



Revista interdisciplinaria de estudios de género de El
Colegio de México

ISSN: 2395-9185

El Colegio de México A.C., Centro de Estudios
Sociológicos

Falconí Travéz, Diego

La heteromericageneidad contradictoria como herramienta crítica cuy(r)1 en las literaturas andinas

Revista interdisciplinaria de estudios de género de El
Colegio de México, vol. 7, e587, 2021, Enero-Diciembre

El Colegio de México A.C., Centro de Estudios Sociológicos

DOI: <https://doi.org/10.24201/reg.v7i1.587>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=569566252007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

La heteromarcogeneidad contradictoria como herramienta crítica cuy(r)¹ en las literaturas andinas

Contradictory Heteromarcogeneity as a Critical cuy(r) Tool in Andean Academic Studies

Diego Falconí Travéz

Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, España. Universidad San Francisco de Quito, Ecuador. email: diego.falconi@uab.es

 <https://orcid.org/0000-0002-4423-6563>

Resumen

Se busca, en primer lugar, dar cuenta de lo cuy(r) como gesto contestatario y de la “mala traducción” de lo *queer*, que pretende, en la segunda década del siglo XXI, juntar disidencia sexual y anticolonialidad en el contexto andino. El gesto cuy(r) da paso a proponer una mutación que cambia del concepto heterogeneidad contradictoria enhebrado por Antonio Cornejo Polar en el siglo pasado. Este concepto deviene, de entre otros, de heteromarcogeneidad contradictoria, para así rescatar el potencial antiuniversalista del teórico peruano, que si bien posibilita validar estéticas y políticas locales, carece de cualquier focalización respecto al género, en específico, a las disidencias sexuales. El artículo analiza brevemente casos

CÓMO CITAR: Falconí, Diego. (2021). La heteromarcogeneidad contradictoria como herramienta crítica cuy(r) en las literaturas andinas. *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, 7, e587. doi: <http://dx.doi.org/10.24201/reg.v7i1.587>

¹ El artículo originalmente usaba una forma no unificada de lo cuy(r) que a veces se escribe como cuy-r o cuy/r. No obstante, por la gentil petición de la editora he mantenido la forma cuy(r) que corresponde a la fonética original de cuando fue enunciada.

Recibido: 16 de enero de
2020

Aceptado: 26 de enero de
2021

Publicado: 26 de julio de
2021



de la literatura andina del siglo XX que ejemplifican la heterosodomitogeneidad contradictoria para finalizar con conclusiones respecto a las traducciones culturales y semánticas de lo *queer* en los Andes y el resto del Abya Yala.

Palabras clave: traducción; neocolonialismo; literatura contemporánea.

Abstract

The article discusses “cuy(r),” a Spanish mistranslation of “queer” with a defiant connotation combining sexual dissent and an anti-colonial discourse in the twenty-first-century Andean context. Coining the word “cuy(r)” represents a *mutation* of the concept of “contradictory heterogeneity” developed by Antonio Cornejo Polar in the twentieth century, turning it into “contradictory heterofaggeneity”. This *new* concept revives the anti-universalist potential of the Peruvian theorist that validates local aesthetics but also criticizes them for their total lack of gender perspective, especially in regard to sexual dissidence. The article briefly analyzes some twentieth-century Andean works that exemplify “contradictory heterosodomitegeneity” to conclude with some reflections on the cultural and semantic translations of “queer” in the Andes and the rest of Abya Yala.

Keywords: translation, neocolonialism, contemporary literature.

Una breve crónica teorizada acerca de lo cuy(r)

En el año 2013, en Quito, se llevó a cabo la quinta “Conferencia Internacional Paradigmas Queer, Narrativas de la modernidad”. Ésta era la segunda ocasión en la que una discusión académica internacional respecto de lo *queer* llegaba al país. En 2012, articulamos junto a dos colegas más el coloquio “Repensar lo *queer* en América Latina”, al que acudieron varias personas de la academia y el activismo que provenían, en su mayoría, del Ecuador y la región andina. Esta segunda reunión, al estar bajo el paraguas de *Queering Paradigms*, una de las conferencias internacionales más prestigiosas del área de estudios *queer*, propició una convocatoria más internacional en la que personas de la academia, activistas y artistas del norte del mundo se encontraron con sus pares en el sur global, articulando una productiva discusión de lo *queer* en el perímetro andino.

El encuentro de 2013 fue ciertamente rico por la cantidad de discusiones y redes de trabajo que se generaron. No obstante, mirando en retrospectiva, lo más importante de este coloquio fue el cuestionamiento e intento de traducción de las teorías y prácticas *queer*, ocurridas a raíz de ciertos eventos que advirtieron de las asimetrías devenidas de la inequitativa geopolítica global.

En efecto, desde antes de su organización, hubo tensiones de orden neocolonial con la dirección² que, sin embargo, se hicieron más explícitas durante los días de la conferencia a partir de dos sucesos. El primero consistió en que la agregada de la Embajada de EUA Heide Fulton, en el acto inaugural, subrayó y parafraseó el compromiso que Estados Unidos de América había tenido con las libertades civiles, en especial con las de las “minorías sexuales”, y cómo esa defensa histórica de sus derechos humanos debía ser un referente para América Latina. Este “lavado de cara” homonacionalista (Puar, 2007) por parte del gobierno de EUA —justificado por el patrocinio económico que USAID dio a la conferencia— ocurrió ante un auditorio predominantemente comprometido con el género, aunque también con intersecciones de clase, etnia y colonialidad, por tanto, con un discurso de saberes diversos y críticos. Sus palabras fueron un nuevo eslabón de la extensa cadena que constituye la política de patio trasero estadounidense, que ha visto con condescendencia y deseo de control a América Latina. Así, a pesar de la continua violación de los derechos de millones de personas (también para las sexodisidentes) latinoamericanas por parte del gobierno estadounidense (tránsito, integridad personal, libertad de expresión, ambiente sano y equilibrado, etcétera) que persiste hasta hoy, una representante de ese gobierno logró, mediante un efectivo *pinkwashing*, dar cuenta de las agendas del *real politik* que no son ajenas al tráfico académico. El segundo suceso fue que en la conferencia, a pesar de los intentos de la organización de articular diálogos horizontales a partir de haber lanzado una convocatoria amplia y diversa (Viteri, 2020)³,

² Originalmente, el coloquio de 2012 fue organizado por María Amelia Viteri, Santiago Castellanos y yo, con el apoyo de nuestras instituciones académicas (FLACSO Ecuador, Universidad San Francisco de Quito, USFQ y Universidad Autónoma de Barcelona, UAB). En principio, la conferencia de 2013 iba a ser una continuación del coloquio, pero debido a imposiciones que nos parecieron que reflejaban mandatos “civilizatorios” (una suerte de FMI o FIFA *queer* que exigía una serie de requisitos para llevar a cabo el evento en Quito) por parte del equipo directivo de *Queering Paradigms*, Burkhard/Bee Scherer, tanto Santiago como yo decidimos salir de la organización, aunque sí acudimos al evento para participar en varias actividades.

³ María Amelia Viteri (2020), una de las organizadoras, comenta: “La Quinta Conferencia de Paradigmas Queer (QP5), Trastocando Paradigmas, tuvo lugar por primera vez en la región andina y en un país hispanohablante como es Ecuador. Con el afán de entender cómo la perspectiva *queer* puede proponer formas alternativas para pensar la modernidad, QP5 Trastocando Paradigmas enhebró diálogos horizontales

hubo algunas quejas de quienes asistieron acerca de que no se invitó a varias personas del activismo que podían haber dialogado con lo *queer*⁴; asimismo, hubo quejas respecto a un trato preferente a artistas y activistas *queer* consagradas en el contexto del norte frente a los menos conocidos del sur, quienes no tuvieron ni el acceso técnico adecuado ni el mismo trato, lo cual generó malestar por un doble rasero, que pareció diferenciar lo *queer* de lo marica/tortillero/travesti latinoamericano, para medir la centralidad expositiva.

De esta manera, la discusión *queer* en América Latina de 2013 generó interesantes alianzas e intercambios de conocimiento con múltiples usos (uno de ellos, el cuestionamiento de la cis/homo/lesbo/transfobia del estado)⁵, pero también prácticas jerárquicas y subyugantes que, una vez más, revivieron viejos y nuevos miedos sobre la teoría *queer*: teoría “sin programa de acción política” (de Lauretis, 2015) y despolitizadora (Mogrovejo, 2011); “moda académica” (Sancho, 2014); renovado eslabón en la cadena colonial (Lugones, 2012); teoría que no podía traducir culturalmente ni la resistencia estadounidense que la motivó ni la resignificación del insulto *queer* en castellano (Epps, 2008).

de la academia con y a través del arte, así como una discusión, articulación y teorización del impacto del arte en esta discusión, combinando por ejemplo estrategias activistas con inquietudes académicas sin antagonizarlas. Además de integrar el arte con lo académico, QP5 actuó como puente con el objetivo de cerrar brechas que separan el activismo de lo académico, buscando profundizar en la influencia de las artes. Nos acompañaron activistas internacionales a nivel global, en cuanto a las Américas, nos entrelazamos con Lía García (México), Carlos Motta (Colombia/NYC), Malú Machuca Rose (Perú), Felipe Rivas y Raúl Martínez Quiroz (Chile), en diálogos con activistas nacionales como Elizabeth Vásquez, Jorge Medranda, Leticia Rojas, Sara Solórzano, Diane Rodríguez, Mariefranci Córdova, Manuel Acosta, Pacha Queer, entre muchos más”.

⁴ Gabrielle Esteban (2020), activista trans, importante en esta narración de lo cuy(r) comenta: “Además, me colé [risas]. Esa fue una de las críticas que hicimos: que no se llamaron a las organizaciones. Fue un evento académico, pero quienes estábamos en la militancia no fuimos convocados porque no hablábamos desde ahí, desde lo *queer*”.

⁵ Rafael Correa, presidente de Ecuador que se definía de izquierda y que posibilitó ciertos avances sociales en su época de gobierno, llevó a cabo acciones continuas para silenciar grupos feministas, especialmente a partir del pedido de despenalización del aborto que criminalizó a cientos de mujeres. Respecto a las diversidades y disidencias sexuales también hubo formas de violencia articuladas por él. En la sabatina del 13 de diciembre de 2014 criticó la “ideología de género” al decir: “que los hombres parezcan mujeres y las mujeres hombres, ¡ya basta! [...] no se lo impongan a los chicos [...] yo prefiero la mujer que parece mujer y el hombre que parece hombre [...] esa ideología es peligrosísima [...] que destruye la base de la sociedad que sigue siendo la familia convencional” (Correa, 2013). En el momento de la conferencia, era importante articular diálogos críticos, pues la alta popularidad del presidente por algunas acciones antiimperialistas y de justicia social impedía entender desde fuera la compleja situación para personas feministas y sexodiversas en Ecuador. Esto también lleva a pensar la dificultad en articular congresos con fondos nacionales si el jefe de Estado, como fue este caso, tenía creencias personales tan antagónicas al género y un control tan férreo de los recursos del país.

Frente a esta nueva paradoja de las políticas *queer*, esta vez en la explosiva zona andina, la reacción de un grupo de activistas que se vinculaban a procesos artísticos y pedagógicos posibilitó un vital ejercicio de *loca-lización* (Ochoa, 2004), en el que ante las imposiciones globalizantes se respondía desde prácticas locales que enuncian un saber situado, el cual no renuncia a un estratégico diálogo internacional. Cabe señalar, que existía un ambiente de desconfianza por la llegada de lo *queer* a territorio andino, tal como comenta, en retrospectiva, lx⁶ activista Gabrielle Esteban (2020):

[H]abía una sensación muy extraña de que en Ecuador se estuviera haciendo este encuentro. *Paradigmas queer*, si no estoy mal. Y claro, la FLACSO se llenó de gente que quería saber de este tema. Mi sensación es que había más gente dispuesta a criticar lo *queer* en este ambiente, en este contexto. [...] Eso fue muy interesante. Para mucha gente fue como un baldazo de agua fría, pero para otros muy refrescante poder entender también con distancia lo *queer*. Y creo que eso fue muy importante para pensar no lo *queer* con *q* sino lo cuyr con *c*, para empezar a pensárselo desde lo andino. Yo siento que ahí hay un desarrollo que falta hacer, pero el origen está en ese encuentro [...] ⁷.

Con este telón de fondo, recuerdo (con la prevención de que la memoria no es tan precisa ni abarcadora) que, en el calor de la indignación por los sucesos descritos, fuera del salón principal donde ocurría la conferencia, una artivista, La Mota, le dijo en voz alta, para que se oyera bien, a Gabrielle Esteban, y vuelvo a parafrasear, “que esta teoría *queer* debería irse a la mierda y que era preciso pensar mejor en una teoría cuy, para lo cual había que redactar un manifiesto cuy(r)”. Ese pequeño/gran gesto, episodio casi poético

⁶ Incorporo en este artículo la propuesta de los movimientos sexodisidentes de usar la letra “x” en lugar de la “o” o la “a”, al menos en los sustantivos que designan subjetividades, para ir más allá de la definición de masculino o femenino, aunque estoy consciente de que pueden aparecer una serie de inconsistencias que entorpecen la lectura de este escrito. Este modo *apócrifo*, hoy sin posibilidad de instauración formal, intenta romper el binarismo del lenguaje español, en la escritura académica, cuestión que considero fundamental para ayudar a pensar las construcciones de género y de colonialidad de la lengua que, en el caso latinoamericano, se siguen pivotando desde la Real Academia Española. Por otro lado, busco respetar la (in)definición personal de algunas personas citadas en este texto, las cuales se identifican como personas no binarias o trans.

⁷ La Coca, activista del colectivo PachaQueer añade en la misma línea: “La interpelación al queer con “q” fue por este discurso blanco, anglosajón, burgués. Después cuando se empezó a utilizar la “c”, pienso que eso fue cooptado por la academia. Entonces era como que muchos textos empezaron a usar esto como la irreverencia de lo cuir” (Al Jezeera, 2020).

que usa la paranomasia, y que se afínca en la oralidad y no en la escritura, mostró molestia e inconformidad frente a lo *queer*.

Desafiar lo *queer* a partir de lo cuy(r) fue, en mi opinión, el momento de revelación de la conferencia, pues permitía romper aquel falso “pacto de traducibilidad” (Shih, 2010), que nos prometía que a pesar de nuestros diferentes orígenes y capitales culturales el género, por medio de lo *queer*, nos conectaría a una ética y a unas prácticas... Las intersecciones identitarias y los privilegios/detrimentos que devienen de éstas impedían dialogar en el mismo plano —incluso en el mismo lenguaje—, subrayando veladas asimetrías por los procesos de colonialidad que, hace siete años, produjeron múltiples desconexiones y rupturas entre subjetividades del norte y el sur, de la academia y el activismo.

La propuesta cuy(r) andina, entendida como un deseo explícito de interpelación a lo *queer*, refiere cuatro cuestiones: primero, las disonancias que produce la llegada al sur de lo *queer* debido a la coraza académica y letrada que cubre a este concepto, lo cual evidencia tensiones en lo local por su falta de revisión de intersecciones de raza, clase, colonialidad, etcétera (Espinosa Miñoso, 2015)⁸. Segundo, el “fracaso” de la traducción *queer*, pues los cuerpos del sur no pueden expresar del todo este concepto (Rivas, 2011), lo cual denota múltiples incomodidades vinculadas a la globalización de las sexualidades. Tercero, la aparición de un lugar de enunciación sexodisidente andino que escinde lo *queer*, no sólo por el género, sino también por los desplazamientos corporales, raciales y sociales en contextos poscoloniales que históricamente han ocurrido en la zona (Cornejo Polar, 1996)⁹. Y cuarto, la posibilidad de rearticulación de un diálogo internacional que

⁸ En la región, el activismo seropositivo (ACTUP y Queer Nation) en los años noventa en EUA, que fue base para articular políticamente lo *queer*, resulta ajeno a las demandas que viabilizan lo *queer* en América Latina: aborto, precariedad de la vida travesti, el racismo en las comunidades sexodisidentes, etcétera. Quizá la crítica al aburguesamiento gay y ciertos límites del feminismo respecto a las personas trans sean perímetros colindantes, aunque sin duda requieren contextualizaciones críticas. En este sentido, Kelly Perneth, activista y pensadora afrodescendiente de origen colombiano afincada en Ecuador, que se define como antirracista y migranta, apunta sus razones para usar lo cuy(r): “decidí mutar el concepto de *queer* — que pasó muy rápidamente a ser el comodín de gays académicos y no heteros para presentarse en un mundo de intelectuales— a proponerme llamarlo cuy desde una relación más animalesca, la cual siempre ha sido una forma de satirizar y representar América Latina y El Caribe. Lo cuy-cuir se asemejaba más con las búsquedas que tenía, con una agencia de re-presentarnos/des-enunciarnos desde los bordes de la centralidad gringa y europea” (Perneth y Falconí, 2020).

⁹ El autor comenta: “Contra ciertas tendencias que quieren ver en la migración la celebración casi apoteósica de la desterritorialización [...] considero que el desplazamiento migratorio duplica (o más) el territorio del sujeto y le ofrece o lo condena a hablar desde más de un lugar” (Cornejo Polar, 1996, p. 841). En el caso de la conferencia, debe entenderse el contexto en el que muchas de las personas que buscábamos un diálogo con lo *queer*, nos habíamos topado con este concepto y sus prácticas en el llamado “primer mundo”, pero volvimos a nuestros países de origen para ver su valía. Asimismo, debe mencionarse cómo algunos

subraya ciertos entendimientos con lo *queer*, pero que al señalar la inconmensurabilidad entre sexualidades del norte y del sur, busca evitar un sobre entendimiento de las alteridades y más bien busca un entendimiento de los propios límites coloniales (Falconí Trávez, 2014), inicio básico para encontrar espacios de negociación política conjunta.

Estos cuatro puntos llevan, una vez más, a pensar la importancia de la traducción lingüística y cultural en la región. En el momento de la conferencia, muchas teorizaciones acerca de la traducción *queer* ya existían¹⁰ y, sin embargo, no fueron una vacuna suficiente para que quienes fuimos parte del mencionado evento actuásemos con más lucidez, al menos respecto a dos de los discursos que más dificultan la traducción de lo *queer* en América Latina: la colonialidad y el neoliberalismo (Domínguez Ruvalcaba, 2016). De esta forma, hubo puntos ciegos de la teoría *queer* que no pudieron calibrarse en su trayecto a la práctica, por haberse gestado, en gran medida, en los centros coloniales y en los mismos formatos letrados que caracterizan al conocimiento.

Me parece que el caso andino permite entender cómo toda discusión hemisférica, internacional o global, referente a lo *queer* en América Latina y el Caribe pasa por dos tipos de relaciones de traducción; por un lado, la traducción de lo *queer* “en” América Latina, y por otro, la traducción de lo *queer* “con” América Latina.

Respecto a la primera, la traducción de lo *queer* “en” América Latina, es importante considerar las diferentes maneras en las que opera (o no) la palabra en la región, tomando en cuenta las múltiples jerarquías subjetivas existentes, así como las diferencias entre los países, ciudades y subregiones que la componen. Para esta operación tan compleja hay que partir de que el término *queer*, a pesar de su inestabilidad en inglés, por ser una palabra que no se traduce *ipso facto* en otros idiomas y por pertenecer a un territorio que sigue teniendo lógicas de dominación, produce un etnocéntrico deseo de universalización de términos (Venuti, 1995). Por ello, quizá no se pueda traducir lo *queer*, pero lo que sí

activismos presentes en el encuentro procedían de lugares como Colombia y Perú, así como de provincias de fuera de la capital de Ecuador, evidenciando otras migraciones y desplazamientos.

¹⁰ El argumento de inestabilidad del término *queer*, en su propio idioma, ya implicó ese ejercicio. En este sentido, ha habido una teorización respecto de la traducción de lo *queer* por parte de la academia blanca anglosajona (Brontsema, 2004), de las segundas generaciones latinas en Estados Unidos (siendo la *queer of color critique* esencial para ello [Muñoz, 1999]), de las diásporas latinoamericanas hacia Estados Unidos e Inglaterra (Viteri, 2008; Sabsay, 2014a), y de la academia latinoamericana *in situ* (Sutherland, 2009). Más tarde aparecieron reflexiones respecto de la traducción en las diásporas latinoamericanas hacia España (Piña, 2018; Falconí Trávez, 2014).

es posible es “cuirizar” la traducción; es decir, entender la traducción como gesto político (Mira, 1999) en la que el significante *queer* es contingente y su gesto contestatario es el que permite cotejar otras palabras que se centralizan en distintas subjetividades sexodisidentes (loca, puto, puta, marica, travesti; transfeminismo, mariquismo, etcétera). Así, más que trasladar una categoría identitaria, se traducen categorías de campo (Sabsay, 2014b), que son más útiles para la enunciación política. Con esto, el proceso de traducción, más que la traducción misma, es lo central para encontrar posibles frecuencias, así como asimetrías, que obliguen a elaborar trabajos críticos y recíprocos que desmonten las jerarquías implícitas en algunos binarismos: academia/activismo, letra/oralidad, blanca(o) mestiza(o)/indígena-afro, etcétera. Traducir lo *queer* “en” América Latina (entendiendo que eso implique tampoco hablar directamente de lo *queer* como plantilla) permite diálogos entre personas que transitan la academia, el arte y el activismo dentro de una comunidad, una ciudad o un país, pero también entre países mediante encuentros y desencuentros que operan en la traslación semántica y cultural de lo *queer*¹¹.

En cambio, la segunda, lo *queer* “con” América Latina, se refiere a la relación entre el norte global y el sur del mundo, y más que preocuparse por los significados o los significantes que se generen, se ocupa de la producción del conocimiento y de las condiciones materiales que posibilitan la traducción y la circulación de un término como éste. El sociólogo brasileño Richard Miskolci (2014) asevera que las teorías *queer* se han despreocupado por completo del marco colonial, “el cual subraya y privilegia aquello creado en los Estados Unidos y Europa, relegando los trabajos [*queer* o *cuir*] del sur al estatus etnográfico o como recurso de estudio de casos” (p. 21). Si el tránsito humano marca la traducción (Cantú, 2009), y dicho tránsito, desde la instauración de la modernidad europea, ha sido controlado por pocos países, es inevitable hablar de una geopolítica de la traducción *queer* que, en el campo académico, nos obliga a plantear muchas preguntas. ¿Vendría gente *queer* del norte a un coloquio que se anuncia como *cuir*? ¿Debería seguir siendo el inglés la *lingua franca* en la academia del sur para posibilitar diálogos con el norte, dejando en segundo plano idiomas como el portugués o el quichua que dificultan un diálogo sur-sur? En la exposición de un *paper*, ¿qué autorías

¹¹ Debate que debe llevar a pensar también respecto a las diferencias entre países en América Latina y la importancia de que naciones que generalmente tienen menos voz en el llamado *concierto internacional* puedan ser más escuchadas.

se citan y en qué idioma? ¿Por qué el criterio de indexación de publicaciones nacido en el norte y que obliga a la traducción al inglés pareciera que tiene más peso en el sur?¹² ¿Qué repertorio básico de lo *cuir* llega traducido al norte como base de la discusión? ¿Cuál es la relación entre las políticas migratorias del norte respecto a los cuerpos del sur en los congresos y eventos que organizamos?, ¿y cómo afectan? ¿Qué valor le estamos dando a las traducciones espontáneas de grupos no académicos?

Algunas de estas preguntas siguen siendo urgentes respecto a la reflexión regional en torno a lo *queer* que continúa creciendo (y este *dossier* es prueba de ello), pues reflejan mucha pobreza al momento no sólo de mariconear lo *queer* sino de tortillear el conocimiento. Por tanto, es necesario que las discusiones y traducciones de lo *queer*, existentes o por existir, no únicamente tengan sentido local o regional, sino que interpelen a estructuras, prácticas, personas e instituciones que mantienen intacta desde el norte (y con complicidad de agentes del sur), la geopolítica del conocimiento. Lo anterior se refiere a que ciertos cuerpos y los conceptos que vienen con ellos entran, se traducen y se institucionalizan en el tercer mundo sin visado, y los cuerpos y conceptos del tercer mundo tienen mucha más dificultad en llegar cuando el tráfico es de vuelta, del sur hacia el norte, fortaleciendo la idea de los controles de tránsito actuales: el tan mentado muro en Estados Unidos o las resguardadas fronteras de la Europa Fortaleza.

¹² Hace más de un año que coordino, con colegas residentes en Estados Unidos, un *dossier* de políticas *cuir* y traducción hemisférica en América Latina (su título es “Traducción, decolonialidad y lo incommensurable”), en una prestigiosa revista estadounidense de estudios gays y lésbicos, la cual está indexada en varias de las bases de datos más apetecidas por el sistema internacional. Cuando nos reunimos con la directora de la revista, quien posee una gran experiencia editorial y una mirada ética, respetuosa y dialógica respecto a las subjetividades y al conocimiento del sur, desconocía en qué bases de datos estaba indexada su revista. Luego, al discutir con el grupo editor del *dossier* respecto de la importancia de las publicaciones en revistas indexadas, salió a la luz que para que en Estados Unidos una universidad otorgue una plaza fija (*tenior*) la indexación no es muy trascendente (de hecho, mis colegas no conocían las indexaciones más populares: Scopus, Social Sciences Citation Index, etcétera), sino el contenido del artículo. En suma, que este sistema de medición no es tan importante en el norte.

En contraposición a esta poca importancia de los índices, muchas personas del sur, para cuestiones como obtener una plaza fija, acceder a incentivos académicos o justificar proyectos de investigación, deben publicar sus artículos en revistas indexadas. Desde hace cuatro años dirijo en Ecuador una de estas publicaciones en el campo del derecho, que por mandato de la propia universidad debe indexarse, pues permite la internacionalización del conocimiento y ayuda a acceder a más estándares de calidad, beneficiosos para la institución en su conjunto. Para cumplir con los criterios de indexación, durante cuatro años, junto con mi equipo editorial, he debido seguir una serie de pasos y directrices de las empresas que acreditan estos índices, ubicados en el norte global, que han requerido mucho trabajo e inversión de capital, más allá del que ya implica montar una revista semestral (por ejemplo, el pago de una persona que corrija todas las traducciones al inglés). Estas asimetrías académicas también requieren debates complejos en el campo de lo *queer*. Recomendando la lectura de la introducción del *dossier* que estamos preparando actualmente, que se publicará en EUA, así como en dos revistas en América Latina en el año 2021, pues señala estas asimetrías de lo *queer*. No obstante, cabe añadir que también hay movimientos de resistencia dentro de la academia debido a este tipo de prácticas.

Bajo estas reflexiones, me parece vital comprender lo *queer* en su llegada a los Andes como un viejo/nuevo episodio de colonialidad del saber en América Latina (Lander, 2000). Con esto quiero decir que no es el primero ni será el último caso de colonialidad epistémica presente en los estudios de género¹³. En la región, algunas herramientas críticas como la transculturación, la barroquización, la canibalización, etcétera son recuerdos de que hay una historia de resistencia a la asimilación cultural de términos. Más aún, los procesos de decolonización de los feminismos del sur, ayudan a esbozar lo que sería una decolonización de lo *queer* (que de paso permita *cuirizar o encuyar* lo decolonial) por medio de traducciones a contrapelo, que ignoren la palabra original, malas traducciones o que, como apunta la académica argentina Leticia Sabsay, tienen potencial también en “la confusión y la imposibilidad del diálogo” (Viteri y Castellanos, 2013, p. 117). Mariconear, tortillear o travestir lo *queer* son acciones que, además, ayudan a resistir al legado colonial para contrarrestar posibles prácticas grotescas como el extractivismo académico, el homonacionalismo o la imposición cultural, y así buscar un tráfico equilibrado y recíproco de cuerpos e ideas.

En este complejo entramado de traducciones culturales y con las reflexiones que me he permitido hacer aquí, es que debo rescatar la potencia *cuy* como acto de traducción de rebeldía dentro y fuera del circuito académico. Lo que ocurrió en 2013, en Quito, el paso del *queer* al *cuy(r)*, fue un *impasse* de traducción, concepto que, como comenta Joseph Pierce (2020), tiene el poder de producir:

reverberaciones deseantes que a su vez generan otras formas de ver, sentir y comprender la corporalidad disidente [...] [*impasse*] que intenta socavar la dominación imperial estadounidense [y europea] en términos de producción de conocimiento [y] depende de traducciones imperfectas; de aproximaciones corporales, gestos, afectos, que en cualquier momento terminan en violencia, fracaso o silencio (p. 31).

¹³ Debo recalcar que, aunque sea una especie de chivo expiatorio del género, lo *queer* no es el único constructo de nuestro complejo campo del saber que tiene esta estirpe. No en vano, el feminismo a secas ha tenido que devenir en feminismo decolonial o feminismo comunitario para que tenga sentido en una serie de corporalidades marcadas por la raza o la colonialidad; autoras como Shih (2010) argumentan que la llegada del feminismo “no es diferente a [l de] otros conceptos originados en Occidente, cuya ruta es facilitada por motores de vapor, aeroplanos, ordenadores y armamentos superiores que en conjunto apoyan un asumido universalismo” (p. 73).

El significante cuy(r) desborda la traducción misma (Viteri, 2014), profana la palabra que quizá nunca tendrá traducción en el sur, por la inestabilidad entre identidad y práctica de las subjetividades sexodisidentes que deben multiplicar sus significados. De esta manera, más que negarle a lo *queer* la entrada en la lengua y en las culturas y contraculturas que se exponen a ella, se intenta reacomodar los pactos de traducibilidad (no nos entendemos del todo en lo *queer*, no nos desentendemos del todo de lo *queer*), proponiendo en el terreno político prácticas-otras de subjetivación y acción, en el fundamental diálogo nacional, regional e internacional que deben mantener las disidencias sexuales.

El cuy andino al que se refería la propuesta activista era una “mala traducción” de lo *queer* que toma como base al conejillo de indias (el cuy, que bien podría ser pensado como la cuy o acaso lx cuy), uno de los animales prehispánicos domesticado por las poblaciones ancestrales (Diamond, 1998) y posteriormente por las mestizas. El/la/lx/lo cuy y su uso metafórico respecto a lo *queer*, más que hacer una traducción literal (gesto recurrente en España, que con su monopolio de la lengua intentó, en su momento, traducir textualmente dicha palabra al castellano)¹⁴ se sirvió de una palabreja (cuy), que por su similar sonoridad, parodiase lo *queer* (cuy... r) y propusiese un significante y un significado diferenciados. Una traducción *cuir* de lo *queer* que, desde la desfachatez sexual y regional, distinguiesen políticamente a una serie de personas y prácticas localizadas que se rehusaban a que un concepto y el aparataje poscolonial que lo hacía circular nombrase y universalizara sus prácticas como *queer*.

El desenlace de este episodio, que da cuenta de la inestabilidad identitaria cuy(r) en su particularidad andina¹⁵ fue que nunca hubo el manifiesto anunciado, por lo que la promesa cuy(r) de institucionalizar la protesta fue efímera y estratégica, lo cual hizo muy *queer* a lo cuy(r), o acaso muy cuy(r) a lo *queer*.

Desde ese día, y de modo esporádico, ciertas personas que nos encontramos en la disidencia sexual, desde la academia, el activismo y el arte, con nuestros desencuentros y encuentros, hemos pensado, sin mucha coordinación, pero con ocasionales

¹⁴ El caso de Ricardo Llamas (1998) y su teoría torcida es decidor de este gesto.

¹⁵ La cual se evidencia, por ejemplo, en la temporalidad circular que no es ni tan cronológica ni cierta como aquella occidental o en las relaciones marcadas por la verticalidad espacial y cultural (Ayala Mora, 1999).

colaboraciones, la potencialidad cuy(r)¹⁶. Lo cuy(r) no tiene una sola forma de escritura: cuy(r), cuy-r, cui/r, y por extensión, su posibilidad de apropiación e institucionalización es mucho más precaria. Mientras escribía este trabajo, varias veces introduje la palabra *cuy(r)* en el procesador de textos, que automáticamente la corregía como *cuy®*, metáfora tan macabra como decidora de la academia actual, que a menudo patenta conceptos buscando que se vuelvan *trending topic*, lo cual debe recordar la necesidad de eludir la lógica del registro conceptual. Por ello, lo cuy(r) síntoma contemporáneo del tráfico desigual en la economía de las sexualidades, no tiene futuro como categoría identitaria ni como pretensión de ser una práctica marica/tortillera/no binaria de vanguardia con sazón mestiza (por tanto, con posible apropiación ancestral). Lo cuy(r) no representaría a la zona andina en el espacio *queer* internacional, sino más bien sería un gesto cuestionador inscrito en una historia poscolonial y contradictoria del género en el territorio de una América Latina que busca devenir en Abya Yala.

En efecto, esta palabreja se ha hecho camino hacia el debate actual (casi como si estuviera escarbando un pequeño túnel bajo la tierra) y ha servido como disparador de discretos pensamientos y acciones que han colaborado con procesos interesantes en diferentes espacios. A decir, y sin ser para nada taxativas, exclusivas u ordenadoras, enuncio algunas ideas aún en desarrollo y que, conscientemente, decido no elaborar a fondo, pues aquello excede mis capacidades y, sobre todo, hacerlo sería querer pivotear desde el discurso académico individual unas ideas que exceden lo letrado y lo personal; es decir, presionar para que la fugacidad *cuy(r)*, *cuy-r*, *cui/r* devenga en lo *cuy®*. En este sentido, como menciona Shih (2010) es muy peligroso que se quiera monopolizar los significados de un significante, más aún, uno en proceso de significación plural. Estoy seguro de que en el futuro algunas de estas ideas las seguirán desarrollando otras personas y colectivos¹⁷.

Mientras tanto, expongo posibles temas que deben debatirse más ampliamente y que, a partir del poder de la metáfora *cuy*, me ha parecido que tienen un potencial de incidencia política:

¹⁶ Espacios como PachaQueer y su propuesta de *cuy* genérico, el activismo *cuyero* abortista de Kelly Inés Pereneth, la residencia *Con registro cuy-r*, o el trabajo de investigación artística curatorial de Eduardo Carrera, por nombrar cuatro de los que conozco y con los que he estado en diálogo.

¹⁷ En la revisión de este artículo, una persona dictaminadora me ha pedido dos veces que desarrolle más las ideas de lo *cuy(r)*, a pesar de que quería dejarlas menos profundizadas para no modular el debate desde la academia. Aunque entiendo el gesto y he intentado cumplir con las revisiones, espero dejar la posibilidad para que otras ideas y genealogías que deben exceder esta reflexión letrada aparezcan.

- La anticolonialidad cuy, al ser un animal destinado sobre todo al alimento genera horror en ciertas miradas occidentalizadoras, que miran al hámster o al conejillo de indias como mascota, lo que posibilita interpelar un velado etnocentrismo. El/la/lx cuy resalta la contradicción del norte global que, a pesar de haber sido quien ha impuesto y mantenido modos de vida predatorios contra el planeta, mira de modo condescendiente y eurocéntrico otras prácticas de relación con la naturaleza.

Caso análogo para pensar la extrañeza que despierta lo cuy es el de la gente kwaio en las Islas Salomón, estudiada por el antropólogo australiano Roger Keesing (2013) quien en su trabajo etnográfico recoge su propio horror al ver que esta población se alimentaba de delfines, lo que lo llevó a explicar a la comunidad que no debía comerlos, pues eran mamíferos inteligentes: “No se los coman [...] ¡Son parecidos a las personas no a los peces! ¡Miren su sangre: es roja y caliente, como la nuestra!” (p. 18)¹⁸.

Irónicamente, la separación “animalidad-humanidad fue clave para la emergencia de la antropología como disciplina hegemónica” (Muscio, 2013, p. 95); esto es, que la visión que da primacía al ser humano occidental sobre los demás seres de la naturaleza (que por casualidad vuelve “más” humano al sujeto blanco europeo, el “no-salvaje”) es la que moldea un saber que sirve para enseñar la relación “civilizada” de la persona y su entorno. Subrayar estas paradojas por medio de imágenes poderosas como la de un platito de cuy¹⁹, resulta importante para mostrar ciertas ansiedades del norte global respecto a su deseo de disciplinamiento de cuerpos.

- La promiscuidad cuy, ya que, con su desaforada práctica sexual, lxs cuyes pueden ayudar a pensar y traducir determinadas políticas del deseo en ciertas poblaciones humanas de la región. La metáfora cuy puede permitir romper la idea del cuerpo productivo y cisheteronormado al entender formas de lo humano vinculadas a la animalidad. Gabriel Giorgi (2013), aunque poco cuestionador respecto a la

¹⁸ Con ironía, Keesing termina su observación diciendo que en la época de dominio victoriano se documentó el canibalismo en la población kwaio, prevención que lo hace abrazar una suerte de relativismo cultural más que una conciencia de su propia mirada etnocéntrica devenida de la colonialidad.

¹⁹ Forma coloquial para definir el plato que incluye cuy asado con guarnición, generalmente, de papas.

colonialidad *queer*, argumenta que ciertos usos del cuerpo sexodisidente “ponen en cuestión también la pertenencia a la especie: salirse del género normativo es siempre, en alguna medida, salirse de la especie; la reconocibilidad de la especie humana pasa por tener un género legible, identificable” (p. 7). La activista afrocolombiana residente en Ecuador, Kelly Perneth, comenta la necesidad de denominar *cuy* a lo *queer*:

llamarlo (*cuy*) desde una relación más animalesca, la cual siempre ha sido una forma de satirizar y representar América Latina y El Caribe. Lo *cuy-cuir* se asemejaba más con las búsquedas que tenía, con una agencia de representarnos- des-enunciarnos desde los bordes de la centralidad gringa y europea. [...] *Cuy* para los Andes. *Cuir* para entender y definirse desde el Caribe (Perneth y Falconí, 2020).

- Acaso esa animalidad *cuy* vinculada a lo sexual pueda llevar a traducir el *queering* (ese verbo que da cuenta de acciones de resignificación política) como *encuyar*, forma verbal inexistente en el español de la RAE, pero presente en las redes sociales para dar cuenta de ira, ternura o erotismo desde una mirada lúdica que permite este sexuado animal²⁰.
- El desorden corporal *cuy* puede servir para repensar tanto las potencialidades de la carne, como ciertas emancipaciones e imposiciones sexogenéricas devenidas de los discursos científicos. En este sentido, resulta ilustrativo cómo los investigadores Charles Phoenix, Robert Goy, Arnold Gerall y William Young (1959) analizaron los resultados obtenidos al administrar andrógenos a conejillas de indias y detallaron los cambios en su desarrollo y organización sexual. Este trabajo posibilitó “pensar” a través del cuerpo animal los complejos componentes de lo que definimos automática, limitada y binariamente como “hombre y mujer” en el cuerpo humano, y que articulan una suerte de destino de género. Este estudio, ayuda a seguir estableciendo la verdad endocrinológica, en tanto que promete transitar el género por medio de intervenciones y protocolos provenientes de la ciencia.

²⁰ La página de Facebook “Memes de cuys” es un ejemplo de este uso apócrifo.

No obstante, la propia ciencia puede volver a articular mecanismos de dominación e inequidad devenidos de la colonialidad en los que los cuerpos, por ejemplo, los no binarios, son disciplinados desde un nuevo destino normalizador. De acuerdo con Marlene Wayar, la medicina actual trae “una construcción bio-médica de la felicidad” por lo que la teórica travesti responde: “hay que poner en juego el sentido de esta construcción [biomédica]. Quién la hace y por qué” (V. A., 2019, pp. 53-54), específicamente para cuestionar la *hormonación* como destino para las personas trans.

Este cuestionamiento invita a reflexionar acerca de otros paradigmas de salud; por ejemplo, en los Andes, el del buen vivir (concepto asociado a los principios nativos del *Sumak Kawsay*)²¹, como caso de la medicina intercultural (en el que pueden coexistir dos concepciones de medicina y de vida sin que una se oponga a la otra), para pensar el bienestar y otras formas de devenir corporal que no sigan, como única opción, los mandatos de la medicina occidental.

En esta economía de imágenes y sentidos en los que la ciencia y la ley siguen articulando los discursos de la verdad, vale rescatar cómo *WikiHow*, la división de tutoriales de *Wikipedia* tiene una guía para conocer la sexualidad del cuy en cuatro pasos, debido a las “dificultades para determinar el sexo de un cuy” (Elliot, s.f.). Esto da cuenta del carácter escurridizo de este animal para el categorizante ojo humano. Lo cuy es, de múltiples formas, un disparador contemporáneo para pensarlo no sólo como conejillo de indias o cobaya, un repositorio carnal de experimentación de la ciencia, sino como un animal no humano, que puede servir para pensar significaciones-otras de salud, derechos sexuales y reproductivos, así como vida digna.

- La analidad cuy, ya que una de las imágenes principales del cuy de los Andes muestra su cuerpo atravesado por un palo, que va del ano a la boca, o viceversa, lo cual permite pensar en formas reivindicativas respecto a un destino de fatalidad y miedo, insertas en la perspectiva cisheterocentrada. El uso de la metáfora de

²¹ Luis Macas (2014) comenta que “buen vivir” no es una traducción adecuada para *Sumak Kawsay*, pues hay un proceso de occidentalización de las culturas indígenas en este uso como si fuesen sinónimos. Su prevención, ayuda a pensar que justamente el diálogo de saberes, si no se basa en paradigmas interculturales, será apropiacionista inevitablemente.

fatalidad anal, trabajada desde las teorías *queer* del norte (Bersani, 2010), permite ensamblar usos anál-ogos situados en los Andes, en los que el culo, como lugar de vergüenza, deviene en un lugar de placer y empoderamiento (Cornejo, 2013). Tal como expresa el colectivo quiteño PachaQueer en su performance “Ano-Sober-Ano”, que vino acompañado de la exposición “Ano-nimxs”, cuya propuesta es: “recuperar el poder de nuestras *cuerpas* como mecanismo de emancipación y que nos permita *cuyrizar* las prácticas, identidades, imaginarios, y sobre todo, que nos invite a re-pensar la soberanía individual y colectiva, y su permanente cesión a estados e instituciones” (Arte Actual, 2016). Asimismo, Kelly Pernet (2018), desde posturas *lésbicoantirracistas* en los Andes, busca descentrar el ano como parte de reivindicación del hombre gay o marica y articularlo como un órgano clave para el placer y el pensamiento sexodisidente a partir del concepto *diva-cagación*. Formas de desobediencia sexogenérica y ampliación de las posibilidades de la carne.

- El cambio de paradigma humanista-ambientalista cuy, posibilita revalorizar formas ancestrales que reconocen a la naturaleza como un sujeto viviente y que cuestionan la jerarquía colonial que pone al ser humano como el centro del mundo, así como una vuelta a la ruralidad, poniendo en entredicho la urbanidad como símbolo de mejora vital.

En este sentido, las interpelaciones del mundo indígena a las visiones occidentales son clave. Como aclara Nina Pacari (2014):

Según la cosmovisión indígena, todos los seres de la naturaleza están investidos de energía que es el *samai* y, en consecuencia, son seres que tienen vida: una piedra, un río (agua), la montaña, el sol, las plantas, en fin, todos los seres tienen vida y ellos también disfrutan de una familia, de alegrías y tristezas, al igual que el ser humano. [...] todos somos parte de un todo; que, no obstante ser distintos, somos complementarios, nos necesitamos mutuamente [...] Muchos de los lectores creerán que esta forma de pensar raya en el folklore o que es una cuestión del pasado indígena. No es así. Por medio de la costumbre sigue vivo el pensamiento y su consecuente práctica. Precisamente, el ejercicio de esta noción es lo que ha permitido que, en medio de la destrucción impulsada por el

desarrollismo y el modernismo, el ochenta por ciento (80%) de la biodiversidad en América Latina se encuentre el territorio de los pueblos indígenas (pp. 130-131).

Las reflexiones devenidas de las cosmovisiones ancestrales andinas han tenido resultados políticos, por ejemplo, que la Constitución del Ecuador reconozca derechos de la naturaleza ha permitido ver la importancia del pensamiento nativo en un cambio de ética del paradigma globalizante.

Pensar en la futuridad marica, sin tener que pasar por la reproducción heterocentrada latinoamericana o la distopía y la entrega al placer del gay del norte, puede encontrar un asidero en un pensamiento respetuoso de las cosmovisiones ancestrales.

- El diálogo cuy, pues como sucede en el acto alimentario, puede posibilitar formas de encuentro entre comunidades mestizas (y blancas) con comunidades indígenas y afro, sin una apropiación por parte del discurso hegemónico *blancomestizo*. Bajo este cariz, no es posible pensar lo cuy sin aterrizar en el paradigma intercultural que deja de lado la multiculturalidad, en la que diversas culturas se asientan bajo la cultura hegemónica: la occidental, para articularse desde la anticolonialidad. Pensar en la interculturalidad como un proyecto que no existe aún y que se plantea como una construcción colectiva de personas y saberes, también aquellos vinculados al género y la sexualidad, apunta a pensar en “un proceso y proyecto social político dirigido a la construcción de sociedades, relaciones y condiciones de vida nuevas y distintas” (Walsh, 2007, p. 140). Frente a la globalización de las identidades LGBTI, son imperantes los diálogos interculturales, que alimenten formaciones y conspiraciones críticas de disidencia sexual.
- La emoción cuy, pues las formas de la representación del animal pueden ayudar a pensar en nuevas maneras de afecto e interrelación entre las comunidades disidentes. En este sentido, la reflexión de los feminismos, mariquismos y pensamientos travestis resulta fundamental, ya que busca desmontar ciertas formas de acción académica, activista y artística que, en la beligerancia contra el régimen cisheteropatriarcal, han activado formas descuidadas de acción. Pensar en la ternura como modo radical de cuidado resulta esencial para reformular las

acciones y afectos de diferentes espacios activistas. Asimismo, el acto de politizar emociones negativas como el resentimiento o la rabia permite producir un conocimiento situado que más que evitar los sentimientos que podrían romper con la racionalidad y el buen juicio, entienda el valor de los afectos en la producción del saber.

- El antirracismo cuy, pues las genealogías de subjetivación en el castellano de la época de la conquista respecto a las “otras razas”, por ejemplo, la palabra *mestizo* que designaba un cruce entre blancos e indígenas “tan contra natura como aquel ejemplo sin lugar a dudas familiar —el cruce de burros y caballos—” (Caillavet, 2001, p. 312). La de “mulato o mulata que son palabras que provienen de mula, animal joven indisciplinado” (Segura, 1997, p. 18)²², dan cuenta de las ansiedades de pureza y control del cuerpo blanco primermundista. Lo cuy(r) como respuesta actual en el castellano de los Andes puede cuestionar una política de castas y colorismos que reivindica la animalidad y coquetea con presupuestos antirracistas.

Me parece, justamente, que entender y desentender lo *queer*, más que parodiarlo mediante lo cuy(r) para lograr ciertos usos críticos, ha sido una interesante forma de apropiación y precaria translación, la cual, sin desaparecer los rastros coloniales, ha articulado un concepto productivo en lo local, que ha podido generar posiciones críticas que entablan un discreto diálogo internacional más equitativo en el tema de las sexualidades disidentes. Un modo de *loca-lización* prometedor, contradictorio, que no renuncia al intercambio de saberes, pero que está prevenido de las estructuras y dinámicas neocoloniales que atraviesan a la academia, al circuito artístico y al activismo.

A continuación, y a partir de la estela del gesto cuy(r) que intenta que lo *queer* tenga mayor raigambre, planteando cara a la retórica universalizante de la globalización, elaboro una aproximación teórica que busca *encuyar* la heterogeneidad contradictoria, concepto clave para las literaturas andinas y latinoamericanas, el que revisitado desde el género y el conocimiento decolonial puede ayudar al entendimiento de las escrituras sexodisidentes de la región.

²² Todas las traducciones del inglés y el catalán son mías.

La heterogeneidad contradictoria: potencialidad y ceguera sexogenérica de un concepto clave

El espacio andino está caracterizado por abismos que dan cuenta no sólo de los accidentados topos de montañas y llanos de la zona, sino también de abruptos precipicios culturales. Antes de la conquista española, la coexistencia de varias poblaciones que habitaron este espacio dio cuenta de sociedades complejas, articulando lógicas particulares en las que, a veces con control, a veces con reciprocidad, se tranzaba el poder (Murra, 1981). Con la colonización hispana, en cambio, se impuso un sistema cultural, el occidental, que provocó asimetrías grotescas que hicieron que los mencionados abismos culturales fueran insalvables y permanecieran en el tiempo, incluso después de las independencias nacionales. Así, una serie de paradojas se presentaron al tener que coexistir cuerpos y subjetividades indígenas, afro, mestizas y blancas bajo el hegemónico paraguas cultural occidental, pues se buscó que las varias culturas y sus subjetividades, caracterizadas por ser diversas, se redujesen a la pretensión de unicidad del paradigma moderno.

Antonio Cornejo Polar fue, probablemente, el crítico literario andino más importante en el siglo pasado. Tradujo esta problemática histórica, la de los abismos y sus consecuencias estructurales y subjetivas una vez instaurado el régimen colonial hispano, al campo literario andino para entender cómo esas profundas contradicciones culturales y subjetivas pueden verse en los textos regionales, dando cuenta de la imposibilidad de unificar bajo un único concepto de literatura aquello que es complejo y diverso. Su teorización fue reveladora y tuvo tanto calado que luego fue un modelo, una agenda (2013a) que otorgó una clave de lectura la cual permitió un análisis útil para el resto de las literaturas latinoamericanas. En este respecto, Cornejo comenta (2013b):

La crítica literaria latinoamericana trabaja sobre corpus ilegítimamente recortados [...] las literaturas orales en lenguas nativas e incluso en la literatura popular en español, sea oral u escrita, son expulsadas del ámbito de la literatura nacional [...] [esto] expresa la universalización del canon cultural de los grupos dominantes [...] todo este proceso delata el fracaso de la burguesía latinoamericana (pp. 80-81).

Para entender cómo las diferentes formas en las que las culturas andinas se reflejan en los textos, Cornejo (2003) propuso un concepto clave: la heterogeneidad contradictoria, que debe entenderse como “procesos de producción de literaturas en las que se intersectan conflictivamente dos o más universos socioculturales [...] haciéndolas dispersas, quebradizas, inestables, contradictorias y heteróclitas dentro de sus propios límites” (p. 10). Así, los textos literarios, a pesar de seguir el modelo occidental, no pueden desaparecer de sus páginas a las culturas nativas, al saber popular o a la oralidad, que forman parte del contexto y de sus estéticas. Los textos andinos, en muchos casos, sintetizan esa compleja coexistencia cultural que busca simplificar en uno lo heterogéneo, y desparrraman una serie de incongruencias y paradojas que añaden complejidad, textura y riqueza a su contenido.

A partir de esta conceptualización, el autor peruano propone también procesos de subjetivación complejos, y más allá de ceder a una tramposa y asimilacionista identidad/ideología mestiza que incorpore de modo desproblematizado y utilitario las diferentes culturas (Cornejo Polar, 2013b; Sanjinés, 2005). Cornejo Polar (2003) presenta una subjetividad heterogénea y contradictoria:

Sujeto plural, que asume experiencias distintas situadas en tiempos discontinuos, que remiten a culturas diversas [...] [que reconoce] la inviabilidad (y hasta ilegitimidad) de un modelo que haga uno lo que es vario, diverso y encontrado [...] nuevo sujeto escritural [...] cuya sola presencia, aunque intermitente y subordinada, altera sustancialmente el orden y los límites del espacio letrado de las naciones andinas (pp. 43, 197, 200).

De esta forma, se articula un proyecto riguroso que permite entender una antagónica coexistencia (en los textos y en los cuerpos) de lo nativo y lo occidental²³, de lo letrado y lo popular, de lo hegemónico y lo periférico que en su devenir histórico ha creado un sistema cultural y subjetividades diferentes, incluso opuestas a las europeas, con paradojas, desencuentros y violencias que se reflejan en la representación literaria y

²³ Cornejo Polar no le dio mucha importancia al estudio de las literaturas afroandinas, aunque su concepto puede entenderse probablemente también desde este cariz.

artística, y que dan un registro propio a los productos culturales andinos y latinoamericanos.

Este aparataje conceptual, además, tiene mucha más densidad para explicar los diferentes fenómenos en la zona de los Andes que otros conceptos: tales como la barroquización (Echeverría, 2011), la hibridez (García Canclini, 2001) o la transculturación (Ortiz, 1987), pues como señala Mabel Moraña es “un llamado a los procesos de traducción cultural” (2003, xii), que atañen desde la época colonial a la región andina y a sus propias lógicas²⁴.

Para construir su andamiaje teórico, Cornejo Polar menciona que hay un momento inicial, ubicado hoy ya en el tiempo-espacio del mito, que permite comprender el comienzo no sólo de la colonización, sino de las literaturas y las subjetividades heterogéneas y contradictorias. Es un episodio contenido en las crónicas de diferentes autores y que revela el inicio del fin del incario: el diálogo entre Atahualpa y el sacerdote Valverde, principio del fin de la civilización inca. En ella, el religioso le da la Biblia al monarca andino, diciéndole que es la palabra de Dios, para ver su reacción. Atahualpa toma el libro y se lo pone en el oído, pues su sistema cultural se basa en la oralidad, la cual es la que puede acceder a la palabra, en este caso, divina. Al no escuchar respuesta, tira el libro, acto sacrílego para el sacerdote, que ordena a Pizarro, el conquistador más “exitoso” de la zona, que estaba escondido detrás de los arbustos, que ataque al ejército inca y aprehenda al soberano andino. Ahí, por la imposibilidad de leer y escribir en el formato letrado, se evidencia “la historia del fracaso del propio libro” (Cornejo, 2003) al momento de contener todo el saber diverso de la zona, se captura al soberano nativo y a toda la población indígena, se rompe el diálogo e impone la letra por sobre la oralidad.

En este artículo me interesa dar cuenta del valor de la conceptualización de Cornejo Polar para pensar las posibilidades estéticas y políticas insertas en los textos literarios y en las subjetividades andinas, pero también para mostrar un punto ciego de su propuesta: el género como categoría de análisis que no aparece en su reflexión. Así, esta revisión intenta continuar con una tradición andina resistente a visiones totalizantes, al criticar, precisamente, la universalización sexogenérica presente en la heterogeneidad

²⁴ En este sentido, considero que, por ejemplo, el concepto de *heterogeneidad contradictoria* se vincula a otros conceptos teóricos posteriores como el de *interculturalidad*.

contradictoria del autor peruano que, como explicaré, apuntala un falso universalismo cisheteropatriarcal. Al analizar, interpelar y hacer que el término *mute*, es posible entablar un diálogo con las propuestas cuy(r) de disidencia sexual en la zona, entendiendo las políticas de desestabilización *queer*, especialmente aquellas centradas en los cuerpos racializados, aunque gestadas en el norte del mundo.

Para conseguir esto, propongo que este episodio, el del diálogo de Atahualpa y Valverde, afincado en la épica, género tradicionalmente masculino, es insuficiente para pensar un principio tan complejo como el denominado heterogeneidad contradictoria, por lo que es fundamental remitirse a otro suceso de la época, el de la quema de los sodomitas. Efectivamente, en algunas crónicas coloniales se relata cómo los conquistadores españoles exterminaron a poblaciones enteras por el pecado nefando, la sodomía, término que a la vez que unificaba una serie de prácticas las volvía delictivas (Jordan, 1997), cuestión que permite pensar en un genocidio por razón de género. Tómese por ejemplo el relato de Pedro Gutiérrez de Santa Clara (1905) que comenta el exterminio de los nativos de la costa de lo que hoy sería el Ecuador:

Viéndose estos endemoniados tanto tiempo sin mugeres, y el demonio, que los traya engañados y ciegos y distraídos de la razón natural, hizieron vna gran borrachera, en donde comenzaron a vsar el pecado nephando [...] Juan de Olmos, vezino de la villa de Puerto Viejo, quemó gran cantidad destos perversos y diabólicos yndios, como Justicia mayor que era allí entonces, aunque el pueblo estava en su encomienda, para que se apartaran deste tan pestífero y luziferino vicio, y nunca aprovechó cosa alguna, que todavía reysteran en él (pp. 317-318).

Esa rica memoria de subjetividades-otras en lo sexual (nombradas desde el pecado como *sodomitas* por los conquistadores) es extirpada con absoluta violencia por la colonización. Irónicamente el único registro que queda de esas formas de vida es la crónica, escritura llena de escondrijos, que se debate entre la historia y la ficción, y que sepulta al sujeto nativo. A diferencia del episodio de Atahualpa, el de la quema sodomita no fue reconstruido por ningún género literario o popular, ni tampoco teorizado, haciendo que quede en una larga pausa, recientemente terminada por el auge de los estudios de género.

Volviendo a Cornejo Polar, si el acto de tirar el libro que no puede escucharse es el momento fundacional que da cuenta de la cruenta imposición del sistema de escritura occidental sobre el nativo, por su parte, la quema de los sodomitas es el acto que representa la violenta aniquilación de un sistema amplio de género que, desde Occidente hacia los Andes, vuelve cenizas al cuerpo sodomita, adjetivo que describe inexactamente a ciertas identidades homodeseantes y no binarias²⁵. Así, la imposición de la letra sobre la oralidad es paralela a la destrucción de un amplio sistema cultural sexogenérico que por medio del fuego se vuelve dicotómico, cisgenérico y heterosexualmente obligatorio (Benavides, 2006; Horswell, 2013). Así, por un lado, el libro se convierte en el receptáculo que monopoliza la cultura queriendo reemplazar la oralidad, y por el otro, el cuerpo cisheterosexual monopoliza la performatividad de género (Butler, 1993) buscando silenciar a las prácticas no heteronormadas y a los cuerpos disidentes del binarismo de género.

No obstante, a pesar de la imposición letrada, el libro no puede constituirse como realidad totalizadora del conocimiento en los Andes, lo cual motiva que la heterogeneidad contradictoria aparezca como principio rector de los textos andinos²⁶. Bajo esta misma lógica, el fuego antisodomita, aunque “certero” para destruir las subjetividades precolombinas calificadas como nefandas, fracasa al momento de querer contener las posibilidades del cuerpo, pues a pesar del binarismo y la heterosexualidad obligatoria, varios textos coloniales (así como otros posteriores) hablarán de la persistencia de cuerpos y deseos variados, desobedientes respecto a las imposiciones de Occidente.

Esta imposibilidad de uniformizar la cultura desde el modelo sexogenérico hegemónico no fue considerada por Cornejo Polar, incluso cuando tuvo la oportunidad de hacerlo²⁷, probablemente porque su lugar de enunciación no le permitió entender al patriarcado como un sistema político (Millet, 1995) que, por tanto, también es parte de la cultura.

²⁵ En este sentido, otra descripción en las crónicas por parte de fray Bartolomé de las Casas (1986), perteneciente a la zona del Caribe, describe cómo un grupo de sodomitas que se travestían fue devorado por los perros. Así, la sodomía que se vincula al sexo anal en Europa, en América es descrita también desde el no binarismo.

²⁶ En el texto letrado se ven injerencias y contradicciones con la oralidad y desencuentros de lo blanco-mestizo que a menudo debe lidiar con lo nativo.

²⁷ En su libro *Escribir en el Aire* analiza el cuento “Un hombre muerto a puntapiés” de Pablo Palacio, en el que se habla de un hombre asesinado a patadas por un obrero, por ser homosexual y pederasta. Aunque se aborda la heterogeneidad contradictoria en el texto, se pierde la oportunidad de hablar del sistema sexogénero y de las contradicciones que presenta. Su análisis se centra, sobre todo, en las disyuntivas entre oralidad y escritura, y aquellas entre lo oculto y lo explícito.

Esta aproximación hace que su teoría se base en la *héterogeneidad*, pero también en el *heterosexismo*, cuestión que exagera la contradicción que él mismo planteó. En efecto, las subjetividades múltiples de los Andes no sólo deben vivir bajo un modelo cultural hegemónico, sino bajo un régimen sexual heteronormado, patriarcal y cissexista, que también es parte de las raíces culturales andinas.

Lo heterogéneo es múltiple, complejo y contradictorio. Da cuenta de formas variadas de vida y de registro cultural. En consecuencia, debería incluir las diversas maneras en las que el cuerpo y las culturas que éste encarna devienen en texto. No obstante, pareciera que la heterogeneidad sólo puede pensarse en términos patriarcales, pues el contrato social, que se firma en la modernidad, asume la heterosexualidad como obligatoria (Wittig, 2005) y el binarismo sexual hombre-mujer, sobre todo desde la ciencia, se impone como regla universal (Fausto-Sterling, 1992)²⁸. Así, el rico concepto de *heterogeneidad* pierde su poder. Cuestión que, pareciera, se vuelve más evidente con el análisis de la jerga sexodiversa y sexodisidente andina, que usa el acortamiento “hétero” o “hetero” como sinónimo de persona heterosexual, de ahí que, por ejemplo, Frau Diamanda/Héctor Acuña (2020), artista travesti del Perú, afirme que el acortamiento *hetero* “solo remite a heterosexualidad, perdiendo su cualidad geométrico-espacial” (p. 9).

Para solventar ese vacío, ese nuevo abismo no considerado por el teórico peruano me parece importante revisar su concepto para comprender, esta vez, el gran tejido de cuerpos y sexualidades que es los Andes, y que se expresa en la literatura. Para ello propongo un concepto mutante, derivado y desviado de aquel de Cornejo Polar, que dé cuenta no sólo de las complejidades culturales de la sexualidad, sino también de los varios lugares de enunciación requeridos en la academia contemporánea (Haraway, 1991; Mignolo, 1998b), importante antídoto para proteger al pensamiento crítico de pretensiones universalistas. En este sentido, es clave sodomizar, mariconear, tortillear, travestir, *encuyar* la heterogeneidad contradictoria para que pueda enunciar ciertas sexualidades periféricas y no globalizantes (algo distintas a las sexualidades LGBTI), que ayuden a pensar en/desde un registro marica, marimacho, puto, cola, playo, etcétera,

²⁸ Wittig no se centra en la modernidad, pues su crítica no atiende a procesos como la colonialidad. No obstante, sus reflexiones acerca del heterosexismo como ideología y régimen político son fundamentales para comprender algunos cambios centrales.

andino, abyayalista, latinoamericano. Mi propuesta, también *loca-lizada*, es la de pensar una heteromáricageneidad contradictoria, como concepto fluido y paródico que permita comprender las complejas coexistencias culturales que miran a la construcción sexogenérica como nodal en las literaturas regionales.

La heteromáricageneidad contradictoria: un acercamiento cuy(r) desde la teoría literaria

Como marica que busca hablar de subjetividades maricas, propongo el concepto de heteromáricageneidad contradictoria. Lo hago para *loca-lizar* mi propio conocimiento, que no se pretende universal sino subjetivado, pero que se inscribe dentro de un aparataje crítico, no exento de tensiones, que vincula al género y a la anticolonialidad. Este concepto, siguiendo esta perspectiva, muta dependiendo de quién lo enuncia: una mujer no heterosexual podría hablar de una “heterotortillerageneidad”, una persona costarricense podría mencionar la “heteroplayogeneidad, una persona con discapacidad podría hablar de una “heterotullidageneidad”²⁹. Esta posibilidad de hablar de subjetividades que no son fijas y que cambian por sus complejas intersecciones de raza, clase, deseo, nación o estatus de discapacidad, entabla diálogos críticos, oportunistas y productivos con lo *queer*.

En este sentido, cabe mencionar que la heteromáricageneidad también puede (y debe) funcionar como un concepto intradiegético (dentro del texto literario), que además de *loca-lizar* el conocimiento, enuncie ciertas formas de interpretación en personajes, narradores o espacios que son disonantes respecto a aquellas más globalizadas identidades y narrativas LGBTI. Al analizar la narración de un personaje intradiegético, por ejemplo, Joaquín de *La noche es virgen* de Jaime Bayly, podemos pensar en una caracterización e incluso una estructura narrativa heterocontestaelteléfonoconambasmanosgeneidad, o en el caso de literaturas fuera de los Andes, la Manuela de *El lugar sin límites*, novela clásica para la región de José Donoso, podríamos hablar de una heterotravestigeneidad contradictoria. Fenómenos que impiden hacer una lectura desproblematizada que vería a estos personajes y narraciones como gay o trans, sino que obligan a tomar otra ruta analítica (algo similar a lo que propone el

²⁹ Agradezco a Carlos Ayram por los diálogos que han permitido pensar la discapacidad y lo cuy(r).

queering) que debe considerar una serie de intersecciones y agenciamientos marcados por la existencia de abismos regionales que se expresan en los diferentes textos.

Precisamente, al analizar la interacción entre colonialidad y género, la heteromarcageneidad muestra un complejo sistema con múltiples contradicciones, muchas veces agresivas, en el que los abismos de clase, raza y sexualidad aparecen en los textos culturales de la región. Asimismo, tiene el potencial de posicionar a subjetividades maricas, travestis, bolleras, colas, tocadas-por-el-rayo y de examinar sus paradojas para así *loca-lizar* el debate mediante conceptos y prácticas más allá del tráfico identitario global de sexualidades posibles.

Para este artículo seminal, la heteromarcageneidad contradictoria busca insertar al género, especialmente desde la disidencia sexual³⁰, en un debate teórico que ha sido demasiado “hétero”³¹. Desde este cariz, el concepto intenta explicar que las categorías de género y el binarismo sexual se originan con la colonización, y, por tanto, no son realidades inmutables y ahistóricas, sino que se inscriben en los cuerpos y se escriben en los textos.

En el caso de las literaturas regionales, este concepto muestra un sistema en el que coexisten subjetividades complejas, que además de las dicotomías tradicionales, tales como escrito/oral, letrado/popular o hispano/nativo, incorpora —nunca mejor dicho— otras devenidas de la agentividad de la carne, tales como hetero/homo, hombre/mujer, cis/trans, hispano/nativo/afro.

Por tanto, es un concepto que se nutre de ciertos paradigmas *queer*, por ejemplo: la ruptura con el binarismo, el activismo no normalizador, el cambio del sujeto de las políticas sexuales, la politización de la rareza, la consideración de los afectos y la enfermedad, por otros *cuir* (por mencionar, la valorización de formas sexuales *loca-les*,

³⁰ Reconozco la insuficiencia de mi abordaje para, desde el feminismo, articular *ipso facto* una crítica que saque a la luz el carácter patriarcal del concepto de Cornejo Polar respecto a la categoría de mujer. Esta dificultad deviene de una cuestión: me resulta complejo asumir de modo estático, sin intersecciones (ni contradicciones). No obstante, pensar en una heterohembrageneidad o heteroputageneidad contradictoria, por ejemplo, me parece que puede ser una forma de plantear el concepto desde el feminismo.

³¹ Uso la palabreja “hétero”, diferente de “hetero”, como parte de la jerga gay que nombra en ciertos lugares de América Latina al hombre heterosexual. La heterogeneidad contradictoria, de hecho, es un concepto que sobre todo define la complejidad de los hombres heterosexuales, al menos en la lectura de Cornejo Polar.

el uso estratégico de las teorías del norte, el registro estético y político) y por otros decoloniales (el cambio de noción de cultura, la interculturalidad, la decolonización de saber y del ser) para efectuar un análisis que esté a la altura de la realidad regional andina.

En mi estudio de las literaturas del siglo XX en los Andes (Falconí Trávez, 2016), me fue posible entender cómo textos y autorías de la zona evidenciaban insalvables paradojas que tenían a las disidencias sexuales, con sus intersecciones de raza, clase y colonialidad, como eje central. De allí que haya pensado en este concepto como forma explicativa de las complejas estéticas y acciones presentes en textos y autorías de la región.

Por ejemplo, el canon literario letrado ha ubicado a Pablo Palacio como el autor que inicia el modelo homodeseante ecuatoriano (Serrano, 2013) y probablemente regional, a pesar de que en sus textos³² el personaje homosexual muere de forma violenta. Esto es un sinsentido desde la propia concepción de lo que debe ser la regla, al menos desde una perspectiva pedagógica, que busca enseñar respecto a los valores que deben permanecer en una sociedad (Mignolo, 1998a). Entender que uno de los autores clásicos de la región, en sus textos, los cuales intersecan conflictivamente oralidad y escritura (Cornejo Polar, 2003), saque a la luz en sus historias una oculta homosexualidad para inmediatamente aniquilarla es un caso de hetero*vicios*ogeneidad contradictoria.

Por su parte, Jaime Bayly, autor bisexual peruano, que tradicionalmente se alinea en lo estético y político con las ideas más hegemónicas de Occidente, en su novela *La noche es virgen* articula una narración en la que el deseo homoerótico desaforado se presenta a partir de un discurso indirecto libre que simula la oralidad. A la par, su presentación como correcto hombre heterosexual es descrita mediante el discurso directo. Este uso fragmentado del lenguaje, presente en otras de sus novelas, enuncia una política del deseo en la que sus protagonistas, que se debaten entre ser homosexuales, gays y bisexuales, no puede dejar de vincularse al mestizaje como realidad blanqueada que los acerca de Estados Unidos y España, y los aleja de las culturas populares maricas y callejeras de

³² “Un hombre muerto a puntapiés” y “Relato de la muy sensible desgracia acaecida en la persona del joven Z”.

Lima, con las que personajes más pudientes tienen intercambios sexuales³³. Ejemplo de una heterobigeneidad contradictoria.

Otro caso decidor es el de Julieta Paredes, quien ha sido parte de colectivos feministas como “Mujeres Creando” y “Comunidad Mujeres Creando”. Ha escrito poesía y ensayo, géneros letrados, pero también ha incursionado en el grafiti y los audiolibros, subgéneros populares, desde una perspectiva colectiva, desgarrando la idea de autoría individual de Occidente y resaltando un feminismo comunitario, lésbico y aymara. Sin embargo, no escribe en lengua aymara, sino en español, por la violencia patriarcal ejercida sobre su cuerpo (Falconí Trávez, 2012), rehúye a ser considerada poeta, y en los últimos años se ha visto involucrada en episodios de abuso cometidos contra su comunidad de mujeres, cuestiones que sintomatizan una heterotortillerogeneidad contradictoria.

Fernando Vallejo, en su novela *El desbarrancadero*, posibilita vislumbrar el lugar periférico que Colombia, tierra subandina (Arellano, 1987), tiene en la historia de lucha contra el VIH-sida, al mostrar el tratamiento deshumanizante de las personas seropositivas del sur global. En este texto autoficcional, que se vincula intratextualmente a sus otras novelas, establece una diferencia entre ciertos cuerpos blancos y mestizos, a quienes cuida mediante un resguardo meticuloso de la escritura³⁴, igual que a los cuerpos de animales que valora profundamente, y, no obstante, otras corporalidades racializadas, femeninas o precarizadas son destrozadas con un uso más oral de la lengua, claro caso de heterocacorrogeneidad contradictoria.

Finalmente, Adalberto Ortiz rescata en dos escritos a un ser, la Tunda, proveniente de la mitología de las culturas orales y literarias afropacíficas del área septentrional andina, tensando así los límites entre letra y oralidad. La Tunda, ente que rapta niños y niñas para cambiar su personalidad, es retratada como un ser voraz en lo sexual, que deambula entre lo masculino y lo femenino, y que vincula a poblaciones afrodescendientes y montubias, cuestión que ensambla un personaje *protoqueer* que no necesita de lo *queer* para existir, aunque con tintes patriarcales que perpetúan la cultura de la violación femenina y dan

³³ Por ejemplo, en *No se lo digas a nadie* aparece el personaje de Pedro, que es un flete, un joven prostituto de las clases populares en Perú.

³⁴ El cuidado escritural se vincula a la noción foucaultiana de cuidado de sí. Hago una revisión de este concepto, aplicado a la novela, en el artículo “*El desbarrancadero* de Fernando Vallejo. Des/integración y cuidado en el cuerpo/corpus seropositivo latinoamericano” (Falconí Trávez, 2017).

cuenta de las contradicciones de la zona. Adicionalmente, la Tunda lleva a cabo “entundamientos”, acciones de cambio subjetivo y sexual en las personas, los cuales podrían ser pensados como una suerte de *queering*. La literatura de Ortiz ensambla una heteroqueselemojalacanoageneidad contradictoria que es posible des-vincular de-a un pensamiento *queer*.

La heteromarcageneidad contradictoria y todas sus variantes son una clave de lectura que no se remite únicamente a la literatura³⁵. Sin embargo, en los textos literarios y *oraliterarios*, así como en las autorías de la región, encuentra un análisis *loca-lizado* para comprender las contradicciones sexogenéricas originadas por la imposición colonial, que han continuado de modos múltiples hasta nuestros días.

Colafón

Katie King (2000) apuntaba que en contextos transnacionales la teoría *queer* era contingente, mientras que Judith Butler (1993) aseveraba que lo *queer* “no era del todo apropiable” (p. 228)³⁶, debiendo permanecer en ese lugar de incertidumbre para asegurar su posibilidad crítica. Asimismo, en su volumen para entender la traducción *queer*, Epstein y Giller (2017), afirmaban que “la teoría de la traducción *queer* ha sido capaz de señalar, y de cierto modo de parodiar, la incoherencia constitutiva del pensamiento totalitario, a través del cual una ideología dominante se afirma a sí misma” (p. 3).

Así, a diferencia de la mayoría de las ideas provenientes de Occidente, que buscan entronarse en el saber, ciertas voces escultoras de la teoría *queer* proveyeron de mecanismos para contextualizarla, renombrarla e incluso desecharla para evitar articular un conocimiento totalizador de los cuerpos y las sexualidades.

A pesar de esta buena voluntad, otras autorías más prevenidas de la colonialidad han comentado que algunos conceptos posmodernos en América Latina, una vez que se “han

³⁵ En Santiago de Chile, en diciembre de 2019, en el marco del “I Simposio Internacional Arte y Política: Hegemonías, resistencias y activismos en América Latina y el Caribe”, revisé este concepto como clave de lectura para analizar el videoarte de Carlos Motta; las performances de Ángel Burbano, Kosakura; el Museo Travesti del Perú de Giuseppe Campuzano; el proyecto YO GENERO de Diego Aramburo; el Proyecto Transgénero de Ecuador, y el bloque plumífero de la marcha del 12 de octubre en Barcelona.

³⁶ Todas las traducciones del inglés al castellano son mías.

gastado” o “pasado de moda” en los centros coloniales tienen en la región “un rentable renacer” (Beverley y Oviedo, 1995) perdiendo así su poder o eficacia inicial y reinstaurando la episteme colonial.

Con estos antecedentes, en América Latina, donde se han hecho varias traducciones culturales de lo *queer* (Rapisardi, 2005; Rivas, 2011; La Fountain, 2002), ante el eterno dilema de traducir lingüística y culturalmente los conceptos gestados en Occidente, acaso es mejor “entundar” la propia traducción. La heteromecogeneidad, heteroputogeneidad, heteromariposógeneidad contradictorias son, justamente, intentos antiuniversalistas de exceder las traducciones semánticas de lo *queer*, pensando en la subjetividad y la acción sexodisidentes (aquello que se conoce como el *queering*), y sin perder de vista las inequitativas geopolíticas globales que, a pesar de todo, no deben detener un estratégico diálogo internacional.

Como todo concepto originado en el seno de la teoría, éste que propongo busca cierta continuidad para medir su valía, y, no obstante, la propia mutabilidad basada en el lugar de enunciación sexodisidente, así como la propia génesis de su concepción, impiden su estabilización y su certeza. Es altamente probable que como el manifiesto cuy(r) que nunca llegó a redactarse, el concepto de heteromariogeneidad contradictoria, con sus posibles variantes y rutas, sea más un síntoma que un modelo de aplicación certero. Así que éste, que he esbozado en estas líneas, es un concepto *queer*, aunque con genealogía *cuir*, y más aún, cuy(r) que explica mejor un propósito y una posible utilidad desordenadora y politizadora de las sexualidades, incluso, y el tiempo lo dirá, el de ser un concepto fragmentado, mutante, “fracasado” (Halberstam, 2011). Concepto que sirvió solamente para dar cuenta, una vez más, de los abismos culturales y dificultades de traducción unificadora que definen la vasta historia de las sexualidades de los Andes y del Abya Yala.

Referencias bibliográficas

AJ+ Español. (19 de junio de 2020). Ni hombres ni mujeres [Video]. *Youtube*.
<https://www.youtube.com/watch?v=Yo44GJxKmg8>

- Arellano, Fernando. (1987). *Una introducción a la Venezuela prehispánica. Culturas de las naciones indígenas venezolanas*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- Arte Actual. (30 de mayo de 2016). ANO-SOBER-ANO. Recuperado de <http://arteactual.ec/ano-sober-ano/>
- Ayala Mora, Enrique. (1999). Presentación general. En Luis Guillermo Lumbreras (Ed.), *Historia de América andina. Las sociedades aborígenes, Volumen. 1* (pp. 9-25) Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Benavides, Hugo. (2006). La representación del pasado sexual de Guayaquil: historizando los enchaquirados. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, (24), 145-160.
- Bersani, Leo. (2010). *Is the Rectum a Grave? And other essays*. Chicago: Chicago University Press.
- Beverley, John y Oviedo, José. (1995). Introduction. En John Beverley, Michael Aronna y José Oviedo (Eds.), *The Postmodernism Debate in Latin America* (pp. 1-18). Durham: Duke University Press.
- Brontsema, Robin. (2004). A Queer Revolution: Reconceptualizing the Debate Over Linguistic Reclamation. *Colorado Research in Linguistics*, 17, 1-17. doi: <https://doi.org/10.25810/dky3-zq57>
- Butler, Judith. (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "sex"*. New York: Routledge.
- Caillavet, Chantal. (2001). *Etnias del norte. Etnohistoria e Historia de Ecuador*. Lima: Abya-Yala.
- Cantú, Lionel. (2009). Sexuality, Migration, and Identity. En Lionel Cantú, Nancy Naples y Salvador Vidal Ortiz (Eds.), *The Sexuality of Migration: Border Crossings and Mexican Immigrant Men* (pp. 21-39). New York: New York University Press.

- Cornejo, Giancarlo. (2013). La guerra declarada contra el niño afeminado: Una autoetnografía “queer”. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, (39), 79-95. doi: <https://doi.org/10.17141/iconos.39.2011.747>
- Cornejo-Polar, Antonio. (1996). Una heterogeneidad no dialéctica: Sujeto y discurso migrantes en el Perú moderno. *Revista Iberoamericana*, LXII(176-177), 837-844. doi: <https://doi.org/10.5195/reviberoamer.1996.6262>
- Cornejo-Polar, Antonio. (2003). *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural de las literaturas andinas*. Lima: CELACEP, Latinoamericana Editores.
- Cornejo-Polar, Antonio. (2013a). Para una agenda problemática de la crítica literaria latinoamericana: diseño preliminar. *Sobre literatura y crítica latinoamericanas* (pp. 71-78). Lima: Centro de Estudios Literarios Cornejo Polar-CELACP.
- Cornejo-Polar, Antonio. (2013b). Unidad, pluralidad, totalidad. El *corpus* de la literatura latinoamericana. *Sobre literatura y crítica latinoamericanas* (pp. 79-85). Lima: Centro de Estudios Literarios Cornejo Polar-CELACP.
- Correa, Rafael. (28 diciembre 2013). *Enlace Ciudadano no. 354*, [Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=l5bHbBd2BQI>
- De las Casas, Bartolomé. (1986). *Historia de las Indias. Volumen 3*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Diamanda, Frau /Acuña, Héctor. (2020). *Escenas catalanas. Errancias antropológico-sexuales*. Barcelona: La Máquina.
- Diamond, Jerod. (1998). *Guns, Germs and Steel. A Short History of Everybody for the last 13.000 years*. London: Vintage Books.
- Domínguez Ruvalcaba, Héctor. (2016). *Translating the Queer: Body Politics and Transnational Conversations*. Londres: Zed books.

- Echeverría, Bolívar. (2011). *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era.
- Elliot, Pippa. (s.f.). Cómo determinar el sexo de un cuy. *WikiHow*. Recuperado de <https://es.wikihow.com/determinar-el-sexo-de-un-cuy>
- Epps, Brad. (2008). Retos, riegos, pautas y promesas de la teoría *queer*. *Revista Iberoamericana*, LXXIV(225), 897-920. Recuperado de <https://core.ac.uk/download/pdf/296293297.pdf>
- Epstein, B.J. y Giller, Robert. (2017). Introduction. En B.J. Epstein y Robert Giller (Eds.), *Queer in Translation* (pp. 1-8). New York: Routledge.
- Espinosa Miñoso, Yuderkys. (2015). El futuro ya fue. Una crítica a la idea del progreso en las narrativas de liberación sexo-genéricas y *queer* identitarias en Abya Yala. En Raul Ferrera-Balanquet, (Comp.), *Andar erótico decolonial*, (pp. 21-39). Buenos Aires: Ediciones el Signo.
- Esteban, Gabrielle. (10 de noviembre 2020). Testimonio: sobre la asistencia a *Paradigmas Queer 5*. Inédito.
- Falconí Trávez, Diego. (2012). Entrevista a Julieta Paredes. *Lectora: Revista de Dones i Textualitat*, (8), 179-195.
- Falconí Trávez, Diego. (2014). De lo queer/cuir/cuy(r) en América Latina. Accidentes y malos entendidos en la narrativa de Ena Lucía Portela. *Mitologías hoy*, 10, 95-113.
- Falconí Trávez, Diego. (2016). *De las cenizas al texto. Literaturas andinas de la disidencia sexual en el siglo XX*. La Habana: Casa América Cataluña.
- Fausto-Sterling, Anne. (1992). *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*. New York: Basic Books.
- García, Néstor. (2001). *Culturas híbridas (estrategias para entrar y salir de la modernidad)*. México: Paidós.

- Giorgi, Gabriel. (2013). La lección animal: pedagogías *queer*. *Boletín del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria*, (17), 1-40
- Gutiérrez de Santa Clara, Pedro. (1905). *Historia de las guerras civiles del Perú (1544-1548) y de otros sucesos de las Indias*, tomo III. Recuperado de <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/cronistas-coloniales-primera-parte--0/html/>
- Halberstam, Jack. (2011). *The Queer Art of Failure*. Durham and London: Duke University Press.
- Haraway, Donna. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Horswell, Michael J. (2013). *La descolonización del “Sodomita” en los Andes coloniales*. Quito: Abya-Yala.
- Jordan, Mark. (1997). *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Keesing, Roger. (2013). Not a Real Fish: The Ethnographer as Inside Outsider. En Garry Ferraro (Ed.) *Classic Readings in Cultural Anthropology* (pp. 15-19). Boston: Cengage Learning
- King, Katie. (2000). Global Gay Formations and Local Homosexualities. En Henry Schwarz y Ray Sangeeta (Eds.), *A Companion to Postcolonial Studies* (pp. 508-519). Oxford: Blackwell Publishers.
- La Fountain-Stokes, Larry. (2002). Dancing La Vida Loca: The Queer Nuyorican Performances of Arthur Avilés and Elizabeth Marrero. En Cruz Arnaldo Malavé y Martin Manalansan (Eds.), *Queer Globalizations: Citizenship and the Afterlife of Colonialism* (pp. 162-175). New York: New York University Press.

- Lander, Edgardo. (Comp.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CICCUS, CLACSO.
- de Lauretis, Teresa. (2015). Género y teoría *queer*. *Mora*, (21), 107-118. doi: <https://doi.org/10.34096/mora.n21.2402>
- Llamas, Ricardo. (1998). *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a la homosexualidad*. Madrid: Siglo XXI.
- Lugones, María. (2012). *Queering the decolonial/Queerizar lo queer*. Ponencia plenaria, *I Coloquio Internacional Queer Interdisciplinario Pensando lo Queer desde y en América Latina*.
- Macas, Luis. (2014). El *Sumak Kawsay*. En Antonio Luis Hidalgo, Alejandro Guillén y Nancy Deleg (Eds.), *Sumak Kawsay Yuyay Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (pp. 179-192). Huelva-Cuenca: FIUCUHU.
- Millet, Kate. (1995). *Política Sexual*. Madrid: Cátedra.
- Miskolci, Richard. (2014). Queering the Geopolitics of Knowledge. En Elizabeth Lewis, Rodrigo Borba, Branca Falabella y Diana De Souza. (Eds.) *Queering Paradigms IV: South-North Dialogues on Queer Epistemologies, Embodiments and Activisms* (pp. 13-30). Bern: Peter Lang.
- Mignolo, Walter. (1998a). Los cánones y (más allá de) las fronteras culturales (o ¿de quién es el canon que hablamos?). En Enric Sullà (Ed.), *El canon literario* (pp. 237-271). Madrid: Arco Libros.
- Mignolo, Walter. (1998b). Posoccidentalismo: el argumento desde América Latina. *Cuadernos Americanos*, 1(64), 143-165.
- Mira, Alberto. (1999). Pushing the Limits of Faithfulness: A Case of Gay Translation. En Michael Holman y Jean Boase-Beier (Eds.), *The Practices of Literary Translation. Constraints and Creativity* (pp. 109-124). London: Routledge

- Mogrovejo, Norma. (2011). Lo queer en América Latina. ¿Lucha identitaria, post-identitaria, asimilacionista o neo-colonial? En Daniel Balderston y Arturo Matute Castro (Comps.), *Cartografía queer: sexualidades + activismo LGBT en América Latina* (pp. 231-250). Pittsburg: Universidad de Pittsburg.
- Moraña, Mabel. (2003). Introducción. En Antonio Cornejo Polar. *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural de las literaturas andinas* (pp. vii-xiii). Lima: CELACEP, Latinoamericana Editores.
- Muscio, Hernán. (2013). Animalidad/humanidad: una dicotomía estratégicamente persistente que entorpece el avance científico en arqueología. *Arqueología*, 19, 81-101. Recuperado de <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/Arqueologia/article/view/1676>
- Muñoz, José Esteban. (1999). *Disidentifications: Queers of Color and The Performance of Politics*. Minneapolis: University of Minnessota Press.
- Murra, John V. (1981). Los límites y las limitaciones del archipiélago vertical en los Andes. *Revista Maguaré*, (1), 93-98.
- Ochoa, Marcia. (2004). Ciudadanía perversa: divas, marginación y participación en la “localización”. En Daniel Mato (Coord.), *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización* (pp. 239-256). Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Ortiz, Fernando. (1987). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.
- Pacari, Nina. (2014). Naturaleza y territorio desde la mirada de los pueblos indígenas. El *Sumak Kawsay*. En Antonio Luis Hidalgo, Alejandro Guillén y Nancy Deleg (Eds.), *Sumak Kawsay Yuyay Antología del pensamiento indigenista ecuatoriano sobre Sumak Kawsay* (pp. 129-132). Huelva-Cuenca: FIUCUHU.

- Perneth, Kelly. (2018). Cavidades fijas: género-ironizando agujeros lésbicos. Intersecciones corporales y diva-cagaciones. En Diego Falconí (Ed.), *Inflexión marica. Escrituras del descalabro gay en América Latina* (pp. 307-319). Barcelona: Egales.
- Perneth, Kelly y Falconí Trávez, Diego. (26 de agosto de 2020). Diálogo con Kelly Perneth. Inédito.
- Pierce, Joseph. (2020). El impasse *deseante*: Traducciones, malentendidos y racismo en Chile. *post(s)*, 6, 27-57. doi: [https://doi.org/10.18272/post\(s\).v6i1.1884](https://doi.org/10.18272/post(s).v6i1.1884)
- Piña Narváez, Yos (Erchxs). (2018). *No soy queer, soy negrx, mis orishas no leyeron a J. Butler*. Madrid: Zineditorial.
- Phoenix, Charles; Goy, Robert; Gerall, Arnold y Young, William. (1959). Organizing action of prenatally administered testosterone propionate on the tissues mediating mating behavior in the female guinea pig. *Endocrinology*, (65), 369-382. doi: 10.1210/endo-65-3-369
- Puar, Jasbir. (2007). *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*. Durham: Duke University Press.
- Rapisardi, Flabio. (2005). Raras teorías del sur. Una experiencia de diversidades y desigualdad político sexual. *Orientaciones. Revista de Homosexualidades*, (9), 53-75.
- Rivas, Felipe. (2011). Diga “queer” con la lengua afuera: sobre las confusiones del debate latinoamericano. *Por un Feminismo sin Mujeres* (pp. 59-75). Santiago de Chile: Coordinadora Universitaria por la Diferencia Sexual.
- Sabsay, Leticia. (2014a). “What’s in a name?” Queer Politics and Cultural Translation. En Beatriz Briones (Ed.), *Feminismos lesbianos y queer: Representación y políticas* (pp. 115-121). México DF, Madrid: Plaza y Valdés.

- Sabsay, Leticia. (2014b). Políticas queer, ciudadanías sexuales y decolonización. En Diego Falconí, Santiago Castellanos y María Viteri (Eds.), *Resentir lo queer en América Latina. Diálogos con/desde el Sur* (pp. 45-58). Barcelona: Egales.
- Sancho, Fernando. (31 de mayo de 2014). Desencuentros con lo *queer/cuir*. “Cartón Piedra”. *El telégrafo*. Recuperado de <https://bit.ly/3tJD4Z9>
- Sanjinés, Javier. (2005). *El espejismo del mestizaje*. La Paz: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Segura, Isabel. (1997). *Viatgers catalans al Carib: Cuba*. Barcelona: Publicacions de L’Abadia de Montserrat.
- Serrano, Raúl. (2013). Cuerpo adentro. Voces, visiones y revelaciones desde y fuera del clóset. En Raúl Serrano (Ed.), *Cuerpo adentro. Historias desde el clóset* (pp. 7-13). Quito: Ministerio de Cultura y Patrimonio del Ecuador.
- Shih, Shue-Mei. (2010). Traduciendo el feminismo: Taiwán, Spivak, A-Wu. *Lectora*, (16), 35-57. doi: 10/2436.20.8020.01.3
- Sutherland, Juan Pablo. (2009). *Nación marica. Prácticas culturales y crítica activista*. Santiago de Chile: Ripio Ediciones.
- Venuti, Lawrence. (1995). *The Translator's invisibility. A history of translations*. Londres: Routledge.
- Viteri, María Amelia. (2008). “Queer no me da”: Traduciendo Fronteras Sexuales y Raciales en San Salvador y Washington D.C. En Kathya Araujo y Mercedes Prieto (Eds.), *Estudios sobre Sexualidad en América Latina* (pp. 91-108). Quito: FLACSO.
- Viteri, María Amelia. (2014). *Desbordes: Translating Racial, Ethnic, Sexual, and Gender Identities across the Americas*. Albany: State University of New York.

Viteri, María Amelia. (10 de noviembre de 2020). Testimonio sobre la organización de *Queering Paradigms 4*.

Viteri, María Amelia y Castellanos, Santiago. (2013). Dilemas queer contemporáneos: ciudadanías sexuales, orientalismo y subjetividades liberales. Un diálogo con Leticia Sabsay. *Revista Íconos* (47). doi: <https://doi.org/10.17141/iconos.47.2013.848>

Walsh, Catherine. (2006). Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. En Álvaro García, Walter Mignolo y Catherine Walsh (Eds.), *Interculturalidad, descolonización del estado* (pp. 21-71). Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Wittig, Monique. (2005). El pensamiento heterosexual. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos* (pp.45-58). Barcelona: Editorial EGALES.

V.A. (2019). *Trans-formaciones*. Buenos Aires: La Vaca Editora.

DIEGO FALCONÍ TRÁVEZ (Quito, 1979)

Abogado con enfoque en derechos humanos, licenciado en Humanidades y doctor en Teoría de la Literatura. Es profesor asociado del área de Letras de la Universitat Autònoma de Barcelona, UBA y profesor investigador del Colegio de Jurisprudencia la Universidad San Francisco de Quito. Es director editorial de *Iuris Dictio. Revista de Derecho* y co-director del grupo Intertextos entre el derecho y la literatura. Es parte del Grupo de Trabajo Feminista/Queer/Cuir y del grupo de investigación Cuerpo y Textualidad. Sus investigaciones giran en torno al género, la decolonialidad, las literaturas andinas, las relaciones entre literatura y derecho y los sexilios. Algunas de sus publicaciones son: (2012). *Las entrañas del sujeto jurídico. Un diálogo entre la literatura y el derecho*. (2016). *De las cenizas al texto. Literaturas andinas de las disidencias sexuales en el siglo XX*. Es premio Casa de las Américas 2016 en categoría de ensayo.