

The normalcy and its free territories

RESUMEN: *El texto analiza las implicaciones normativas del concepto de discapacidad atendiendo a la etimología del concepto de norma y su fijación a través de la anatomía patológica y la cuantificación estadística. Desde este punto de partida se reflexiona sobre las repercusiones de la coerción normativa para las personas con discapacidad que hace que su vida sea percibida como una tragedia personal. La pervivencia de esta presunción permite hablar de un "dispositivo de capacidad" que opera de manera análoga al concepto de heterosexualidad obligatoria de Adrienne Rich.*

ABSTRACT: *Text explores the normative implications of the concept of normalcy from etymology, early xviii century's anatomical treatises and staticians point of view. The discourse that defines disability as a personal tragedy is discussed in relation with Adrienne Rich's concept of compulsory heterosexuality, and purports the existence of a "disability dispositive". The consequences of this normative oppression for people with disabilities are a form of failed citizenship.*

PALABRAS CLAVE: *normalidad, discapacidad, teoría queer, rehabilitación*

KEYWORDS: *normalcy, disability, queer theory, rehabilitation*

ISSN 1989-7022

LEMATA, año 1 (2009), nº 1, 57-70



1.- El terreno acotado de la norma y su cartografía.

Un acaudalado comerciante afincado en York prevenía a su hijo sobre las calamidades que se cernían sobre su destino en caso de sucumbir a su vocación aventurera. Desde el lecho en el que le tenían postrado los achaques de la vejez, el bienintencionado y clarividente padre no advertía a su vástago sobre los peligros sin cuento de las islas desiertas; antes bien, sus reconvenciones tenían por objeto ilustrar a su díscolo hijo sobre las bondades del justo medio. Este estado, alejado por igual del exceso que de la carencia, «era el mejor estado del mundo y el más apto para la felicidad, porque no estaba expuesto a las miserias, privaciones, trabajos ni sufrimientos del sector más vulgar de la humanidad; ni a la vergüenza, el orgullo, el lujo, la ambición ni la envidia de los que pertenecían al sector más alto» (Defoe, p.7). El desaventurado protagonista del relato se lamentará en numerosas ocasiones de haber desoído el sabio consejo de su padre, investido con la autoridad moral de la edad proveya, que insistía en que las bondades de la vida común no son de orden sino de grado; la ejemplaridad de las vidas ordinarias o *normales* proviene de tenerlo todo *en su justa medida*.

Para el joven Robinson Crusoe, este estado medio que hoy conocemos con el nombre de *normalidad* aparece investido en las reconvenciones paternas con la dignidad de la virtud¹. Su historia, aleccionadora contra los excesos de la aventura, muestra la vida común como remanso de paz y fuente de felicidad. Desde luego no faltan similitudes con otras formulaciones más tradicionales de la virtud, que al

igual que la prudencia disuade de la temeridad y de la precipitación y nos hace velar por el bien ahuyentando la excesiva ambición; y como la templanza, refrena nuestras pasiones y las transforma en intereses. Finalmente, el deseo de parecernos al común de nuestros congéneres favorece que tratemos a cada cual como corresponde. Pero a diferencia de las virtudes teologales, la normalidad no es garantía «de la presencia y la acción del Espíritu Santo en las facultades del ser»², pero apunta a una relación igualmente fundamental, «la del ser vivo con su concepto».

Afirma el *Diccionario por raíces del latín y de las voces derivadas* (Segura, 2006) que *norma-normae* se refería a una medida geométrica. En francés *norm* (Davis 1995, p.27) era un término común para designar la escuadra de los carpinteros ya en el siglo XIII, y el adjetivo *normal* designaba las líneas perpendiculares que se trazaban con este instrumento. En palabras de Canguilhem, normal es «aquello que no se inclina ni hacia la derecha ni hacia la izquierda; por lo tanto lo que se mantiene en el justo medio» (Canguilhem 1971, p.75). En lo que al castellano se refiere, este adjetivo no aparece recogido en su acepción actual en ningún diccionario hasta 1855³.

En el largo recorrido que Foucault y Canguilhem (cada uno a su manera) trazan de la locura, pueden distinguirse dos estadios. El primero de ellos se refiere a «una conciencia que pretende reconocer al loco sin mediación, sin esa misma mediación que sería un conocimiento discursivo de la locura» (Foucault 1979, p. 321). Como puede comprobarse en *De las enfermedades que privan al hombre de la razón*, ya en 1567 Paracelso distinguía entre *lunáticos*, *vesánicos*, *insanum* y *melancholicum*, según el orden de las causas y ateniéndose a categorías cerradas. O como dice Foucault, «la diferencia del otro en la exterioridad de los otros» (Foucault 1979, p. 286). En este primer estadio, que se remonta a la Antigua Grecia, el loco o enfermo aparece como una especie más en el jardín de la creación, según la preciosa expresión de Sydenham (Foucault 1979, p.296). Tal énfasis cualitativo pretende cartografiar por completo los dominios de esa alteridad que es la patología y la enfermedad, delimitando sus fronteras. Sin embargo, los distintos sistemas de clasificación (Paracelso, Plater, Boissier de Sauvages...) eran echados en saco roto al poco de ser concebidos, lo que no hace sino revelar el carácter esquivo y difuso de la locura misma, que se divide sin cesar en múltiples ramificaciones. La empresa taxonómica estaba irremediablemente llamada al fracaso. Esta imposibilidad de aislar la locura en su sustantividad es la que llevará a los estudiosos de las ciencias de la vida a disponer enfermedad y salud en relación de continuidad. En ese contexto, la locura es una tierra de nadie que requiere la participación de la perturbación física y el juicio moral o de una teoría general de las pasiones y el delirio para dar cuenta de sus manifestaciones; y la discapacidad, «la heterodoxia hecha carne» (Thomson 1997), según la definición de Rosemarie Garland Thomson, es ese «espacio vacío en que todo es posible, excepto el orden lógico de esta posibilidad» que requiere ser trazado a escuadra, por un sinfín de disciplinas científicas y humanísticas cuya vocación es acotar el territorio liberado de la norma.

Las dificultades de precisar la naturaleza de la patología acompañan también a los orígenes de la anatomía, como puede comprobarse en el *Thesaurus Anatomicum* de Frederik Ruysch, cuya exposición de monstruos era conocida por toda Europa. Los onces tomos de esta obra recogían, en consonancia con las convenciones del arte figurativo barroco, un catálogo de descripciones alegóricas que convertía cada una de las criaturas allí expuestas en una simbolización de los avatares de la condición humana. En su singularidad, los distintos ejemplares de su exhaustivo catálogo teratológico componían una auténtica *anatomía moral* de la condición humana. Cuando Pedro el Grande de Rusia compró la colección en 1716 ya había promulgado una ley que pro-

hibía a las matronas matar o esconder los fetos deformes⁴ con la siguiente justificación: «Los ignorantes los ocultan porque creen que tales nacimientos son obra del demonio o producto de la brujería o de la sodomía. Dado que el creador de todas las cosas es Dios y no el demonio, que no tiene poder alguno sobre los individuos, esto es imposible». A continuación apuntaba a algunas de las posibles causas: «Las lesiones internas, el miedo y el pavor de la madre pueden evocar males parecidos en el hijo. De esto hay suficiente evidencia. Y ocurre lo propio si sufre alguna enfermedad o trastorno mecánico»(Clark, et al. 1999, p.183).

La admonición de Pedro I el Grande ya apunta al debate central de la medicina en el primer tercio del siglo XVIII, a saber: cuál es la responsabilidad de Dios en la generación de los monstruos. Los principales interlocutores en la cuestión fueron Benignus Winslow y Leibniz. Ambos autores sostenían que lo que se denominaban como monstruos o prodigios de la naturaleza pertenecían en realidad al dominio natural. Pero En tanto Winslow sostenía que los seres deformes eran una muestra más de la grandeza de la creación, Leibniz afirmaba que los así llamados monstruos ocupaban su lugar en la en la infinita cadena del ser.

La colección de Ruysch servía como antología de prodigios o visita guiada al dominio de lo maravilloso, o como contrapunto a las regularidades del orden natural que sus ejemplares impugnaban. Adentrarse en los dominios de lo monstruoso suponía un primer intento de acotación normativo de la pluralidad irreductible de la creación. El rechazo a la idea de lo maravilloso durante el enciclopedismo francés se extendió al concepto de lo monstruoso, que ya desdeñaron Leibniz y Winslow, esta vez sobre bases empíricas. No se trata ya de cuál sea la responsabilidad de Dios en la creación de los monstruos, sino cuáles son las implicaciones de estos ejemplares para la mejor comprensión de las leyes de la naturaleza. El prurito científico imprime ciertas restricciones en la metodología, como lo demuestra el hecho de que a medida que transcurre el siglo XVIII se produce un relativo descenso en el recuento de ejemplares, acompañado de una gran profusión narrativa en torno a estos mismos hallazgos. No se trata de llenar estancias palaciegas con colecciones privadas de muestras teratológicas, sino de refrendar el interés científico del ejemplar, hasta tal punto que la mayoría de los relatos de monstruos comenzaban con una descripción minuciosa de los testigos de su existencia, domicilio, edad y profesión. En su intención de deslindar la teratología de la simbología del bestiario, que todavía palpitaba en el imaginario popular de la Ilustración más temprana, los especialistas de la Academia Francesa de la Ciencia se esforzaban en que sus muestras resultasen, si no evidencias científicas sí al menos creíbles (Moscoso,1998). La domesticación de lo desconocido, que dio sus primeros pasos en el *Thesaurus Anatomicum* de Ruysch, fue relegando su condición de teatro alegórico del mundo a favor de un nuevo concepto: la epigenesia de Wolf. A diferencia de las clasificaciones nosológicas de Winslow de las complicadas taxonomías, el monstruo no aparecía aquí como una flor más en el jardín de las especies. Wolf sostenía que la generación no era un acto único, se producía a través de una progresiva diferenciación de los órganos a partir de unas masas informes. La epigénesis que se daba en todas las especies del reino animal, incluido la humana, permitía explicar las monstruosidades como desviaciones del proceso de generación natural, que se estudiaba a través de la disección. El monstruo, convertido en aberración de una ley natural, fue apartado de la luz de la exposición pública y pasó a la intimidad del laboratorio, donde su particularidad no era ya elocuente sino para los propios anatomistas.

Este proceso de desencantamiento de lo monstruoso va de la mano de un cambio de

paradigma: no se está ya ante un exótico jardín de flores raras⁵, mostrado a las multitudes por su poder aleccionador; el enfoque cualitativo ha dado paso a una situación en que tanto la deformación como el normal desarrollo son expresiones de una misma ley natural, que como adecuadamente expresa Canguilhem se encuentran en relación de contigüidad. Dado que normalidad y deformación son extremos de un continuo, el tramo que separa la normalidad de la aberración es, en última instancia, medible. Así puede entenderse por qué, como afirma Foucault, la locura será cuestión de grado y coexistirá con la cabalidad como «una presencia próxima y peligrosa».

Las concepciones rudimentariamente científicas de la locura y los primeros compendios de anatomía en el siglo XVII muestran que el concepto de norma había ya acompañado, de manera implícita, el quehacer de los médicos varios siglos antes de la Ilustración. Hubo que esperar hasta finales del siglo XVIII para que la noción de norma se aplicase en el ámbito de las ciencias de la vida con la precisión métrica de los carpinteros. La convirtieron así en el centro de una constelación de conceptos correlativos que ayudaban a delimitar las variedades de la vida y el significado de sus variaciones según su complejidad o simplicidad y la importancia del órgano implicado. En su esfuerzo por hacer inteligible la diversidad de constituciones psicofísicas, establecieron una clasificación por el grado de trastorno funcional y la importancia del órgano implicado. En primer lugar se cuentan las *variedades*, funcionalmente insignificantes y anatómicamente irrelevantes a pesar de las llamativas alteraciones de la forma; las *heterodoxias* tampoco se caracterizaban por perturbaciones de la función; y por último se cuentan las *monstruosidades*, que perturban forma y función de forma muy severa. Se deduce que existen, por tanto, *anomalías*, que son formas de diversidad, y *patologías*, que dificultan el desarrollo normal de las funciones corporales. Patología (del griego *pathos*), que significa sufrimiento y «sentimiento de naturaleza contrariada» (Canguilhem 1971, p.91), implica por tanto el entorpecimiento de la vida en sus funciones y es una realidad *clínicamente significativa* que para los médicos tiene una base objetiva; a su entender es la vida misma la que convierte lo normal en juicio de valor. Lo normal, en cambio, es un criterio del propio enfermo sobre su condición, que evalúa casi siempre en referencia a un estado anterior. Por otro lado los médicos han establecido una relación de continuidad entre la patología y la normalidad, en la medida en que ambos fenómenos son manifestaciones de una misma ley fisiológica, aberrante una y normal la otra, siendo la anomalía una forma de diversidad que no produce sufrimiento. Puede citarse aquí a Laughier: «el ser vivo normal es el que se acoge a las normas que nos hemos hecho para representarnos a la especie, pero el modelo es en realidad el resultado de la estadística. La mayoría de las veces es el resultado del cálculo de promedios. Pero los individuos con quienes nos encontramos se apartan más o menos de ese modelo y su individualidad consiste efectivamente en ello» (Canguilhem 1971). Pero este acogernos a norma, este sabernos buenos representantes de lo que somos, ¿de dónde obtiene su fuerza normativa?

Lo normal se nos impone como un ideal en la sociedad contemporánea: desde los *reality shows* poblados por numerosos personajes liminares, que desde lo grotesco nos reconfortan al confirmar que somos uno más, hasta las revistas para padres, que informan con precisión milimétrica de cuáles son los umbrales de desarrollo que cabe esperar en cada momento, la pretensión de ser normales regula nuestra conducta y se ha convertido en parámetro de éxito social, a menudo calificado como *integración*. La presión social por conquistar la normalidad nos invita a incluir en nuestro proyecto vital roles sociales que apenas una generación atrás eran imperativos sociales y que ahora se muestran más bien como logros personales, elementos indispensables para

nuestra autorrealización. A diferencia de las virtudes cardinales, aun en el sentido más restrictivo del término, tiene dos defectos, por exceso y por defecto, y como modo de vida, la normalidad, al menos para el padre de Robinson Crusoe, carecía de contornos precisos y dejaba abiertas demasiadas puertas (tal vez fuera esta la razón de la pertinaz inclinación a la aventura de sus tres hijos). Y es también probable que la necesidad de encontrar un fundamento empírico a la normalidad hiciera a los estadistas del siglo recurrir a la *estadística*. Esta forma de «aritmética política» (Porter 1986, p.16) fue primero aplicada a la gestión de la población y pronto fue incorporada a la mejora y perfeccionamiento de la salud pública. El respaldo empírico del ideal normativo del estado medio adoptó diversas formas: tal vez la que más nos interese ahora para nuestros propósitos sea la del hombre medio de Quetelet, tipo ideal construido sobre el decantado de datos cuantitativos de variables físicas de los hombres, mujeres y niños franceses belgas e italianos a lo largo de más de cuarenta años, que servía para clasificar a los ciudadanos concretos de acuerdo con la distribución normal en uno o varios rasgos. La frecuencia estadística se elevaba así a categoría normativa, entendida esta vez no como atributo divino sino como deseabilidad biológica. Pronto Galton añadiría un nuevo parámetro de interpretación de la desviación, los cuartiles. Los médicos que empezaron a aplicar los índices de Quetelet estaban convencidos de que se trataba de una ley natural incontestable. Incontestable o no lo cierto es que rodeados como estamos de estadística la norma se nos impone de forma coercitiva⁶. ¿De dónde obtiene su fuerza la normalidad? ¿Cuál es el cuerpo de significados comunes en el habla común y las prácticas institucionales que hacen inteligible el *imperativo normal*?

2.- El imperativo normal y sus resistencias

Entiendo por *Imperativo normal* el conjunto de dispositivos socioculturales que inducen a la población a ajustarse a ciertos patrones de funcionalidad y apariencia, y que al amparo del discurso biomédico y bajo el pretexto de la salud, cuando no de la felicidad o de la autorrealización, informan prácticas institucionales y proyectos de vida.

Tomemos por ejemplo dos de sus manifestaciones sociales más recientes, el término *compulsory heterosexuality* de Adrienne Rich, y el derivado *compulsory able-bodiedness* de Robert McRuer. Como heterosexualidad obligatoria se entiende la sujeción de las mujeres a los hombres por medio de los lazos de dependencia emocional, afectiva y económica que les unen por medio de una orientación sexual hegemónica, que ha devenido institución social. En calidad de red de subordinación social institucionalizada, la heterosexualidad obligatoria confina el espacio y la libertad de movimientos de las mujeres, así como la relación que establecen con su propio cuerpo. Las mujeres viven en un espacio social configurado por la expectativa de las relaciones heterosexuales en forma de beneficios fiscales, expectativas sociales y leyes de transmisión de bienes, entre otras muchas manifestaciones. De forma paralela, los discursos dominantes, entre ellos el propio discurso feminista, no da cuenta de la racionalidad interna de la orientación lésbica, reduciéndola a mero espejo o variedad de la identidad sexual dominante⁷. Esta renuencia a considerar el lesbianismo como experiencia sustantiva ha llevado a encubrir la opresión estructural a la que están sometidas las mujeres lesbianas, así como la violencia que en ocasiones se produce en el seno de estas relaciones. Por fortuna, el activismo *queer* ha conseguido hacer explícita la naturaleza cultural de estas opresiones⁸. Del mismo modo, Adrienne Rich (1980) pone de manifiesto que las redes de solidaridad entre mujeres, que desaparecieron con su incorporación al mundo del trabajo remunerado en los años cincuenta, reforzaron la percepción de la pareja heterosexual como única esfera de apoyo social,

moral y económico posible en un universo simbólico que ha dado en llamar *heterosexualidad obligatoria*.

Por desgracia, las implicaciones funcionales de la discapacidad, así como la autoridad médica que las certifica, hacen que con demasiada frecuencia la integridad corporal parezca un valor incuestionable y naturalizado. Citando de nuevo a Canguillem, si «la vida misma convierte lo biológico en fuente de valor», parecería razonable que nadie se sienta en condiciones de impugnarla, especialmente cuando esta evidencia aparece sancionada con la autoridad científica de la medicina. En términos de opresión y desventaja comparativa puede hablarse de «integridad corporal obligatoria», tal como lo hace Robert McRuer. Y desde luego no puede ocultarse cierta similitud coercitiva entre ambas situaciones, no sólo porque las personas con discapacidad son víctimas de agresiones en proporción de seis a siete veces superior a la media (Sobsey, 1994), sino porque en lo que Erving Goffman denominaba *encuentros mixtos*, a saber, situaciones sociales entre personas afectadas por estigma y no afectadas por él, el esfuerzo de hacer que las personas se sientan cómodas en su presencia recae siempre sobre las personas con discapacidad. A menudo la gestión del estigma adopta la forma de confirmar la idea de tragedia personal con que la discapacidad es percibida en el grupo social amplio. Me remitiré a una experiencia personal para ilustrarlo: hace apenas año y medio me encontraba en el albergue de Barria, en el que compartía, junto con otros profesores de la asignatura de Educación para el Desarrollo y alumnado de la Universidad del País Vasco, las vivencias y aprendizajes de los alumnos de último curso de Magisterio que habían realizado sus prácticas en la Amazonia ecuatoriana. En el transcurso de una conversación de sobremesa, mis alumnos, que sabían que me había sido concedida una beca postdoctoral para incorporarme a un Disability Studies Centre en Estados Unidos, me preguntaron qué era lo que llevaba a una antropóloga como yo a un Departamento de Educación Especial. Tras aclarar la cuestión les expliqué que al igual que los centros de estudios sobre la mujer habían proliferado en los años setenta y ochenta, al calor de la tercera ola del feminismo, los centros de estudio de la discapacidad amparaban el estudio de la discapacidad en tanto que *forma positiva de diversidad*. Y que el motivo que me llevaba a unirme a un centro de esas características que apelaba por partida doble a mi condición de antropóloga y de persona con discapacidad. Les explicaba que *discapacidad* era un término que se utilizaba para agrupar a un colectivo de personas muy distintas entre sí, cuyo único rasgo en común era estar agrupadas bajo la categoría de defectuosas. Concediendo que los discapacitados somos en efecto personas muy distintas entre nosotros, una de mis contertulias se apresuró a zanjar la conversación, no sin antes tratar de encontrar un sustituto aceptable y políticamente correcto para mi discapacidad, que nunca he tenido mayor interés en ocultar, con un «pero yo no veo qué puede haber de positivo en una parálisis cerebral severa».

La anécdota es llamativa por varias razones. Sorprende, desde luego, el desparpajo con el que la alumna se dirige a un profesor que está en condiciones de suspenderle y la poca consideración que merece la discapacidad como materia de estudio de las ciencias sociales. Pero esta anécdota resulta especialmente útil para mostrar en qué sentido la norma se impone incluso en entornos supuestamente progresistas, en los que la tolerancia se enarbola para encubrir *de facto* una opresión, constatable en la urgencia con la que cualquier desestabilización de las ideas preconcebidas acerca de la discapacidad se invalida de entrada apelando a los consensos establecidos. Ante la evidencia de que parálisis cerebrales no demasiado llamativas no son incompatibles con la participación activa en la vida académica, se traslada el debate sobre el estatus de la discapacidad a una cuestión de *grado*, pues a fin de cuentas, lo que haya

de positivo en mi vida se debe a que mi parálisis cerebral no es *severa*, sin que ello afecte a la cualidad, normativamente indeseable, de la parálisis cerebral. Tal resistencia a revisar los propios presupuestos puede constatarse en los rodeos y las vacilaciones de voz con que a falta de un eufemismo adecuado la gente se refiere a mi discapacidad.

Y es que el problema de la norma, como señalaba Canguilhem, es la pregunta acerca de la relación del ser vivo con su concepto. De honda raíz kantiana, en el fondo estamos ante la pregunta por la relación del concepto con la pluralidad de lo sensible, lo que exige no perder de vista la distancia crítica de Kant, el «como si» que preside la relación del ser con su concepto. Tiene razón Robert McRuer cuando afirma que existe un paralelismo fundamental entre heterosexismo obligatorio y la opresión por discapacidad que él ha denominado *compulsory-ablebodiedness*⁹. Por integridad corporal obligatoria entiende Robert McRuer el cuerpo común de significados que a través del habla y las prácticas institucionales generan la expectativa de normalidad constitutiva y sancionan de forma más o menos obscena las desviaciones de esta corporalidad canónica. Señala el autor que las semejanzas entre la integridad corporal obligatoria y el heterosexismo provienen de su condición de *tecnologías disciplinarias* que (nos) exigen adiestrar nuestras funciones corporales para ajustarlas a la expectativa social. Homosexuales y discapacitados estamos sometidos a «un determinado tipo de fijaciones» o de dominación que «constituyen la objetivación del sujeto y determinan su conducta»¹⁰. En efecto, discapacitados y homosexuales nos enfrentamos con un «continuo disciplinario» (Lanceros, 1996, p.150)¹¹ que nos somete al escrutinio de la vigilancia y el examen y nos emplaza en contextos en los que nuestra diversidad puede ser objetivada y sometida a control. Ocurre, sin embargo, que diversidad que es la discapacidad es mucho más difícil de precisar, no puede ser clasificada cómodamente en un código bi o trinario de orientación sexual; somos la impugnación de las expectativas tácitas de lo que debe ser. La discapacidad designa una amplia gama de situaciones vitales sin más elementos comunes que esta agrupada bajo una noción, a veces mal explicitada, de defecto. Ya se ha dicho: la discapacidad es la heterodoxia hecha carne (Thomson 1997). Cada discapacidad, cada discapacitado, padece la coerción de la normalidad en la soledad de su única e intransferible diferencia. Y la diversidad interna de un colectivo cuyo único rasgo definitorio es apartarse de la normalidad en lo constitutivo hace que la politización o la constitución de un movimiento social revista dificultades que no se presentan en el movimiento homosexual. La opresión por discapacidad tiene unos límites mucho más imprecisos, pero no por ello menos contundentes, y es precisamente esa falta de precisión la que permite identificar el carácter coercitivo de la norma. Como señala McRuer heterosexismo y opresión por discapacidad se basan en «aparentar libertad de opción donde de hecho no hay ninguna», (McRuer and Bérubé 2006) pero la naturaleza de la discriminación es tan singular como la propia condición del discapacitado. A falta de mejor ejemplo me remito a la anécdota del albergue de Barria, por cuanto que bajo la observación que me fue espetada por mi compañera late de fondo una objeción universal a la aseveración, compartida por todos los que nos dedicamos a eso que se ha dado en llamar *disability studies*, de que la discapacidad es una forma más de diversidad, con la peculiaridad de que su pluralidad irreductible se agrupa bajo los límites imprecisos de la noción de defecto. Comoquiera que se interprete «pero yo no veo qué puede haber de positivo en una parálisis cerebral severa», la expresión remite a un cuestionamiento más radical de la propia realidad vital de las personas discapacitadas, que puede traducirse como sigue: «pero, a fin de cuentas, ¿qué tiene de positivo la discapacidad?»¹². Cualquier enunciado sobre la discapacidad sólo es aceptable a condi-

ción de que corrobore el presupuesto de base, a saber, que la discapacidad es esencialmente mala. Cualquier impugnación de este consenso es desautorizada de forma inmediata. Poco importa que, como en este caso, la refutación prescindiera del argumento y se centre en la opinión, como tampoco parece tener relevancia alguna el hecho de que, como yo, la mayoría de los discapacitados —que yo conozco al menos— encuentre estas observaciones perfectamente prescindibles.

La llamada a confirmar los consensos establecidos sobre la discapacidad, que no es otra cosa que lo que Canguilhem denomina *la dimensión normativa o coercitiva de la norma*, dista de ser un mero inconveniente retórico: con diligencia disciplinaria se dedica a reclutar instituciones y medios de comunicación de masas. El imperativo normal muestra en la discapacidad toda su crudeza normativa, ya que, al tratarse del exterior constitutivo que hace inteligible la normalidad como estado deseable, deviene ella misma superficie de abyección. Por citar un ejemplo no demasiado lejano, la película de Alejandro Amenábar *Mar adentro* sostiene su tesis a favor de la eutanasia sobre el consenso de que la vida con una discapacidad significativa no merece ser vivida. Este presupuesto sobre el que erige Amenábar todo su argumento puede rastrearse a partir de escenas que no se apoyan en el libro de Ramón Sampedro en el que está basada la película, como en el caso de la secuencia en la que la abogada Julia inquiere a Ramón sobre la naturaleza de su relación con Rosa, nombre ficticio para el personaje de Ramona Maneiro, compañera sentimental de Sampedro y, según propia confesión, la persona que le proporcionó el cianuro potásico; mirando con conmiseración al personaje de Julia, en silla de ruedas como consecuencia de un ictus, Javier Bardem pone en boca de Ramón Sampedro un «mírate Julia, dónde vamos». Más adelante, en la escena que recoge la comparecencia de Sampedro en el Juzgado de la Coruña para exigir la despenalización de la colaboración al suicidio, Sampedro espeta a los medios que «somos un país civilizado». No se trata aquí de discutir el derecho a disponer de la propia vida, aunque ésta es una cuestión que, como todas, se presta también a debate, sino de que una vez más se convierta a la discapacidad en el ejemplo de vida indigna por antonomasia. Y no se trata de un ejemplo aislado, las galas benéficas en beneficio de asociaciones relacionadas con la discapacidad suelen redundar en la idea de mejorar las condiciones de aquellos cuyas vidas de todas formas «no merecen ser vividas». So capa de la toma en consideración de las libertades individuales y de los derechos de los cuidadores, se difunde así un discurso hegemónico que de hecho culpabiliza al discapacitado de la situación de sobrecarga familiar que padece su entorno. Y todo ello agravado por el hecho de que las experiencias vitales de discapacitados que deciden seguir viviendo no reciben la misma atención mediática. Otra escena de *Mar adentro* muestra la comprensible indignación de los familiares de Sampedro ante la injusta acusación de falta de afecto por parte de su familia, formulada por un sacerdote también tetrapléjico. La película de Amenábar escenifica una delirante argumentación en términos teológicos y morales que encubre otras circunstancias mucho más pedestres, que sin embargo aparecen reflejadas en la película. El tetrapléjico que desea vivir, el sacerdote Luis Moya, tiene una silla motorizada y desempeña una labor reconocida, en tanto Sampedro vive gracias al cuidado de su cuñada, confinado en la cama por la inaccesibilidad de la vivienda. Y es un hecho el que sistemáticamente se recurra a los grandes discapacitados para apoyar la eutanasia a expensas, y no a favor, de este colectivo. Como señala Xavier Romañach, los tetrapléjicos han de añadir a las dificultades con que se enfrentan «el lastre de la facilidad con la que se asocia tetraplejía a eutanasia» (Romañach, 2004).

No obstante, no hace falta remitirse a los ejemplos más obscenos de capitalización de la discapacidad para apoyar lo políticamente correcto. En calidad de tecnología disci-

plinaria, la coerción de la normalidad se manifiesta en toda una serie de estrategias de producción de la subjetividad. Estas *disciplinas de la normalidad*, como ha dado en llamarlas Susan Wendell, exigen acomodar nuestros cuerpos a ciertos patrones objetivos de normalidad corporal (Wendell 1996). De niña recuerdo haber hecho interminables horas de caligrafía que con la aparición de los procesadores de texto han resultado inútiles, del mismo modo que a la hora de ir a un restaurante mis opciones no responden a mis apetencias culinarias, sino a lo que puedo comer sin impugnar las convenciones del comportamiento en la mesa. David Mitchell y Sharon Snyder señalan este encarnizamiento normativo en la película *El milagro de Ana Sullivan*.

Madre de Helen: ¿Qué ha pasado?

Anna Sullivan: Ha comido de su propio plato, con cuchara, ¡Ella sola! Y ha doblado su servilleta.

Madre de Helen, con evidente alborozo: ¡Ha doblado su servilleta! (Coe, et al. 2001)

La escena que muestra cómo Anna Sullivan consigue adiestrar a Helen Keller a comer con cuchara y tenedor tiene su réplica no ficticia en el documental *Multi handicapped*, de Frederick Wiseman, sobre el centro nacional de entrenamiento para sordomudos Helen Keller de Alabama, EE UU (Wiseman, et al.)¹³. En una de las escenas del mencionado documental, una alumna sordociega es enseñada a doblar la servilleta; dado que sus primeros intentos son fallidos, su instructora insiste en que lo repita hasta que le salga perfecto. Ante la contenida resignación de la niña, la profesora trata de reforzarla con muestras de afecto que hacen que la pequeña se retraiga. Cuando por fin logra doblar la servilleta a satisfacción de su profesora, la niña no sólo no demuestra ningún entusiasmo sino que muestra con resignada expresión que el objetivo final no merecía las energías invertidas en tal empeño. Con razón, David Mitchell y Sharon Snyder sugieren que esta desproporción entre lo que se consigue y el grado de mortificación al que se somete al discapacitado pone de manifiesto hasta qué punto los profesionales de la rehabilitación y la educación han hecho suyos todos los prejuicios sociales de la discapacidad y la escasa utilidad de muchas de las destrezas que se enseñan al alumnado en los centros de educación especial (Snyder and Mitchell 2006) y otras instituciones dedicadas a la producción de cuerpos dóciles.

Los ejemplos podrían multiplicarse *ad infinitum*. Es un hecho que los discapacitados hemos de someternos a un grado de ensañamiento disciplinario adicional, pero ¿puede hablarse de un dispositivo de capacidad en los mismos términos en los que Dreyfus y Rabinow hablan de un dispositivo de sexualidad?

Señala Robert Mac Ruer que heterosexismo y opresión por discapacidad son manifestaciones paralelas de exclusión, y que en el caso de la homosexualidad puede trazarse los orígenes de la opresión en lo que Paul Rabinow y Hubert Dreyfus denominaban *dispositivo de sexualidad* (Dreyfus, et al. 1988). Por su parte, por mecanismo de sexualidad entiende Foucault un tipo de discursos de un carácter muy determinado y radicalmente opuesto al que se había mantenido durante la época victoriana; no es que después se dejara de producir discurso sobre sexo, sino que son «otras personas quienes lo dicen, a partir de otros puntos de vista, y para obtener otros efectos» (Foucault 1991, p.37). Como el propio Foucault reconoce, la producción de este tipo de discursos exigió un penoso ajuste de la metodología de la confesión (hasta entonces reservada a la Iglesia) a los rigores del discurso científico (Foucault 1991, p.85).

La confesión consiste, en primer lugar, en hacer hablar. Se tiene que hablar más y no menos, pero para que tal confesión devenga en contenido científico es necesario confinarla a determinados espacios y tiempos, así como nombrar a los correspondientes intérpretes autorizados. Se trata, así, de «un ritual del discurso donde la verdad se

autentifica gracias al obstáculo y las instancias que se han tenido que superar para formularse»¹⁴. Este rito «a partir del siglo XVI se desprendió poco a poco del sacramento de la penitencia y emigró hacia la pedagogía» (Foucault 1991, p.78). La dirección de las conciencias ya no tenía el objeto de salvar las almas para una vida ultraterrena, sino que estaba destinada a proporcionar las herramientas psíquicas para que, como la hija del ama de llaves de la que hablaba Freud en su correspondencia, pudiese elevarse por encima de sus cortapisas vitales. Sin embargo no por ello deja de tener importantes concomitancias con el procedimiento destinado a la rendición religiosa de las almas. Como en el sacramento, en la confesión de diván «el sujeto que habla coincide con el sujeto del enunciado»; en ella se establece una determinada relación de poder, «no es simplemente el interlocutor, sino que impone la confesión» (Foucault 1991, p.85), pues el contenido que en ella se vierte tiene repercusiones sobre quien lo dice.

El establecimiento de un discurso de verdad sobre el sexo requiere por tanto *una codificación clínica del hacer hablar* que haga encajar el contenido de la confesión en las estrecheces del rigor científico. La producción de un discurso de verdad sobre el sexo, de una *scientia sexuales*, requiere de una hermenéutica de la sospecha que pasa por una relación en la que el confesor o el psicoanalista dota de sentido y verdad una narración «ciega ante sí misma dentro del que la habla, sólo puede completarse en aquel que la recoge»¹⁵. El pecador de antaño deviene así neurótico o desviado. Lo sexual se sitúa, como diría Canguillem, en el régimen de lo normal y de lo patológico, pero el establecimiento de lo normal en lo sexual no se produce sino a costa de una multiplicación sin cuento de las aberraciones y las perversiones sexuales. Señala Eva Illouz que a diferencia de las cualidades morales tradicionales, tradicionalmente binarias, Freud situó la normalidad y la patología en una relación de continuidad, como estados coexistentes de la vida cotidiana (Illouz 2008). La perspectiva mórbida de la vida cotidiana no sólo ubicaba en el centro de la vida cultural la familia y la sexualidad, hasta entonces consideradas como temáticas menores sólo apropiadas para el vodevil y la novela romántica, sino que revistió la normalidad de las características morales de una virtud, perpetuamente acechada por la sombra del incesto y la neurosis.

Tenemos, pues, que el dispositivo de sexualidad o la *scientia sexualis* prosiguió la producción de discursos verdaderos durante todo el siglo XIX, todo bajo el presupuesto de una *latencia intrínseca de la sexualidad* que obligaba a hacer manifiesto algo que se ocultaba siempre y a lo que se atribuía un poder causal latente y polimorfo. Como es sabido Foucault desarrolla en el apartado sobre el método una serie de proposiciones y de reglas que se derivan de su análisis de la sexualidad desde la perspectiva del poder. Como se ha divulgado hasta la saciedad, tales tesis pueden resumirse en *una visión micropolítica del poder*: el poder no consiste en las formas de sujeción institucionalmente mediadas que someten al individuo al Estado, por oposición a la «jaula de hierro» weberiana; el poder para Foucault designaría «relaciones de fuerza múltiples que se forman y actúan en los aparatos de producción, las familias, los grupos restringidos y las instituciones y sirven de soporte a amplios efectos de escisión, que recorren el cuerpo social»¹⁶ (Foucault 1991, p.115).

Una percepción inmanente del poder: el poder no sólo se ejerce desde abajo sino que emana de múltiples instancias y se imbrica con otro tipo de procesos económicos o sociales de los que es indiscernible. No hay relación de exterioridad entre el saber y el poder, son dispositivos teórico-prácticos de sujeción y poder. El paciente delega y concede al psicoanalista la autoridad para conceder significación siquiera terapéutica de aspectos trascendentales de su vida.

¿Existe algo así como un dispositivo de capacidad? Que desde el siglo XVIII hasta nuestros días ha habido intentos de precisar científicamente qué se entienda por normalidad no requiere demasiadas demostraciones: la *scientia normis* puede rastrearse desde el *Thesaurus anatomicum* de Ruysch. El hecho de que en poco más de un siglo se pasase de la exhibición pública a las autopsias y disecciones casi clandestinas muestra que exhibir a los llamados monstruos con propósitos morales era ya insuficiente, se hacía necesario interrogar a los cuerpos con complejas mediciones y escasas manipulaciones. No basta con la mera exhibición, la voz del cuerpo requiere de intérpretes autorizados y tiene consecuencias en aquel que habla, la verdad ontológica del cuerpo viene dada por la «pertenencia esencial en el discurso entre quien habla y aquello de lo que se habla» (Foucault 1991, p.79) y se impone con el carácter de la evidencia. Tal discurso, extraído a través de la confesión forzada, a menudo se percibe como una amenaza social y urge medidas drásticas. Como señalaba la decana del Colegio Americano de Enfermería en 1914:

«Disponemos de estadísticas fiables que indican que en los reformatorios femeninos el porcentaje de internas mentalmente defectuosas alcanza el cuarenta por ciento y el Dr. Fernald de la Escuela de Massachusets para los débiles mentales en Waverly afirma que al menos un veinticinco por ciento de los reclusos de nuestras penitenciarías son débiles mentales o mentalmente defectuosos. Calcula que en los Estados Unidos hay no menos de 200.000 débiles mentales, otras fuentes informadas, menos cautas, se inclinan por los 300.0000. De ellos, dos tercios están bajo la custodia de sus padres, parientes o amigos, y al menos 60.000 son mujeres en edad fértil. Que la custodia en domicilio no impide a estas mujeres emparejarse o contraer matrimonio se ha demostrado en innumerables ocasiones. Afortunada es la familia que acompaña a una de estas mujeres a lo largo de su vida sin que dé a luz a uno de su misma especie. La casuística demuestra que no puede esperarse de ellas una descendencia normal» (Jaquith, 1914, p.269-270)

El discurso, publicado en 1914 con el elocuente título de «Los débiles mentales como amenaza social» es sólo un ejemplo de hasta qué punto el postulado de la *causalidad difusa* opera en la percepción del *anormal*, a cuya existencia y perpetuación a lo largo de las generaciones se atribuía la *degeneración del cuerpo social*. Otra compañera de profesión de la doctora Jacquith afirma en un artículo de 1911 que «la prostitución entre los débiles mentales alcanza unas proporciones alarmantes. Los estados de la unión están pagando grandes sumas de dinero en el mantenimiento de reclusos en diversas instituciones mentales del estado, muchos de los cuales son deficientes mentales, como sucede entre los condenados a trabajos forzados, los juzgados de menores, las casas de acogida, reformatorios y otras instituciones semejantes» (Thomson Smart, p.48)

Se entiende así que Douglas Baynton¹⁷ afirme que la noción de inferioridad biológica, ya sea en su variante de ley de la naturaleza o de normalidad ha sido un *marcador de relaciones jerárquicas* a lo largo de la Modernidad. Desde las *Reflexiones sobre la Revolución Francesa* de Edmund Burke hasta la investigación contemporánea sobre el genoma humano, los conceptos de lo normal y lo natural se han utilizado para «deslegitimar y negar ciertos derechos a ciertos individuos y colectivos» (Baynton 2001, p.35). No es exagerado afirmar que la discapacidad es un dispositivo en el sentido más estricto del término y que se ha venido utilizando durante los últimos tres siglos para gestionar, clasificar y obtener información de personas y colectivos utilizando un complejo procedimentalismo para «hacer hablar» a sus cuerpos (y así a ellos).

Aunque es difícil refutar el alcance del eje normal-anormal o discapacitado para la subjetivación, podría objetarse que este dispositivo afecta a un número relativamente pequeño de personas, y no puede por tanto competir con la sexualidad en alcance y profundidad civilizatoria. Con independencia de que según las estimaciones actuales

el veinte por ciento de la población mundial presente algún tipo de discapacidad, una lectura atenta de los discursos del racismo y la subordinación de la mujer a menudo desvela la presencia de las nociones de inferioridad constitutiva como hilo argumental de las relaciones de subordinación.

El alcance, presuntamente menor, de la temática de la discapacidad en la cultura contemporánea se debe a que es una categoría con gran diversidad interna y de límites imprecisos. A diferencia del género, no admite categorías estanco, se resiste a solidificaciones esencialistas y muestra en toda su desnudez el *elemento normativo* de la norma. La ausencia de contornos hace de ella un concepto relativamente inasible y esquivo a la deconstrucción, al tiempo que la contundencia de sus implicaciones vitales la hace irrefutable por procedimientos meramente retóricos a los que tan aficionada es la filosofía postmoderna. La dificultad de precisar nuestras expectativas en torno a lo que esperamos de nuestros cuerpos nos remite a lo que Foucault denominaba «lo no pensado del pensamiento». No deja de resultar significativo que entre los debates de los teóricos de la discapacidad se encuentre el de los límites de la discapacidad, como si cuestionar quién cuenta como discapacitado pudiera arrojar una luz sobre las condiciones de subordinación a que se enfrenta un colectivo cuyo común denominador es el de situarse como exterior constitutivo del ciudadano sobre el que se articulan las democracias que los excluyen. Tampoco es casual que en el último libro de Martha Nussbaum titulado, con gran acierto, *Fronteras de la justicia* la cuestión de la discapacidad comparezca con el tema, se me permitirá calificarlo como menor, de los derechos de los animales. Sin duda, la discapacidad, los derechos de las personas que de modo más contundente desafían el concepto ilustrado de hombre, ha sido el gran ausente de los movimientos civiles contemporáneos; sin embargo, esos territorios ajenos a la justicia y los derechos humanos que han sido los asilos y las esterilizaciones forzadas, entre otros abusos, exigen, como adecuadamente señala Nussbaum, una revisión de nuestros presupuestos sobre humanidad y ciudadanía. Por desgracia, esta autora acentúa la exterioridad de la discapacidad al alinearla con otras representaciones de lo genuinamente *otro* como son los animales al encuadrar sendos capítulos en un mismo volumen. La discapacidad no —solamente— exige una respuesta, sino también formular las preguntas adecuadas. Empeñarse en debatir sobre los límites de la discapacidad oculta otro interrogante fundamental: el del concepto de ciudadanía. Es verdad que las respuestas han sido inadecuadas, pero más allá de las componendas semánticas de lo políticamente correcto la discriminación reside hoy en la pertinacia de ciertas preguntas, como qué tiene de bueno la discapacidad. Eliminar las barreras arquitectónicas permite el acceso al espacio público; sustituir ciertas preguntas por otras nos libera de la carga de la prueba, la de tener que demostrar la humanidad que se nos deniega. En el fondo se trata de reinstaurar una pregunta que Kant hizo ya hace mucho tiempo, en diciembre de 1784, en el *Berliner Monatschrift*.

Conclusiones:

- 1.-El concepto de hombre, ya desde la Antigüedad Griega, se ha construido sobre el reverso negativo de deformación. La medicina ha ido acotando ese concepto, con una investigación exhaustiva sobre la teratología, y con una acotación estadística de los parámetros de normalidad a partir del siglo XIX.
- 2.- La normalidad se hace inteligible a la luz de sus exteriores constitutivos, que aboca a personas con distintas impugnaciones del concepto ilustrado de hombre a entrar en una categoría común, los discapacitados.

3.-Como señala Canguilhem todo concepto de normalidad comporta una dimensión coercitiva, que he dado en llamar el imperativo de normalidad. El imperativo de normalidad puede rastrearse a lo largo de discursos socioculturales que redundan en la idea de que la vida del discapacitado no merece la pena, como ocurre con la generalizada resistencia a considerar la discapacidad como una forma más de diversidad sin situarla en el extremo más desfavorable del continuo *normativo*. Tales discursos se encuentran a la base de la insistencia con que se recurre a la discapacidad para justificar la eutanasia en la producción cinematográfica contemporánea, y su arraigo social contribuye a explicar la buena acogida que *Mar Adentro* ha tenido en crítica y público. Esta dimensión se traduce en prácticas institucionales que revisten la forma de *encarnizamiento disciplinario* como ocurre con determinadas destrezas que se enseñan en los centros ocupacionales y de educación especial, cuya única utilidad en la vida del discapacitado es precisamente hacerlo pasar por *normal*.

En su libro *Fronteras de la Justicia*, Martha Nussbaum sitúa su discurso como una ampliación del liberalismo político de John Rawls. A pesar de que creo que es poco afortunado asimilar los derechos de los animales con la reivindicación de la discapacidad, ello no debe ocultar una sintonía más profunda, la interpretación de la discapacidad como una situación de ciudadanía fallida. Por ello, creo conveniente rescatar el subrayado de lo específicamente humano tal como se encuentra en la filosofía de Immanuel Kant

Referencias

- BAYNTON, D. (2001). *Disability and the Justification of Inequality in American History*, in *The new disability history : American perspectives / edited by Paul K. Longmore and Lauri Umansky, P.K. Longmore and L. Umansky, E New York : New York University Press.*
- BÉRUBÉ, M. (1996). *Life as we know it: A father, a family, and an exceptional child* (1st ed.). New York: Pantheon Books
- CANGUILHEM, G. (1971). *Lo normal y lo patológico* (I. ed.). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- COROMINAS, P. J. (1954). *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Berna Switzerland: Francke.
- DAVIS, L. J. (1995). *Enforcing normalcy: Disability, deafness, and the body*. London; New York: Verso 1995.
- DEFOE, D. (2003). *Aventuras de Robinson Crusoe*. Santa Fe, Argentina: El Cid Editor. Clásicos de la Literatura Europea.
- FOUCAULT, M. (1969). *Historia De La Locura En La Epoca Clasica, I*, (Fondo De Cultura Economica USA, 2006).
- FOUCAULT, M. (1976). *Historia De La Sexualidad*. Siglo Veintiuno, México.
- GARLAND THOMSON R. (1997). *Extraordinary Bodies : Figuring Physical Disability in American Culture and Literature* (New York [u.a.: Columbia Univ. Press.
- HAGNER, M. (1999). Enlightened Monsters. en CLARK, W. (1999). *The Sciences in Enlightened Europe* Chicago: University of Chicago Press,
- ILLOUZ, E., (2008). *Saving the Modern Soul : Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*, (: University of California Press. Berkeley,.
- JAQUITH, L. L. (1914). The Menace of the Feeble-Minded. *The American Journal of Nursing*, 14, no. 4: 269-70
- LANCEROS, P. (1996). *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- MCRUER, R., Y BÉRUBÉ, F. M. (2006). *Crip theory : Cultural signs of queerness and disability*. New York: New York University Press.
- MITCHELL, D.T. (2006). Eugenics and the racial genome: politics at the molecular level», en *Patterns of Prejudice*, Vol. 40, Nos 4 y 5
- MOSCOSO, J. (1998). Monsters as Evidence: The Uses of the Abnormal Body During the Early Eighteenth Century. *Journal of the History of Biology* 31: 355-382. ©1998 Kluwer Academic Publishers.
- RICH, A. (1980) Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. <http://www.terry.uga.edu/~dawndba/4500compulsoryhet.htm>
- ROMAÑACH, Xabier (2004) <http://www.4buenasnoticias.com/hoy/maradentro2.html>

- Segura, S. (2006). *Diccionario por raíces del latín y de las voces derivadas*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- SOBSEY, D. (1994). *Violence and Abuse in the Lives of People with Disabilities: The End of Silent Acceptance?* Baltimore: P. H Brookes Editions
- THOMPSON SMART, I (1911) «The mentally defective child: a social menace» en *Proceedings of the 8th American School Hygiene Association*.
- WARNER, M. (1999). *The trouble with normal: Sex, politics and the ethics of queer life*. New York: Free Press 1999.
- WENDELL, S. (1996). *The rejected body : feminist philosophical reflections on disability*. Routledge
- WISEMAN, ET AL.). *Multihandicapped* Cambridge, M. A. Zipporah Films 126 min.

Notas

1. «Así planteado, el promedio se convierte de forma paradójica en un ideal, una posición anhelada», Davis, L. J. (1995). *Enforcing normalcy: Disability, deafness, and the body*. London; New York: Verso 1995. P. 27. Las traducciones de citas en inglés son de la autora.
2. Catecismo de la Iglesia Católica: tomado de http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p3s1c1a7_sp.html
3. Cito a Lennard Davis: «conforme, ajustado a un determinado patrón, a lo común y lo usual». Véase Davis, L. J. *Op. Cit.* P.24. Sorprendentemente Joan Corominas proporciona la misma fecha para el castellano: Corominas, P. J. (1954). *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. Berna Switzerland: Francke. P.523
4. Véase Hagner, M. (1999). «Enlightened Monsters», en Clark, W., Golinski, J. and Schaffer, S. 1999 *The sciences in enlightened Europe*, Chicago: University of Chicago Press. P. 183
5. Como es sabido, esta preciosa expresión es el título de una de las obras de Julio Caro Baroja.
6. «La estadística de todo tipo nos invita a compararnos con el resto de los otros cuerpos» «Los números se metamorfosean de forma inevitable en la clase de evaluación que hace que la gente que pertenece a la mayoría estadística se sienta superior a los que se alejan de ella». Warner, M. (1999). *The trouble with normal: Sex, politics and the ethics of queer life*. New York: Free Press 1999. P. 54
7. «Trata la forma de vida lésbica como una forma de vida marginal o un fenómeno "contra natura" o en todo caso relegado a "mera preferencia sexual" como imagen especular de las relaciones homosexuales masculinas o de la propia heterosexualidad. El feminismo no puede ya contentarse con una mera tolerancia al lesbianismo o con menciones de cumplido». En Rich, A. «Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence». <http://www.terry.uga.edu/~dawndba/4500compulsoryhet.htm>
8. Este no es, por supuesto, el caso del obispo de Mondoñedo, que en ciertas declaraciones de 2003 acusó a los gays de múltiples aberraciones antropológicas.
9. En adelante *integridad corporal obligatoria*. Véase McRuer, R., y Bérubé, F. M. (2006). *Crip theory : Cultural signs of queerness and disability*. New York: New York University Press. P. 35 57
10. He parafraseado la definición de tecnología del yo tal como aparece en Foucault, M. *Tecnologías del yo*. Paidós ICE/UAB. P. 145
11. «Extensión homogénea de una tecnología de poder. El hospital moderno, lo mismo que la escuela, la fábrica o el cuartel militar no son cárceles; son sin embargo instituciones que incorporan la tecnología disciplinaria en el mismo grado que la prisión. Todas ellas se hacen con el mismo criterio de individualización objetivadora y desarrollan similares métodos de gestión del espacio; todas ellas racionalizan su actividad a través de la vigilancia, la sanción normalizadora y el examen». Lancersos, P. (1996). *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault*. Bilbao: Universidad de Deusto. P. 150
12. Parafraseo a Michael Berubé, que en su libro Bérubé, M. (1996). *Life as we know it: A father, a family, and an exceptional child* (1st ed.). New York: Pantheon Books, da cuenta de cómo, en calidad de padre de un niño con síndrome de Down, se ha sentido a menudo acorralado por la pregunta, jamás formulada en voz alta, «pero ¿no es una decepción tener un niño con síndrome de Down?».
13. Wiseman, F. C. A. Z. F., Publication: Cambridge, M. A. Z. F. Y. D. v. s. c. and in 'Multi-handicapped'.
14. Foucault, M. 1991 *Historia de la sexualidad*, México: Siglo Veintiuno. P. 78
15. *Ibíd.* P. 84
16. Foucault, M. 1991 *Historia de la sexualidad*, México: Siglo Veintiuno. P. 115
17. Baynton, D. 2001 'Disability and the Justification of Inequality in American History', in P. K. Longmore and L. Umansky (eds) *The new disability history : American perspectives / edited by Paul K. Longmore and Lauri Umansky*: New York : New York University Press, c2001. Y Mitchell, D.T. (2006). Eugenics and the racial genome: politics at the molecular level», en *Patterns of Prejudice*, Vol. 40, Nos 4 y 5