

Activistas capacitadas: repensando los activismos feministas y de la disidencia sexual desde la (dis)capacidad

Por Alberto (beto) Canseco^{1*}

Como activistas y teóricas de la disidencia sexual y feministas solemos armar eventos públicos, reunirnos en casas, aulas, plazas, a debatir, radios abiertas, eventos culturales artísticos, charlas, etc. Me pregunto, respecto de estas actividades, qué supuestos operan a la hora de pensar qué cuerpos serán los que participen de estos eventos. ¿Qué formas tendrán estos cuerpos?, ¿cómo llegan a esos lugares donde nos juntamos a debatir?, ¿qué posibilidades hay de que esos cuerpos efectivamente tengan el tiempo suficiente de participar en esas actividades, siendo que esas actividades tienen tiempos específicos que no siempre coinciden con los tiempos corporales?

Podemos pensar distintos modos en que los cuerpos son producidos. De hecho, el feminismo y el movimiento de gays, lesbianas, trans, travestis y bisexuales han sido cuestionados desde sus múltiples exclusiones, en su pretensión de hablar por el conjunto de quienes pretendía representar pero asumiendo presupuestos excluyentes en relación a la clase social, la raza, la lengua, la sexualidad, el estatus social. En efecto, según Judith Butler (2007), el feminismo ha funcionado bajo el supuesto de que existe cierta identidad, invocada a partir de la categoría “mujeres”. A dicho sujeto se le ha procurado, entonces, algún tipo de representación política, sin tener en cuenta que dicha representación no es sino posterior a su producción por los mismos sistemas jurídicos que luego pretenderán la representación. Así, el término “mujeres” funciona como categoría que logra dar cuenta de determinada identidad común, muchas veces asociada, además, a determinado sistema de opresión que se convierte, de este modo, en universal, lo que muchas veces llamamos con el nombre de “patriarcado”. Ahora bien, se pregunta Butler: “¿comparten las ‘mujeres’ algún elemento que sea anterior a su opresión, o bien las ‘mujeres’ comparten un vínculo únicamente como resultado de su opresión?” (Butler, 2007: 50). En otras palabras, el feminismo no sólo representa a las “mujeres”; primero las produce, delimitando su contenido, y luego, ocultando el proceso de producción y asumiendo/creando cierta estabilidad, puede invocar su visibilidad. Las categorías identitarias, entonces, funcionan ciñendo las opciones culturales que podrían elegirse dentro de un marco más radicalmente democrático.

Ahora bien, no quisiera preguntarme en esta oportunidad solamente por los cuerpos a los que se pretende “representar”, sino más aun, por los cuerpos que se reconocen activando una lucha específica. De este modo, me pregunto más que nada por qué cuerpos son los que efectivamente pueden llevar adelante la disputa política, lo cual nos obliga a pensar también cuáles son las formas reconocibles de lo político y qué supuestos configuran esas formas.

Cuando el cuerpo activista no es “capaz”

Entre los múltiples modos en que podemos abordar los cuerpos que activan políticamente, los cuerpos del feminismo y la disidencia sexual, me quisiera detener en

¹ Doctor en Estudios de Género. CIFFyH, UNC/Conicet. E-Mail de contacto: betocanseco@hotmail.com



esta oportunidad por los cuerpos que son definidos por un régimen político que Robert McRuer (2006) ha denominado “capacidad corporal obligatoria”. Con este nombre, el autor intenta dar cuenta de la capacidad corporal que se plantea como parte de un orden natural de cosas, de modo que aquello que no se contemple en dicha capacidad opera como margen, como desvío, como incapacidad. Cabe decir, además, que esta normativa corporal está íntimamente conectada con la capacidad necesaria para trabajar en el sistema capitalista contemporáneo. De esta manera, se es libre para vender la propia labor (suponiendo una corporalidad específica capaz de ello) pero no para hacer alguna otra cosa, es decir, no se es libre en absoluto: se trata de una capacidad corporal que es, en efecto, obligatoria. Se produce así un cuerpo estándar que tiene una forma de funcionalidad específica, una temporalidad que obedece al tiempo capitalista de la producción, reproducción y cuidado (es decir, una temporalidad capitalista que también es patriarcal y heterosexual), una morfología corporal determinada. Al lado de esas corporalidades que se definen como dominantes, como “naturales”, se configuran las demás, subalternas, minoritarias, desviaciones de la norma de capacidad. Dichas corporalidades son reconocibles entonces en tanto discapacitadas, discapacidad que se define a partir de la complicada relación entre la diferencia psico-física (la cual no puede entenderse si no es en el vínculo con su producción discursiva) y los soportes sociales, tecnológicos y simbólicos que se distribuyen de manera diferencial a partir de esas diferencias. En otras palabras, alrededor de la morfología corporal hegemónica se diseñan soportes que permiten el desarrollo de las actividades; dichos soportes no son cuestionados, son parte de lo que cualquier cuerpo debe tener para subsistir y desarrollarse. Por el contrario, cuando los soportes son otros, estos no se encuentran siempre, o cómo se dice desde un modelo social de la discapacidad: *“una sociedad que no se encuentra preparada ni diseñada para hacer frente a las necesidades de todos y todas, sino solo de determinadas personas, que —casualmente— son consideradas personas estándar”* (Palacios, 2008: 32). A propósito de este modelo, debemos decir que se contrapone a los modelos de prescindencia y rehabilitación, los cuales, a partir de fundamentos religiosos y científicos respectivamente, sustancializan el cuerpo con discapacidad y lo definen desde un lugar de inferioridad acerca de lo que puedan llegar a aportar al bien común. Ahora bien, no se puede dejar de señalar los múltiples problemas que tiene este último modelo. De hecho, según Palacios y Románach (2006: 97), si bien el modelo social ha cooperado en repensar la dignidad de las personas con diversidad funcional y en valorar sus aportes a la sociedad en su conjunto, no ha impregnado más que de un modo aparente los abordajes de la discapacidad. Así, el “fracaso” del modelo social tendría que ver, en este sentido, con el hecho de que las personas con diversidad funcional preferirían los términos que dan cuenta de una realidad de sus propias vidas, esto es, la diferencia psicofísica: ciegos*, sordos*, tetraplégicos*, etc., a los que quitarían además el valor negativo. A propósito de esto, Mario Toboso y Francisco Guzmán señalan que el modelo social, para contrarrestar los postulados del modelo biomédico, rechazó de plano uno de sus elementos clave: el cuerpo. De este modo, sus prácticas y representaciones tienen como protagonista un “sujeto” sin cuerpo, dejando a este último otra vez bajo el espectro del espacio médico. En sus palabras:

El paso del modelo médico al modelo social ha propiciado, pues, la pérdida de la relevancia que tenía el cuerpo en el espacio (bio)médico, del cual nos alejamos para adentrarnos en un espacio social de prácticas y representaciones en el que el cuerpo ‘desaparece’ (Toboso y Guzmán, 2009: 2).



Desde este modelo, podemos referirnos, entonces, a diversidades funcionales físicas, intelectuales, sensoriales, cognitivas, o vincularse con la idea de un padecimiento subjetivo en relación a la salud mental. Por lo general, es desde los estados y el saber médico que se gestiona este reconocimiento, particularmente a través de diagnósticos, certificados, pensiones. Así, si bien son muy disímiles entre sí, muchas veces se articulan alrededor de demandas que son comunes en tanto que disputan con actores comunes.

Pensemos, muchas veces, en ese sentido, cuando imaginamos los cuerpos del activismo, lo hacemos a través de figuras corporales que tienen la posibilidad de acceder a lugares, de funcionar de modos específicos, de comunicarse a través de una lengua común, la articulación de un discurso racional en un lenguaje ampliamente compartido. Nos desentendemos así de cuerpos que no llegan a esto, o que necesitan de una red de apoyos alternativos a los que necesitan los cuerpos capacitados para lograr llevar adelante las actividades de la militancia. Así, por ejemplo, en el diálogo público que tuvieron Ángela Davis y Judith Butler en el Festival Oakland Book (Ssex Bbox, 2017), las pensadoras invitaban a violar las regulaciones de capacidad del espacio ofreciendo un lugar mayor para las personas usuarias de sillas de ruedas y convocando a algún* intérprete de lengua de señas certificado de entre el público presente. Aun así, el diálogo es interrumpido por algunxs asistentes que insisten en cuestionar la accesibilidad del lugar y la convocatoria volviendo a poner el foco en los supuestos corporales que asumimos a la hora de pensar en nuestras actividades, incluso aquellas que se encuentran orientadas a cuestionar la “desigualdad”, tema central de la conversación entre estas dos pensadoras. En el mismo sentido, Mila Mingus (2017), usuaria de silla de ruedas, insiste en que se provea información de accesibilidad para los eventos que realizamos, pues de otro modo, quienes necesitan soportes sociales que en general no están a disposición, no puede cuáles serán sus necesidades específicas para acceder a esas actividades.

Tematizar la discapacidad en nuestros espacios

Lo mismo podríamos pensar que los cuerpos que logran realizar esas actividades no siempre tematizan esa posibilidad o las dificultades que surgen de las diferencias corporales, incluso de las enfermedades que afectan a los cuerpos de manera inevitable. Pareciera ser que muchas veces cuando suponemos que todos los cuerpos son capaces no solo excluimos a los cuerpos discapacitados sino que también hacemos una distinción entre el cuerpo hablante y el cuerpo que sostiene esa capacidad de hablar. En este sentido, Lucas Platero insiste en que hay un cartesianismo en todos los espacios, particularmente en el activismo:

que muchas veces pensamos ‘vamos a hacer una reunión a no sé qué hora’ que es invivible, que luego para ir a casa es complicadísimo, o que se nos olvida comer, o comemos cualquier cosa, o en lo que enseñamos en concebir que la mente y el cuerpo es algo que se pudiera separar uno de lo otro... si yo como mal, pensaré mal, en algún momento mi cerebro necesita comer, si mis condiciones de vida no son las apropiadas para tener un ritmo vital potente, voy a caer en algún momento (Yes, we fuck, 2014).



Deberíamos decir que la posibilidad de no tematizar muchas veces se encuentra vinculada a regímenes de visibilidad que hacen con que determinadas discapacidades o diversidades funcionales no sean reconocibles como tales a simple vista. Así, cuando es visible puede que sea su discapacidad de lo único que se espera que hablen, y cuando no lo es, las personas con discapacidad se enfrentan a la posibilidad de gestionar la información que se tiene sobre su diferencia corporal. Paco Guzmán y Platero llaman a esto “passing”, la cual se trata de

una práctica común en muchos ámbitos (para aquellas personas que están en lugares fronterizos con respecto a etnia, género, sexualidad, diversidad funcional, clase social, etc.) y puede tomarse como indicador del grado de exclusión que experimentan estas personas, que tratan de asimilarse adoptando estas estrategias. Teniendo en cuenta lo anterior, también podría existir la posibilidad de que algunas personas trans o intersex utilicen el passing como ejercicio deliberado; persiguen ser reconocidos como personas de un género determinado, y este reconocimiento se convierte en el locus de lucha cotidiana que correlaciona con la discriminación experimentada. En este sentido, también el passing de la diversidad funcional y las sexualidades no normativas tiene efectos y costes parecidos. (Guzmán y Platero, 2012: 10)

Sabemos que esa gestión, sin embargo, no se encuentra bajo el control de quien es su protagonista. En efecto, desde una reflexión que proviene de un estudio sobre la epistemología específica de la salida del armario por parte de Eve Kosofsky Sedgwick (1998), debemos pensar que la relación entre lo que se dice y no se dice siempre es un poco más complicada.

En efecto, la metáfora del armario refiere a que el ocultamiento, más o menos exitoso, de la disidencia respecto a la matriz heterosexual se vive como un “adentro” obligado que protege de posibles violencias, pero que al mismo tiempo oprime – asfixia– no dejando libre la circulación de cierta información. Podríamos pensar en ese sentido cómo la misma dinámica se repite a la hora de pensar la diversidad funcional no visible. En este sentido, el armario como experiencia apunta a un agenciamiento del conocimiento y el desconocimiento de cierta información, la del deseo sexual no heterocentrado. La configuración del armario está marcada, por tanto, no sólo por lo que se dice sino también por lo que no se dice, lo que se silencia. Dicho silencio, a su vez, no es necesariamente ignorancia, sino un modo de movilizar el conocimiento en función de la situación del armario. Es así que, en el caso del armario y de su salida, se podría hablar de diferentes modos de callar, más o menos productivos. El sujeto en cuestión, además, dentro del armario no posee completa certeza de cuánta información poseen sus interlocutor*s. No es posible controlar los múltiples y a menudo contradictorios códigos a través de los cuales parece transmitirse la información sobre el deseo y las actividades sexuales; y debiéramos insistir, sobre el cuerpo y sus necesidades específicas. En mi caso en particular, con diagnóstico de temblor esencial, mis manos se mueven sin mi consentimiento pero no en todas las oportunidades, no en reposo por ejemplo. Así, al realizar una actividad como tomar un vaso o un mate, mi mano suele temblar, situación que no tod*s notan o no se sienten cómod*s en comentarlo conmigo, de modo que se trata de un conocimiento del que no tengo control. No sé qué tan adentro del armario estoy a propósito de mi diversidad funcional. Es cierto, en ese sentido, que así como nunca se



está completamente adentro del armario, tampoco se está fuera del todo. Por un lado, es muy común que, aún las personas más abiertamente gays o que han hablado públicamente de sus diferencias corporales mantengan algún tipo de relación con alguien significativo dentro del armario personal. En este sentido, que el acto de auto-declaración muchas veces no basta para percibir una apertura del armario. Por otro lado, no es raro escuchar personas que habiéndose autodeclarado frente a alguien, no vuelvan a tocar el tema en el seno de esos vínculos o el mismo se convierta en un tema tabú, de modo que se narran como si aún estuvieran dentro del armario en estas relaciones. Sedgwick habla también de la elasticidad que tiene la presunción heterosexista de modo que las nuevas relaciones, un nuevo público de alumn*s o colegas vuelve a levantar los muros del armario alrededor del sujeto en cuestión. No es difícil pensar, en ese sentido, en cómo operan los presupuestos capacitistas produciendo nuevas formas de invisibilización.

A propósito de la enfermedad y la discapacidad, debiéramos decir que no se trata de lo mismo, aun cuando se solapen. En efecto, tal como Agustina Palacios y Javier Romañach (2006: 120-121) señalan, cabe distinguir estos dos fenómenos, dado que no siempre coinciden, pues no toda enfermedad genera una diversidad funcional (gripe, faringitis, etc.) y no toda diversidad funcional deriva de una enfermedad (tetraplejía, sordera, etc.), lo que implica, según estas autoras, un abordaje diferenciado de tales realidades.

Ahora bien, repensar la no tematización de la enfermedad o discapacidad en el cuerpo de l*s activistas nos remite casi sin querer además a cierta reflexión que hace Butler (2017) respecto del marco arendtiano. Recordemos que para Hannah Arendt (2009) la política tiene que ver con el discurso y la acción, la esfera humana por excelencia que es la de la política y a la que le corresponde la condición humana de la pluralidad, según la cual los diversos seres humanos viven en la Tierra y habitan el mundo iguales en esta condición pero diferentes en su singularidad. Por otro lado, habría una esfera en orden a su vínculo con las cosas, una esfera pre o antipolítica que apunta al cuerpo humano en tanto animal, necesitado de cobijo, alimentación, cuidado, etc. De este modo, a través de esta matriz de pensamiento que Arendt hereda de la comprensión política de la polis griega, perdemos de vista de hecho cómo estos cuerpos que logran hablar (y debiéramos preguntarnos en qué consiste este “habla” en términos capacitistas) lo logran porque hay soportes materiales que los sostienen, condiciones que también son políticas, al punto de que son constitutivas de la acción. A través de estas críticas, Butler intenta torcer el argumento arendtiano para pensar políticas de la distribución alimentaria, de vivienda, etc., los cuerpos en tanto precarios, vulnerables, necesitados por definición de soportes materiales que, en todo caso, habilitan su agencia y por lo tanto atendibles como parte fundamental de lo que entendemos por política. No debiéramos dejar de pensar en este sentido, aunque Butler no lo haga explícitamente, dentro de esos soportes a aquellos que son distribuidos de manera diferencial según las normas de capacidad que planteábamos más arriba. Asimismo, el cuestionamiento butleriano a la propuesta de Arendt permite visibilizar y abordar teóricamente otras agencias políticas que no llegan a la esfera pública supuesta por la autora alemana y que de otro modo parecen irreconocibles. De esta manera, desde el marco arendtiano se hace ininteligible el carácter eminentemente político de una experiencia como la del Foro de Vida Independiente, el cual comenzó en principio como una comunidad virtual en el 2001 y que *“se constituye como un espacio reivindicativo y de debate a favor de los derechos humanos y en contra de la discriminación de las personas con todo tipo de diversidad funcional de España”* (Palacios y Romañach, 2006: 30).



Podríamos plantear estas críticas al olvido del cuerpo activista en cualquier ámbito de lucha política; sin embargo, cabe llamar la atención a que esto resulta fuertemente contradictorio cuando este olvido se hace desde el feminismo. En efecto, el problema que Butler le señala a Arendt tiene que ver con su política de género que se sostiene en el esquema griego donde el cuerpo de las mujeres, esclav*s y niñ*s quedan por fuera de la esfera política. Es así que desde el feminismo hemos aprendido a producir teoría a partir de nuestras experiencias corporales, atendiendo a eso que desde otros lugares menos críticos se señalan como personales, y por tanto no políticos.

Reflexionando sobre los soportes

Respecto de los soportes, cabe prestar atención a algunas reflexiones esgrimidas en el diálogo entre Judith Butler y Sunaura Taylor y que complican un poco más el problema. Taylor, estudiante graduada de Berkeley, artista y activista de la discapacidad y por el derecho de los animales, la cual, debido a una condición congénita que el saber médico gestiona como diagnóstico de artrogriposis, utiliza una silla eléctrica de ruedas para *caminar* y desplazarse. A propósito de la palabra “caminar” es que inicia el diálogo entre Taylor y Butler. Así, lo primero que Butler quiere resaltar es la pregunta por el sentido de “caminar juntas”. ¿Qué palabras utiliza Taylor para hablar de “caminar/caminata” (*walk*)? Por su parte, Taylor responde que utiliza esa misma palabra, aun cuando sabe que físicamente no puede caminar. En ese sentido, entiende que tiene modos propios en los que se ve involucrado su cuerpo en el caminar, en su balancear. Esto implica una serie de movimientos combinados (el movimiento que hace su cuerpo y el movimiento motorizado) a los que se suman otros movimientos más sutiles, como los de su mano o su espalda: “*Siempre me estoy moviendo aunque no esté caminando*” (Butler y Taylor, 2009: 186), dice en un momento Taylor. Esto le hace preguntarse a Butler si acaso cualquiera de nosotr*s nos movemos sin lo que denomina técnicas de movimiento: “*Todo el mundo tiene que aprender a moverse en cualquier manera que pueda*” (Butler y Taylor, 2009: 186), dice Butler. En efecto, aprendemos tempranamente cómo movernos, cuáles son los modos esperables y correctos en los que debemos hacer estos actos corporales: caminar, movernos, gesticular, actividades que asumimos constitutivas de la acción política. En ese sentido, Taylor sostiene: “*Yo diría que muchos de los movimientos culturalmente aceptados son también restrictivos en algún punto*” (Butler y Taylor, 2009: 186).

Es cierto, dice Butler, su interlocutora necesita la asistencia de soportes tecnológicos como la silla de ruedas, lo cual diferencia el modo en que este cuerpo consigue realizar la caminata. Por otro lado, también es cierto que tod*s necesitamos que nuestros movimientos sean soportados por varias cosas que son externas a nosotr*s. Tod*s necesitamos algún tipo de calzado, de superficie, de clima. Se trata, en definitiva, de soportes materiales que condicionan el que podamos realizar determinadas acciones.

Además de las técnicas de movimiento y de los soportes materiales, las autoras señalan la necesidad de pensar en lo que podríamos denominar soportes sociales (*social support*), relacionados con las opiniones y miradas que l*s otr*s arrojan a propósito de los modos diversos en que llevan a cabo las acciones las personas con discapacidad. A propósito de esto, dice Taylor: “*...hago las cosas de manera diferente*” (Butler y Taylor, 2009: 189), lo cual la ponía muy nerviosa en su pueblo natal, dado que la gente no sabía interactuar con ella, tenía que dar explicaciones acerca de cómo ayudarla. Butler pregunta, entonces: “*¿hasta qué punto hay restricciones sociales sobre ti, tipos de estigmas o formas de movimientos socialmente aceptados que son restricciones para ti –no tu discapacidad,*



sino las restricciones sociales acerca de lo que una persona ‘discapacitada’ puede hacer?’” (Butler y Taylor, 2009: 190).

En efecto, Butler recupera otras experiencias de Taylor y las compara con lo que le sucede a una amiga muy masculina que quiere ir al baño de mujeres. Los señalamientos, la invasión: *“ahí hay otro caso diferente en el que los protocolos sociales no son sobre mantener las distancias, que siempre asume que conocemos entre nosotr*s y lo que es apropiado, pero donde el tipo de invasión parece no conocer límites”* (Butler y Taylor, 2009: 194). A propósito de esta experiencia, Mingus formula el término “intimidad forzada” para referir a la experiencia cotidiana de personas con discapacidad, por un lado, de sufrir la expectativa de las personas sin discapacidad de que compartan información personal para conseguir accesos básicos, y por otro, de verse obligad*s a una intimidad física especialmente para aquell*s que necesitan ayuda física que implica el contacto con el cuerpo. Así, en palabras de la autora: *“Las personas tienen permitido hacerme preguntas intrusivas sobre mi cuerpo, hacerme ‘probar’ mi discapacidad o esperar que comparta con ellas todos los aspectos de necesidades de accesibilidad”* (Mingus, 2017) sin contar los accesos al cuerpo que no son deseados o resultan incómodos cuando los efectúan personas desconocidas o no elegidas por quienes reciben la “ayuda”.

Volviendo al diálogo entre Butler y Taylor, la primera interpela entonces a la segunda y le sugiere que tal vez pedir un café, pedir ayuda para tomar un café, se trate de una protesta política: intervenir en el espacio social de un modo determinado, desafiar los protocolos a través de los cuales se piden ciertos tipos de ítems o se pide ayuda, y pedir a ese mundo social que se abra, no solo para un* mism*, sino para tod*s l*s que se encuentran en esa misma situación.

Efectivamente, dice Taylor, esto se vuelve aún más político cuando se muestran los modos diferentes en que esas acciones se hacen. De esta manera, no solo se hace evidente la diversidad de maneras en que se puede hacer una misma acción sino también el modo en que solemos vernos entrapad*s en redes de normalidad. En otras palabras, cómo las maneras en que hacemos las acciones no son al azar sino que necesariamente hemos aprendido una específica, la cual además supone una articulación particular de la corporalidad. Podríamos decir que de dicha articulación, de tal red de normalidad (*web of normalcy*) –la capacidad corporal obligatoria– dependerán, en ese sentido, el aprendizaje de las técnicas de movimiento.

Butler se refiere entonces a cierta sensación de ansiedad en las personas “sin discapacidad”, la cual pareciera redundar en una estigmatización del impedimento (*impairment*) pues habría acciones que las personas con discapacidad no se esperarían que pudieran hacer y son percibidas, de ese modo, como incapaces (*helpless*) y dependientes. El hecho de que no es que no puedan hacerlo sino que lo hagan de otro modo pone en evidencia, en ese sentido, que lo que se estigmatiza no es el llamado impedimento sino la forma que toma la capacidad (*the form your ability takes*). Y cuando decimos de otro modo, debiéramos pensar que también en otro tiempo, pues...

“They freak out” (Butler y Taylor, 2009: 198), dice Taylor: podríamos traducir aquí como que esto efectivamente l*s vuelve loc*s, pero también esto l*s enoja, l*s asusta, les da miedo. Taylor va un poco más allá cuando pone en cuestión precisamente la silla de ruedas como esa herramienta que, si bien es liberadora y sumamente útil, funciona también manteniendo el cuerpo en un espacio apropiado cuando bien podría moverse en el suelo arrastrándose, caminando de un modo diferente al que las personas sin discapacidad caminan: *“...son movimientos que pondría a las personas mucho más incómodas por*



[tratarse de] movimientos transgresivos” (Butler y Taylor, 2009: 198). Efectivamente, habría una normatividad no solo de los modos en que los cuerpos deben lucir sino también cómo deben moverse y cómo esos movimientos deberían ser.

Ahora bien, sugiere Butler, la incapacidad no solo suele dar ansiedad sino también parece gustar; hacer sentir a las personas sin discapacidad virtuosas y piadosas. Así, en el trato de las personas sin discapacidad a las que sí habitan un cuerpo con diversidad funcional, Butler piensa que tal vez las primeras

preferirían que no fueras capaz de hacer cosas que hacerlas en modos que desafíen su idea de lo que las partes del cuerpo humano, cómo los seres humanos, se mueven; cómo lucen cuando se mueven, cómo se suponen que los cuerpos deberían ser, cómo se supone que deberían aparecer en el espacio social (Butler y Taylor, 2009: 200).

A lo que Taylor agrega: cómo las personas huelen y suenan en el espacio social, dando cuenta así de los diferentes niveles de percepción. Así, podemos pensar en una ampliación de las políticas morfológicas cuando abordamos estos movimientos también en tanto generizados, sexualizados, racializados y de culturas diferentes: “modos racializados de caminar, hablar, gestualizar”, por poner un ejemplo que la misma Butler pone. Lo mismo con el género: aquellas personas bioasignadas al género mujer para quienes un cierto modo de caminar es obligatorio y cuando no lo hacen de ese modo su femineidad misma es puesta en cuestión. Incluso su capacidad corporal, agrega Taylor a lo que Butler responde: “*si hay ideal dimórficos sobre lo que un hombre y una mujer es, también hay ideales capacitados [able-bodied], ¿no? Entonces la capacidad corporal es una presuposición de las normas de género*” (Butler y Taylor, 2009: 201).

Activismo, capacidad y sexualidad

Por último, a propósito de los accesos incómodos al cuerpo y los derechos a la intimidad corporal, debiéramos detenernos en el lugar que ocupa el placer sexual en el feminismo y la disidencia sexual. Así como para el feminismo en general es difícil articular reflexiones sobre el placer, pues las veces que pensamos el sexo solemos quedarnos en las situaciones de peligro, pensemos la complicación que resulta de la intersección entre un abordaje crítico de la discapacidad y el feminismo. En efecto, Carole Vance (1985) plantea que muchas feministas, a la hora de hablar de sexo, han enfatizado el peligro sexual (muchas veces, real, no deberíamos negarlo) por sobre el placer. Cabría, en ese sentido, pensar la sexualidad rompiendo la necesidad que muchas veces ata placer y peligro y que termina obturando la posibilidad de exploración de placer sexual, especialmente de las mujeres. A propósito de esto, dice Paula Webster:

Cuando las mujeres discuten lo erótico en privado, el contenido del diálogo es deprimentemente predecible. Empezando con una queja llena de desilusión o incluso rabia, se mueve a fantasías de una vida sexual más placentera pero termina en un imponderable: ¿es él/ella o yo?, ¿es posible tener lo que quiero?, ¿estoy pidiendo demasiado?, ¿Tal vez no es realmente importante ser plena sexualmente?



Mientras el rechazo a la privación en otras áreas de las vidas de las mujeres ha sido agenda del movimiento feminista, la privación sexual no ha sido teorizada en un grado importante. Por el contrario, en llamadas telefónicas a medianoche, charlas privadas y caminatas privadas, mujeres se han dicho entre sí cuán sexualmente insatisfechas están y cuán desesperanzadas y sin ayuda se sienten sobre esa situación. Se siente peligroso describir los daños que esta ausencia causa y la pasividad que nos abrumba incluso cuando sabemos que queremos más. (1985: 393, la traducción es mía)

En otras palabras, si esta es una discusión complicada dentro del feminismo mismo, imaginemos cuando se intersecta el vector de poder que apunta a una capacidad corporal obligatoria. Así, por ejemplo, dice Anne Finger:

La sexualidad es a menudo la fuente de nuestra más profunda depresión; es también a menudo la fuente de nuestro más profundo dolor. Es más fácil para nosotr*s hablar sobre –y formular estrategias de cambio- discriminación en el empleo, educación, y vivienda que hablar sobre nuestra exclusión de la sexualidad y reproducción (la traducción es mía) (citado en McRuer y Mollow, 2012: 2).

Es así que en el cruce entre estos dos silencios acerca del placer, pareciera importante plantearnos la posibilidad de articular políticamente reflexiones que reconozcan que la atención sobre el cuerpo que supone el feminismo y la disidencia sexual en relación al vector de capacidad/discapacidad apunta también a la búsqueda de estrategias colectivas sobre el placer. Así, por ejemplo, el vector capacidad/discapacidad pone en cuestión diversos supuestos acerca de lo que entendemos como actividad sexual, sus soportes materiales y tecnológicos necesarios, las técnicas de movimiento sexual, cómo entendemos que deben ser los movimientos sexuales y los tiempos que requieren esos movimientos. Asimismo, debemos pensar en los modos de socialización que permiten que los cuerpos se encuentren, se atraigan, interactúen y se interpelen a través del placer, ¿qué barreras de acceso a esos espacios perpetuamos con nuestro olvido a los cuerpos con discapacidad?, ¿hasta qué punto no privamos la posibilidad de encuentro sexualizado y sexualizable cuando en los eventos que organizamos como activistas presuponemos un cuerpo capacitado?

Consideraciones finales

En síntesis, pareciera necesario insistir en que el activismo feminista y de la disidencia sexual debe repensarse permanentemente si no quiere reproducir nuevas exclusiones. En ese sentido, parece importante volver una y otra vez a dinamitar los supuestos que operan en el imaginario acerca de los cuerpos de l*s activistas, qué formas tienen, qué vectores los atraviesan, qué soportes los sostienen. Así, una reflexión sobre la capacidad y discapacidad enriquece y complejiza los múltiples cuestionamientos que ya los feminismos negros, pro sexo, lesbianos, chicanos, pos y descoloniales han hecho sobre estos supuestos. Termino con la esperanza de que, lejos de entorpecer la tarea de los feminismos y la disidencia sexual, estos cuestionamientos permitan nuevos agenciamientos y mantengan vivo el movimiento teórico y político que pretendemos construir.



Referencias

- ARENDDT, H. (2009). *La condición humana*. Paidós. Buenos Aires.
- BUTLER, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Paidós. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
- _____ *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Paidós Ibérica. Barcelona.
- BUTLER, J. y TAYLOR, S. (2009). *Interdependence*. En Taylor, Astra (ed.): *Examined Life: Excursions with Contemporary Thinkers*. New Press. New York.
- GUZMÁN, P y PLATERO, R (L) (2012). *Passing, enmascaramiento y estrategias identitarias: diversidades funcionales y sexualidades no-normativas*. En Platero, R (L) (Ed.); *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada*. Bellaterra. Barcelona.
- KOSOFSKY SEDGWICK, E. (1998). *Epistemología del armario*. Ediciones de la Tempestad, Barcelona.
- MCRUER, R. y MOLLOW, A. (eds.) (2012). *Sex and Disability*. Duke University Press. Durham y Londres.
- MINGUS, M. (2017). *This is why consent doesn't exist for disabled folks*". *Everyday Feminism*. Disponible en: https://everydayfeminism.com/2017/08/consent-doesnt-exist-disabled/?utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed%3A+Ev%E2%80%A6 fecha de consulta: 16/10/2017.
- PALACIOS, A. (2008). *El modelo social de discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con discapacidad*. Cinca. Madrid.
- PALACIOS, A. y ROMANACH, J. (2006). *El modelo de la diversidad. La bioética y los derechos humanos como herramientas para alcanzar la plena dignidad en la diversidad funcional*. Ediciones Diversitas-AIES. Madrid.
- SSEXBOX (2017). *On inequality. Angela Davis and Judith Butler in conversation* [video en línea]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=-MzmifPGk94&t> fecha de consulta: 16/10/2017.
- TOBOSO, M. y GUZMÁN, F. (2009). *Diversidad funcional: hacia la deconstrucción del cuerpo funcionalmente normativo*. En las Actas del I Congreso Internacional de Cultura y Género: *La Cultura en el Cuerpo*. Universidad Miguel Hernández de Elche. Madrid.
- VANCE, C. (1985). *Pleasure and Danger: exploring female sexuality*. Boston. Londres. Melbourne and Henley: Routledg y Kegan Paul.
- WEBSTER, P. (1985). "The forbidden: Eroticism and Taboo". En Vance, C. (1985); *Pleasure and Danger: exploring female sexuality*. Boston. Londres. Melbourne and Henley: Routledg y Kegan Paul.
- YES, WE FUCK (2014). *Entrevista a Lucas Platero* [video en línea]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=k0IyyX1bK0A&t> fecha de consulta: 16/10/2017.

