente visible. Su complejidad se expresa en formas de vida que desbordan las normativas, como en la auto-construcción, en sus barrios colgantes, en las resistencias vecinales. La ciudad ha sido objeto de una desposesión simbólica mediante políticas patrimoniales que buscan estetizarla y rentabilizarla en ciertos cerros, principalmente el cerro Concepción y cerro Alegre, neutralizando su carácter disidente (Cáceres 2019, 165). Esta desposesión simbólica, no se limita al plano material o espacial, sino que también se manifiesta en el plano de la representación, se busca la neutralización de la disidencia a través de esa representación estética estratégica. Como se menciona anteriormente, Paul B. Preciado advierte algo similar en el ámbito cultural, al reflexionar sobre la película Emilia Pérez, el señala que ciertas representaciones contemporáneas de la diversidad, aunque aparentemente emancipadoras, corren el riesgo de reproducir estereotipos bajo nuevas formas de consumo simbólico (Preciado, 2024). Así, lo que era un gesto disruptivo es absorbido y cargado de una “estética de la diferencia” para reforzar una narrativa tolerante pero superficial, que no transforma las estructuras de poder, más bien las mantiene. Tanto en la gestión patrimonial de ciudades como Valparaíso como en las industrias culturales globales, se observa un patrón común donde la traducción de lo marginal es lo mostrable, lo visible y rentable. La estética de la diferencia reemplaza la potencia política de la disidencia. Este fenómeno es como un colonialismo de lo diverso, impone nuevas formas de control bajo la figura de inclusión. Reconocer esta estrategia es clave para defender un derecho a la ciudad, y a la representación, que no sea solo acceso o visibilidad, sino capacidad real de transformación, desde los márgenes hacia el centro o hacia donde sea.

En evidente contraste con esta comercialización de lo diverso (Fig. 6), donde el imaginario patrimonial es estetizado para el turismo, como se observa en colorido Carro Alegre, Valparaíso se niega a ser domesticado como sugiere el mural de la Figura 7, donde los cuerpos y símbolos se mezclan expresando saturación y resistencia. El orden hegemónico y tradicional intenta imponer una lógica binaria legal/ilegal, patrimonio/degradación, turismo/habitabilidad, sobre un territorio que interiormente resiste la simplificación. En sus calles, se encarnan prácticas de autogestión comunitaria que desafían el neoliberalismo urbano desde lo común, lo precario

4. Wallmapu es el territorio ancestral del pueblo Mapuche. Es considerado el “país mapuche”, y dentro de él, la sociedad mapuche ha desarrollado históricamente sus mecanismos y formas de relacionamiento con el espacio. La relación del pueblo Mapuche con el Wallmapu es fundamental y constitutiva de su existencia física, cultural y espiritual. Para los Mapuche, el territorio es la fuente ontogénica de su memoria colectiva y la base de su identidad (Melin, Mansilla y Royo 2017, 7-17).

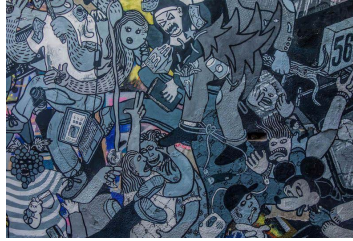


Fig. 6. Vista Cerro Alegre Valparaíso, 2020. Fuente: <https://pixabay.com/photos/chile-valparaiso-houses-city-4985455/>; <https://pixabay.com/service/license-summary/>

Fig. 7. Mural en Cerro Concepción Valparaíso, Leticia Gómez, 2018. Fuente: <https://aprendizajeviajero.com/wp-content/uploads/2018/07/que-lugares-visitar-en-valparaiso-chile.jpg>

Fig. 8. Vista Quebrada Los Lúcumos Playa Ancha, Observatorio de Participación Social y Territorio, 2023. Fuente: <https://participacionsocialyterritorio.cl/2023/07/20/modulo-2-de-la-escuela-de-formacion-popular-inicia-conociendo-problematika-de-la-quebrada-los-lucumos/>

y lo múltiple. Un ejemplo de esta resistencia se observa en la Quebrada Los Lúcumos (Fig. 8), en Playa Ancha, donde colectivos vecinales, activistas, grupos feministas y universidades han impulsado su recuperación mediante prácticas colaborativas y cuidadosas que revalorizan lo común. Este espacio, de nadie y de todos, se ha convertido en un laboratorio de prácticas espaciales no normativas, donde el territorio se expresa desde el cuidado y la interdependencia. Esta persistencia, que a menudo es invisibilizada por la institución que solo resalta el desorden y la informalidad, es la esencia misma de la ciudad. Valparaíso no cabe en una sola narrativa; su espacialidad se performa día a día en la fluidez de sus límites y la coexistencia de múltiples identidades urbanas. Por estas razones puede pensarse como una ciudad no binaria, ya que se configura como un territorio que, como los cuerpos disidentes, no obedece a un estándar y se rebela frente a las injusticias de la normatividad.

Por su parte, el Wallmapu mapuche ofrece una lectura más radical del territorio. Para el pueblo mapuche, la tierra no es propiedad ni un recurso extractivo, sino un ser vivo con el que se coexiste. La polisemia de ciertos conceptos mapuche ayuda a comprender mejor la riqueza y profundidad de su cultura. Por ejemplo, el término *mapu* suele traducirse simplemente como “tierra”, y quienes la habitan son denominados mapu-che (gente de la tierra), mientras que la lengua que hablan es mapu-(n)-dungu(n), que significa “lengua de la tierra” (Matías 2020, 71). Sin embargo, esta traducción se limita si se piensa la tierra solo como una entidad física. Como explica el longko e investigador mapuche Wentche José Quidel Lincoleo: “Cuando usamos el concepto [...] es necesario tener presente que no solo estamos refiriéndonos a la tierra como materia, pues para ello existe el concepto Pvji Mapu. Mapu es un término que se aplica a todas las dimensiones de la vida en el universo. Es decir, podemos entender el cosmos como Mapu” (Quidel, en Millalén, 2006, p. 31, citado en Matías 2020, 71). En este sentido, el Wallmapu no es solo un espacio geográfico, sino que abarca identidades territoriales y una compleja red de relaciones, “es una concepción espacio-temporal específica, ligada a la territorialidad física y el devenir histórico, dos formas anudadas en la sabiduría mapuche” (Matías 2020, 70). Por lo anterior la temporalidad es fundamental para entenderlo como un territorio no binario, ya que el término surge en respuesta a la invasión española. Como señala Ana Matías Rendón:

El Fütalmapu, futa (grande)-mapu (tierra), es el espacio socio-territorial antes de la llegada de los españoles en el que se dividen las cuatro regiones físicas del mapu, esta forma organizativa permitía la movilidad y las alianzas internas de los pueblos que compartían una raíz lingüística y las concepciones epistémicas. [] La invasión española provoca la configuración del Wall-mapu como parte de las dinámicas de lucha mapuche. Frente a la amenaza, se vuelve urgente y necesario reestablecer los límites territoriales e incluso trastocar las formas simbólicas. Cabe aclarar que el “Wall-mapu” como el nombre “mapu-che” se irán articulando casi conjuntamente, pues antes era usado el vocablo *reche* para autodenominarse (Millalén 2014: 319). Es entonces, que mapu-che será una denominación que articulará a las diferentes identidades territoriales y pobladores del Fütalmapu alrededor del (wall) mapu. (Matías 2020, 73-74).

Por tanto, el Wallmapu se configura históricamente a partir de las luchas por la defensa y el reconocimiento territorial, procesos que mantienen hasta hoy. En 2022, tras la llegada de Gabriel Boric a la presidencia, el uso del término Wallmapu por parte de la entonces ministra del Interior de Chile generó una fuerte polémica. La controversia se centró en la supuesta afectación a la soberanía trasandina, ya que el territorio ancestral del Wallmapu no reconoce las fronteras políticas actuales entre Chile y Argentina (Huenchumil 2022). En entrevista José Quidel interpreta esta reacción como una muestra de la persistente resistencia estatal a reconocer otras formas de habitar, nombrar y entender el territorio. En palabras suyas, esta polémica “responde a una práctica mezquina desde la instalación de los Estados, (que) nuevamente invisibiliza la existencia y construcción que los pueblos tenemos, desautorizando, banalizando y desprestigiando cualquier expresión que no sea la judeo-cristiana y occidental. Eso lo vemos en la literatura, en la filosofía y también en el mundo político” (Quidel, citado en Huenchumil 2022, par 9). Para él, resulta especialmente significativo que una autoridad estatal se haya situado, desde una categoría territorial ajena a la lógica nacional dominante, justo en un momento en que el país discutía la posibilidad de transitar desde un modelo monocultural hacia uno plurinacional en el marco del proceso constituyente. En ese contexto, Quidel afirma: “tendrán que ir acostumbrándose a estas categorías que nosotros como pueblo poseemos para la autodenominación” (Quidel, citado en Huenchumil 2022, par 9). Estas declaraciones resaltan la potencia disidente del pueblo mapuche y su forma propia de concebir el territorio, una concepción que, a pesar de sus limitaciones, no hay duda de que reta las estructuras hegemónicas del Estado-Nación, y sobre lo que podemos aprender para otras latitudes. Al mismo tiempo, evidencian cómo el orden colonial y patriarcal actúa activamente hasta el día de hoy para neutralizar y desacreditar toda expresión que desborde los marcos normativos establecidos. En el caso chileno, esta tensión estructural se reflejó con claridad en ambos procesos constituyentes fallidos, donde las propuestas de reconocimiento plurinacional, territorial y cultural fueron finalmente desplazadas del centro del debate político.

Esta tensión no se limita al campo político-institucional también se evidencia como un enfrentamiento entre visiones del mundo. El conflicto en torno al término *Wallmapu* expone una diferencia radical en la forma de concebir el territorio y la vida. Desde la cosmovisión mapuche la noción de *Itrofill Mongen* —que alude a la diversidad de la vida que organiza el espacio desde una relacionalidad profunda—, en la que montañas, ríos, animales y personas forman parte de una misma red, es el horizonte para lograr el buen vivir o *Küme Mongen* (Pairican 2021, 145), que no es solo un principio ético, sino una forma de existencia basada en relaciones horizontales entre seres humanos y naturaleza. Esta mirada no reconoce las divisiones modernas entre naturaleza y cultura,

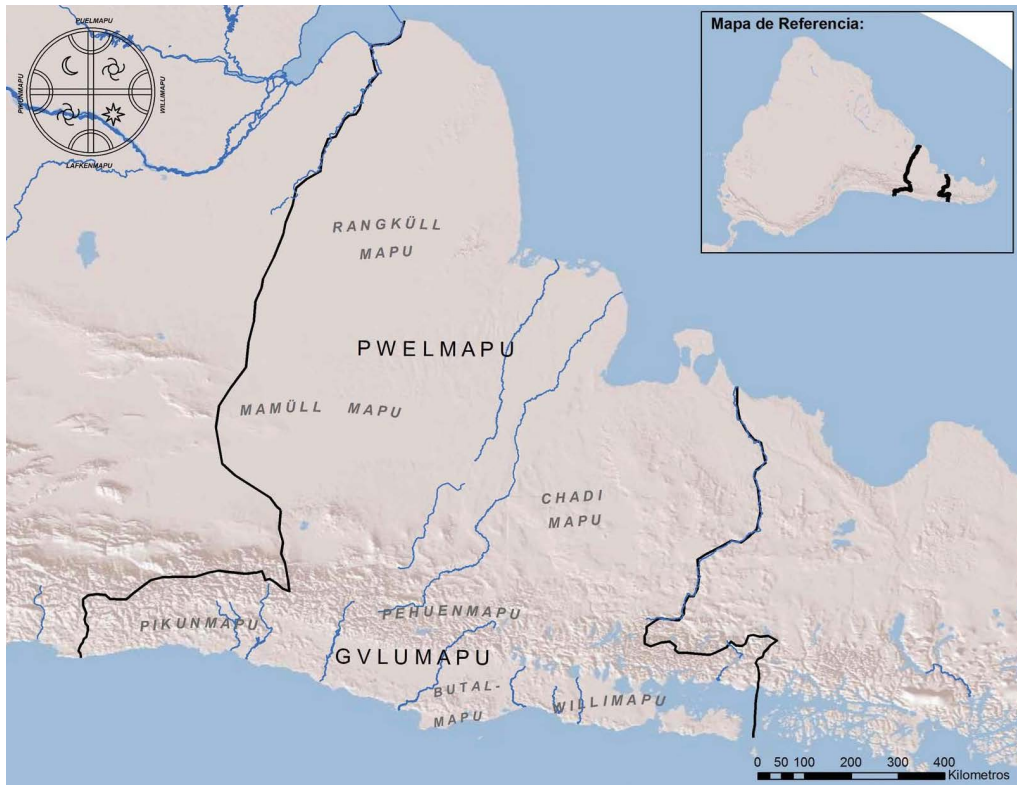


Fig. 9. Mapa 'girado' del territorio Wallmapu. Fuente: Melín Pehuén, Mansilla Quiñones y Royo Letelier 2019.

ni las fronteras estatales, la autonomía mapuche se expresa como un modo de existencia territorial que resiste a la colonialidad del poder y a la lógica estatal del control espacial (Nahuelpan 2012, 128). Desde esta perspectiva, el Wallmapu surge como un territorio no binario, en tanto resiste la fragmentación, la jerarquía y la lógica de la propiedad. En su lugar, propone una ontología del cuidado, la reciprocidad y el equilibrio. Se trata de “mundos que no están hechos de objetos sino de relaciones” (De la Cadena 2015, 13). No es un territorio que se habita, sino con el que se coexiste. Así el *Wallmapu* trasciende las fronteras de Chile y Argentina, al concebir el territorio como una gran unidad interdependiente e interrelacionada como se aprecia en la Figura 9.

Ambos casos, la ciudad escarpada y el territorio ancestral, nos invitan a repensar el territorio más allá de su formulación clásica. Lo no binario en los territorios se manifiesta como práctica y como acción encarnada (encuerpada): una forma de habitar, resistir y construir mundo que no se deja capturar por los esquemas preexistentes. En este sentido, no se trata de renombrar lo ya existente con una nueva etiqueta, sino de reconocer que estas formas de existencia territorial ya están ocurriendo, aunque sean invisibilizadas o criminalizadas por los marcos hegemónicos.

Si bien Valparaíso y el Wallmapu presentan muchas más complejidades que permiten profundizar en esta lectura, lo planteado ofrece un primer indicio de sus singularidades y son espacios

por descubrir. Ambos territorios coexisten en Chile, aunque muchas veces sean invisibilizados; no se ajustan ni obedecen a los modelos normativos, y en ello radica también su potencia de resistencia. Además, generan formas de afecto y reciprocidad en quienes nos sentimos conectados con lo diverso, lo excluido y lo marginalizado. Desde esta perspectiva, se abre un camino para seguir explorando la no binariedad como una categoría espacial, política y afectiva.

7. REPENSAR EL TERRITORIO DESDE LA DISIDENCIA Y EL CUIDADO

Los casos de Valparaíso y el *Wallmapu* permiten establecer este enfoque en geografías específicas. No se trata de excepciones o anomalías, sino que, de manifestaciones concretas de formas de vida que desobedecen las categorías impuestas. En Valparaíso, la pendiente, la fragmentación urbana y la precariedad material revelan una espacialidad que resiste la lógica del orden y la propiedad. En el *Wallmapu*, las formas de habitar derivadas de una ontología indígena desafían la fragmentación moderna, reivindicando un territorio tejido a través de la espiritualidad, la interdependencia y la memoria. Ambos territorios configuran geografías disidentes que tensionan las categorías del modelo dominante, proponiendo otras éticas posibles que son las del cuidado, la reciprocidad y la comunidad.

En lo personal, esta lectura de Valparaíso como territorio no binario no emerge solo como un trabajo teórico, lo he incorporado porque es un reconocimiento moldeado a través de los años, por la posibilidad que tuve de caminar sus cerros y observar su realidad. A pesar del abandono institucional y de las operaciones sistemáticas para encasillarlo o destruirlo, desde la falta crónica de servicios públicos en la periferia hasta los proyectos inmobiliarios que expulsan a sus habitantes originales, mi vínculo con esta ciudad no se rompe ya que Valparaíso es parte de mi biografía: allí nació mi padre y llegó mi abuela desde Inglaterra a los diecisiete años. Es un lugar que pienso y siento al mismo tiempo. Un territorio que no se deja contener, que se escapa de las formas prescritas, que se mantiene vivo en su potencia disidente. En el caso del *Wallmapu*, también hay una relación y ha sido un descubrimiento a través de este ejercicio. Lo observo como un territorio regido por los silencios y las omisiones. Aunque viví parte de mi infancia en el sur de Chile, en espacios que forman parte de esa zona ancestral, el término no era parte de la conversación nacional en los años noventa. Lo que sí se escuchaba eran los prejuicios, las quejas, las expresiones de desprecio hacia el pueblo mapuche. Nombrar hoy el *Wallmapu*, reconocer su existencia y sus formas de habitar, es también un acto de reparación, un modo de combatir los relatos que marcaron mi formación. Esta perspectiva está marcada por mi experiencia personal, asumo subjetiva, pero también por el deseo político de romper esa construcción hegemónica de lo nacional, que insiste en borrar las diferencias y simplificar los matices.

Desde esta mirada, el territorio no binario no puede reducirse a una categoría conceptual. Es una forma de resistencia encarnada, una experiencia cotidiana sostenida en cuerpos, memorias y vínculos que han sido históricamente negados. Es una forma de vida que se articula desde la fragilidad, desde aquello que el sistema desecha por no ajustarse a sus parámetros de utilidad o productividad. Pero también es una apuesta y una forma de insistencia que plantea una reapertura constante a la diferencia, a lo múltiple y a lo incompleto.

Habitar lo no binario es, en ese sentido, asumir la complejidad del mundo sin la necesidad de encasillarlo todo. Es aprender a caminar con las contradicciones y a reconocer la potencia que existe en lo que no se nombra fácilmente. Allí donde los discursos hegemónicos ven caos o déficit, los

territorios no binarios ofrecen otras formas de comprensión, otras maneras de cuidar y ser cuidados. No se trata de romantizar la precariedad ni de idealizar los márgenes, sino de reconocer que en esos espacios emergen prácticas valientes, capaces de imaginar lo común más allá de la homogeneidad.

Aprender de estos territorios implica descentrar la mirada y poner atención a las formas de vida que ya están inventando alternativas, muchas veces sin permiso ni visibilidad. Implica confiar en que las relaciones de cuidado, de interdependencia y de afecto no son recursos menores, sino condiciones fundamentales para sostener la vida. En un tiempo donde todo parece fragmentarse, los territorios no binarios nos recuerdan que la fragilidad también puede ser una forma de fortaleza. Porque en ese gesto de persistencia, de aparición y de diferencia radical, aparece la posibilidad de otro mundo: uno que no se construya desde la obediencia y donde cuidar no sea la excepción, sino la lógica común desde la cual reinventar el territorio.

8. CONCLUSIONES

Pensar el territorio desde una perspectiva no binaria implica trascender la mera crítica a las dicotomías espaciales para situarse en un horizonte de transformación política, epistemológica y afectiva. El análisis realizado demuestra que estas prácticas no constituyen únicamente una categoría conceptual, sino una experiencia encarnada o situada que se construye en diálogo con cuerpos, memorias y comunidades históricamente marginalizadas (Ahmed 2006; Lugones 2008). Desde esta mirada, lo no binario es menos una identidad fija que una praxis disidente, capaz de desestabilizar regímenes de verdad anclados en el patriarcado, el colonialismo y el capitalismo (Halberstam 2011; Preciado 2020). El artículo se apoya de manera central en Judith Butler y Paul B. Preciado porque ambos autores ofrecen marcos conceptuales que articulan, de forma directa, la relación entre cuerpo, poder y performatividad, lo que permite extrapolar sus planteamientos al análisis territorial. Butler (2007; 2009) aporta la noción de género como construcción performativa, una repetición regulada que produce la apariencia de estabilidad, noción que aquí se traslada al territorio como construcción reiterada y normada. Preciado (2015; 2020), por su parte, amplía este enfoque al campo de la biopolítica y la necropolítica, mostrando cómo las identidades —y, por extensión, los espacios— son producidos por tecnologías de poder, desmontando su supuesta naturalidad. Este anclaje teórico es crucial para situar el territorio no binario no como metáfora, sino como régimen material y simbólico susceptible de transformación.

Integrar estos fundamentos con aportes de la teoría queer espacial (Barad 2007; Ahmed 2006) y de los feminismos territoriales del Sur Global (Segato 2016; Espinosa Miñoso 2010; Escobar 2014) permite comprender el territorio como un entramado relacional donde lo humano y lo no humano coexisten en interdependencia. Esta perspectiva, reforzada por nociones como la “ecología queer” (Baptiste, en Gallón 2023) o la “maestría de la naturaleza” (Plumwood 1993), desmonta las jerarquías que separan naturaleza/cultura, público/privado o centro/periferia, abriendo paso a una ética del cuidado y de lo común.

Los casos de Valparaíso y el Wallmapu muestran que las geografías no binarias ya existen, aunque sean sistemáticamente invisibilizadas o neutralizadas por dispositivos normativos y estéticos. Asumir el territorio no binario como herramienta teórica y política implica reconocer que los marcos de planificación actuales son incapaces de abordar las complejidades contemporáneas. Requiere metodologías abiertas y co-creadas con las comunidades (Doan 2011) que abracen la

incertidumbre y valoren la multiplicidad como condición para la habitabilidad. En tiempos de colapso ecosocial, la apuesta no binaria no busca reconciliar extremos, sino desactivar las lógicas de control que los sostienen.

Actualmente, el neologismo “territorio no binario” no se encuentra consolidado en la literatura especializada, salvo para referirse a espacialidades asociadas a identidades sexuales no binarias. Sin embargo, desde la arquitectura y el urbanismo críticos, su potencial puede y debe ampliarse hacia la lectura y producción de espacialidades que cuestionen todas las dicotomías normativas. Es un campo aún incipiente, pero fértil, llamado a transformar tanto las prácticas proyectuales como los marcos teóricos con los que pensamos y habitamos el mundo. Si hay algo que la humanidad no debe perder es su capacidad de resiliencia para ir más allá de la restitución del valor perdido que, en este caso, es de una singular oportunidad considerando los territorios no binarios, dado que no tiene precedentes en el creodo de la Modernidad.

REFERENCIAS

- Ahmed, Sara. 2006. *Queer Phenomenology: Orientations, Objects, Others*. Durham, NC: Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv125jk6w>
- Aravena, Pablo. 2021. *La destrucción de Valparaíso, Escritos antipatrimonialistas*. Valparaíso: ediciones Inubicalistas.
- Barad, Karen. 2007. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, NC: Duke University Press.
- Butler, Judith. 2007. *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith. 2009. *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith. 2010. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós.
- Cáceres, César. 2019. “Turismo, gentrificación y presión por desplazamiento en los cerros Concepción y Alegre de Valparaíso”. *Revista INVI*, 34(97), 157-177. <https://revistainvi.uchile.cl/index.php/INVI/article/view/63241>
- Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo. 2017. *Mapeando el cuerpo-territorio. Guía metodológica para mujeres que defienden sus territorios*. Quito.
- De la Cadena, Marisol. 2015. *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Durham: Duke University Press.
- Doan, Petra L., ed. 2011. *Queerying Planning: Challenging Heteronormative Assumptions and Reframing Planning Practice*. Farnham, UK: Ashgate. <https://doi.org/10.4324/9781315603315>
- Escobar, Arturo. 2014. *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Escobar, A. 2014. *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: ediciones Unaula.
- Escobar, Arturo. 2016. “Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur”. *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 11, N°1, 11-32. DOI: 10.11156/aibr.110102
- Espinosa Miñoso, Yuderkys. 2010. “Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: Complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional”. *Revista*

- Venezolana de Estudios de la Mujer 15 (34), 37-54. https://ve.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1316-37012009000200003
- Federici, Silvia. 2018. *El patriarcado del salario: Críticas feministas al marxismo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Gago, Verónica. 2019. *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Gallón, Angélica María. 2023. “El futuro es chueco: Brigitte Baptiste y el ecologismo queer frente al colapso anunciado”. <https://elpais.com/america-futura/2023-03-26/el-futuro-es-chueco-brigitte-baptiste-y-el-ecologismo-queer-frente-al-colapso-anunciado.html>
- García, Elisa y Silvia Díaz. 2022. “Una propuesta de investigación feminista para el estudio de la misoginia: notas reflexivas de los procesos de investigación”. *EMPIRIA Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*, vol. 56, 83-106. <https://doi.org/10.5944/empiria.56.2022.34439>
- Geoactivismo, Fidel. 2021. “Las geografías del cuerpo”. <https://geoactivismo.org/las-geografias-del-cuerpo/>
- García-Huidobro, Natalia. 2021. “Sumak Kawsay y Kúme Mongen: el verdadero sentido detrás del desarrollo comunitario”. <https://endemico.org/bien-comun-sumak-kawsay-y-kume-mongen-el-verdadero-sentido-detras-del-desarrollo-sostenible-y-comunitario/>
- Halberstam, Jack. 2011. *The Queer Art of Failure*. Durham, NC: Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv11sn283>
- Harvey, David. 2008. “El derecho a la ciudad”. *New Left Review*, N°53, 23-39. <https://newleftreview.es/issues/53/articles/david-harvey-el-derecho-a-la-ciudad.pdf>
- Harvey, David. 2012. *Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Akal.
- Herner, María Teresa. 2009. “Territorio, desterritorialización y reterritorialización: un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guattari”. *Huellas*, N°13, 158-171. <http://beu.extension.unicen.edu.ar/xmlui/handle/123456789/248>
- Huanacuni, Fernando. 2010. *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI.
- Huenchumil, Paula. 2022. “¿Qué es el Wallmapu? Voces mapuches lo explican”. <https://interferencia.cl/articulos/que-es-el-wallmapu-voces-mapuche-lo-explican>
- Lugones, María. 2008. “Colonialidad y género”. *Tabula Rasa*, no. 9: 73-101. <https://doi.org/10.25058/20112742.340>
- Massey, Doreen. 2005. *For space*. Londres: Sage Publications.
- Matías Rendón, Ana. 2020. “Wallmapu: espacio-tiempo mapuche”. *Cuadernos de Teoría Social* 6(11), 66-94. <https://doi.org/10.32995/0719-64232020v6n11-99>
- Melín Pehuén, Miguel, Pablo Mansilla Quiñones y Manuela Royo Letelier. 2017. *Mapu Chillkantukun Zugu: Descolonizando el Mapa del Wallmapu, Construyendo Cartografía Cultural en Territorio Mapuche*. Nueva Imperial: Pu Lof Editoriales Ltda. https://www.researchgate.net/publication/342923416_MAPU_CHILLKANTUKUN_ZUGU_Descolonizando_el_Mapu_del_Wallmapu_Construyendo_Cartografia_Cultural_en_Territorio_Mapuche
- Melín Pehuén, Miguel, Pablo Mansilla Quiñones y Manuela Royo Letelier. 2019. *Cartografía cultural del Wallmapu: Elementos para descolonizar el mapa en territorio mapuche*. Santiago: LOM Ediciones.
- Mesa Calfunao, Elizabeth. Et al. 2018. “Reseña: ¿Qué es kúme mogen mapuche? Concepto e implicancias en salud pública y comunitaria”. *Salud pública de México*, vol. 60, N°4
- Nahuelpan, Héctor. Et al. 2012. *Ta inñ fijke xipa rakizumeluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.

- Pairican, Fernando. 2021. “Los horizontes autonomistas del movimiento mapuche”. Revista Nueva Sociedad, N°295, 136-148. <https://nuso.org/articulo/los-horizontes-autonomistas-del-movimiento-mapuche/>
- Pérez, Moira. 2022. “No binario Discursos y paradojas”. Revista Nueva Sociedad, N°302, 120-127. <https://nuso.org/articulo/302-no-binario/>
- Preciado, Paul B. 2008. *Testo yonqui: Sexo, drogas y biopolítica*. Madrid: Espasa.
- Plumwood, Val. 1993. *Feminism and the Mastery of Nature*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203006757>
- Preciado, Paul B. 2019. *Un apartamento en Urano: Crónicas del cruce*. Barcelona: Anagrama.
- Preciado, Paul B. 2020. *Yo soy el monstruo que os habla. Informe para una academia de psicoanalistas*. 49ª Jornadas de la École de la Cause Freudienne. Barcelona: Anagrama.
- Preciado, Paul B. 2015. “Conferencia La revolución que viene: Luchas y alianzas somatopolíticas” MALBA, Buenos Aires. https://www.youtube.com/watch?v=vsV2e_FBreA
- Preciado, Paul B. 2024. “Carta a les nuevas activistas”. Posfacio, <https://www.revistaadynata.com/post/carta-a-les-nuevas-activistas-posfacio---paul-b-preciado>
- Preciado, Paul B. 2025. “Emilia Pérez contra Jacques Audiard: una amalgama cargada de racismo y transfobia”. <https://elpais.com/babelia/2025-01-09/emilia-perez-contra-jacques-audiard.html>
- Poblet, Natalia. 2020. “Polémica Quien teme a Paul B. Preciado”. <https://www.pagina12.com.ar/238621-polemica-quien-le-teme-a-paul-preciano>
- Radi, Blas. 2021. “Binarismo” Nuevo diccionario de estudios de género y feminismos de Gamba S. y Diz T. Buenos Aires: Biblos.
- Segato, Rita Laura. 2016. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Svampa, Marisela. 2020. *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: Conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevos marcos de desarrollo*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Valencia, Sayak. 2010. *Capitalismo Gore*. Barcelona: Melusina.
- Zibechi, Raúl. 2008. *Territorios en resistencia: Cartografía política de las periferias urbanas latinoamericanas*. La Paz: Editorial La Mirada Salvaje.

BREVE CV

Javier Francisco Palacios Olivares es arquitecta por la Universidad Central de Chile (2007), con quince años de experiencia en los ámbitos público y privado. Su trabajo se ha centrado en el desarrollo de proyectos urbanos con enfoque participativo, principalmente en el marco del programa “Quiero mi Barrio” del Ministerio de Vivienda y Urbanismo (MINVU), en diversas regiones de Chile. Ha coordinado planes de gestión de obras y diseñando espacios públicos integrando metodologías sensibles al territorio y a las necesidades de las comunidades locales. Actualmente, cursa el Máster en Ciudad y Arquitectura Sostenible en la Universidad de Sevilla (2024-2025), donde investiga los vínculos entre participación ciudadana, perspectiva de género y justicia territorial. Sus principales áreas de interés científico son la planificación urbana situada, los enfoques ecosociales y las pedagogías territoriales. Desde una mirada crítica, su trayectoria busca articular el conocimiento técnico con las formas de vida que emergen en los márgenes, promoviendo modelos de ciudad más inclusivos y sensibles a los cuidados.