

SABER, MITO Y SENTIDO: ENTRE LA NORMALIDAD Y LA ALTERIDAD

KNOWLEDGE, MYTH AND MEANING: BETWEEN NORMALITY AND OTHERNESS

Carlos SKLIAR ¹

RESUMEN: En este texto se plantea una distinción entre el saber de los artificios morales y experimentales y el saber de las experiencias éticas y relacionales, para intentar comprender el surgimiento de la idea de normalidad entre el discurso de la ciencia y algunas narrativas mitológicas. El artículo avanza hacia una necesaria e impostergable des-naturalización de la idea de lo normal, de la normalidad, en la búsqueda de un sentido de alteridad que no suponga ni anormalidad ni esencial diferencia.

PALABRAS-CLAVE: Saber. Mitología. Naturalización. Alteridad.

ABSTRACT: This text raises a distinction between the knowledge of moral and experimental devices and the knowledge of ethics and relational experiences, so as to try to understand the emergence of the idea of normality among the speech of the science and some mythological narratives. The article moves toward the necessary and urgent (de)naturalization of the idea of normal things and normality itself, in the search of a sense of otherness that supposes neither abnormality nor essential difference.

KEYWORDS: Knowledge. Mythology. Naturalization. Otherness.

SABERES EN OPOSICIÓN

Imaginemos por un instante, aunque resulte ilusorio y resuene a exageración o a artificio didáctico, que existen apenas dos tipos de saber, dos tipos de pensamiento, dos modos de razón y, en fin, dos formas de sensibilidad ligadas al proceso del conocer, a la existencia misma del conocimiento.

Por una parte, un tipo de saber – de pensamiento, de razón y de sensibilidad– generalmente muy valorado en los medios académicos, que es el resultado de la determinación artificiosa de un problema igualmente artificioso, el establecimiento de una distancia imprescindiblemente distante, la puesta en marcha de una observación tan gélida como rigurosa y la re-creación empecinada de un lenguaje en extremo especializado. Ese saber insiste, básicamente, en saberse experimental, universal, objetivo e, inclusive, indudable, a salvo de toda duda, de toda perplejidad. Su procedimiento, más allá de las sofisticaciones peculiares, consiste en hundir sus raíces en el concepto – en cualquier concepto –, en hincar sus fauces sobre un tema – cualquier tema –, en producir una escritura que anuncie y enuncie su descubrimiento – cualquier descubrimiento – y en sentirse muy capaz de abordar lo inabordable, muy capaz de revelar el misterio – cualquier misterio. Se trata, en síntesis, de un saber que no se relaciona con la existencia de los demás, sino apenas con su presencia fantasmagórica o, en términos más corrientes, su duplicación hasta el infinito. Su método es el de la separación, la distancia seca, el etiquetamiento. Su origen es la exterioridad, aunque no renuncia al ensimismamiento. Su destino es un nuevo refugio para la soledad de quien conoce. Pese a todo, su prestigio está fuera de duda, al menos en los contextos donde sabe y puede propagarse.

¹ Investigador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - CONICET - FLACSO, Argentina. E-mail: skliar@flacso.org.ar

Sin embargo, cabe una serie de preguntas realizadas también desde el corazón de la producción del saber, cabe la sospecha en la propia formación del conocimiento: ¿qué es lo que sabe ese saber?, ¿qué comunica?, ¿a quién le resuena?, ¿cómo se relaciona con lo que pretende y/o simula describir?

No sería inapropiado responder a aquellas preguntas a partir de una doble afirmación (doble afirmación que, por otro lado, no se siente muy segura de sí misma): por un lado, se trata de un saber que sabe *fuera del mundo*, es decir, que necesita *salirse* del tiempo y del espacio donde las cosas *son, están, existen, pasan*, para afirmarlas o negarlas en un tiempo y un espacio que aparenta y/o representa ser lo que es; por otro lado, es un saber que sabe por una decisión de la moral y no por un lenguaje de la experiencia. Es un saber que requiere, imperiosamente, de un dispositivo racional para darse a saber, para darse a conocer, para darse a hacer. Y ese dispositivo racional, en apariencia derivado de la observación, la distancia y el lenguaje especializado, renace en las nuevas generaciones como un discurso apriorístico y tautológico con su propia historia, es decir, como un discurso que debe emerger *antes* de estar en el mundo que describe, *antes* inclusive de que las cosas ocurran, de que las cosas pasen.

La prioridad de ese saber es, en buena medida, el privilegio de un lenguaje tan altivo como soberbio. Pero también es el resultado, como apenas dicho, de una cierta moral: es el otro y lo otro –cualquier otro, cualquier alteridad– quien debe ajustarse a la mirada y al lenguaje; es el otro y lo otro quien debe asimilarse a ellos; es el otro y lo otro quien siempre está en cuestión, esto es, cuestionado en su misma intimidad, en su propia humanidad, en su propia razón de ser. Ya hablaba de ese moralismo Nietzsche, en sus *Consideraciones intempestivas*, al hacer mención a los *cultifilisteos*: aquellos personajes más bien estrechos y míseros que no hacen más que señalar con furia hacia todo aquello que no puede someterse a su propia razón y lenguaje, aquellos personajes que temen a lo desconocido, a lo imprevisto, a lo incontrolable, que fundan su pobre existencia en un racionalismo productor de monstruos, haciéndolos abandonar toda búsqueda, incluso la trágica, o la placentera, o la dolorosa, o la que no conduce a nada.

El saber que deviene de esa razón moralista es, al fin y al cabo, un saber sin densidad, sin hondura, sin relieve, sin voz pero sin silencio; saber del sinsabor; saber, al fin, sin sabor, tal como lo revelara Lévinas (1995, p. 19):

Lo que se da a aprender, en la modernidad, es un saber atrapado con autoridad y transmitido con neutralidad, un saber por el que el aprendiz transita ordenadamente sin ser atravesado por la aguda flecha de la palabra del libro que se lee, es un saber que ya no sabe, porque a nada sabe en realidad. Un saber sin sabor.

Habría, por cierto, otro tipo de saber, de pensamiento, de razón y de sensibilidad. Un saber que puede plantear una oposición crucial entre lenguajes de la ciencia y lenguajes de la experiencia, en tanto pone en el centro de la mirada no ya lo otro desconocido, no ya lo otro inexplorado, no ya lo otro por descubrir sino, justamente, su propia mirada. Se trataría, claro está, de un saber incómodo, inestable, fragmentario, contingente, provisorio pues tiene que ver, ante todo, con un cierto no-saber inicial, una cierta condición de perplejidad, una cierta ignorancia que no es, desde ya, nihilista, ni cobarde, ni ingenua, ni escéptica; un saber cuya distancia está marcada, no por la menor o mayor objetividad del ojo que intenta ver, sino

por la existencia misma de aquello que es mirado; un saber que, siempre, se inicia en el otro, en la otra *cosa*; un saber que se sostiene en una relación que, tal vez, no quiera saber tanto. Ese saber tiene sabor, claro está: nace de la intimidad, del susurro, de la inseguridad, del misterio. Se retuerce una y mil veces porque no encuentra la solución del dispositivo, sino más y más desconocimiento, más y más incógnitas, más y más misterio. Y, en vez de intentar desvelar los interrogantes, se hunde en ellos para poder narrar la experiencia de lo que ocurre con aquello y aquellos que están allí, en el interior del mundo, entre los demás, en una convivencia ríspida y difícil, claro está, pero que no es otra cosa que la comunidad de humanos.

Habrà que decir, aún, que el saber al que hago referencia no tiene demasiado buena prensa en la mayoría de los ambientes académicos. No solo porque elude la objetividad clásica, no solo porque pone bajo sospecha esa mitificación secular de la normalidad, sino sobre todo porque utiliza los lenguajes de la experiencia, es decir, narrativas que nos involucran en primera persona, narrativas que ubican el cuerpo en el centro del conocimiento porque es el cuerpo el que lo produce y lo padece; narrativas que, al fin y al cabo, no pueden sino estar regidas por las únicas reglas a las que vale la pena someterse: las reglas de la vivencia y la convivencia.

El saber al que me refiero induce a una batalla entre el tiempo y lo normal, entre el tener tiempo o el juzgar inmediatamente, entre dar tiempo o despojar al otro presente de toda posibilidad de existencia. Así lo escribe Coetzee (2002, p. 94), en boca de un personaje femenino en *La edad de hierro*:

Lo cierto es que, si tuviéramos tiempo para hablar, todos nos declararíamos excepciones. Porque todos somos casos especiales. Todos merecemos el beneficio de la duda. Pero, a veces, no hay tiempo para escuchar con tanta atención, para tantas excepciones, para tanta compasión. No hay tiempo, así que nos dejamos guiar por la norma. Y es una lástima enorme, la más grande de todas.

TRADICIÓN Y MITOLOGÍA DE LA NORMALIDAD. LA MIRA INCOMPLETA

La tradición de la Venus desnuda es la de un mito, poético, que deifica un cuerpo y lo ofrece al mirar de todos. Se trata, ante todo, de un cuerpo divino, un cuerpo ideal, un cuerpo artístico, construido a partir de modelos humanos, concretos, vivos; pero de unos modelos que en sí mismos no pueden encarnar jamás el ideal humano, pues el ideal no representa algo de este mundo, no está en este mundo, no es de este mundo. Representa un mundo mitológico y, más específicamente, el mundo de la mitología divina. Quizá lo mismo ocurre con la creación de la figura ideal de Afrodita en las pinturas de los primeros artistas griegos: algunas mujeres de carne y hueso ofrecían su rostro o parte de él, otras ofrecían sus senos, otras sus brazos. En síntesis: lo humano apenas si podía aportar fragmentos, retazos, en la construcción idealizada de la belleza, de lo normal.

La sucesiva transfiguración de Venus, desde su imagen inicial – llena de cicatrices en su rostro, un cuerpo sin brazos, sin piernas– hacia una imagen cada vez más cargada *de aquello que le falta* o de aquello que *le hace falta*, es la historia de una mirada incapaz de ver al cuerpo humano en sí mismo. Como si la mirada no pudiera resistir lo fragmentario, lo incompleto y se viese obligada a regular y ordenar todo en pos de su completamiento. Y como si lo completo fuera, así, lo normal, y lo incompleto, entonces, lo anormal, la patología.

Desde esa mirada incapaz de soportar la fragmentación, todo ha sido demasiado complicado o lento o nulo para algunos y demasiado rápido y sencillo para otros. Alguien sube una montaña y eso es llamado una proeza. Alguien es arrojado desde una montaña hacia el vacío y eso es considerado religión o derecho. Alguien recibe toda su herencia y ni siquiera le importa. Alguien es nombrado incapaz de heredar y a nadie pareciera importarle. Todo ha sido medianía de la normalidad para unos, todo sigue siendo extrema fragilidad para otros. Todo fue trazado, en cierto sentido, bajo la severa división y fractura entre el *hay normalidad* y el *hay patología*.

La batalla entre Narciso y Hefesto aún pervive. Narciso, como bien se sabe, es la expresión máxima del ideal de lo normal asociado a la belleza cuyos resultados solo ofenden y desprecian a los demás. Hefesto, en cambio, simboliza la ardua tarea que supone ser acogido *así como uno es* y nunca poder conseguirlo. Se cuenta que Hefesto, el dios herrero, era tan feo, tan malhumorado y tan débil, que su madre Hera dejó que se cayera del Olimpo. Sobreviviente de la vergüenza materna, dedicó su vida a la herrería, oculto, escondido en una grieta. Si bien la reconciliación con Hera sobrevino gracias al descubrimiento de sus preciosas joyas, fue Zeus quien, furioso ante el reproche del herrero, volvió a arrojarlo desde el Olimpo:

Estuvo todo un día cayendo. Cuando dio contra la tierra en la isla de Lemnos se rompió las dos piernas, y aunque era inmortal le quedaba poca vida en el cuerpo cuando los habitantes de la isla lo encontraron. Después, una vez perdonado y de regreso en el Olimpo, sólo pudo andar con la ayuda de unos soportes de oro (GRAVES, 1984, p. 59).

LA NORMALIDAD: EL NACIMIENTO DE UNA PÉSIMA IDEA Y EL FIN DE TODO AQUELLO QUE NO ESTÉ HECHO A IMAGEN Y SEMEJANZA DE SU PROPIO ESPEJO

Buena parte de aquello que podríamos denominar la emergencia y el reinado del concepto de normalidad comenzó con la palabra *statisk*, utilizada por primera vez en 1749 por Gottfried Achenwall en el contexto de una compilación de informaciones sobre el Estado; luego enseguida migró desde los números del Estado hacia los cuerpos individuales cuando Bisset Hawkins definió la estadística médica en 1829 como “la aplicación de números para ilustrar la historia natural de la salud y enfermedad” (PORTER, 1985, p. 24). Sin embargo, fue Adolphe Quetelet quien pronunció más fuertemente la noción de lo normal y de la norma al diseminar la imagen de *l’homme moyen* – el hombre medio –, ese hombre abstracto resultado de un promedio de todo los atributos humanos en un país determinado: “Si queremos establecer, en algún modo, las bases de una física social, es él – el hombre medio – a quien debemos considerar” (*ibid*, p. 53). Pero el hombre medio no era apenas un autómatas ficticio, sino la combinación más bien letal entre ciertos parámetros físicos y una cierta idea de moral dominante. El hombre-medio u *hombre average* se convirtió así en el ejemplar prototípico de una clase media, una especie de súper-hombre anhelado, deseado, implorado; creó, además, una suerte de utopía cimentada en la relación entre la idea de norma y de progreso, lo que dio paso, finalmente, a la nefasta posibilidad de la perfectibilidad de la especie humana. No es extraño que Quetelet propusiera entonces una acción social científicamente centrada en la educación, en la asistencia a los pobres, en la mejoría de sus condiciones de vida.

Ahora bien: el concepto de normalidad naciente, bien diferente a la noción antecesora del ideal, dio a suponer que la mayoría de la población debería de algún modo formar parte de

ella. Y es junto al concepto de norma como sobrevino la vaga noción de desvío, de patología. Por ende, norma y desvío no pueden ocultar su parentesco o, mejor dicho, su herencia común.

El uso de la estadística se transformó en un movimiento ideológico importante en varios países europeos, particularmente en Inglaterra, donde la mayoría de los pioneros de la estadística fueron también reconocidos profesionales de la eugenesia. La estadística nació junto con la eugenesia porque su *insight* más significativo radica en la sospecha de que la población *puede ser normal y debería serlo*.

Lennard Davis encuentra una interesante triangulación en la conjunción de los intereses estadísticos/eugenésicos/evolucionistas de la época en cuestión: Francis Galton era sobrino de Charles Darwin, cuya noción de ventaja evolutiva de las especies superiores ofreció un conjunto de leyes para la fundación de la eugenesia y también para la idea de cuerpo perfeccionable. Las ideas de Darwin sirvieron para localizar y confinar a las personas deficientes en aquel fragmento evolutivo de los menos dotados. Por ello los eugenésicos se volvieron obsesivos con la idea y la práctica de la eliminación de los *defectuosos*. Galton creó el sistema moderno de impresión digital para las identificaciones personales – la idea o la sospecha de que el cuerpo humano es estándar y que contiene un número de serie que no puede ser “borrado” ni alterado por ningún tipo de deseos, sean estos morales, artísticos, etc.–. A Galton se lo relaciona con una de las figuras de mayor renombre vinculadas al discurso de la deficiencia en el siglo XIX: Alexander Graham Bell. En 1883, el mismo año en que el término *eugenesia* fuera propuesto por Galton, Bell ofreció un discurso de exacerbado tono eugenésico –*Memoir upon the Formation of a Deaf Variety of the Human Race*– en el que alertaba al congreso americano sobre la espantosa y peligrosa tendencia de los *sordos-mudos* a casarse entre sí. Fue a partir de ese discurso cuando se sugirió la prohibición de los matrimonios entre sordos, por la intuición de que ese “amor nefasto” podría acarrear la triste e inadmisibles consecuencia de la creación de una raza específica de sordos. Su esposa, como es bien sabido, era sorda. Y nunca pudo escuchar el llamado telefónico de Alexander.

La diseminación de lo normal trajo aparejado un cambio dramático en todas las personas cuyos comportamientos o apariencia pudieran ser vistos como desviados o desviantes, en particular modificó la vida y la experiencia de las personas miserables y aquellas con deficiencias: los eugenésicos tendían a agrupar juntos todos los trazos que consideraban *indeseables*; criminales, pobres y deficientes podían ser mencionados en una misma idea y un mismo texto, con las mismas palabras, bajo la misma racionalidad normativa. Karl Pearson, una figura de liderazgo en el movimiento eugenésico de principios del siglo XX, definía a los indeseables del siguiente modo: “el criminal habitual, el profesional tramposo, el tuberculoso, el insano, el deficiente mental, el alcohólico, el enfermo de nacimiento o por excesos” (KLEVES, 1985, p. 132). Fue Pearson quien lideró el Departamento de Estadística Aplicada en la Universidad de Londres, donde se dedicaba a obtener información sobre la herencia de trazos físicos y mentales incluyendo “habilidad científica, comercial y legal, pero también hermafroditismo, hemofilia, tuberculosis, diabetes, sordo-mudez, polidactilia o braquidactilia, insanidad y deficiencia mental” (ídem). El énfasis en la salud nacional toma lugar metafórico en el cuerpo: si algunos cuerpos individuales no están sanos, entonces el cuerpo de la nación jamás podrá estarlo. La relación que los eugenésicos hacían entre variación individual e identidad nacional se torna así políticamente muy poderosa. Uno de los focos centrales de interés de la

eugenesia de entonces fue aquello llamado de *feble-mindedness*, un término que incluía la baja inteligencia, la enfermedad mental e, inclusive, la pauperización o miserabilidad de ciertos sujetos. Un reconocido eugenista americano, Charles Davenport, pensó que el influjo de los inmigrantes europeos era un peligro para la salud de la población americana, pues eran “oscuros en pigmentación, bajos en estatura, más propensos al crimen, asalto, asesinato e inmoralidad sexual” (DAVIES, 1997, p. 27).

DE LA APARENTE NATURALIDAD DE UNA OPOSICIÓN A SU IMPRESCINDIBLE DECONSTRUCCIÓN: ¿DÓNDE ENCONTRAR SINGULARIDAD?

En un ya conocido y largamente comentado texto de Michel Foucault (1988, p. 11-28) se lee que:

La genealogía es gris, meticulosa y pacientemente documental. Trabaja con pergaminos embrollados, borrosos, varias veces reescritos [...] De ahí la necesidad, para la genealogía, de una indispensable cautela: localizar la singularidad de los acontecimientos, fuera de toda finalidad monótona; atisbarlos donde menos se los espera, y en lo que pasa por no tener historia –los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos– captar su retorno, no para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reconocer las diferentes escenas en las que han representado distintos papeles; definir incluso el punto de su ausencia, el momento en el que no han sucedido.

La extensión de esta cita se justifica por su propio valor, pero además porque abre los sentidos sobre la tarea ciclópea que nos cabe al intentar desentrañar la naturaleza compleja y artificiosa del binomio normalidad/patología. El problema que aquí se plantea es el de la búsqueda desesperada de la singularidad de un cierto tipo de individuo que parece estar perdido, omitido o suprimido en las telarañas de los conceptos, las instituciones; pensado solo a partir del desprecio, del temor y, por qué no también, abandonado en el infausto remolino de la indiferencia y el olvido. Lo diré de otro modo: frente a los infinitos y aparentemente refinados aparatos de control y normalización, de regulación y visibilidad-invisibilidad, de exclusión e inclusión, de sujeción y aprisionamiento, hay siempre una repetición que incomoda y una diferencia que asusta. La repetición insistente es la de las instituciones culturales y sus lenguajes. La diferencia, convulsionante, perturbadora, es la de ese individuo pensado y ejecutado como anormal, siempre ubicado a menos de un paso del cadalso² y ejecutado en nombre de su propia culpa; como escribiera Foucault: “Rechazo ontológico y moral: la locura era una especie de no-ser, una animalidad antinatural y una libertad absoluta; pero era también, y esencialmente, una

² En la cultura del Este de la India, más o menos en el 200 a.C., la vida de las personas “malformadas” era regida por las Leyes del Manu. En esos textos legales puede leerse, por ejemplo, que: “Eunucos y desterrados, personas nacidas ciegas o sordas, el insano, los idiotas, el mudo, así como aquellos deficientes de cualquier órgano (de acción o de sensación) están descalificados para heredar. Pero un hombre que conoce la ley, tiene que proveer a todos ellos, dándoles alimento y vestimenta sin límites, de acuerdo con su necesidad. Desterrados y locos no se podrán casar. Otros (esto es, aquellos malformados) podrán hacerlo”. De la China antigua, quizá hacia la misma época, proviene un texto oficial del período Qu’in, que deja por sentado que: “Quien mata a un niño sin autorización será punido tatuando al sujeto y obligándolo a realizar trabajos forzados. Sin embargo, cuando un niño recién nacido presenta cosas extrañas en su cuerpo, así como cuando ella está deformada, la muerte no será considerada un crimen”. Por último, en la Constitución de Portugal de 1726 puede leerse el siguiente texto: “Si naciera algún niño monstruoso y no tuviera forma humana, no será bautizado si no nos consultaran. Y, teniendo forma de hombre o mujer, aun con grandes defectos en el cuerpo, se la debe bautizar, estando en peligro como ordinariamente están aquellos que nacen de ese modo. Pero, si representan dos personas con dos cabezas o dos pechos distintos, cada uno será bautizado de por sí, salvo si el prejuicio de la muerte no diera a eso lugar”.

falta moral. Paradoja de la locura: era, al mismo tiempo, error moral, elección culpable como naturalidad de una bestialidad inocente” (DE LA VEGA, 2010, p. 132).

La repetición que promete dejar de serlo es la del control y el disciplinamiento. La diferencia, que siempre indica una relación pero no una esencia contenida en el interior del sujeto, es la del sujeto singular, juzgado sin causa aparente, sacrificado, excluido, integrado, incluido y, la mayoría de las veces, vuelto a apartar.

Tengo la sensación de haberme anticipado muy rápidamente al corazón del problema, y me arrepiento por ello. No todo puede leerse tan rápido, no todo puede escribirse tan sencillo, no todo es tan banal. Aquí se pone en juego un orden de discurso y unos argumentos de poder que merecen, por lo menos, paciencia – como quería Michel Foucault – y deconstrucción – como quería Jacques Derrida.

Paciencia para comprender un presente que, con respecto a la idea de normalidad y patología, solo puede verse a través de sus fisuras y hendidias más secretas y más oscuras. *Deconstrucción* de la propia hegemonía naturalizada de una ficción que se establece a propósito del cuerpo normal, lenguaje normal, comportamiento normal, aprendizaje normal.

El mundo contemporáneo nos ofrece a diario intentos de borrón y cuenta nueva de la idea de lo normal. O, quizá al hacerlo, no desee otra cosa que su enraizamiento y fijación definitivos. Lo que no puede ni debe hacerse a este respecto es decir, ingenuamente o no, que *aquí no ha pasado nada*. Sí que ha pasado. Nos lo han dicho, de formas diferentes, las personas apresadas – literal y metafóricamente – en la fuerza gravitacional de la normalidad. Se ha vuelto experiencia en el relato que, aun tímido, viene a recordarnos las formas violentas, desmedidas y desmesuradas, por encausar inútilmente cuerpos, mentes, lenguas, que no se habían desviado de ningún camino. El camino es, por ello, el problema. Y es que el sendero fue y es –¿será? – demasiado estrecho, demasiado abismado, desértico. La noción de camino que elijo no es azarosa: en el Diccionario Latino-Español (1950, p. 147), [...] “el término *‘diverso’* asume la forma del desviarse, del apartarse del camino, algo que habita en distintos sentidos, algo que se dirige hacia diversas y opuestas partes, alguna cosa a ser albergada, hospedada”.

Pensar en ello no conduce, ahora, al acto de sentar en el banquillo de los acusados a la irracionalidad de otras épocas donde se sometía y juzgaba – y encerraba y escondía y mataba – a los locos, los degenerados, los defectuosos, los corregibles incorregibles, los delincuentes, los atrasados, los retrasados, en fin, a los anormales. La tentación por una historia propedéutica de ideas equivocadas a ideas correctas sobre la normalidad y la patología está al alcance de la mano, pero también se escurre como agua entre los dedos. Esa tentación nos ha hecho caer en la trampa de creer que todo se soluciona con sucesivos recambios en el nombrar al sujeto – sin que el sujeto *estuviese ahí* –, de llamarlo sin *llamarlo*; la trampa de la iteración de axiologías, clasificaciones, etiquetamientos, agrupaciones sin grupos, des-agrupaciones de grupos; la trampa de reemplazar la anacrónica educación especial por la novedosa y triunfante atención a la diversidad; la trampa, al fin, de pensar que toda experiencia, que todo padecimiento y todo sufrimiento del individuo no es otra cosa que aquello que compone su propia y auto-referida y auto-provocada patología. Y el procedimiento ha sido tan falaz como efectivo: infantilizando la hospitalidad se ha infantilizado a sus poblaciones y hemos hecho *mutis por el foro*. Sin embargo, habría que tener algo más de sensibilidad y lucidez para hacer exactamente lo contrario: darle

positividad a esa atención, a esa acogida y que ese sea el punto de partida para cambiarla de pies a cabeza; para revisar y visitar idea por idea, práctica por práctica, institución por institución; ponerse a discutir formación tras formación, prédica tras prédica. Además, se pretende cauterizar esta cuestión por el lugar más ambiguo en los tiempos que corren: el de la integración educativa o inclusión. Concluir por ese sitio puede llamar a engaños. Puede que se piense que la integración/inclusión es la salida a siglos de sujeción al par normalidad/patología. Puede que uno se imagine, inclusive, que la integración/inclusión es la respuesta afirmativa a una pregunta negativa. No es esto lo que se encontrará, porque:

La conciencia moderna tiende a otorgar a la distinción entre lo normal y lo patológico el poder de delimitar lo irregular, lo desviado, lo poco razonable, lo ilícito y también lo criminal. Todo lo que se considera extraño recibe en virtud de esta conciencia, el estatuto de la exclusión cuando se trata de juzgar y de la inclusión cuando se trata de explicar. El conjunto de las dicotomías fundamentales que, en nuestra cultura distribuyen a ambos lados del límite de las conformidades y las desviaciones, encuentran así una justificación y la apariencia de su fundamento. Lo normal se constituye como un criterio complejo para discernir sobre el loco, el enfermo, el pervertido, el animal o el niño escolarizado (FOUCAULT, 2002, p. 87).

Quizá tenga razón aquella madre que preguntaba insistentemente: “¿Por qué no se ponen de acuerdo si nuestros hijos son iguales o diferentes?”³; tal vez lo único sensato sea escuchar aquello que decía una anciana mujer recicladora de basura: “Antes nadie me veía, ahora me miran demasiado”, conversando sobre su aparente exclusión y su aparente inclusión; quizá nadie podrá decirlo como aquel hombre de mediana edad, con el cuerpo tomado por una paraplejía: “Lo que más hubiera deseado es que me trataran y me educaran como a cualquiera”.

La normalidad no es nada, ni es nadie el normal. Y habrá que combatir ese par nefasto, asumiendo la interioridad de una diferencia que pide un gesto de reconciliación. Así lo escribe Fernando Bárcena (2002, p. 5):

¿Qué es la normalidad?: nada. ¿Quién es normal?: nadie. Aunque la diferencia hiere, y por eso nuestra primera reacción es negarla. ¿Cómo combatir la imposición de la distinción normalidad-anormalidad?: habitando en el interior de la diferencia, ser íntimo con ella. Con un gesto cotidiano –quizá poético, en parte épico– de reconciliación, pues la reconciliación es parte del ejercicio de la comprensión, el único modo de sentirse en paz en el mundo. No negar la diferencia, sino modificar la imagen de la norma.

LA RECONCILIACIÓN, POR DENTRO Y POR FUERA DE LA MORAL DE TURNO

Nietzsche solía hacer una distinción esencial entre los moralistas y los predicadores de la moral. Como bien se sabe, esa distinción (*Moralist y Moral-Prediguer*) radica en que, mientras el moralista va en busca de lo humano, explora lo humano, hace de lo humano una travesía en sí, el predicador de la moral lo único que quiere es homologarnos, a todos y a cada uno, a alguna forma de normalidad.

La patología fue alterizada sin remordimientos y su alteridad fue puesta bajo el violento microscopio de un proceso estadístico y eugenésico, matemático y moral, físico y social. Ese otro fue alterizado y con ello gran parte de su cuerpo quedó pulverizado, anatomizado, deshumanizado. Ese otro fue el otro de una norma de la mismísima mismidad. La discapacidad

³ Testimonio citado en (ROMÁN, 2010).

fue alterizada, convertida en lo otro menor, subalterno, despreciable, pero ni siquiera recibió la autorización de constituirse en un otro, así, sin más, en un otro cualquiera como cualquier otro. Fue alterizada pero no autorizada a ser jamás cualquieridad. Fue alterizada sin siquiera un resquicio exterior. Todo en su vida pasó a ser convergencia hacia la idea de lo normal. A cada paso, a cada sílaba, a cada gesto, la patología fue condenada a tener que asumir como propia la auto-referencia de la normalidad.

Pero la normalidad no es nadie y, al mismo tiempo, es de un grupo que se atribuye una medida común de acuerdo con su propia mismidad, con la rigurosidad y exactitud de quien se sabe y se cree normal; la normalidad es la exacerbación de la auto-referencia, sin dejar que nada ni nadie se relacione con alguna exterioridad. Y el grupo en cuestión erige e institucionaliza un lenguaje que produce un discurso que solo puede entenderse a sí mismo; un lenguaje común que es en verdad monolingüe: la institucionalización de un espejo común; de un espejo que solo refleja el hombre-medio; de un espejo que solo sabe y puede reflejar imágenes normativas, integracionistas, inclusionistas, sin que nada ni nadie pueda reclamar otra imagen, otro reflejo.

La normalidad es un concepto difuso y difundido, escurridizo, arenoso, que califica negativamente aquello que no cabe en la totalidad voraz de su extensión. Una normalidad que, al expurgar todo aquello que en su referencia no puede ser considerado normal, posibilita la inversión de los términos. Una norma que encuadra al otro, que lo hace escuadra.

Ahora bien, si lo normal es lo preferible, lo deseable, aquello que está revestido de valores positivos, su contrario deberá ser inevitablemente aquello que habrá que considerar como detestable, aquello que hay que *repeler* o *enclaustrar* para repeler. Desde el momento en que todo valor supone un dis-valor, deberemos afirmar que entre normalidad y patología no existe exterioridad sino polaridad. Una se reconoce y se afirma por la mediación del otro.

¿Y dónde está el otro que no se encuadra, que no es escuadra? ¿Aquel otro que se aleja de la presión de la normalidad o que, inclusive, ignora tal presión y tal norma? Allí y aquí está el otro. No es un otro que solo cuestiona las normas y las necesidades sociales, sino un otro que se vuelve antagónico, dual, irreductible a la interioridad de lo normal. Es, sobre todo, el quiebre de la totalidad, la totalidad hecha añicos, la normalidad traicionada, la totalidad desvanecida.

Por eso la normalidad insiste en atraer hacia sí todas las identidades y a todos los que considera como diferentes a sí misma. La normalidad desea ser el centro de la gravedad; el eje divino a partir del cual todo se ordena y organiza, todo se cataloga y clasifica, todo se nombra y define, todo se ampara del diluvio que provocaría el dar lugar, el hacer lugar a la ambigüedad y la ambivalencia. La normalidad es, al fin y al cabo, una mirada tan insistente como impiadosa.

REFERÊNCIAS

BÁRCENA, F. *Diario de un aprendiz*. Barcelona: Páginas Centrales, La Central, 2002.

COETZEE, J. M. *La edad de hierro*. Barcelona: Mondadori, 2002.

DAVIES, L. J. Constructing normalcy. The Bell Curve, the Novel, and the Invention of the Disabled Body in the Nineteenth Century. En Davies, L. J. (ed.). *The Disability STUDIES READER*. NUEVA YORK: ROUTLEDGE, 1997.

- DE LA VEGA, E. *Voces y rostros del otro: la educación de niños anormales*. Buenos Aires: Novedades Educativas, 2010.
- DICCIONARIO *Latino-Español*. Barcelona: Spes. 1950.
- FOUCAULT, M. *Nietzsche, la genealogía y la historia*. Valencia: Pre-Textos. 1988.
- _____. *Los anormales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- GRAVES, R. *Los mitos griegos*. Barcelona: Ariel, 1984.
- KLEVES, D. *In the name of eugenics: genetics and the uses of human heredity*. New York: Alfred Knopf, 1985.
- LÉVINAS, E. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1995.
- PORTER, T. *The history of statistics*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- ROMÁN, G. C. *Evaluación de la política de educación especial: juicios de valor y representaciones discursivas de estudiantes con discapacidad y docentes sobre el proceso de integración educativa*. 2010. Tesis (Doctorado en Ciencias de la Educación) - Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, 2010.

Recebido em 20/04/15

Aprovado em 09/05/15