

Espacio público, subjetividades y política.

Moira Pérez.

Cita:

Moira Pérez (2018). *Espacio público, subjetividades y política. II Semana Doctoral Latinoamericana. Facultad de Derecho, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/moira.perez/50>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/prao/G8e>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

La propuesta de esta mesa, pensar en torno a "Espacio público, subjetividades y política", realmente tiene muchísimo potencial para pensar múltiples problemas desde distintas perspectivas, y todos ellos no sólo interesantes desde el punto de vista teórico, sino también urgentes desde el punto de vista práctico. Me dedico a la filosofía práctica y los estudios queer, y cada una de estas disciplinas tiene precisamente estos tres elementos entre sus focos principales de atención. Desde la filosofía la historia, por ejemplo, podemos pensar en las narrativas que nos estamos construyendo como sujetos políticos, las periodizaciones que estamos creando sobre nuestros movimientos, a quiénes están dejando afuera, entre otras cosas. La Teoría Queer, por su parte, ha aportado categorías como homonacionalismo y homonormatividad, que resultan muy útiles para tratar de entender cómo está pensando el movimiento LGBT a los sujetos sociales y la intervención política, y qué lugar se asigna a distintos tipos de sujetos en la reivindicación política, y quiénes dentro de esos colectivos tienen derecho a expresarse en el espacio público.

Finalmente pensé en reflexionar en torno a dos problemas que se dan precisamente en la convergencia de estas tres cuestiones: el uso político del *espacio público*, las maneras que tenemos de construir y concebir *la subjetividad*, y *la acción política* que llevamos adelante. En primer lugar, me interesa hablar del rol que está jugando la identidad en los movimientos políticos y sociales, es decir cómo ese sujeto político se articula en torno a una identidad, que nos agrupa y moviliza en el espacio público. Voy a hablar de lo que, desde los años 70, tanto en la academia como en la arena política se denomina "políticas de la identidad". Después de eso les propongo que reflexionemos sobre un segundo eje, que me inquieta casi tanto como el primero, que es la idea de "poner el cuerpo" como consigna política. ¿Qué significa "poner el cuerpo" en el espacio público para "manifestarse"? ¿cuáles son sus condiciones de posibilidad? ¿Quién puede poner el cuerpo, quién no puede, y quién tiene que elegir entre "poner el cuerpo" y auto-preservarse?

De cierta manera, el ejercicio que les quiero proponer es similar a lo que en filosofía práctica denominamos "equilibrio reflexivo", un método de indagación "que tiene como objetivo alinear nuestros principios morales generales con nuestras 'intuiciones establecidas' acerca de lo que es correcto e incorrecto en cualquier caso dado" (Goodin, 1985). La idea del equilibrio reflexivo es evaluar la coherencia dentro de nuestro conjunto de principios generales, y entre éstos y nuestra valoración ética de las acciones concretas que realizamos o defendemos. Un resultado del método del equilibrio reflexivo puede ser que cosas que en principio nos parecían bien, indagando mejor nos damos cuenta de que son contrarias a otros principios que también defendemos, lo cual debería llevarnos a revisar y rediseñar nuestras creencias. Concretamente, me interesa que pensemos con qué están comprometidas las

¹ Texto compartido el 3/11/2018 en la mesa "Espacio público, subjetividades y política", como parte de la II Semana Doctoral Latinoamericana (3 al 7 de diciembre de 2018). También formaron parte de la mesa el Dr. en Derecho Martín Aldao (UBA/CONICET) y la Dra. en Antropología Brenda Canelo (UBA/CONICET). Agradezco a mis compañerxs de mesa y a quienes participaron desde el público, por sus agudos aportes al debate.

políticas de la identidad, y la invitación (o más bien imperativo) de “poner el cuerpo”, y evaluar si esos compromisos se condicen con *nuestros principios ético-políticos generales*. La tesis que quisiera proponer es que no, y que además estos enfoques *reducen la potencia de nuestras formas de ocupar el espacio público y de hacer política*.

POLÍTICAS DE LA IDENTIDAD: ¿Quién define el sujeto político?

La “política de la identidad” se refiere a las estrategias políticas (principalmente de ciertos movimientos sociales) que consideran que la movilización y organización política debe articularse alrededor de una identidad. El supuesto de base es que las personas que tienen una cierta identidad sufren formas de opresión específicas vinculadas con dicha identidad, y por lo tanto es *lógico que se agrupen en torno a esa identidad para combatir esas opresiones*. El movimiento de mujeres, el movimiento LGBT, los movimientos raciales, son claros ejemplos de este enfoque.

Hace tiempo que doy clases o charlas sobre políticas de la identidad y todas las veces, indefectiblemente, aparece alguien que no puede concebir una política que no sea identitaria. Siempre alguna persona pregunta: pero si no es en torno a una identidad, ¿cómo hacemos? ¿Por qué llamarle políticas de la identidad: no es eso simplemente “la política”? Esto me resulta curioso, sobre todo en Argentina, donde movimientos que no son identitarios, como el Peronismo o el Sindicalismo, han marcado tan profundamente el último siglo de nuestra historia. Pero es evidente que ciertos entornos, y sobre todo las generaciones más jóvenes, han sido muy marcadas también por movimientos tales como el de mujeres o el LGBT, y es desde ahí que se tiende a pensar la política disidente o contrahegemónica.

Las políticas identitarias son estrategias muy poderosas. Las militantes e intelectuales a las que se le suele atribuir la invención de este término, la Colectiva del Río Combahee, ya reconocían que *“la única gente a quien le importamos lo suficiente como para trabajar por nuestra liberación somos nosotras mismas”* (CRC, 1977). Es decir, organizarse en torno a una identidad permite prestar atención a formas específicas de sujeción que no están en la agenda de otros movimientos, incluso aquellos que se supone que son “aliados”. El mero hecho de compartir un espacio con personas que comparten nuestra misma identidad, sobre todo tras una vida entera de siempre haber sido una minoría en todos los espacios en los que estamos, para muchas personas ya es algo muy empoderador. Y a través de esta estrategia (en conjunción con muchos otros factores, desde ya) se consiguieron muchas cosas, desde el fin de la segregación como política de Estado en Sudáfrica hasta las políticas de acción afirmativa en las universidades de Brasil.

Pero las políticas de la identidad también pueden ser un arma de doble filo. El planteo básico de esta postura, como dije antes, es que las formas de sujeción se articulan en torno a identidades, entonces lo mismo deben hacer las formas de resistencia. A partir de la sujeción se articula la resistencia, y desde allí su agenda. Pero acá surgen principalmente dos preguntas: ¿hasta qué punto es cierto que las formas de sujeción se articulan siempre o preponderantemente en torno a identidades? Y, lo que es más difícil, ¿quién define los límites de esa identidad? ¿Quién es ese “nosotras” y quién lo decide?

Hace poco conversaba con una persona que estaba aplicando a fondos para investigación en una universidad del extranjero, y me contaba lo que le costó llenar el campo “género” en la solicitud. No sólo porque las opciones eran sólo dos, sino porque ese campo implicaba una diferencia en las políticas de acción afirmativa de la universidad. Si ponía “mujer”, tenía

prioridad para la asignación de fondos. Él, que fue asignado al sexo femenino al nacer pero no se identifica así, conocía muy bien lo que es la exclusión de espacios de investigación y espacios profesionales a raíz del género. Pero no es una mujer. Sabía que el riesgo evidente era que, al completar el campo “hombre”, sería automáticamente puesto a competir con otros hombres -todos hombres cis-, en una competencia sumamente desleal. Y desleal *precisamente en función del género, que es lo que se supone que esa política de acción afirmativa está buscando combatir*. En fin, tenía que elegir entre el acceso a su identidad de género, y el acceso a las políticas de acción afirmativa diseñadas -mal- para atender a ese tipo de disparidades. Esto es lo que pasa cuando *un problema tal como es la discriminación basada en el género, se interpreta y aborda como un problema identitario: “discriminación contra las mujeres”*.

Pero este no es el único problema que nos plantean las políticas de la identidad. Uno de los desarrollos más importantes de todas las teorías críticas en torno a la identidad de los últimos 40 o 50 años, como mínimo, es la noción de que cuando consolidamos una identidad como un bloque (como es necesario para implementar, por ejemplo, políticas de acción afirmativa para “las mujeres”), estamos en realidad pensando en una forma muy específica de esa identidad. En términos generales, la experiencia nos ha enseñado que esa forma específica se forja en el molde de las identidades hegemónicas al interior de ese colectivo. Por ejemplo, cuando se diseñan iniciativas para personas migrantes, tomando a este colectivo como un todo, se piensa en general en personas que no son trans. Las necesidades específicas de las personas trans (en cuanto a alojamiento, salud, formas particulares de violencia, etc.) no están contempladas, excepto en programas específicos para esta población. Por otro lado, tampoco alcanza con simplemente añadir “lo trans” a la ecuación. Cuando se discute el alojamiento de las personas trans en la cárcel, se piensa en mujeres trans y travestis: que vayan a la unidad de acuerdo con su género, aunque no hayan hecho el cambio de documento. Las mujeres trans y travestis van entonces a la unidad de alojamiento de mujeres cis. ¿Pero qué hacemos con los varones trans y otras personas que no se identifican con el sexo femenino asignado al nacer? ¿Aplicamos tajantemente el principio de que hay que respetar su género, y les mandamos a la unidad de varones cis?

Si vemos a nuestro alrededor, vamos a encontrar que los movimientos sociales que están tomando mayor visibilidad hoy en día en la esfera pública adoptan estas perspectivas para pensar qué es lo más conveniente para el movimiento. Se proponen pensar en aquellas formas de sujeción comunes a la totalidad del colectivo (no en las que afectan sólo a las franjas no hegemónicas del colectivo), y diseñar estrategias de abordaje que tienen en cuenta exclusivamente esas formas. Así encontramos por ejemplo las estrategias punitivistas de abordaje de los delitos vinculados con el género: desde el femicidio hasta la discriminación, lo que se nos ocurre es responder a través del sistema penal. Más tipos penales, más años de cárcel, menos garantías. Ahora bien, ¿cuál es la población que más crece en el sistema carcelario federal en nuestros días? Las mujeres.² Entonces, ¿podemos decir que aumentar el volumen del sistema carcelario es una política que favorece a las mujeres? Personalmente

² Tanto a nivel federal como nacional, la población de mujeres en contextos de encierro aumentó -proporcionalmente- más que los varones. En el Servicio Penitenciario Federal, entre el 2015 y el 2017 aumentó un 25% la población carcelaria de mujeres, mientras que la población de varones aumentó un 14%. En el nivel nacional (provincial y federal) en el mismo período aumentó un 21% la población femenina y 19% la población masculina.

creo que la cárcel no puede ser nunca la solución a los problemas sociales que nos preocupan. Pero aun si fuera la solución, lo sería en todo caso *solamente para aquellas mujeres que por distintos motivos no son alcanzadas por las políticas punitivistas*. Mujeres que, por ejemplo, debido a su situación socio-económica no tienen que recurrir al menudeo para tener un ingreso, o que por sus estructuras de contención no caen en las redes de trata con fines de explotación sexual o para desempeñarse como “mulas”.

Por todo esto creo que una agenda articulada en torno a una identidad, entendida de manera unívoca, es inútil para abordar problemas que no pueden ser explicados sólo en función de *una* identidad, y no tiene en cuenta las maneras diferenciales en que esa agenda afecta las vidas de las personas más vulnerables al interior de cada colectivo.

EL ESPACIO PÚBLICO: El llamado a “poner el cuerpo”

El segundo tema que me gustaría poner sobre la mesa es el llamamiento tan habitual hoy en día de “poner el cuerpo”, salir a la calle, hacernos visibles, hacernos presentes físicamente en las movilizaciones políticas. Porque el cuerpo es un campo de batalla, claro, pero ese campo de batalla tiene que estar en el otro campo de batalla, que es la calle. Entiendo este llamado como una preocupación totalmente válida ante el temor de que como sociedad se nos acabe el empuje político, que entremos en una abulia social en la que terminemos aceptando cualquier cosa porque nos acostumbremos, o porque nos convencimos de que para cambiar el mundo alcanza con un retweet. Es decir: entiendo de dónde viene este mandato de “poner el cuerpo”. Pero indagando un poco más, se revela como un enfoque muy problemático en lo que supone como sujeto político, es decir, lo que establece como requisitos para poder ser consideradx un “sujeto político” legítimo. En estas perspectivas, “poner el cuerpo” funciona como índice y como criterio de compromiso político. Así como antes planteé la pregunta de “quién es ese ‘nosotras’”, en este punto creo que la pregunta que hay que hacerse es: ¿quién puede “poner el cuerpo”? Y sobre esto, quisiera decir dos cosas.

Por un lado, se trata de un mandato capacitista. Es decir, un mandato que da por supuesto que todas las personas son “capacitadas” (esto es, que no tienen ningún impedimento físico para hacer lo que se espera de ellas), o que deberían serlo, o que deberían querer serlo. Un mandato diseñado sin tener en cuenta la diversidad funcional del mundo que nos rodea. La persona comprometida políticamente es la que literalmente “pone el cuerpo”, es decir, la que está presente, sale, marcha, se expone. Esa es la forma primordial de hacer política – siguiendo la idea aquella de que la política es lo que sucede en el espacio público—. En todo caso, si alguien no puede será la excepción, y tendrá que justificarse, porque en principio está en falta. Pensemos bien esto: *la persona que tiene un impedimento está en falta... por el mero hecho de tenerlo*. Así es como se construye la discapacidad. De acuerdo al modelo social de la discapacidad, la discapacidad es lo que la sociedad hace con los impedimentos de las personas, el lugar social diferente que asigna a las personas que tienen un impedimento y a las que no. Los movimientos sociales que demandan “poner el cuerpo” como pasaporte para ingresar al mundo del activismo o la militancia (entendido literalmente como salir, estar presentes, no escarmentar ante los gases lacrimógenos, las corridas y la policía montada), *crean discapacidad*, en tanto toman ese impedimento y lo transforman en un problema (en este caso: la imposibilidad de ser unx “activista comprometidx”).

Pero este mandato va mucho más allá del capacitismo. También es un mandato que no tiene en cuenta los diferentes riesgos que implica para los sujetos exponerse en la protesta social. Y acá volvemos a lo que decía antes acerca del problema de pensar lo político, y el sujeto político, en función de un solo eje. Formar parte visible de un movimiento de protesta, una movilización o incluso una iniciativa en el espacio virtual no tiene el mismo costo ni las mismas consecuencias para todas las personas. Desde hace décadas venimos hablando de la selectividad del sistema penal-penitenciario, de la criminalización de ciertos grupos sociales, ciertos perfiles, y sin embargo seguimos jerarquizando formas de hacer política en el espacio público que no tienen en cuenta los riesgos que implican, para algunas personas, los modos de acción política más confrontativos. Pensemos por ejemplo en las manifestaciones que se dieron recientemente en Buenos Aires, tales como la manifestación contra el Presupuesto 2019 donde se detuvo a 4 personas migrantes a las que rápidamente se intentó deportar (y el jefe del bloque peronista del Senado, Miguel Ángel Pichetto, dijo *“Espero que los cuatro extranjeros, los dos venezolanos, el paraguayo y el turco ya estén en el Departamento de Migraciones listos para la salida del país. Un país en serio debería actuar así”*³).

Ni siquiera es necesario tener una interacción con las fuerzas represivas: en algunos casos, ya hay riesgo en el mero hacerse visibles. En el ámbito LGBT en particular, está muy instalada la idea de “visibilidad” como principio político: hay que salir, hay que mostrarse, decir públicamente lo que somos, estar orgullosxs. Incluso hay que mostrar el cuerpo: sacarse la remera, mostrar con orgullo el propio cuerpo. El problema es cuando esta invitación se convierte en un mandato, una exigencia para poder ser consideradx sujeto político, una prueba para demostrar compromiso con la causa. ¿Qué pasa si una lesbiana se separó de un hombre cis y está peleando por la custodia de sus hijxs, aparece filmada o en fotos en una Marcha del Orgullo con su pareja mujer? ¿Cómo puede afectar eso a su causa por la tenencia? ¿Qué pasa con un hombre trans al que su agrupación militante presiona para que salga sin remera para la Marcha, y después esa imagen circula entre personas que potencialmente podrían darle un trabajo como docente de escuela primaria? ¿De qué manera cambia sus oportunidades de subsistencia esa “visibilidad”?

En fin, la pregunta que estoy intentando plantear es: ¿qué pasa con la gente que tiene algo que perder? ¿Qué estamos haciendo cuando configuramos nuestro modelo de sujeto político, y particularmente sujeto político progresista, como aquél que sale a la calle, pelea, “pone el cuerpo”? En esa reducción de la acción política a la acción visible en el espacio público, estamos haciendo un recorte muy específico de quién puede ser un sujeto político. Estamos construyendo una cierta forma de sujeto político, que es un sujeto sin discapacidad, un sujeto neurotípico, un sujeto probablemente heterocis, y sobre todo *un sujeto con una pertenencia de clase* que le ayuda a evitar prácticamente todos los riesgos potenciales de esa exposición.

ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

Las políticas de la identidad y el mandato de “poner el cuerpo” dan forma a gran parte de lo que es la acción política de resistencia o de oposición en el presente. Además de los temas que señalé antes, un problema clave de estas dos tendencias es que restringen de antemano

³ <https://www.tiempoar.com.ar/nota/el-gobierno-quiere-justificar-la-represion-deportando-a-los-detenidos-extranjeros>

las formas de hacer política, coartan la potencia de nuestros modos de ocupar el espacio público y de imaginar el cambio social. Reducen la forma de hacer política a la identidad, dejando por fuera otros modos de organización y otros ejes articuladores – y dejando por fuera los aportes de aquellas personas que no responden a ese modelo identitario, tanto en el presente como en el futuro. Y también reducen la forma de hacer política a aquellas formas que son accesibles para ciertos tipos de personas, y son imposibles o son demasiado riesgosos para otras.

Vivimos en tiempos muy complejos, en los que múltiples tipos de sujeción y de violencia nos atraviesan de distintas formas. No podemos seguir pensando en una sola manera de hacer política, una sola manera de “activar”, o una sola manera de interpretar los problemas sociales.⁴ Ante problemas complejos, multicausales y dinámicos, no podemos responder con estrategias unidimensionales. Al momento de diseñar nuestra agenda política, y de pensar nuestras acciones de intervención, tenemos que ser capaces de ir más allá de una única identidad, y de plantearnos de qué manera lo que estamos pensando afecta de manera diferencial a distintos colectivos. El método del “equilibrio reflexivo” puede ser una buena puerta de entrada para pensar cómo las distintas formas de acción política que defendemos se condicen con nuestros principios ético-políticos generales. Volviendo al ejemplo que mencioné antes: podemos pensar cómo se vincula el activismo para incluir la discriminación por motivo de género en el derecho penal, con el principio general de que todas las personas deben ser libres e iguales ante la ley.

Es evidente que cualquier forma de articulación política necesariamente va a dejar afuera a una cierta franja de la población. En un escenario agonista, el conflicto y la diferenciación de un “otro” son inevitables. No estoy sugiriendo que tenemos que bregar por una integración universal, porque no creo que sea posible. El punto es poner sobre la mesa las exclusiones que producimos, y considerar si no son contrarias a los principios por los que estamos activando. Toda iniciativa política tiene que tener presentes qué límites está estableciendo, y a quién está dejando afuera con esos límites. Y evaluar si esa exclusión es coherente con los principios generales del movimiento. Pensar una política que no esté atada a una identidad específica, ni a una forma específica de moverse en el espacio público, puede ser una vía prolífica para empezar a desarrollar nuevas formas de intervención, respuestas alternativas a los problemas que nos preocupan, en coherencia con los principios ético-políticos que nos sirven de impulso.

⁴ Incluso aquellos problemas que parecen más directamente ligados a una identidad, como por ejemplo el femicidio, pueden ser pensados más ampliamente como parte de dinámicas de poder más complejas vinculadas con el género entendido en toda su extensión (y no solamente “las mujeres”).