

**PRÁCTICAS *QUEER*/CUIR. APUNTES  
PARA UNA CRÍTICA DEL  
RECONOCIMIENTO LIBERAL**

**Ianina Moretti Basso<sup>1</sup>  
Sasha Hilas<sup>2</sup>**

**QUEER/*CUIR* PRACTICES. NOTES FOR A  
CRITIQUE OF NEOLIBERAL  
RECOGNITION**

<sup>1</sup> Centro de Investigaciones María Salem de Burnichon. Facultad de Filosofía y Humanidades/IDH CONICET, - Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Correo electrónico: ianina.moretti@unc.edu.ar

<sup>2</sup> Centro de Investigaciones María Salem de Burnichon. Facultad de Filosofía y Humanidades/IDH CONICET, FFyH - Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Correo electrónico: sashahilas@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.32870/lv.v7i58.7690>

*REVISTA DE ESTUDIOS DE GÉNERO, LA VENTANA*, NÚM. 58, JULIO-DICIEMBRE DE 2023, PP. 10-48, ISSN 1405-9436/E-ISSN 2448-7724

### Resumen

Este trabajo está motivado por preguntas que nos interpelan tanto personal como políticamente, partiendo de una perspectiva feminista para abordar interrogantes profundamente filosóficas en torno al reconocimiento y la identidad. Para este trayecto proponemos recuperar la noción y la experiencia de lo *queer/cuir*, en tanto perspectiva situada y sitio que puede deslizarse de ciertas lógicas identitarias hegemónicas, que se reiteran incluso dentro de los colectivos lgtbqi+. Esta hipótesis se basa en que lo *cuir* puede habitar y preguntarse por las prácticas, y no necesariamente por identidades, lo cual abre a otras posibilidades de imaginación teórico-práctica. Siguiendo a Sedgwick, val flores y Cairo, nos proponemos pensar lo *queer/cuir* como resistencia a diversas formas actuales de neoconservadurismo y de neoliberalismo, en cuanto resulta más difícil de ser apropiado por lógicas identitarias. Butler, Puar y Halberstam, entre otrxs, nos acompañan a desandar el interrogante que tensiona nuestro trabajo: ¿Es acaso la *identidad* el único modo de cifrar reclamos en las lógicas del reconocimiento? ¿A qué otros horizontes de reconocimiento podemos aspirar?

*Palabras clave:* *queer/cuir*, reconocimiento, identidades

### Abstract

This work is motivated by questions that involve us in a personal and political manner, from a feminist perspective in order to address philosophical questions regarding recognition and identity. In that sense, we invoke the

notion and experience of being queer/*cuir*, as a situated position and also as a place that can escape from certain hegemonic identity policies, which continue to appear even within lgtbiqu+ movements. Our hypothesis is based in the fact that queer can inhabit and question practices, and not necessarily identities, which opens to other possibilities of teoretic and practical imagination. Following Sedgwick, val flores and Cairo, we intend to think the notion of queer/*cuir* as a resistance to various current forms of neoconservatism and neoliberalism, as it is more difficult to be appropriated by identity policies. Along with Butler, Puar and Halberstam, among others, we intend to retrace the question that tensions our work: Is identity the only language in which we can make recognition claims? What other recognition horizons can we aim for?

*Keywords:* queer/*cuir*, recognition, identities

RECEPCIÓN: 09 DE NOVIEMBRE DE 2022/ACEPTACIÓN: 23 DE FEBRERO DE 2023

El siguiente artículo propone abordar una serie de cuestiones que, tanto teórica como personalmente, nos interpelan, al punto de animarnos a realizar algunas primeras tentativas sobre la tensión entre una noción tan cara a la filosofía como es la de *reconocimiento*, y la noción y experiencia de lo *queer/cuir*. Partiendo de una perspectiva crítica, encontramos allí un interesante terreno de análisis y de

crítica a las lógicas identitarias dominantes que aparecen incluso al interior de las comunidades lgtbiqua+. Este espacio se habilita en la medida que lo *queer*/cuir puede preguntarse y habitar las prácticas, poniendo en suspenso la afirmación de una *identidad*, otra noción fundamental para la filosofía y que parece persistir aun en los planteos menos esencialistas. La posibilidad de una puesta en suspenso nos entusiasma en una reflexión sobre cómo centrarse en esta tensión puede ser una forma de resistencia tanto a las formas de conservadurismo actuales como a las agendas asimilacionistas que, desde una subjetividad neoliberal, intentan integrar a las disidencias sexo-genéricas.

La óptica que tomamos en esta investigación nos permite considerar al reconocimiento como una *condición* para el sujeto, pero no solo en cuanto permita describirlo de una u otra manera, sino como condición excluyente sin la cual no se llega a ser sujeto, no se reúnen las normas requeridas. El reconocimiento aparece, así, como una condición tanto simbólica como material, en el sentido particular de que esta norma fundamental participa en los procesos de materialización de los cuerpos, sus sexualidades, sus rasgos, habilitando o no la vida pública, el acceso a los derechos, la circulación libre de violencia, la justicia erótica —como advirtiera ya la teórica feminista Gayle Rubin y ha profundizado Beto Canseco—.

El reconocimiento así entendido participa en los procesos de producción y de producción de los sujetos, hablando con Foucault (1995). En particular, siguiendo la lectura de la filósofa Judith Butler, el reconocimiento tiene ciertas condiciones para acontecer; en su

libro *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas* (2010), la autora esboza ciertas nociones que aún no ha retomado en detalle, pero que trazan las implicancias de los requisitos para ser reconocido: son las nociones de *aprehensibilidad* y *reconocibilidad*, y permiten una explicación que desglosa analíticamente momentos que suceden solapadamente. Un cuerpo inaprehensible nunca podrá ser reconocido; al menos en tanto sujeto de derecho y de deseo. Ya en *Deshacer el género*, la autora afirmaba: “hay normas sexuales y de género que de una u otra forma condicionan qué y quién será “reconocible” y qué y quién no; y debemos ser capaces de tener en cuenta esta diferente localización de la “reconocibilidad” (Butler, 2009, p. 324). A esto irá asociada una profunda discusión, ya desde su tesis doctoral, *Sujetos del deseo* (1987), retomó a Hegel y su recepción en la Francia del siglo XX, discusión en la que dialogan Kojève e Hyppolite, Sartre, y hasta Lacan, Deleuze y Foucault. En el presente texto, sin profundizar en estos recorridos filosóficos ya eximamente desplegados, retomamos la cuestión de que, en sus variadas versiones, el dibujo del reconocimiento siempre parece trazarse entre “identidades”. Así, ser reconocible implica entrar en ese marco normativo cifrado identitariamente, lo cual también supone, hasta hoy, una marca sexo-genérica específica y binaria.

En este sentido, y a riesgo de hacer tambalear una noción que entendemos fundamental para la política, no podemos evitar preguntarnos: ¿puede lo *queer/cuir*, en tanto conjunto de prácticas, habilitar otra forma de pensar y habitar el reconocimiento sorteando las lógicas de la identidad? ¿Es acaso la identidad el único modo

de cifrar reclamos de reconocimiento? ¿Qué tipo de reconocimiento estamos disputando? ¿A qué nuevos horizontes de reconocimiento podemos aspirar? ¿Podemos *practicar* otros reconocimientos?

A lo largo de estas páginas, mostraremos el camino de reflexión filosófica al que esas preguntas nos empujaron. En una primera sección nos ocuparemos de ciertos análisis que tanto val flores como Eve Sedgwick nos brindan, desmontando críticamente ciertos supuestos identitarios, para abordar la obra de Cairo, *Manifiesto de todas las cosas que (no) soy* (de ahora en adelante “Manifiesto”): el registro de una vida cuir puede trastocar nuestras formas más arraigadas de entender el reconocimiento. La mirada puesta en las prácticas nos llevará a revisar la noción de reconocimiento para intentar encontrar algo más allá, o, mejor dicho, “más acá” de la afirmación de una identidad.

En una segunda sección nos ocuparemos de la cuestión política del reconocimiento, reflexionando junto a lxs teóricxs feministas Judith Butler y Jasbir Puar. Butler nos permite aprehender las implicancias relacionales que el reconocimiento tiene para los sujetos. Los aportes de Puar nos ayudan a comprender las apropiaciones que ocurren al interior de los colectivos lgtbiqua+ por parte de las normas neoliberales, que buscan integrar a nuevos sujetos. Encontramos en las reflexiones de Puar la advertencia necesaria para animarnos a pensar contra el optimismo que las identidades más hegemónicas dentro del colectivo (esto es, una homonormatividad producto del asimilacionismo) pueden despertar. Proponemos trabajar para resignificar la disputa por el reconocimiento, incluso

pensando los sitios en donde esa lógica fracasa. En este desvío de las lógicas de la identidad, encontramos en el fracaso un camino posible para pensar lo cuir y el reconocimiento.

Por ello, llegando al final del último apartado nos detenemos a reflexionar, junto a Eduardo Mattio y a Jack Halberstam, en aquellas formas en donde el fracaso cuir parece volverse un espacio interesante para encontrar nuevos modos de habitar la propia vida. Ante los modelos de exitismo, nacionalismo, madurez reproductiva y heteronormatividad que también operan al interior de las comunidades lgtbiqua+, fracasar parece ligarse a la vida cuir no solo como mera opción. Entendemos que ese enlace supone un esfuerzo por habitar y practicar otras formas de reconocimiento, que se desentendían de un conjunto de identidades hegemónicas normativas. En nuestra insistencia, vemos un espacio de discusión colectiva y política al reconocimiento. Encontramos allí una pequeña puerta que puede esconder una promesa; por esto la desandamos, rodeamos y circulamos sin querer por ello esgrimir una única respuesta. Encontramos así su principal potencia.

**Teoría y primera persona: los trayectos de lo queer/cuir** ] Atendiendo a aquellas preguntas que nos interpelan tanto personal como políticamente, proponemos recuperar la noción y la experiencia de lo *queer/cuir*, como perspectiva situada y como lugar que puede

escapar de ciertas lógicas identitarias hegemónicas, incluso dentro de los colectivos lgtbiqua+.

Sedgwick nos ofrece una hipótesis primera, en el sentido de lo fundamental:

en muchos e importantes sentidos queer puede denotar únicamente cuando va asociado a la primera persona. Un posible corolario de esta hipótesis: lo único que se requiere para convertir el calificativo queer en genuino es el impulso para utilizarlo en primera persona. (Sedgwick, 2002, p. 39)

De eso hablamos cuando hablamos de sentirnos interpeladas: nosotras, quienes aquí escribimos y hablamos, nos llamamos “nosotras” a través de un acuerdo personal, singular, afectivo y político (incluso estético, anidado en esa letra “a”). Nosotras, esa conjunción que nos multiplica, la feminidad y lo trans, lo sudaca y la academia, lo bisexual y lo intermitente, los sintagmas que hacen cuerpo, los deseos que se mueven, las prácticas que se repiten y difieren, lo que muta en el tiempo y hace mutar al tiempo. “Nosotras” como un acuerdo cuir más allá de identidades fijas, como un pacto que hoy se propone habitar la tensión que por momentos atraviesa las grillas que nos vuelven reconocibles.

¿En qué sentido es que lo cuir permite leer a contrapelo los planteos identitarios? Probablemente una de las citas centrales en

nuestra región para entender lo cuir en sus modos actualizados y encarnados es la de val flores, escritora lesbiana y activista de la disidencia sexual, cuando describe: “*queer/cuir* refiere a la malla abierta de posibilidades, las lagunas, solapamientos, disonancias y resonancias, lapsos y excesos de significado que cuestionan la concepción binaria del género, la heteronormatividad y las identidades” (flores, 2013, p. 36). Así, el énfasis no parece estar en las identidades sino más bien en las prácticas. En una entrevista de 2022, flores retoma el pensamiento de lo cuir como aquello que busca desestabilizar las formas hegemónicas del conocimiento, precisamente desde interrupciones al binarismo como lo que estructuran el pensamiento. Lo cuir reaparece entonces en tanto “gesto sostenido en la pregunta pirotécnica hace de los procesos de normalización sexo-genérica, racial, capacitista, adultocéntrica, su territorio de intervención e interpelación” (flores en Piaser y Rodríguez, 2022).

Retomamos la concepción de val flores acerca de lo cuir, traducción sudaca, reapropiación de *queer* que reconoce aún la historia de injurias que trae, pero se abre como malla de posibilidades, como trazos entre faltas y excesos. Permite poner en cuestión el sistema de sexo-género, la heteronormatividad y con ello, se habilita también la crítica de otras normas sociales. Lo interesante de la mirada de flores no es solo rondar en torno a la pregunta por qué es lo cuir; al mismo tiempo encontramos en su desarrollo un modo cuir de operar, de hacerlo funcionar en un régimen escritural, de trazar “[c]artografías de los desvíos, de los accidentes y equívocos de la norma hetero, de la ley binaria del género, o el desviarse de

los modos disponibles del pensar. La cita de/con la invención” (flores, 2013, p. 52).

El término *queer*, en su original en inglés, “ha sido objeto de una ‘inversión significant’ que la ha investido a efectos políticos de una connotación afirmativa” (Mattio, 2008, p. 16). Ya Butler, a comienzos de los años 90, expuso el modo en que se resignificó subversivamente el insulto y dio lugar a una reivindicación política. Hay en nuestras cercanías otros términos que corrieron con similar suerte, y aunque vemos la complejidad de utilizar el término *cuir* en nuestro contexto sudaca tercermundista, creemos que aún sirve como traducción que interrumpe discursos anquilosados, como ruptura de la lengua en ciertos círculos de saber-poder, como incomodidad que sacude esa trama que la filosofía se preocupó mucho tiempo en escindir, entre cuerpo, afecto, ideas.

Junto a las huellas dejadas por Eve K. Sedgwick<sup>3</sup>, entendemos que lo *cuir* puede interrumpir la heteronorma como discurso homogéneo, dado que permite habitar “todos los elementos que se hallan condensados en la noción de identidad sexual, un concepto que el sentido común de nuestros tiempos presenta como una categoría unitaria” (Sedgwick, 2002, p. 36). La autora desanda esa categoría, para así analizar los entrecruzamientos que la conforman, bajo la ilusión de ser una entidad única. A continuación, nos tomamos la licencia de presentar la extensa lista que la autora desarrolla donde pasa revista sobre todo aquello que parece implicar la ficción de unidad de la llamada “identidad

<sup>3</sup> Agradecemos a Emma Song la lectura del presente texto, en el marco de su taller “No hablar de ti. Lo *queer* en la teoría *cuir*”, dictado en Asentamiento Fernseh, 2019.

sexual”; en la acumulación, el largo incómodo de la cita y el detalle, se percibe con claridad cuánto hay sedimentado en esa noción:

No obstante, si profundizamos ligeramente en la idea de “identidad sexual” veremos que entre sus elementos se incluyen: nuestro sexo biológico (cromosoma), masculino o femenino; nuestra asignación de género según la percibamos, masculina o femenina (se supone que será la misma que la de nuestro sexo biológico); la preponderancia de nuestros rasgos de personalidad y apariencia, masculina o femenina (que se supone que corresponden a nuestro sexo y género); el sexo biológico de nuestra pareja predilecta; la asignación de género de nuestra pareja predilecta (supuestamente la misma que la de su sexo biológico); la masculinidad o feminidad de nuestra pareja predilecta (debe ser opuesta a la nuestra); nuestra autopercepción como homosexuales o heterosexuales (supuestamente está sujeta a si nuestra pareja predilecta es del mismo sexo que nosotros o del sexo opuesto); la percepción que nuestra pareja predilecta tiene de sí misma como heterosexual u homosexual (se supone que será la misma que la nuestra); la opción de procrear (supuestamente será afirmativa si somos heterosexuales y negativa si somos homosexuales); nuestra comunidad de identificación cultural y política (se supone que debe

corresponder con nuestra propia identidad); y —de nuevo—muchas más. (Sedgwick, 2002, pp. 36-37)

La autora descubre así una lista que, en su gesto de pormenorizar, desbarata las unidades presupuestas como esenciales, y con ellas, las supuestas correspondencias que ha erigido la heteronormatividad. Incluso, a continuación, cuestiona la cuenta por uno de la sexualidad de un sujeto, y los vínculos que esta sexualidad unitaria tendría con la conformación clara y distinta de la identidad. En su trayecto o paseo por la multiplicidad de expresiones eróticas, la autora pone en jaque no solo la noción de identidad como esencia, sino también su duración en el tiempo. Las prácticas, las elecciones y las comunidades de identificación mostrarán en cambio más articulaciones y combinatorias que lo que supone la heterosexualidad como sistema: según las normas, se podrían deducir las características de alguien a partir de los datos iniciales del sexo biológico “si se añade únicamente la premisa normativa de que «el sexo biológico de nuestra pareja predilecta» será el opuesto al nuestro” (Sedgwick, 2002, p. 36). En el esquema heterosexista hegemónico, hay una cantidad enorme de dimensiones que debería organizar la “identidad sexual”, en su supuesta continuidad densa y sin fisuras. Pero ¿qué sucede si no lo hace? Este es, dirá la autora, un fenómeno que puede significar *queer*:

[E]l amplio amasijo de posibilidades, huecos, solapamientos, disonancias y resonancias, lapsos y excesos de significado que hallamos cuando los elementos constitutivos del género o de la sexualidad de cualquier persona no están hechos para (o no se les puede hacer) significar de forma monolítica. (Sedgwick, 2002, p. 37)

En tanto *aventura experimental*, lo *queer* nos encuentra en la irrupción de la lingüística, la epistemología, la representación o la política,

bajo diferentes denominaciones que por supuesto varían con el contexto<sup>4</sup>. Su propuesta nos llevó a preguntarnos qué nombres circulaban por nuestros propios trayectos no heterosexuales, qué términos se usan para llamar a otras disidencias, pero, sobre todo, qué nombres la comunidad cuir se ha reapropiado o ha recreado para sí, pues esas son las listas que podemos enarbolar desde la performatividad como promesa, desde la agencia que como su-

<sup>4</sup> La autora propone una nueva lista, puntillosa y específica, que recupera algunas de estas denominaciones de lo *queer* encarnado: “pushy femmes, radical fairies, fantasists, drags, clones, leatherfolk, ladies in tuxedos, mujeres u hombres feministas, masturbadores, bulldaggers, divas, Snap! Queens, butch bottoms, storytellers, transexuales, bujarrones, reprimidos, hombres que se identifican con lesbianas, o lesbianas que se acuestan con hombres, o gente que es capaz de apreciar, aprender o identificarse con tales” (Sedgwick, 2002, pp. 36-37). Se puede observar cómo la lista pone el foco en prácticas específicas.

jetos nos permite actuar en la diferencia de la propia norma.

Armar las listas actuales, locales, cercanas y encarnadas de lo que sea cuir, es un modo de atreverse a dar cuenta de lo cuir sin homogenizar, sin anclarse en una definición cerrada y dura, lo que llevaría por un lado a estar midiendo disidencias y por el otro a

volverse, así, más asimilables. Toma peso el gesto de aventurar estas listas, en una revisión que también puede reconocer aquel origen injurioso de la noción. Muchas de las denominaciones locales de lo cuir no son “felices”; y dar cuenta de ese *tour de force* que esconden los nombres permite tener presente la historia de esas denominaciones, que detrás de ellas hay vidas, rechazos y apropiaciones. Los nombres que propone Sedgwick son descripciones de prácticas, gustos o fetiches, precisiones sobre el abordaje de lo sexual, que en su denominación no definen la identidad como algo completo o uniforme. No responde a la pregunta “¿quién es?” sino, antes bien, “¿qué hace?”, e incluso podríamos extremar esa inestabilidad vital bajo la forma “¿qué hace aquí, ahora?”.

Al momento de revisar esas listas, esas denominaciones que expresan prácticas, contradicciones, deseos a contrapelo, nos seduce la posibilidad de introducir una *cita*, con/de Elio Pérez / Cairo, artista trans no binario de Córdoba, Argentina<sup>5</sup>.

La obra que aquí interviene es, en sí misma, un ensayo, un modo singular de una lista cuir.

Se trata de una cita en el sentido bibliográfico, que busca reingresar sus palabras bordadas desde la teoría. La intervención, aquí, *produce* teoría, la modifica, y si seguimos su invitación, su incitación, también la *cuirifica*.

La obra “Manifiesto”, presenta un bordado de una lista propia que contiene diversos elementos articulados alrededor del verbo “ser”; un punteo no necesariamente secuencial ni coherente. Bordar, bordarse, hacer circular los bordes. Plantada en medio de la ciudad

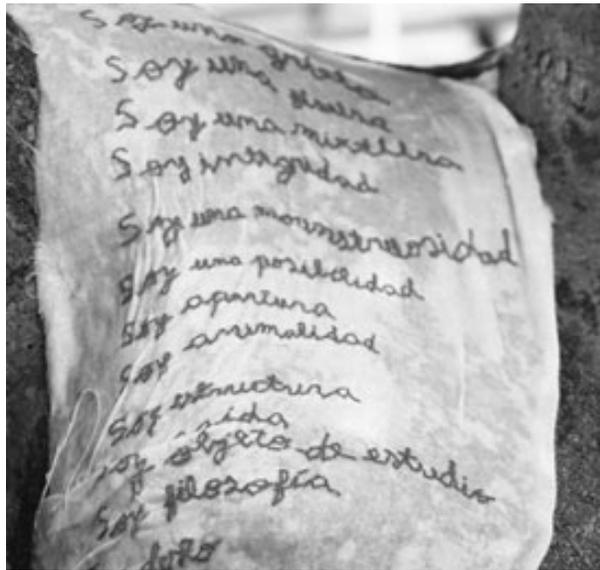
<sup>5</sup> En cuanto a la obra del artista Elio Pérez /Cairo, recomendamos la visita a su sitio web <https://solencairo.wordpress.com/>

universitaria, la entendemos como una forma de irrumpir el espacio público, disputando las normas identitarias dominantes y también, en la medida en la que habita la tensión de las contradicciones, con la identidad en tanto lógica. Están reunidos allí, sin un orden jerárquico, sentimientos dispares, formas de habitar y experimentar el dolor, la euforia y la disforia, la tristeza y el amor. En este preciso sentido, la intervención interrumpe las lógicas hegemónicas de la identidad, allí donde no quiere ser ni coherente ni exhaustiva, en una tensión difícil de sostener. La lista bordada sobre lienzo y desplegada a lo largo del cuerpo de la estatua, toma distancia de una definición acabada y propone una numerosa cantidad de posibilidades en virtud de sus aperturas y contradicciones.



**Figura 1:** intervención “Manifiesto de todas las cosas que (no) soy” de Elio Pérez/Cairo en parque público de la Universidad Nacional

de Córdoba, frente a la entrada del Pabellón México. Estatua con rasgos andróginos desde el ángulo en el que la foto la muestra (cuerpo completo, figura en el centro), recostada sobre su lado izquierdo. Desde el hombro izquierdo, cruzando por su pecho, hasta la pierna derecha se extiende un lienzo que lleva bordado un hilo rojo una lista que no se alcanza a leer.



**Figura 2:** plano detalle del hombro de la estatua; puede leerse: “soy una grieta / soy una fisura / soy integridad / soy una monstruosidad / soy una posibilidad / soy apertura / soy animalidad / soy estructura / soy caída / soy objeto de estudio / soy filosofía”.

Entendemos que esta intervención puede ser tomada como un doble ejercicio crítico. Es en ese sentido que la citamos, entendiendo la producción artística como producción de conocimiento. Por un lado, opera como crítica al sistema normativo heteropatriarcal y binario del sexo-género; y, al mismo tiempo, se dirige a ciertas formas más hegemónicas de la identidad dentro de las comunidades lgtbiqua+, que suponen un modo único y homogéneo de encarnar la identidad sexo-genérica. Entonces, allí donde las lógicas identitarias fracasan en su intención delimitadora, Cairo revela modos alternativos de llevar un recorrido vital.

La intervención nos interpela, y desde su singularidad nos *acerca*. En ese desafío a la proximidad no normada, parece permitir una frágil alianza. La idea de colectivizar o hacer comunidad (no sin complejidades) también es dinámica y no esencialista<sup>6</sup>. Con relación a estas posibilidades de colectivizar, Butler da al término *queer* un significado más amplio, de gran potencia po-

<sup>6</sup> Ya Mauro Cabral (2009) se preguntaba agudamente por las condiciones que permiten colectivizar, sin pretender salvar las distancias.

lítica: “el término *queer* no alude a la identidad de una persona, sino a su alianza” (Butler, 2017, p. 75), recuperando al mismo tiempo el significado de anomalía o peculiaridad. Butler propone la palabra *queer* para pensar en alianzas incómodas o impredecibles, precarias, y en la lucha por la justicia social, política y económica. La irrupción en el espacio público es siempre condicionada: allí es importante considerar siempre los cruces interseccionales entre género, raza y clase. Sedgwick recupera el gesto de artistas e intelectuales que llama de color, que “utilizan la plataforma *queer* para

hacer una nueva clase de justicia a las intrincadas complejidades del lenguaje, de la piel, de la migración y del Estado” (Sedgwick, 2002, p. 38).

**Pensando en torno a identidades:  
apropiaciones, puntos de ruptura** } Tomar lo *queer/cuir*  
trae consigo la tarea  
política de pensar en

otros proyectos de reconocimiento que no se asienten en las lógicas de la identidad. Como veremos con Judith Butler, el reconocimiento se cifra en términos de lo que podemos ofrecer (en oposición a lo que poseemos). Uno de los puntos que más nos interesa de su ontología social y corporal, es el señalamiento sobre las condiciones de emergencia de los sujetos, siempre por fuera de él. De modo tal que el sujeto “no tiene una historia propia que no sea también la historia de una relación –o conjunto de relaciones– con una serie de normas” (Butler, 2009, p. 19). Esta atención en las relaciones con las normas, permite a Butler indicar un modo de estar en el mundo cifrado en la desposesión. Por un lado, como no somos dueñas de nuestras condiciones de emergencia, hay un exterior que nos atraviesa allí en el origen, en la historia y en el relato, trazando un límite epistémico. Por otro lado, esa misma condición opaca de nuestra existencia pone de relieve un conjunto de relaciones con las normas y con otros sujetos como parte constitutiva de nuestra vida. Tal como afirma el teórico feminista prosexo Alberto Canseco,

compartimos un aspecto opaco y difuso que, aunque es compartido, sigue siendo intransferible (2017, p. 33). La mediación de las normas sociales impone ciertas condiciones sobre el reconocimiento, que como Butler bien señala no puede darse “fuera de las prácticas consuetudinarias en las que tiene lugar” (Butler, 2009, p. 37). En *Cuerpos que importan*, la filósofa propone

una reconcepción del proceso mediante el cual un sujeto asume, se apropia, adopta una norma corporal, no como algo a lo que, estrictamente hablando, se somete, sino, más bien, como una evolución en la que el sujeto, el “yo” hablante, se forma en virtud de pasar por ese proceso de asumir un sexo. (Butler, 2008, p. 19)

Esta premisa vuelve a reforzar la tesis del poder en tanto productivo: la idea de sometimiento respondería a una explicación más bien represiva del poder, como si actuara sobre cuerpos vírgenes de normativa o de marcas culturales. En cambio, se trata de relevar los mecanismos a través de los cuales un cuerpo se produce, pasando por ciertos marcos normativos que lo posibilitan. Butler refiere que ese sujeto del discurso se forma, aparece y es reconocido como tal en tanto y en cuanto entre en el marco normativo que performa al sexo. Ese marco se afirma en su reiteración, socavando unas posibilidades corporales a la vez que refuerza y habilita otras. Parafraseando,

otra vez, a Simone De Beauvoir, *no se nace sujeto, se llega a serlo*. Es condición de reconocimiento del sujeto que este asuma un sexo, y conviva con la performativa reiteración de sus normas.

Recuperando una advertencia que cierto activismo lgtbq+ ha sabido plantear, Canseco afirma que la relación entre inteligibilidad y supervivencia no siempre es evidente. A veces las normas de inteligibilidad pueden significar un riesgo para la supervivencia de quienes son marcados como abyectos, peligrosos<sup>7</sup>. Así, no todo activismo persigue como meta el reconocimiento del Estado; incluso se han resaltado “ventajas” de ser ininteligibles<sup>8</sup>.

La consecuencia de no contar con dicho reconocimiento implica, en términos butlerianos, el riesgo de no contar como una vida. Por ello, aun a pesar de las complejidades que ello implica, con Canseco resaltamos la importancia del reconocimiento, y su papel fundamental en la reapropiación de la onto-

logía butleriana a la hora de pensar y articular “modos de hacer justicia a las vidas que no parecen merecer ser vividas” (Canseco, 2017, p. 223). Entendiendo que “[l]o que puedo ser, de modo muy literal, está restringido de antemano por un régimen de verdad que decide cuáles serán las formas de ser reconocibles y no reconocibles” (Butler, 2009, p. 37), sostenemos que el reconocimiento como práctica está enmarcado por las normas disponibles.

<sup>7</sup> Dirá Canseco: “si nuestros modos de habitar el mundo contradicen dichas normas, si nuestras opciones son consideradas aberrantes, es probable que no queramos ser reconocidos de acuerdo a ellas, quedando así por debajo de la inteligibilidad. En efecto, si bien la viabilidad de nuestra vida depende del reconocimiento y la inteligibilidad, también es cierto que las normas que los rigen pueden ir en contra de nuestra supervivencia” (2017, p. 42).

<sup>8</sup> Por caso, Halberstam retoma con Scott otra idea de inteligibilidad (muy diferente a la que consideramos desde políticas del reconocimiento): comprendida como manipulación —desde el Estado—, la inteligibilidad no sería el horizonte de estas otras perspectivas políticas (2018).

Para Butler la cuestión sobre el reconocimiento diferencial de lo humano no tiene como principal horizonte la inclusión en las normas ya existentes de quienes están excluidos, sino más bien “una insurrección a nivel ontológico, una apertura crítica a preguntas tales como *¿qué es real? ¿Qué vidas son reales? ¿Cómo podría reconstruirse esa realidad?*” (Butler, 2006, p. 59).

Disputar el reconocimiento, exigir un reconocimiento *otro*, es un ejercicio crítico y político que conlleva una interrupción de las normas hegemónicas y que posibilita otros proyectos de reconocimiento, apuntalados por formas minoritarias de la norma. Teniendo presente que el reconocimiento es un territorio de disputa, observamos que parece estar siempre atenazado a la identidad. Nos proponemos, entonces, pensar lo *queer/cuir* como resistencia a diversas formas de neoconservadurismo, por razones obvias, y de neoliberalismo, por ser más difícil de apropiar lo *cuir* en tanto escapa a las lógicas más identitarias. ¿Es acaso la identidad el único modo de cifrar reclamos de reconocimiento? Insistimos precisamente en la posibilidad de volver a describir la escena de reconocimiento en otros términos, esta vez no centrados en la identidad como bastión inmutable. Para ello volvemos a Canseco en cuanto propone, con Butler, “adoptar algún tipo de enfoque poshegeliano que pueda partir de la opacidad que implica para cada autoconciencia el futuro impredecible que le abre la escena de reconocimiento” (2017, p. 31), ya que lo que acontece a partir de esa escena no puede saberse y menos aún decidirse de antemano. Antes bien, lo que sucede depende de lo que acontece a partir de la dialéctica entre

tú y yo; en sentido estricto, tampoco hay retorno al yo aun habiendo atravesado la escena, pues se deviene otra a partir de ella. La relación es constitutiva del yo, que no podrá ser sin esa otra, y el trayecto de reconocimiento transformará también de ese yo. *El yo retorna siendo otra, transformado por la alteridad:*

Pedir reconocimiento u ofrecerlo no significa pedir que se reconozca lo que uno ya es. Significa invocar un devenir, instigar una transformación, exigir un futuro siempre en relación con el otro. También significa poner en juego el propio ser y persistir en él, en la lucha por el reconocimiento. (Butler, 2006, p. 72)

El reconocimiento es así condición de persistencia, pero también conlleva la propia transformación; ser cuerpos sociales significa también ser modificables y modificados por las otras. La escena de reconocimiento supone y expone una condición de vulnerabilidad fundamental. Allí, lo que prima parece ser un desconocimiento, una opacidad compartida, una ceguera que significa *una crítica de las categorías de identidad* dado que no es ella la que puede definir los movimientos del yo. La ética que propone aquí Butler no parte del conocimiento de otro; más bien reconoce esa opacidad y acepta que con lo que se cuenta es con los límites de dicho conocimiento. Canseco recuerda que “la distinción entre el sí mismo y otro es un proceso dinámico y constitutivo, un embrollo del que no se puede

escapar y en el que tiene lugar la lucha ética” (2017, p. 36). Con el sustantivo “embrollo”, Canseco define muy precisamente algo que carece de tal precisión, y funciona como descripción fenomenológica de esa relación fronteriza que no puede aislarse más que en un nivel teórico analítico. Por otro lado, compartimos la concepción de la ética planteada como un espacio de disputa, y por ende ya siempre enlazada con la preocupación política.

Dentro de las múltiples disputas por la ampliación de derechos y libertades para las comunidades lgtbiqu+, se abre la pregunta por las dinámicas de luchas y de apropiaciones en el campo político y social. También, se interroga a la noción de reconocimiento como noción orientadora de múltiples discusiones y narrativas sobre lo disidente: se lucha por cierto reconocimiento (matrimonio igualitario, ley de identidad de género, por mencionar algunas propuestas centradas en la identidad), y con ello, también la lucha por la autodeterminación, por ser reconocido bajo proyectos que escapen a la norma cis y heterosexual. Sin embargo, uno de los lugares de tensión es la relación que, en el espacio público, existe entre “identidades disidentes” y la apropiación que realiza el Estado para reforzar las normas de reconocimiento que delimitan el campo de lo posible. Canseco esclarece esta idea con particular precisión:

cuando se habla de triunfos en relación a los derechos adquiridos, suponemos muchas veces una temporalidad homogénea y única en donde todos los cuerpos parecen

participar del mismo modo de esos procesos históricos, lo cual obtura la posibilidad de hacer justicia a los cuerpos que no accedieron ni lo hacen o harán a esos derechos, en razón de las intersecciones en las que están producidos esos cuerpos. (2019, p. 43)

Por ello, también queremos disputar lo *queer/cuir* a las apropiaciones que ocurren por las normas hegemónicas liberales y de blanquitud. Tal como advierte la profesora y teórica *queer* Jasbir Puar, ocurren apropiaciones dentro de los movimientos *lgtbqi+*, por parte de las normas que responden a las narrativas y los discursos liberales, capitalistas, laicistas y blancos. Sin querer ahondar en un problema que es de largo alcance, vemos cómo muchas de las luchas por la ampliación de derechos y libertades para las comunidades *lgtbqi+* se alinean con lo que Puar ha denominado “hegemonía de la blanquitud”. Allí Puar explicita una gestión corporal en donde ocurre una “multiplicación de cuerpos étnicos y multiculturales aceptables, cómplices de esta hegemonía” (2017, p. 70). La hegemonía de la blanquitud es entendida en profunda relación con las “ideologías (neo)liberales de la diferencia (comerciales, culturales, o ambas) que se corresponden con una ‘adecuación al capitalismo’ y prometen, en última instancia, la ‘incorporación al sueño americano’” (Puar, 2017, p. 71). La autora busca señalar la producción de sujetos por un conjunto de normas que no se limitan al sujeto blanco-heterosexual, sino que incorpora a otros cuerpos; por un

lado, a través de una internalización del neoliberalismo, y por otro una subsunción que no implica de manera estricta la heterosexualidad en tanto práctica, aunque sí la heteronormatividad como sistema. Como afirma el teórico feminista Eduardo Mattio, se produce una normatividad que “no discute los presupuestos e instituciones heteronormativas, sino que las define y sostiene, resume toda la promesa de una cultura gay anclada en el consumo y la domesticidad” (2019, p. 114). Como resultado esta “hegemonía de la blanquitud” puede incorporar a las comunidades lgtbqia+ que “participan de las mismas hegemonías económicas e identitarias de los sujetos heterosexuales” (Puar, 2017, p. 78).

Según Puar, la incorporación de comunidades lgtbqia+ a los

<sup>9</sup> La autora Jasbir Puar utiliza el término “queer” como sinónimo de diversidad (es decir, de colectivo lgtbqia+), no para referir a aquellas prácticas por fuera de la heteronormatividad y el cisgénero no asimiladas dentro de identidades fijas y articuladas políticamente. En adelante y para evitar equívocos, utilizaremos el sintagma “sujeto homonormativo” para referirnos a lo que la autora designa por “queer”, reservando este último término para el uso que venimos sosteniendo desde el inicio del artículo.

discursos nacionalistas, liberales y laicistas se plasma en un ideal de lo *queer*<sup>9</sup> que llamará “sujeto homonormativo”; este se fundamenta en la producción de discursos irreflexivos sobre la raza, la sexualidad, el género y la clase, a la vez que oculta estas diferencias para, otra vez, producir un sujeto normativo. Aunque el campo de análisis de Puar versa sobre los con-

flictos entre cierto Occidente blanco y cierto mundo cultural del Oriente Próximo construido por los prejuicios orientalistas, parte del desarrollo nos resulta muy útil para pensar las apropiaciones dentro de las lógicas identitarias más hegemónicas en nuestro territorio. Y ese planteo es la idea según la cual hay una construcción de un sujeto homonormativo, diremos nosotras, fuertemente an-

clado en normas identitarias que muchas veces se acercan o habitan el nacionalismo, el neoliberalismo, y el laicismo.

Nos resulta provechoso tomar el concepto de Puar de sujeto homonormativo, que termina operando como regla a la hora de evaluar otros cuerpos racializados y sexualizados que quedarán por fuera de lo normativo, o que deberán ajustarse a esos ideales normativos para poder ser reconocidos. Esto permite revisar cómo los colectivos lgtbqia+ en tanto transgresión de ciertas normas “tradicionales” no quedan exentos de complicidades con otras normas identitarias, como las nacionales, raciales, de clase, y de género, en “una atracción inconsciente hacia la hegemonía de la blanquitud” (Puar, 2017, p. 69). El acercamiento a ciertas culturas nacionales (y aquí habría que agregar, consecuentemente, los ideales familiares y monogámicos), blancas, liberales y capitalistas pueden bien ser una forma de normalizar, *de hacer entrar en las normas hegemónicas* a nuevos sujetos. Desde una mirada postsecularista, Puar nos señala que la norma (frente a la cual estamos pensando el problema del reconocimiento) liberal, nacionalista y laicista impide reconocer la existencia de sujetos disidentes cuyas prácticas, identidades y sexualidades como parte de la comunidad lgtbqia+ también conviven tanto con culturas no occidentales como con culturas religiosas no hegemónicas<sup>10</sup>.

Teniendo en cuenta cómo en las últimas décadas se han generado políticas de inclusión de los colectivos lgtbqia+ a las “identi-

<sup>10</sup> Con esta denominación nos referimos a aquellas prácticas religiosas y creencias aprobadas socialmente para las comunidades lgtbqia+, en contraste con otras mal vistas. En este cruce aparece además la cuestión de la clase y de la raza, de modo tal que a veces parezca atentar contra el sentido común no ser blanca ni burguesa y ser parte de la comunidad lgtbqia+ contando con una determinada creencia y práctica religiosa.

dades nacionales”, notamos (en sintonía con un conjunto de pensadoras y críticas) que pueden servir de modo complejo como instrumento de coacción a la hora de segregar y descalificar a “otras” culturales, raciales y sexuales, no solo dentro de lo que imaginamos como nación, sino también excediendo esa frontera imaginada en formas de neocolonialismos. Retomar experiencias *queer/ cuir* permite disputar qué sujetos son reconocidos y cuáles no, de cara a una construcción de un sujeto homonormativo. Experiencias *queer/ cuir* como las que brinda la intervención “Manifiesto” son esa puesta en cuestión, ese posicionamiento (*desde* las prácticas y no desde la identidad) en una disputa por el reconocimiento. La figura de la grieta, de la fisura, que bordan el “Manifiesto” parecen constituir un peligro para la unicidad que precisa la nación para consolidar identidades. La apertura que allí leemos no siempre será bienvenida, y la monstruosidad, por caso, condenada a un exterior constitutivo, nunca reconocida como parte de la identidad nacional como tal. Leemos, con Cairo, que ser “caída” puede interpretarse como una caída del sujeto reconocible, del lado de la animalidad inapropiable. La *performance* sexo-genérica es parte de ese tejido normativo (hetero u homonormado) del que lo *cuir* parece deslizarse, o al menos interrumpir. En síntesis, advertimos de la mano de Puar cómo diversas minorías que desde la disidencia sexo-genérica discuten la heteronormatividad pueden también volverse parte del proyecto nacionalista, liberal y laicista.

Insistimos, entonces, en lo *cuir* porque vemos allí un punto de ruptura que abre otras posibilidades, en la medida en la que permiten

discutir las normas de reconocimiento hegemónicas y las incorporaciones que ocurren al interior de la disidencia sexo-générica. Este punto de ruptura radica, como vimos más arriba, en que lo cuir se centra en las prácticas, no en las identidades. Desde esta perspectiva las prácticas siempre exceden la homogenización normativa; como vimos con Sedgwick siempre algo escapa, discute o contradice. Lo cuir rompe con cierta organización de los elementos que integran la identidad sexual, mostrando sus fisuras. Tanto la lista de Sedgwick —que muestra los solapamientos de lo sexual desagregados— como la lista de Cairo —en un modo no homogéneo de nombrarse— nos revelan que las sexualidades, las identidades de género y el modo en el cual las expresamos no son conjuntos unitarios y coherentes, y las normas identitarias hegemónicas que delimitan el campo de lo reconocible *dejan fuera algo de lo que somos*. Lo cuir necesariamente muestra el fracaso de esas normas, en la medida en que las prácticas desafían y contradicen el concepto unitario de identidad sexual y de género. En este sentido, hay cierto reconocimiento que no se le puede ofrecer. Vemos este instante de fracaso como una pequeña puerta por la que puede entrar la oportunidad crítica de desafiar nuestras formas más convencionales de pensar el reconocimiento y la identidad.

Es cierto que el fracaso parece ser un lazo entre lo cuir y las lógicas de reconocimiento, como lo han apuntado importantes teóricxs cuir. En este sentido, y en uno de sus trabajos más recientes, Eduardo Mattio ha expresado su preocupación por los modos restringidos de tolerancia que se han planteado desde la gobernanza

neoliberal para con el colectivo lgtbiqu+, dejando nuevamente fuera a las porciones más expuestas o precarizadas del colectivo. Según podemos diagnosticar con Mattio, la tolerancia parece reservada únicamente a “aquellas prácticas sexo-afectivas que resultan invisibilizadas por la domesticidad conyugal” (2019, p. 111). Allí también llama la atención, no solo sobre el rol de la matriz heterosexual sino sobre la homonorma, como apuntáramos de la mano de Puar. En este contexto adverso con cierta disidencia es que el autor ha propuesto “examinar específicamente las gramáticas afectivas del éxito/fracaso que reducen las diversas formas de vida homoerótica a los patrones normativos del asimilacionismo gay” (Mattio, 2019, p. 112), tarea que resulta de gran importancia para la crítica de las lógicas identitarias a las que prestamos atención en este trabajo.

En esta línea es que retomamos la propuesta de Jack Halberstam, quien en su libro *El arte queer del fracaso* plantea que “el éxito en una sociedad heteronormativa y capitalista equivale muy a menudo a formas específicas de madurez reproductiva combinadas con la acumulación de riqueza” (2018, p. 14), por lo que resulta más interesante el fracaso que las personas *queer/cuir* siempre encarnaron “tan bien”. Siguiendo su intuición, creemos que revisar el fracaso en esta clave permite hilvanar otras políticas posibles por fuera de la antinomia optimismo ingenuo-cinismo, opciones que el autor encuentra igualmente desoladoras. Así, proponemos pensar de la mano de Halberstam con esa mirada *queer* y *al ras*, las representaciones del éxito y sobre todo del fracaso, en producciones culturales.

El autor retoma a su vez la propuesta de Stuart Hall de trabajar desde una “baja teoría”, como “un modelo de pensamiento que tomo de la famosa noción de Hall de que la teoría no es un fin en sí mismo, sino «un desvío en el camino hacia algo más»” (Halberstam, 2018, p. 27). En una genealogía que sigue a Hall y con él recupera a Gramsci, Halberstam reivindica la baja teoría como la posibilidad de llegar a objetivos más amplios. En este caso podemos pensar sobre la baja teoría como un modo de accesibilidad, pero también como una especie de modelo teórico que vuela bajo el radar, que es un ensamblaje de textos excéntricos y ejemplos y que rechaza confirmar las jerarquías del saber que mantienen arriba a la alta teoría (Halberstam, 2018, p. 27).

Halberstam diseña el abordaje de la baja teoría como un saber contrahegemónico, y específicamente *queer/cuir*. Si bien en su libro antes citado se dedica a observar películas de animación masivas, para niñxs en Estados Unidos<sup>11</sup>, creemos que se puede retraducir su trabajo para pensar una intervención como “Manifiesto”, con la cual aquí reflexionamos. *El arte del fracaso queer* encuentra y expone modos alternativos de vivir, desde una crítica de las formas binarias, que permite apreciar esas formas que no encarnan las exigencias del éxito neoliberal y heteronormativo. El autor sugiere:

<sup>11</sup> Sobre dicha producción es que Halberstam despliega su hipótesis acerca de las representaciones del éxito y sobre todo del fracaso, que no cree ya encontrar en las parodias del cine norteamericano en general.

En vez de simplemente apostar por una reevaluación de esos estándares de lo que es aprobar y fracasar, *El arte queer del*

*fracaso* desmonta las lógicas del éxito y el fracaso con las que vivimos hoy en día. Bajo ciertas circunstancias, fracasar, perder, olvidar, desmontar, deshacer, no llegar a ser, no saber, puede en realidad ofrecernos formas más creativas, más cooperativas, más sorprendentes de estar en el mundo. (Halberstam, 2018, pp. 114-115)

Así, ante el contexto específico de un “éxito” apuntalado por la heteronormatividad liberal (y la homonorma en los sentidos en los que apuntan Puar y Mattio), fracasar aparece no como un mero opuesto, sino como una posibilidad. Entre opciones igualmente insoportables —como las que plantea Lee Edelman entre futuro y negación, en oposición a nihilismo y negación—, Halberstam abre un abanico de posibilidades a partir de desandar su interrogante: “¿Podemos producir modelos generativos de fracaso que no planteen dos alternativas tan deprimentes?” (2018, p. 131). En la media luz que nos ofrecen los escenarios del fracaso, dejamos que se acostumbre la vista: encontramos otras dinámicas, otras prácticas como las que Cairo expone en sus bordados, en sus descripciones movilizadas y no definitivas ni estáticas. Algo de ese listado ecléctico, pero no puramente azaroso, algo de esas prácticas que reconocemos nos lleva a dudar del éxito de las lógicas identitarias.

Sin embargo, ello no implica la disolución de la experiencia colectiva, al contrario, plantea otros acantilados sobre los cuales colectivizar. En una cita que nos reencuentra, decimos con Halberstam:

El concepto de practicar el fracaso quizá nos lleve a descubrir nuestro *cuir*<sup>12</sup> interior (...) y, con <sup>[12 Traducción propia.</sup> Walter Benjamin, a reconocer que “la empatía con el ganador invariablemente beneficia a los que mandan” (Benjamin, 1973, p.234). Todos los perdedores son herederos de aquellos que perdieron antes que ellos. El fracaso ama la compañía. (2018, p. 131)

Tratamos de reflexionar, así, sobre el modo en que lo cuir fracasa en estas formas de lo normativo, al tiempo que puede mostrarnos un espacio de discusión colectiva y política al reconocimiento. Como se dijo más arriba, pensar en esta clave nos permite apartarnos por un instante (un instante incómodo) de las lógicas de la identidad, para mantenernos en el vertiginoso equilibrio de las experiencias. El bordado de Cairo de alguna manera nos bordó también, y en ese hilván encontramos modos de compañía que nos exigen otros reconocimientos posibles.

**Practicar un boceto: interrogantes  
para continuar**

Al marcar puntos de apropiaciones que nutren las normas hegemónicas,

es que ponemos en tensión el movimiento del reconocimiento, como ejercicio que ha requerido de identidades para funcionar, articulado filosóficamente de ese modo desde Hegel en adelante. En una

retoma de la invitación de val flores, hemos considerado lo cuir en su potencia crítica, en cuanto permite leer a contrapelo la normatividad que a su vez hace pie en la heterosexualidad obligatoria. Como intuíamos al comienzo del trabajo, lo *queer/cuir* puede preguntarse y habitar las prácticas, poniendo en suspenso la afirmación de una identidad. Esta tensión permite considerar no solo la posibilidad de identidades inestables sino de pensar antes bien en términos de *prácticas*: prácticas sexuales, prácticas afectivas, prácticas nacionales, y las cadenas que entre ellas se pueden enlazar. Con Sedgwick, desglosamos parte de las muchas capas de supuestos que han sedimentado históricamente en la noción de identidad sexual. Por otro lado, la autora advierte:

muchos de los trabajos más interesantes y recientes en torno a queer desvían el significado del término hacia dimensiones que la sexualidad y el género no pueden abarcar en absoluto: por ejemplo, la forma en que la raza, la etnia y la nacionalidad postcolonial se entrelazan con éstos y con otros discursos que constituyen y fragmentan la identidad. (2002, p. 38)

En esa fragmentación interseccional es que pensamos la contaminación entre las fronteras, la singularidad de las prácticas, las propias listas subversivas en relación a la autopercepción, la sexualidad,

el sexo, los mil pequeños sexos, etc. Algunas políticas cuir han optado por unas políticas *no orientadas* al reconocimiento. En cambio, no queremos abandonar por completo esa escena, ya que entendemos es condición fundamental de disputas políticas que nos es imposible claudicar. Más bien, proponemos alejarnos de las lógicas identitarias y reflexionar sobre un reconocimiento *otro*, abierto a las prácticas. En otros términos, de la mano de experiencias tales como las plasmadas en “Manifiesto”, buscamos practicar otros reconocimientos.

Quizá, el *fracaso* de las normas de reconocimiento disponibles, y nuestro *fracasar* a la hora de seguirlas pueda ser un buen lugar para orientar estos interrogantes. Hemos visto, con Halberstam, que el fracaso no es un punto muerto. Antes bien, parece una vía para ensayar y errar, y por ello seguir ensayando. Además, y de la mano de un film como *Pequeña Miss Sunshine*, el fracaso puede invitar a “no dejar a nadie atrás”; más bien, aparece como un modo de *hacerse (en) compañía*. Las listas contradictorias que nos nombran, lo vemos con Cairo, nos muestran en superposiciones, solapamientos, tensiones y paradojas: son, también, nuestro modo cuir de repensar las políticas que articulamos en nuestra coyuntura, entre democracias neoliberales y golpes de estado neoconservadores, en las continuidades entre ambos, y con la oportunidad específica de pensar críticamente desde la pausa o la ralentización que permite la teoría.

Recordemos que la obra de Cairo tiene por título completo *Manifiesto de todas las cosas que (no) soy*; como se puede observar en las fotos de la obra que acompañan este texto, el *Manifiesto* tiene

forma de lista. Punto a punto, enumera lo que parece imposible conformar un conjunto, y sin embargo se presenta como evidencia encarnada de un cuerpo. La lista también se transfiere a ese otro cuerpo que es la tela, bordada, a ese otro cuerpo que es la estatua, irrumpiendo el espacio público de nuestra Universidad. La lista de “Manifiesto”, una lista cuir, constituye una puerta que abre e impugna de manera crítica el ejercicio y la reiteración de las normas de reconocimiento, no a partir de asumir una identidad fija y unitaria sino situándonos en el territorio de las prácticas y las experiencias. Entendemos que allí se juega una práctica del reconocimiento que asume como punto de partida el fracaso de seguir las normas disponibles.

Este texto se propuso habitar la tensión que supone disputar el ejercicio del reconocimiento como ejercicio cimentado en la afirmación de una identidad, y pensar qué le hace lo cuir a las lógicas del reconocimiento y en qué sentido esto puede habilitar normas minoritarias de reconocimiento, que también entren en la agenda cuir sin homogeneizar. Argumentativamente, si se intenta resolver la tensión, alguna de las dos posturas sufre. Pero en cambio, al sostener metodológicamente la tensión, se ven otras articulaciones, otros vectores de poder en funcionamiento, otros intersticios: ¿qué sucede con esta tensión en la escena normativa pero opaca del reconocimiento? Al mismo tiempo, en un contexto de retornos del neoconservadurismo en nuestra región y occidente, ¿puede dejarse de lado la disputa por el reconocimiento? Hemos insistido en que no. Puar advierte cómo la apropiación de ciertas identidades lgtbiqua+

por el proyecto nacionalista dan como resultado la formación de un sujeto homonormativo; este opera como norma, regla a partir de la cual se determina qué cuerpos y vidas lgtbiqua+ son o no reconocibles como tales. Con esta delimitación de los cuerpos lgtbiqua+ aceptables existirán aquellos cuerpos que se caigan de esta norma, cuerpos sexualizados y racializados. ¿En qué sentido el neoliberalismo puede verse socavado por el *tour de force* de lo cuir? ¿Se puede entonces pensar un reconocimiento no anclado en lo liberal, es decir, que no suponga ese modelo de individuo para empezar?



**Figura 3:** plano medio de la intervención “Manifiesto” de Elio Pérez/Cairo. El ángulo toma a la estatua desde el lado izquierdo. Puede verse el cuerpo completo y el lienzo bordado que recorre desde el hombro izquierdo hasta la pierna derecha.

Tomar distancia de las lógicas que posibilitan y vehiculizan el reconocimiento, requiere apostar una y otra vez por orientar la mirada hacia las prácticas. Al comienzo de nuestro debate en torno al problema del reconocimiento intentamos volcar esta tensión con las normas mediante un boceto. Impulsivo y desinhibido, ese trazo nos permitió a la vez un momento de honestidad intelectual, en cuanto nos exponía interpeladas, y un sendero para recorrer, en función de explicitarlo, volverlo argumentable. Los conceptos de reconocimiento y de prácticas se veían enfrentados en la hoja, pero un trazo insistente, obstinado, los unía una y otra vez con un lazo que se asemeja al infinito. ¿Qué era ese lazo que nos permitía vincular el reconocimiento con prácticas, con una identidad fragmentaria, porosa, cuir? La noción de fracaso se coló como un tránsito posible, mejor dicho, una sucesión de trayectos que enlazaban una y otra vez los conceptos que parecían opuestos. Y allí otra vez, el fracaso apareció como un abanico de posibles: lo que fracasaba era, en realidad, un modelo endurecido y normativizado de reconocimiento, una lógica violenta que lo cuir podría impugnar. Es así que ese primer boceto nos alentó a analizar qué le hace lo *queer/cuir* a las normas, en qué parte del movimiento lo *queer/cuir* devela el fracaso de esas normas, estructuradas por el sistema de sexo-género que Sedgwick nos ayudara a desandar. Si desde la lógica del reconocimiento parece exigirse la unicidad de identidad sexual (sobre la que advierte Sedgwick), con los rasgos raciales y occidentales (sobre los que alerta Puar), nos *arriesgamos* a pensar esta noción desde lo cuir.

Plantear la tensión entre la escena del reconocimiento y lo cuir, unidos por *cierta relación con el fracaso*, permite una actitud metodológica de pensar en contra de una misma, como aseveraba Foucault sobre la crítica. Desde allí se puede, quizá, trabajar para resignificar la disputa por el reconocimiento, incluso pensando los sitios en que esa lógica *fracasa*. Dejamos así abierta la pregunta por cómo habitar las disputas políticas y sociales desde lo cuir, intentando “resistir” al “apego” a ciertas normas de reconocimiento liberales. En suma, continuamos la reflexión alrededor de lo *queer/cuir* como un conjunto abierto de experiencias, una noción que en tanto prácticas escapa a las lógicas convencionales de la identidad, volviendo la identidad algo inasible. Creemos que puede ser un estímulo para que, al ponernos al filo de la cornisa, podamos entrever otros horizontes de reconocimiento.

## Bibliografía

- BUTLER, J. (2006). *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- BUTLER, J. (2008). *Cuerpos que importan. El límite discursivo del sexo*. Paidós.
- BUTLER, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Amorrortu.
- BUTLER, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós.
- CABRAL, M. (2009). Salvar Las Distancias. Apuntes Acerca de Las Biopolíticas Del Género, en *Conversaciones feministas: Biopolítica*, Ediciones Ají de Pollo.

- CANSECO, A. (2017). *Eroticidades precarias: la ontología corporal de Judith Butler*. Editorial del Asentamiento Fernseh.
- CANSECO, A. (2019). Sobrevivientes de un tiempo precario. En I. Moretti y N. Perrote (Eds.), *Sentirse precari\*s. Afectos, emociones y gobierno de los cuerpos* (pp. 27-52). Editorial de la UNC.
- HALBERSTAM, J. (2018). *El arte queer del fracaso*. Egales.
- FLORES, VAL. (2013). *Interruqiones*. Editorial del Asentamiento Fernseh.
- FOUCAULT, M. (1995). ¿Qué es la crítica? [Crítica y Aufklärung]. *Daimon, Revista de Filosofía*, 11, 5-25.
- MATTIO, E. (2008). Identidades inestables. Performatividad y radicalismo queer en Judith Butler. En C. Schickndantz (Ed.), *Memoria, identidades inestables y erotismo. Textos sobre género y feminismos* (pp. 77-106). EDUCC.
- MATTIO, E. (2019). Felicidad obligatoria y fracaso marica. Notas para una gramática disidente de las emociones. En I. Moretti y N. Perrote (Eds.), *Sentirse precari\*s. Afectos, emociones y gobierno de los cuerpos* (pp. 111-128). Editorial de la UNC.
- SEDGWICK, E. (2002). A(queer) y ahora. En R. Jiménez Mérida (Comp.), *Sexualidades Transgresoras. Una antología de estudios queer* (pp. 29-55). Icaria Editorial.
- PIASER, M. Y RODRÍGUEZ, B. (2022) Cuirizar la pedagogía: pegotear lo educativo con el sexo. *Zur. Pueblo de voces*. <https://zur.uy/cuirizar-la-pedagogia-pegotear-lo-educativo-con-el-sexo/>
- PUAR, J. (2017). *Ensamblajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer*. Bellaterra.