

ARTÍCULO

*De lo queer a lo cuir: punto de partida e
innecesaria traducción*

From queer to cuir: starting point and unnecessary translation



Enrique Vega-Dávila

Universidad Nacional Autónoma de México, México

enriquevegad@filos.unam.mx

ORCID: 0000-0002-1359-5010

Recibido: 22.04.25 — Aceptado: 17.10.25

<https://doi.org/10.30920/letras.96.144.14>



RESUMEN

Los estudios críticos de género han dado cabida a pensar una serie de identidades y corporealidades desde no-lugares, los que no fueron necesariamente tenidos como materia de reflexión en el mundo académico y que sin necesitar tal aprobación se desarrollaron a través de diferentes activismos y presencias en la sociedad latinoamericana. Estos han roto con biologicismos y debaten no solo por políticas públicas, sino por el hecho de habitar, ahí aparece esta reflexión, la que se considera en continuidad de lo trabajado tanto por Falconí (2014) como por Valencia (2015) y que se enriquece desde lo que implica asumir una actitud bastarda (Galindo, 2022), es decir, se amplían los no-lugares desde lo no-reconocido. Teniendo en cuenta las críticas al término *queer*, principalmente las referidas a lo que sería una imposición colonial, se propone en el siguiente texto el uso del término “cuir” como una de las alternativas posibles. Este término posee dos características que deseo destacar: primero, partir de que se trata de un “concepto vacío”, un neologismo que tiene ya su propia genealogía que no proviene de la academia, por esta razón la propuesta es llenarlo hasta desbordar y dar cabida a tantas formas de existencias no-normativas desde Abya Yala. De ser así, emerge lo segundo, esta categoría solo podría existir tratándose de un “término paraguas”. Al tomar como punto de partida el anglicismo *queer* se considerarán las funciones gramaticales que esta palabra posee en esa lengua, esto es, funcionar como sustantivo, como adjetivo o como verbo. Desde esa riqueza semántica la siguiente propuesta reflexiona sobre tareas pendientes que aterrincen en las distintas luchas a favor de lo diverso, por lo que pasar de lo *queer* a lo cuir no significaría adaptación alguna o una transición, sino una divergencia creativa que reconoce la genealogía, al mismo tiempo que se mantiene en modo fluido.

PALABRAS CLAVE: género; teoría queer; teoría cuir; decolonialidad.

ABSTRACT

Critical gender studies have given space to think a series of identities and corporealities from non-places, which were not necessarily considered as a matter of reflection in the academic world and which, without needing such approval, developed through different activisms and presences in Latin American society. These have broken with biologicisms and debate not only for public policies, but for the fact of inhabiting, there appears this reflection, which is considered in continuity with the work of both Diego Falconí (2014) and Sayak Valencia (2015) and which is enriched from what it implies to assume a bastard attitude (Galindo, 2022), that is, non-places are expanded from the non-recognized. Taking into account the criticisms of the term queer, mainly those referring to what would be a colonial imposition, the following text proposes the use of the term “cuir” as one of the possible alternatives. This term has two characteristics that I wish to highlight: first, it is an “empty concept”, a neologism that already has its own genealogy that does not come from the academy, for this reason the proposal is to fill it to overflow and accommodate so many forms of non-normative existences from Abya Yala. If so, the second emerges, this category could only exist as an “umbrella term”. Using the anglicism queer as a starting point, we will consider the grammatical functions that this word has in that language, that is, to function as a noun, as an adjective or as a verb. From this semantic richness, the following proposal reflects on pending tasks that land in the different struggles in favor of the diverse, so that moving from queer to cuir would not mean any adaptation or a transition, but a creative divergence that recognizes the genealogy, while remaining in fluid mode.

KEYWORDS: gender; queer theory; cuir theory; decoloniality.

I believe in Sudamérica
mira, mis ojos
no son tus ojos.
(Ingrid Bringas)

Besarse en la plaza de todas las Repúblicas
o elegir especialmente aquellas, donde todavía te matan
por un sodomo y gomorro beso.

(Susy Schock)

Un punto es una medida geométrica sin dimensión, de un punto pueden salir una serie de líneas que pueden ir —imaginariamente— por el universo entero. Un punto puede servir de partida: a eso se le llama divergencia; y también, aunque no siempre puede ser punto de llegada, lo que suele llamarse convergencia. A propósito de esta idea retomo lo que César Torres y Hortensia Moreno (2021) afirman acerca de la teoría *queer* —en inglés—: “mantenemos la sospecha de la colonialidad y las relaciones poder-saber que la acompañan. Retomar tal aporte puede ser visto como punto de partida, mas no de llegada, para la comprensión sociocultural de las sexualidades” (p. 9). Esto debido —tal y como se insistirá— a que el escenario político y cultural en el que nos encontramos desde nuestros pueblos marca otro tipo de pautas a ser consideradas.

Desde el inicio marco una diferencia: *queer* y *cuir* no son la misma vía de lectura; *cuir* desborda y desplaza el punto de partida *queer*. A pesar de que existen palabras empleadas para describir la orientación sexual y la identidad de género de las personas, ninguna de estas se vive igual en ninguna parte del mundo. La historia de las sexualidades nos ha mostrado la visibilidad e invisibilidad que han vivido dependiendo de lo importante que ha sido normar lo sexual y las distintas formas de vivirlo. En ese sentido retomo lo que Foucault (2017) plantea al inicio de la historia de la sexualidad: no debemos preguntarnos solamente por qué aparece algo, sino que también es fundamental preguntarnos qué es lo que no aparece y por qué es que no aparece.

En ese sentido, desde una postura que ha sido llamada “decolonial” (Mignolo, 2005; Lugones, 2014) asumo una crítica sobre lo que no ha sido presentado acerca de la particularidad de nuestras identidades sexo-género-afectivas y que no tiene por qué someterse al término anglosajón *queer* ni a la realidad que esta representa. En tal sentido, considero como “la teoría *queer* y el pensamiento decolonial se configuran en campos abiertos que se definen exactamente en la medida en que se afectan y son *afectadxs*¹ por lxs *Otrxs*² (Gomes Pereira, 2015, p. 417).

¹ El uso de la x es una propuesta política en el lenguaje escrito que demanda que la persona lectora ocupe un género en particular, y lo realice a través de la a, de la o o de la e. Esto para que cada quien dé cuenta de su comprensión del género y de sus usos gramaticales. Por esta razón, también se intervendrán las citas.

² Original en portugués, la traducción es mía.

Con esta posición inicial respondería a quienes plantean que lo *queer* —en inglés— se trataría de una moda epistémica y que no dice nada sobre nuestra realidad latinoamericana. Es así como —siguiendo a Torres y Moreno— comprendo lo *cuir* como “una posibilidad de confrontación crítica hacia lo queer desde el sur global” (Torres Cruz & Moreno, 2021, p. 10). Cuando hablo de la “intraducibilidad” de la palabra *queer* no sostengo que sea imposible traducir la palabra, sino que no es transferible sin pérdida su horizonte de enunciación—historia, insulto, campo semántico y régimen de inteligibilidad del Norte global. Por eso *cuir* no “traduce” *queer*: lo adopta como palanca crítica y lo desplaza hacia una epistemología situada en Abya Yala, con léxicos propios, violencias específicas y genealogías de activismo previas a la academia. La adopción (Fontcuberta, 2017) no desposee al término original: declara una elección política de lectura y praxis que no calca la matriz *anglo*, sino que la confronta y la desborda desde nuestras condiciones materiales (Torres Cruz & Moreno, 2021; Valencia, 2015; Gomes Pereira, 2015).

En América Latina, *cuir* emerge en diálogo y tensión con *queer* como término de resemantización geopolítica. Textos pioneros —Falconí (2014), Valencia (2015)— lo articulan como desplazamiento lingüístico y epistémico; proyectos colectivos y antologías (Lewis et al., 2017) y dossiers como “Cuir/Queer Américas: Translation, Decoloniality, and the Incommensurable” (Pierce, Viteri, Falconí Trávez, Vidal-Ortiz, & Martínez-Echazábal, 2021) profundizan su intraducibilidad productiva, mientras debates latinx recientes (Cuba, 2022) mapean insultos locales y lexícones plebeyos como archivos de resistencia. Esta cartografía mínima sitúa mi propuesta: no “promociona” el uso de *cuir*, lo re-afina como concepto-paraguas y método crítico para nombrar, analizar y actuar en nuestros contextos.

Para realizar el cometido de este texto consideraré cómo es que esta categoría *anglo* es innecesaria de traducir en el sentido mencionado anteriormente, no solo porque habla de realidades distintas, sino porque también implica una serie de categorías gramaticales que desbordan y amplifican su uso. En un esfuerzo académico organizaré esta presentación a partir de lo planteado por C. Fonseca y María Luisa Quintero (2009); esto es, que la comprensión de la palabra *queer* pasa por su uso léxico, es decir, es diferente cuando funciona semánticamente como adjetivo, sustantivo o verbo, lo que será objeto de estudio en este artículo.

1.1 De lo *queer* a lo *cuir* como sustantivo

Como sustantivo, *queer* nombra desde el insulto *anglo*; *cuir*, por otro lado, nombraría desde la apropiación plebeya latinoamericana del insulto y su resemantización colectiva. No es equivalencia: la idea de lo *cuir* reordena el archivo del agravio para politizarlo con traducciones bastardas y memorias locales (Gallardo, 2022; Althaus-Reid, 2023; Cuba, 2022).

En estas formas de nombrar se encuentran todos los cuerpos e identidades que escapan a la heterosexualidad como norma social y obligatoria (Rich, 1996) y que hemos sido llamadxs por cierto marco teórico como “cuer-

pos abyectos” (Kristeva, 1989; Butler, 2007) o “cuerpos agramaticales” (Torra, 2007) por no encajar en la lectura social. Más, en la medida que ha entrado en contacto con otras realidades se ha ido incluyendo otro tipo de críticas corporales, como la del capacitismo o del edadismo por colocar algunos ejemplos, las que son críticas de otras formas de norma social.

En el contexto del Norte global, ser nombradx *queer* era una muestra de una identidad puesta por una alteridad que se asqueaba al nombrarla. Es lo que en lenguaje llano conocemos como insulto, forma despectiva que ha sido ocupada para no-nombrarnos, para generar burla de lo que sentíamos o de nuestra manera de actuar. En ese sentido, lo *queer* nombra personas y solidifica una forma de nombrar para no nombrar. Y así como están la médica o el profesor, por colocar algunos ejemplos, también se encuentra para describir una identidad, el raro o la rara. La total extrañeza marcaría, entonces, identitariamente.

Como sustantivo, entonces, la imposibilidad e innecesaria traducción radica en que al ser lo *queer* un insulto no es intercambiable por la categoría «homosexual», la que históricamente nació para patologizar nuestras identidades, razón por la que desde espacios —principalmente activistas— se rechaza su uso (Lizarraga Cruchaga, 2012). Si la palabra *homosexual* posee ya una carga en una sociedad medicalizada bajo juegos de verdad, lo *queer* se convierte en algo aún más deplorable, porque no merecería el estatus de persona; es decir, el término inglés implica algo más espeluznante de lo que sería —en su gramática social— una persona enferma. Por la misma razón, tampoco se puede decir que la palabra *queer* es sinónimo de *gay*, otro anglicismo que puede ser hasta eufemístico, debido principalmente a que su uso describe una forma de “blanqueamiento”, un uso ideológico que no tendría conciencia de clase. En ese sentido, alguna gente preferiría ser un gay decente, que en términos marxistas quedaría “asimilado” a un sistema económico y cultural, para no incomodar a quienes serían sus pares.

Para comprender lo *queer* debe tenerse en cuenta siempre que fue un insulto; por ello, hemos de recordar las muchísimas formas como hemos sido nombradxs en el continente: *argollas, balines, bufandas, bufarros, bugarrones, boyardos, briscos, boyos, britos, cabros, cabritos, cabrejos, chimbombos, chichifo, chivato, chivo, cochón, colepato, colihuacho, cueco, cundango, farifo, fleto, galleta, hueco, loca, locaza, locota, marica, marico, maricota, maricueca, mariposa, mariquín, mariquita, marisco, mostacero, pirobo, playo, puñal, puñetas, puteque, puto, rosquete, rosca, sarasa, soplanucas, trasgasables, trolo, trucha..., ahombrada, arepera, bollera, bollo, cachapa, camionera, changa, chito, fleta, hueca, labubu, levis, lela, machina, machorra, marimacho, torta, tortillera, trolla, zapatona..., traca, trava, tramboyo, transformer...* y podría continuar. Muchos de estos términos en el continente fueron intercambiados directamente por nuestros nombres. Este inventario realizado no es folclor: es un archivo oral de disciplinamiento cuyos matices regionales cartografián la materialidad del agravio en contextos de clase, raza, edad y territorio. Lo *cuir* no higieniza ese archivo: lo encuaderna como memoria viva para leer las técnicas locales del desprecio y sus mutaciones en el presente (Cuba, 2022). No está de más, recordar que las

diversidades sexogenéricas vivimos el insulto antes que podamos nombrarnos nosotrxs mismxs.

Añadamos a lo anterior que también es un insulto la invisibilización de muchas otras identidades que, según el poco valor que poseen en la norma sexual, no merecen no solo ser nombradas, sino tampoco insultadas. En ese sentido, existen muchas palabras que se ocupan como “genéricas” para seguir sin nombrar lo bisexual, lo asexual, lo pansexual, lo género fluido, lo no binario, llamándonos *lxs cochinxs, lxs confundidxs, lxs invertidxs, lxs desviadxs...* Todas estas expresiones pueden ser recordadas con el asco y el desprecio que muchísimas personas han empleado al querer hablar de nosotrxs. Y seguro que en el contexto político latinoamericano hoy se nombran “provida” y niegan la existencia de este odio sistemático a nuestras identidades (Paz González, 2022).

Lo *queer* es intraducible, no porque no podamos realizar un ejercicio académico, sino porque desde nuestro continente, la violencia ejercida sobre nuestras identidades es tan común como diversificada y regionalizada. En esa misma idea, me parece que no puede ser evitado ningún ejercicio de interseccionalidad (Crenshaw, 1989), la que permite considerar cómo el color de la piel, el acceso a educación, la pauperización social, la clase y otros muchos factores generan una vivencia totalmente diferente. Por esta razón lo *queer* no puede ser una traducción de ninguno modo (Valencia, 2015) ya que, de ser así traicionaría a un grupo social con ciertas características y alienaría a otro al tener que vivir según demandas sociales y culturales que no les pertenece y que, además, desconocen.

1.2 De lo *queer* a lo *cuir* como adjetivo: lo *cuir*

Como adjetivo, *cuir* no solo “califica lo desviado”: critica el blanqueamiento de la diferencia—la domesticación de identidades en registros decentes, respetables, hetero-compatibles—, y recompone la escala de lo indecente (Althaus-Reid, 2023) como criterio epistémico: lo que la decencia excluye, lo *cuir* lo vuelve método. En ese sentido, llamo “blanqueamiento” a la neutralización respetable de lo disidente (gay decente, consumo arcoíris, estetización sin conflicto). Lo *cuir* revierte esa pulcritud: re-centraliza prácticas, placeres y afecciones expulsadas por la decencia (*cruising, sudor, cuerpos menstruantes*) como lugar legítimo de producción de teoría (Althaus-Reid, 2023). Este retorno de lo indecente como locus epistémico recuerda la lectura que hace Ruz (2022) de Eminent Maricones, donde muestra cómo la literatura homosexual se debate entre la visibilidad cultural y la domesticación del deseo. Esa tensión entre desobediencia y reconocimiento es también el espacio desde el cual lo *cuir* latinoamericano interviene, evitando la estetización del sufrimiento o su conversión en capital simbólico. Es importante anotar que lo *queer* pasó de ser una forma de calificar a expresar nuestras identidades.

Como adjetivo la expresión *queer* posee otras connotaciones también intraducibles en el sentido que no abarca una sola forma de calificar, sino que es empleada para un gran abanico de posibilidades que consideran las muchas

maneras en las que se nos ha querido colocar en la sociedad. Si el binario de género organiza el reparto de respetabilidad, cuirizar implica agrietar sus performatividades obligatorias: mujeres “respetables”/hombres “decentes”, virilidad proveedora, feminidad dócil. Lo cuir no solo discute orientación sexual: interviene en los guiones corporales que producen las masculinidades/feminidades hegemónicas y sus recompensas/pedagogías de castigo.

Lo *queer* en el mundo anglosajón no surge de la academia como tampoco se trata del mero uso de un término. Constatar a través del lenguaje que algo es *queer* indica una oposición a lo heterosexual, que como sabemos en inglés se dice *straight*, y es sinónima de palabras como derecho o recto, mientras que esta otra —lo *queer*—sería algo chueco, torcido o desviado. Como adjetivo, lo *queer* ha significado reconocer lo distinto desde una otredad que ha quedado absolutizada y desde donde se calcularía una supuesta métrica social. Y no se trata de un sustantivo, porque al igual que la heterosexualidad se trata de una creación social que condicionaría/determinaría a las personas al calificarlas. Quisiera anotar cómo el diccionario *Merriam-Webster* añade como sinónimos de la palabra *queer*: extraño, raro, excéntrico, no convencional, incluso este diccionario anota una expresión de Chesterton que podría traducir lo *queer* como sospechoso (*Merriam-Webster*, s.f.).

Lo *queer* al calificar a personas en concreto dio forma a un activismo que es anterior a la teoría y moviliza a que personas reconozcan en la academia también un armario de donde salir. En *Tecnologías del yo*, Michel Foucault (1990) insistía en el poder de nombrar una forma de crear realidad y tener poder sobre lo nombrado, autocalificarse desde allí se convertiría en una invitación a tomar en serio otras formas que no han estado presentes o no han querido ser nombradas. Althaus-Reid llama “autoritarismo de la decencia” a la norma moral que purifica cuerpos/deseos y expulsa lo sexual de la teología y la teoría. Tomo su giro indecente no como escándalo, sino como método: leer desde lo expulsado—camas, sudores, prácticas no respetables—para desmontar la razón decente que blanquea lo cuir y desactiva su filo político (Althaus-Reid, 2023). Por esta razón, considerar lo que ha sido calificado de indecente y construir desde allí nos lleva a considerar lo cuir no como una apropiación de un término; se trata, más bien, de una adopción en el sentido que Fontcuberta plantea: “Apropiarse quiere decir ‘captar’, mientras que adoptar quiere decir ‘declarar haber escogido’. En la adopción prevalece el acto de elegir, no de desposeer” (Fontcuberta, 2017, p. 58).

El uso de lo cuir como adjetivo implica una propuesta teórica que busca criticar “los efectos normalizantes de las formaciones identitarias y como posibilidad de agrupamiento de cuerpos disidentes” (Gomes Pereira, 2015, p. 411). En ese sentido cuestiona la forma como se ha realizado teoría colocando otros cuerpos como puntos de partida, además, del cuestionamiento a las metodologías puristas de las muchas disciplinas o ciencias que se han hecho desde la heterosexualidad como la única forma de realización posible y existente (Llamas, 1998).

1.3 De lo queer a lo cuir como verbo: cuirizar

Cuirizar es operar —no solo describir —prácticas de des-normalización, torcer metodologías, desalinear feminidades/masculinidades hegemónicas y exponer regímenes de respetabilidad que sostienen el género como policía de los cuerpos (Gomes Pereira, 2015; Llamas, 1998). En estas diferencias categoriales, no solo se existe como un individuo o como algo que lo califica, sino que también se es en la medida que actuamos. En inglés, la categoría *queer* tiene una variada forma de presentarse que involucran acciones como incomodar, fregar, molestar, torcer, importunar, joder y si queremos, también puede ser chingar o subvertir. Su aparecer como verbo continúa la lógica de lo mal dicho, sobre acciones moralizadas por corrección heterosexual. En cierto sentido, debe tenerse presente, lo planteado por Torres y Moreno:

A partir de la primera década del siglo XXI, los aportes de la queer theory llegaron a espacios académicos y activistas de América Latina, donde se empezó a hablar de “teoría cuir” para resaltar el ejercicio epistemológico desviado de la traducción conceptual que conlleva incorporar, de manera crítica, el enfoque queer a investigaciones e intervenciones sociales sobre la sexualidad, las cuales ya poseen una historia consolidada en la región desde disciplinas como la antropología y los estudios de género. (Torres Cruz & Moreno, 2021, p. 4)

Y en ese sentido, cuirizar implicaría, por un lado, establecer nuestras vidas, distintas y diferenciadas, como sujetxs en medio de políticas identitarias que nos expropian quienes somos, y, por otro lado, romper con la idea de lo puro, lo blanco, lo masculino, lo burgués y lo heterosexual que ha formado históricamente la teoría. Todo esto se basa en la crítica planteada por distintos feminismos (Millán, 2014; Galindo, 2022), en donde lo cuir/*queer* tendría su genealogía.

En el plano de la identidad, cuirizar es existir y resistir en sociedades donde puede ser que tengamos leyes, pero donde lo distinto a la costumbre sigue incomodando. Mientras no podamos habitar todos los espacios sin la seguridad necesaria *hacer lo cuir* es una motivación para unir esfuerzos con otras identidades que viven similares situaciones. El caso del asesinato del magistrado Jesús Ociel (Mayen, 2024) es un ejemplo no solo de cómo los medios de comunicación presentan narrativas —al igual que la Fiscalía mexicana— para que no se afronte lo sucedido como un crimen de odio, sino que también muestra que, si a una persona con poder y presencia política le sucede eso, a otras personas que no tenemos ese trato mediático nos podría ir peor. Todo esto, para afirmar que nuestras vidas no valen igual y que nuestras muertes no son dignas de ser lloradas (Butler, 2002), lo que convocaría a la acción. Cabnal (2015) ha nombrado acuerpamiento a la implicación corporal —no solo discursiva— en luchas comunitarias basadas en la indignación y en la alegría. No se trata de una metáfora, sino de una política corporal donde el cuerpo se presenta como territorio en disputa (contra racismo, extractivismo, homolesbobitransfobia).

Por eso, cuirizar no se agota en teorizar: es un modo encarnado de hacer lugar y hacer defensa con otrxs.

Pero también, cuirizar recuerda que no se puede hacer teoría ni desde la neutralidad ética, porque eso sería sinónimo de complicidad. Tampoco puede realizarse de manera impoluta, porque lo hacemos desde nuestros cuerpos con diferentes formas y expresiones que han sido llevadas a lo privado. Esto implica reconocer cómo lo que no estuvo antes hoy cobra un nuevo significado porque es significativo para un grupo subalternizado, por eso podemos colocar en la palestra los distintos fluidos que forman parte de nuestras vidas, de los tránsitos, de los viajes, de los muchos movimientos y que son aún signo de vergüenza o de aislamiento. Aquí aparecen los cuerpos menstruantes, en las masculinidades que brotan de la precocidad, en el cruising, en el sudor de la cama y del baile.

La autora ya mencionada, Marcella Althaus-Reid critica a un famoso teólogo alemán-estadounidense que practicaba sadomasoquismo (Althaus-Reid, 2023). Sus cuestionamientos no vienen del orden moral cristiano que coloca como pecado casi todo, sino que provienen del ámbito ético-político: ¿por qué como teólogo no pensó lo divino desde sus prácticas afectivas y amatorias?, ¿por qué lo que es significativo y marca nuestras vidas puede ser un punto de partida para pensar la forma como la sociedad se ha formado? Cuirizar encaja allí.

Por otro lado, cuirizar es un acto permanente que nos lleva a situar una serie de postulados como siempre provisionales, ya que “interroga las pretensiones teóricas que generalizan presupuestos y asuntos particulares y eluden las formulaciones de *lxs Otrxs*, consideradas como específicas y particulares” (Gomes Pereira, 2015, p. 415)³. Y siguiendo al mismo autor, hacer teoría cuir implica sostener la

sospecha de usos identitarios reificados, de propuestas no atentas a las cuestiones del cuerpo y de la sexualidad y de un encuadramiento geopolítico que olvide que la teoría queer se originó como pensamiento inconformado de cuerpos inconformes que, desde los primeros momentos, asumieron para sí, de manera orgullosa un insulto atribuido a las partes consideradas abyectas o desprestigiadas. (Gomes Pereira, 2015, p. 416)⁴

1.4 A modo de conclusión: Tareas pendientes

Quisiera proponer algunas tareas y tomar en cuenta lo último mencionado hace un momento. Lo cuir desde nuestra tierra en movimiento no puede significar una cosificación de ninguna identidad ni diluir los problemas políticos que existen por causas identitarias. Lo cuir no borra la materialidad de los cuerpos ni las luchas relacionadas con el nombrarse para establecer políticas públicas. En ese sentido, la propuesta cuir retoma la permanencia de la crítica, pero plantea sus posibilidades desde una escatología que se construye con nuestra aparición en lo público. Por esa razón, la supuesta crítica sobre el “borrado de las mujeres”

³ La traducción es mía.

⁴ La traducción es mía.

tiene como premisa algo falso, no se trata de borrar las políticas públicas que se han logrado, sino ensanchar la base para que lo no mencionado tenga cabida.

De este modo, que lo *cuir* como palabra implique varias categorías gramaticales nos lleva a pensar en cómo la norma busca leer y comprender nuestras identidades desde una sola gramática social. Lo *cuir* sostiene la agramaticalidad de cuerpos, identidades y prácticas que han sido obviadas sistemáticamente y, más allá de una teoría, se convierte en una praxis, en una actitud frente al mundo que corre el riesgo —como todo en esta sociedad— de ser domesticado por el sistema capitalista. Esa domesticación no es solo estética sino política: Leonardo-Loayza (2024) muestra cómo, en el caso de “Seis tetas” de Camila Sosa Villada, la derecha radical latinoamericana busca neutralizar las expresiones *cuir* transformando la disidencia sexual en amenaza moral. En este sentido, lo *cuir* no se opone únicamente al capitalismo rosa, sino también a los fundamentalismos que reactualizan la violencia heteronormativa. De ahí la invitación a que quienes estudiamos género y otras ramas del conocimiento no identifiquemos lo *gay/lésbico* con lo *cuir* inmediatamente, sino que como algo desviado podamos considerar y criticar la:

multiplicidad de cuerpos que se alzan contra los sistemas que los construyen como “normales” o “anormales”: drag-kings, bollerías lobo, mujeres barbudas, transgéneros, hombres sin pene, mujeres sin vagina, discapacitados-cyborgs, femmes butchs, maricas lesbianas, cyberfeministas, seropositivos, body hackers... Se trata de combatir la exclusión, de des-identificar aquellos discursos que han configurado un cuerpo normativo y otro desviado. (Mateo del Pino, 2019, p. 2)

En ese sentido es necesario considerar que la orientación sexual no es un mérito por sí misma y es importante mantener lejanía con ciertas posturas asimilacionistas que colocan lo *gay/lésbico* de modo normalizado y que orientan cómo aproximarse a los estudios acerca de la sexualidad (Gomes Pereira, 2015).

Si lo *queer* —en inglés— ha servido como punto de partida, la imposibilidad de traducirlo nos lleva a “desidentificar aquellos discursos que han contribuido a construir un cuerpo normativo y otro desviado” (Mateo del Pino, 2019, p. 4), razón por la que lo *cuir* se sostiene teóricamente en la elección de torcer un insulto en otra lengua y convertirlo en un término paraguas que dialogue de modo permanente con todas las identidades que no encajan. Es una elección teorizar, es decir, mirar el mundo, desde la marginalidad que no fue elegida, sino impuesta por la hegemonía. Es una posición política hacer teoría desde, incluso, lo marginal de lo marginal, desde los cuartos oscuros o violetas de algunos bares, desde esos espacios tomados para el sexo casual, o, en ciudades conservadoras, desde el hecho de andar de las manos, maquillarse, exhibirse. La lucha se lleva de modo distinto y, lo más anticuir que existiría es querer descalificar sin conocer los procesos subjetivos que se encuentran de por medio o querer hegemonizar.

En ese sentido, se convierte en tareas para los activismos y movimientos archivar insultos locales como memoria política y herramienta pedagógica;

al mismo tiempo que cuidar el desborde y evitar blanqueamientos —que se trataría de respeto sin conflicto— y capturas de mercado. Esto se convertiría en una práctica del acuerpamiento como ética de cuidado interseccional. En el caso de quienes practicamos investigación académica, adoptar lo *cuir* como método nos permite situar *corpus*, cuerpos y prácticas indecentes como fuentes legítimas; lo mismo que rastrear genealogías regionales y revisar masculinidades/feminidades hegemónicas como dispositivo de blanqueamiento de la diferencia. Por último, para personas *cuir* y aliadas, nombrar sin domesticar nos permite sostener el concepto-paraguas sin volverlo etiqueta cerrada y de ese modo hacer lugar para identidades sistemáticamente no-nombradas (asexuales, no binarias, pansexuales, mayores, con discapacidad) en agendas, políticas y liturgias. En todo caso, se trata de cuidar que lo *cuir* no sea un nuevo canon, sino práctica abierta de lectura/acción desde los márgenes.

Para desarrollar teoría se recoge una serie de situaciones tomadas de la vida concreta, las sistematiza y la propone para leer otros escenarios políticos y culturales. En relación con esto, la palabra *queer* responde antes que a un movimiento a una forma de nombrar a quienes fueron tenidxs por diferentes en una sociedad normativista. Mateo del Pino dice que “lo queer nació con una vocación rebelde, un replanteamiento radical de los modelos de subjetividad, destacando el interminable fluir del deseo y las inestabilidades de identidades y categorías, por lo que quiere mantenerse al margen de las convenciones heterosexistas” (Mateo del Pino, 2019, p. 2). Todo esto se explica desde aquella subalternización que hemos vivido históricamente todas las personas de la diversidad sexogenérica y donde lo *cuir* encuentra su horizonte y se abre a otras posibilidades, porque en el mismo momento que se quiere atrapar se repite la historia normalizadora a la que hemos estado sometidxs, lo que sería una real traición.

El uso de la palabra *cuir* cuestiona la universalidad de cualquier teoría, y como hemos examinado no puede traducirse (Valencia, 2015), sino que se trata de una sistematización y provocación a partir de los movimientos *queer* existentes en el Norte global y que demandan otras formas de teorizar desde nuestras distintas latitudes y que en nuestra región se nombra distinto. Lo *cuir*, en esa perspectiva, quiere dar cabida e impulsar las identidades que no han tenido lugar, no para encasillarlas, sino para oír otras voces que no forman parte de la gramática sexual y social, que no pueden ser leídos ni siquiera desde los nuevos cánones de los estudios de diversidades.

Por último, tenemos como tarea comprender que lo *cuir* vive en una tensión permanente que coloca todo en estado de caminantes, dar un paso siempre será bueno, pero hay un horizonte por conquistar. Como muchos términos, lo *cuir* se convierte en un tipo de paraguas en medio de una lluvia. A veces será bueno el paraguas, pero a veces estos son tan pequeños que nos invita a buscar algo que nos ayude más, incluso también mojarnos en la lluvia para buscar otros lugares donde refugiarnos.

Referencias bibliográficas

- Althaus-Reid, M. (2023). *Teología indecente. Perversiones teológicas en sexo, género y política*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2007). *Género en disputa: feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Cabnal, L. (11 de septiembre de 2015). *Feminista comunitaria*. <https://suds.cat/es/experiencias/lorena-cabnal-feminista-comunitaria/>
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1989 (Issue 1. Article 8), 139-167.
- Cuba, E. (2022). Mariconología/Mariconología: Notes on the History and Use of Maricón. En L. F.-S. Lawrence, M. Blackwell, & F. Galarte, *Rethinking Queer and Trans Latinx: Latinx Talk Mini-Reader #4* (9-22). UW Madison Pressbooks. doi:10.18061/2575-887X.0004
- Falconí, D. (2014). De lo queer/cuir/cuy(r) en América Latina. Accidentes y malos entendidos en la narrativa de Ena Lucía Portela. *Mitologías hoy. Revista de pensamiento crítico y estudios latinoamericanos*, 10, 95-113.
- Fonseca Hernández, C., & Quintero Soto, M. L. (2009). La teoría queer: la deconstrucción de las sexualidades periféricas. *Sociológica*, 24(69), 43-60.
- Fontcuberta, J. (2017). *La furia de las imágenes. Notas sobre la postfotografía*. Galaxia Gutenberg.
- Foucault, M. (1990). *Las tecnologías del yo y otros afines*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2017). *Historia de la sexualidad I*. Ciudad de México, México: Siglo XXI.
- Galindo, M. (2022). *Feminismo bastardo*. Lima: Isole. Mujeres Creando.
- Gomes Pereira, P. P. (2015). Queer decolonial: quando as teorias viajam. *Contemporânea*, 5(2), 411-437.
- Kristeva, J. (1989). *Poderes de la perversión: Ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Leonardo-Loayza, R. (2024). La derecha radical y el disidente sexual. El caso de “Seis tetas” de Camila Sosa Villada . *Letras. Revista de Investigación de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas*, 95(141), 263-278. doi:10.30920/letras.95.141.16
- Lewis, E. S., Borba, R., Fabrício, B. F., & De Souza Pinto, D. (2017). Introdução: Cu-irizando desde o Sul. En E. S. Lewis, R. Borba, B. F. Fabrício, & D. De Souza Pinto, *Queering Paradigms IVa: Insurgências queer ao Sul do Equador* (1-12). Peter Lang.

- Lizarraga Cruchaga, X. (2012). Una mirada al devenir del activismo homosexual. En J. Muñoz Rubio, *Homofobia: Laberinto de la ignorancia*. (33-46). Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades - UNAM.
- Llamas, R. (1998). *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a la "homosexualidad"*. Madrid: Siglo XXI.
- Lugones, M. (2014). Colonialidad y género. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal, & K. Ochoa Miñoz, *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales* (57-74). Popayán: Universidad del Cauca.
- Mateo del Pino, Á. (2019). Queer/Cuir-Crip. *Anclajes*, 1-9.
- Mayen, B. (13 de noviembre de 2024). *¿Qué se sabe del caso de le magistrade Jesús Ociel Baena a un año de su muerte?* <https://www.infobae.com/mexico/2024/11/13/se-cumple-un-ano-de-la-muerte-de-le-magistrade-jesus-ociel-baena-que-se-sabe-del-caso/>
- Merriam-Webster. (s. f.). *Merriam-Webster Dictionary*. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/queer>
- Mignolo, W. (2005). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: GEDISA.
- Millán, M. (2014). Alcances político-ontológicos de los feminismos indígenas. En M. Márbara, *Más allá del feminismo: caminos para andar* (119-144). Distrito Federal: Red de Feminismos Descoloniales.
- Paz González, E. A. (2022). Aborto, género, comunismo y Dios: la lucha provida de jóvenes líderes en redes sociodigitales. *Revista de temas sociológicos*, 107-136.
- Pierce, J. M., Viteri, M. A., Falconí Trávez, D., Vidal-Ortiz, S., & Martínez-Echazábal, L. (2021). Cuir/Queer Américas. Translation, Decoloniality, and the Incommensurable. *GLQ. A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 27(3), 1-184.
- Rich, A. (1996). Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana. *DUODA. Revista de estudios feministas*, 15-42.
- Ruz, G. (2022). La construcción del sujeto queer en Eminent Maricones. *Letras. Revista de Investigación de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas*, 93(138), 44-53. doi:10.30920/letras.93.138.4
- Torra, M. (2007). El delito del cuerpo. De la evidencia del cuerpo al cuerpo en evidencia. En M. Torras, *Cuerpo e identidad* (11-37). Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Torres Cruz, C., & Moreno, H. (2021). ¿Sociología cuir en México? Apuntes sobre las tensiones conceptuales para los estudios sociológicos de la sexualidad. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*.
- Valencia, S. (2015). Del queer al cuir: ostranéie geopolítica y epistémica desde el sur glocal. En F. Lanuza, & R. Carrasco (Eds.), *Políticas de lo irreal. Queer y cuir*. (19-38). Ciudad de México: Fontamara.