

Pedagocrip: Dar la palabra al cuerpo

La experiencia encarnada para
deconstruir lo normativo

TRABAJO FIN DE MÁSTER 2014

Autor/a: Laura Moya Santander

Director/a: José Ángel Bergua Amores

Máster en Sociología de las Políticas Públicas y Sociales
Facultad de Economía y Empresa, Universidad de Zaragoza

“La visión única produce peores ilusiones que la doble o que monstruos de muchas cabezas.”

D. J. Haraway, 1991; 263.

“Hay un otro, en medio de nuestras temporalidades y de nuestras espacialidades, que ha sido y es todavía inventado, producido, fabricado, (re)conocido, mirado, representado e institucionalmente gobernado en términos de aquello que podría denominarse como un otro "deficiente", una alteridad «deficiente», o bien, aunque no sea lo mismo, un otro «anormal», una alteridad «anormal».”

C. Skliar, 2002; 113.

1. Presentación	4
2. Introducción.....	4
3. Modernidad: orden y norma.	6
4. Teoría “queer”: Desestabilizando la heteronorma.	12
4.1. Desnaturalización del género y el sexo	14
4.2. Desnaturalización de la sexualidad.....	15
4.3. Disolución de la identidad	16
5. Teoría “crip”: Cuestionando al cuerpo orgánica y funcionalmente normativo	18
5.1.1.Desnaturalización de la discapacidad	21
5.1.2.Desnaturalización de la deficiencia	25
5.1.3. Disolución de la autonomía	32
5.2. La experiencia “crip”, experiencia encarnada	33
6. Educación: Normalidad y cuerpo silenciado.....	37
6.1. Dar la palabra al cuerpo: Por una pedagogía de las experiencias.....	40
7. Conclusiones.....	45
8. Referencias bibliográficas	47

1. Presentación

El presente Trabajo Fín de Máster es una complilación y discusión teórica. Dado que el máster tiene un carácter investigador, además de profesional, y puesto que en el ámbito de la sociología hay mucha investigación de carácter exclusivamente teórico que trata de poner orden en relación a temas especialmente novedosos, con textos dispersos y con una evidente falta de clarificación conceptual, caso de clásicos antiguos y contemporáneos de la sociología como T. Parsons, N. Luhmann, etc, en este trabajo hemos decidido realizar este esfuerzo en relación a un asunto que nos parece especialmente relevante y con gran futuro. Más adelante, es nuestra intención desarrollar una parte empírica e interventiva, además de profundizar en la dimensión teórica, a través de una tesis que ya hemos comenzado a discutir con quien será su director, el profesor José Angel Bergua.

Las teorías expuestas y discutidas a continuación, la teoría “queer” y la teoría “crip”, surgen en las últimas dos décadas. La teoría “queer” emerge en el movimiento LGTB y es precursora en considerar al cuerpo y las categorías normativas que tratan de regularlo en su sexualidad, pero también, mediante su identidad. La teoría “crip”, aparece con posterioridad a la anterior y atendiendo a dichos postulados, presenta críticamente al cuerpo orgánica y funcionalmente normativo, suponiendo un hito trasgresor en el movimiento de la discapacidad. Ambas teorías son recientes y aportan nuevos enfoques desde los que considerar la construcción social del cuerpo y, de ahí, el interés que se advierte en recopilar lo aportado hasta el momento por dichas teorías, con la intención de profundizar en ello más adelante.

2. Introducción

El cuerpo es el espacio por excelencia de incorporación social, pero al mismo tiempo, también lo es de exclusión social (Planella, 2006). La representación de la diferencia como desviación y los discursos que legitiman dicho proceso, son la clave de la subordinación de los cuerpos.

El cuerpo del “otro” es el espacio paradigmático para el ejercicio del poder y la ejecución y visión de los estigmas sociales (Planella, 2006). Los sujetos son examinados, clasificados, ordenados, nominados y definidos por las marcas que han sido atribuidas a sus cuerpos por la comparación con la norma, las cuales son decisivas para decidir la posición social de los sujetos (Louro, 2003). Dichas marcas han definido a los sujetos en su totalidad mediante conceptos que son el polo negativo de categorizaciones dicotómicas cuyo eje central es la norma impuesta, abstracta y considerada universal. Norma que requiere reiteración para producir aquello mismo que nombra, las categorías dicotómicas, normalidad y anormalidad.

El transfeminismo y la teoría “queer” evidenciaron la condición masculina, patriarcal y heteronormativa de la norma impuesta. Ahora cabe desvestirla de sus presupuestos orgánicos y funcionales que ignoran la vulnerabilidad de todo ser humano.

Para ello, se ha de indagar en el imaginario simbólico y cultural de la discapacidad, poniendo en cuestión el orden normativo vigente que categoriza a los sujetos como “personas discapacitadas (sin capacidad), anormales (sin normalidad), enfermas, (sin salud), dependientes (sin independencia)”, en definitiva, personas defectuosas (Rodríguez y Ferreira, 2010; 154) (Moscoso, 2006). De tal manera que se atienda a las determinaciones representativas y prácticas de la discapacidad en el plano concreto y cotidiano en el que estas operan (Rodríguez y Ferreira, 2010).

A este respecto, la teoría “crip” presenta la experiencia encarnada de la discapacidad que permite evidenciar al cuerpo sometido por la norma médico-capacitista, pero también revelarlo como el espacio de resistencia a dicha normalidad. Es la experiencia encarnada la que permite aflorar las vivencias de

la discapacidad en el entorno cotidiano y la que hace emerger las percepciones médico-capacitistas de aquellos que lo habitan.

La educación se ha constituido como institución normalizadora y este proceso requiere interrupción. Para ello, es necesario corporizar la pedagogía, hacerla experiencia, vivencia, atendiendo a la finitud e incompletitud del ser humano, disolviendo las categorías que marca la norma al comprender que cada uno estamos en el otro y el otro en nosotros mismos, al considerar que somos plurales y fluctuantes.

A continuación se muestra una revisión bibliográfica acerca de cómo se ha construido la norma en la modernidad y de que manera esta somete a los cuerpos que no se ajustan a la misma. En este recorrido se expondrá la teoría “queer” y la desnaturalización y disolución de las categorías que dicha teoría propone y se profundizará en la teoría “crip”, haciendo importante mención a la construcción del cuerpo orgánica y funcionalmente normativo, y atendiendo a la apertura que propone la experiencia encarnada. Finalmente, y dado que la norma ha sido una constante en los discursos pedagógicos, se plantea un giro “crip” en la pedagogía, de manera que esta se corporeice y subjetivice, posibilitando la disolución de categorías cerradas que constriñen a los cuerpos.

3. Modernidad: orden y norma.

La modernidad se caracterizó por ser un tiempo marcado por el deseo de orden, la búsqueda del orden, para lo que se establecieron prácticas cuyo objetivo era eludir la ambivalencia, la indefinición, lo imprevisible.. naturalizando el orden y las dicotomías que de este se generan, bajo las cuales se oculta el poder (Veiga, 2001).

Es en esta época, cuando el poder transita de la sanción por el incumplimiento de la ley de inspiración divina, a la coerción por el desvío de la norma, como construcción científica. Es entonces cuando surge la ciencia,

entendida como “policía disciplinar¹ de los saberes” (Foucault, 1996; 150 citado por Ferreira, 2010; 52). Y, a partir de esta, la norma, se aplica al cuerpo que se quiere disciplinar con el objetivo de regularizar a la población, por lo que se puede hablar de una sociedad de la normalización, en la que los cuerpos son el campo de batalla, objeto de saber y objetivo de control (Rodríguez y Ferreira, 2010).

La norma es un modo de unificación, de reabsorción de una diferencia y toda existencia que no se ajuste a la misma, es excluida, en tanto que el ajuste a la misma supone la falta o eliminación de la diferencia y la entrada en la uniformidad. A su vez, la norma, que es el orden instituido, rechaza a otro orden posible y, así, toda normalidad implica el rechazo de cuanta diferencia pueda instaurarse como alternativa. De esta manera, la normalización siempre remite a un “otro” excluido generado tras la norma, a la desviación peligrosa de las exigencias uniformadoras, e implica un ejercicio de poder que tiene por objetivo garantizar su perpetuación. “La norma, entonces, es aquello que fija lo normal como tal a partir de una decisión normativa” (Rodríguez y Ferreira, 2010; 161).

Así, la razón normalizadora diferencia a unos cuerpos de otros de manera que la regla se haga para funcionar como umbral, midiendo en términos cuantitativos y jerarquizando en términos de valor. Así, se introduce mediante esta medida que confiere valor, el grado de conformidad que debe alcanzarse, trazando el límite que definirá la diferencia en relación con todas las otras diferencias, la frontera externa de lo anormal, siguiendo de esta manera, un proceso de comparación, diferenciación, jerarquización, homogenización y exclusión de los cuerpos (Young, 2000). Como expone Veiga (2001; 167), “las marcas de anormalidad están siendo buscadas, a lo largo de la Modernidad, en cada cuerpo para que a cada cuerpo, después, se le atribuya un lugar en los intrincados casilleros de las clasificaciones de los desvíos, de las patologías, de las deficiencias, de las cualidades, de las virtudes, de los vicios”.

¹ La disciplina, como lógica del poder, implica una subordinación sistemática, cotidiana y duradera a estándares derivados de clasificaciones, catalogaciones y prescripciones expertas (Ferreira, 2009c; 7).

Es en esta razón normalizadora en la que se instituye un cierto ideal de ser humano perfecto que, recuperando y potenciando el ideario de la ilustración y, amparándose en los progresos de la ciencia, da lugar a la cultura de la modernidad que es proyecto racional de supresión, negación y represión de lo considerado como imperfecto. Según explica Ferreira (2009), la negación racional de la animalidad, considerada como imperfecta pero constituyente del ser humano, ha sido negada doblemente al no aceptar la impureza y la finitud, es decir, que somos cuerpos imperfectos. Como expone este autor, de esta negación del cuerpo surgen el resto de dicotomías sobre las que se articula la racionalidad occidental, la cual se ha considerado universal.

Sin embargo, el ajuste a la norma no se deriva de ella misma, sino que esta normaliza los criterios aplicables que son poseídos por aquellos que la dictan, lo que demuestra su arbitrariedad al ser fruto de las condiciones sociales, históricas y culturales (Ferreira, 2008). Y, gracias a la teoría feminista, se ha podido comprobar que esta norma ha sido producida por un hombre blanco, de mediana edad, burgués, heterosexual, sin discapacidad y de ideología liberal. Es, por tanto, este ser humano el que erige y se erige como norma, generando dicotomías en oposición que sugieren siempre el privilegio del primer término (la norma), mientras que el otro, secundario en esa dependencia jerárquica, no existe fuera del primero sino dentro de él como su inversión negativa (Duschatzky y Skliar, 2001).

Como explica Corker (2008), considerando la teoría de Derrida, las oposiciones binarias en las que a un término siempre se le da una ubicación más privilegiada que a su opuesto, devienen de ideologías que nos hacen creer que debe valorarse más un lado de la dicotomía que el otro, cuando es un hecho que ninguno de los dos podría existir sin el otro. Y, de esta manera, el proyecto modernista “condiciona a pensar en el individuo como primario y a la sociedad como secundaria, a percibir a la mente como superior al cuerpo, a valorar la razón sobre la emoción” (Corker, 2008; 136).

Por tanto, es en esta época, la modernidad, cuando el ideal de ser humano se posiciona como sujeto científico, volviéndose incorpóreo, desencarnado,

mientras que los “otros”, atrapados en sus cuerpos objetivados, son asignados en el espacio social a la exclusión, a esa categoría de fuera de las prácticas significativas de la comunidad (Young, 2000) (Vico, 2011) (Toboso y Guzmán, 2009).

Es en esta sociedad de la normalización donde las prácticas sociales están sometidas a procesos de dominación que se articulan por saberes especializados y, de entre ellos, la ciencia médica es la que se encarga por excelencia de imponer la norma sobre los cuerpos (Ferreira, 2010). La ciencia médica hizo de la norma lo saludable y así esta se gestó como el ideal al que debían asemejarse todos los cuerpos, patologizando los cuerpos que se desviasen de la misma. Normalidad y salud se fundieron aludiendo a una perfección natural a la que todo cuerpo debía tender y, de esta manera, al cuerpo se le anudaron dos formas de regulación, una médica de salud y otra estética de perfección, que hacían al cuerpo que todo ser humano debía imitar, el cuerpo sano, bello y bueno (Guzmán, 2012) (Ferreira, 2008) (Ferreira, 2009) (Ferreira, 2009c). El discurso científico de la medicina, por tanto, rechaza las particularidades en pos de la uniformidad, reforzando el concepto de cuerpo sin marcas distintivas, normativo y equilibrado del sujeto dominante (Vico, 2011).

Pero el cuerpo no se deja reducir a los patrones de la racionalidad, la desborda, denunciando su ficción, es expresión de la imperfección humana y, por ello, aquello que se busca reprimir en la cultura moderna (Ferreira, 2009) (Ferreira, 2009c). Así, los cuerpos que ponen en evidencia la ficción del ideal racional son definidos como feos, sucios, impuros, manchados, contaminados o enfermos y pertenecen a la categoría de los “otros”, necesaria para construir y constatar el orden social y generar esquemas eficaces en el ejercicio de uniformar y sancionar lo diferente (Young, 2000) (Platero y Rosón, 2012).

Como expresa Young (2000), en la actualidad existe un compromiso con la igualdad formal de todas las personas, pero en los contextos interactivos de la vida cotidiana tienen lugar de manera inconsciente juicios que marcan, estereotipan, devalúan o degradan a algunos cuerpos. Estos juicios tienen

lugar en contextos mundanos de interacción mediante el lenguaje, los gestos, el tono de voz, etc., prácticas que tratan de evidenciar marcas de anormalidad, cuya consideración como lo otro “pervive en los hábitos cotidianos y en los significados culturales respecto de los cuales la gente, por lo general, no es consciente” (Young, 2000; 210).

Estos cuerpos que irrumpen en la normalidad, alterando su orden, pero compartiendo el espacio con los cuerpos normativos, son considerados como abyectos, pues generan temor y repugnancia al exponer la frontera como frágil, capaz de disolverse y disolver al sujeto normativo (Duschatzky y Skliar, 2001) (Planella, 2000) (Young, 2000).

Los cuerpos que son señalados como los “otros”, no sólo sufren la humillación de una conducta de aversión, rechazo o condescendencia, sino que, generalmente, la experimentan en silencio y, a veces, acaban asumiendo dicha conducta que les genera humillación y vergüenza hacia si mismos (Morris, 2005) (Young, 2000).

Pero, estos cuerpos también pueden vivir una subjetividad positiva y expresarla de manera que se evidencie la ficción de la universalidad del sujeto moderno. Estos cuerpos reclaman, precisamente, lo que la cultura dominante les ha enseñado ha despreciar y, así, los cuerpos que han sido reprimidos por su sexualidad no normativa o aquellos que han sido regulados por sus órganos o capacidades “anormales”, han “subvertido el estigma, tomando una denominación negativa y convirtiéndola en signo de orgullo” (Shakespeare, 2008; 74).

El término “queer”, se ha utilizado de manera despectiva, como insulto, hacia las personas de sexualidades no normativas, las cuales se apropiaron de este convirtiéndolo en un calificativo fortalecedor. “Queer” significa “raro” o “extraño”, y se ha traducido por términos como “maricón”, “bollera”, “torcido/a”, “travelo”, etc., pero, debido a la dificultad de encontrar un término que no se refiriera únicamente a las sexualidades o no sólo a los varones, el término “queer” se utiliza sin traducción, lo que pierde en castellano su carácter de insulto y su connotación reapropiativa (Guzmán y Platero, 2014). Como expresa Morris

(2005; 41), el término queer adopta actualmente una connotación positiva y grosera, como se muestra en el eslogan: “We're here, we're queer, we're everywhere, get used to it (Estamos aquí, somos maricones y bolleras, haceos a la idea)”.

“Crip”, es argot, diminutivo del término “cripple”, utilizado como insulto hacia las personas con diversidad funcional,² que se ha traducido por “tullido”, Pero que puede referirse a palabras utilizadas en la cultura cotidiana como “cojo/a”, “tuerto/a”, “jorobado/a”, “enano/a”, etc (Guzmán y Platero, 2014). Este término, “crip”, que denota hostilidad, permite con su reapropiación por los sujetos estigmatizados, generar cultura, hacer chistes, crear una sensibilidad que se convierte en una forma de humor y que desestabiliza los valores del cuerpo orgánica y funcionalmente normativo (Platero y Rosón, 2012).

El uso de ambos términos es un reclamo de la diferencia como lugar legítimo, utilizando el insulto como forma de autodenominación, y, de ahí, lo subversivo de estos conceptos y la potencia desestabilizadora de su uso (Pié, 2010). Uso, que trata de evidenciar que ni la sexualidad ni la discapacidad son naturales, sino producto de los valores culturales dominantes.

Los cuerpos diversos funcionales y los cuerpos diversos sexuales han sido patologizados por no ajustarse a la norma y han sido sometidos a vigilancia médica y legal para tratar de ajustarse a la misma. Los diversos funcionales siendo subyugados a procesos de rehabilitación en instituciones o reclusos en sus casas y, los diversos sexuales, siendo patologizados, como era el caso de la homosexualidad o, actualmente, como sucede con la transexualidad que aparece en los manuales de diagnóstico de psiquiatría (DSM-V y CIE) (Platero y Rosón, 2012) (Guzmán y Platero, 2012).

² Se refiere a personas que con diferentes características biofísicas y dadas las condiciones de entorno generadas por la sociedad, deben realizar las mismas tareas o funciones que el resto de la sociedad de manera diferente. Misma función, manera diversa de realizarla. “Este término considera la diferencia de la persona y la falta de respeto de las mayorías, que en sus procesos constructivos sociales y de entorno, no tiene en cuenta esa diversidad funcional.” (Romañach y Lobato, 2005; 4). Dicho término fue acuñado por el Foro de Vida Independiente en 2005 y actualmente es utilizado para referirse a la discapacidad en nuestro entorno.

Los cuerpos “queer” y los cuerpos “crip” se revelan contra la obligatoriedad de cumplir con la heteronormatividad y la integridad corporal obligatoria,³ manifestando una mirada crítica hacia todo lo que se considera “normal”. Se da, así, una aproximación entre cuerpos hipercorporizados y excluidos precisamente por razón de esa diferencia corporal. Cuerpos que son lugar de dominación y resistencia, cuerpos aliados por discursos compartidos sobre la construcción social de la alteridad (Pié, 2011b).

Estos cuerpos expresando sus experiencias ponen en evidencia la ficción de las normas culturales y lanzan un mensaje desafiante hacia estos códigos de dominación. Es pues, mediante estas manifestaciones por las que la norma y las dicotomías que de esta se generan, se diluyen, y como expresa Young (2000; 249), se hace posible acabar con las prácticas culturales que discriminan, al “incitar a todos los sujetos a un entendimiento de sí mismos como plurales, cambiantes, heterogéneos”.

4. Teoría “queer”: Desestabilizando la heteronorma.

El deseo de normalidad y aceptación de la década de los años 50 va descentralizándose en el movimiento homosexual hacia la defensa de la diferencia en los años 70. Es a finales de esta década cuando se revelan las fracturas e insuficiencias de la identidad homosexual y, en los ochenta, cuando algunos cuerpos (mujeres, lesbianas, negras, chicanas, etc.) comienzan a autodenominarse “queer”, en contra de la identidad gay de hombre blanco de

³ Se refieren a dos de las manifestaciones sociales del imperativo de la normalidad: la heterosexualidad obligatoria, que consiste en “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” (Moscoso, 2009; 61), y la integridad corporal obligatoria que se refiere al “conjunto común de significados que a través del habla y las prácticas institucionales generan la expectativa y la necesidad de una normalidad orgánica y funcional constitutiva, al tiempo que penalizan las desviaciones con respecto a esta corporalidad canónica y normativa” (Toboso y Guzmán, 2009; 8). A dicha integridad corporal obligatoria se hará referencia más adelante al considerar al cuerpo orgánica y funcionalmente normativo.

clase media-alta consumista y a la moda que buscaba la normalidad por medio de la defensa de derechos, la aceptación y la discreción. “Queer” es asumido por una vertiente de los movimientos homosexuales precisamente para caracterizar su perspectiva de oposición y contestación colocándose contra la normalización venga de donde venga. “Queer” rechaza el carácter médico que está implícito en la expresión homosexual y, mediante una afirmación positiva y el activismo, denuncia la patologización y los prejuicios homófonos tan crecientes en esa década por la aparición del SIDA (Pié, 2009) (Louro, 2001). Como explica Morris (2005), el término “queer” comunica más que lesbiana, bisexual, etc., pues “queer” es toda persona marginada por la sexualidad convencional.

La palabra “queer”, puede ser considerada como un enunciado performativo⁴ como expresa Butler (2002), pues es un término en el que el poder actúa como discurso, tratando de degradar al sujeto mediante el uso de dicho apelativo, y adquiere su poder precisamente a través de la invocación reiterada que lo relaciona con acusaciones, patologías e insultos. Pero a veces, “el mismo término que nos podría aniquilar, se convierte en un espacio de resistencia, en la posibilidad de una significación social y política efectiva” (Butler, 2002; 64) y, así, la apropiación de la expresión “queer” “imita y expone tanto el poder vinculante de la ley heterosexualizadora como su expropiación (Butler, 2002; 65).

La teoría “queer” surge hacia 1990 cuando Teresa de Lauretis acuña el término (Morris, 2005). Esta teoría reconoce la intrusión de la normalidad y como, esta, ignora el carácter cotidiano de los placeres, las prácticas o los cuerpos “queer”. La teoría “queer”, como explica Britzman (2002; 202), se basa en unos principios “trasgresores, porque ponen en duda las regulaciones y los efectos de los condicionamientos categóricos binarios tales como lo público y lo

⁴ Las sociedades construyen normas que regulan a los sujetos y estas normas necesitan ser constantemente repetidas y reiteradas para que tal materialización se concrete. Pero los cuerpos no se conforman, nunca, completamente, con esa norma impuesta y de ahí, la necesidad de ser permanentemente citadas para que puedan ejercer sus efectos. Estas normas también dan espacio para la producción de cuerpos que a ellas no se ajustan, precisamente porque fortalecen el límite o la frontera, por eso son indispensables para la norma (Louro, 2001 atendiendo a la teoría de Butler sobre performatividad).

privado, el interior y el exterior, lo normal y lo raro, y lo cotidiano y lo perturbador; perversos, porque rechazan la utilidad a la vez, que reclaman la desviación como un ámbito de interés; y políticos, porque intentan desestabilizar las leyes y prácticas instituidas situando las representaciones subversivas en sus propios términos cotidianos". No obstante, ya que lo "queer" es lo extraño, lo que está fuera del centro, la contestación, su teoría no se ha basado en la aplicación de ideas fundadoras, sino que se ha hecho un uso trasgresivo de las proposiciones para subvertir nociones y expectativas (Louro, 2001).

Por su parte, el activismo "queer" ha consistido en invertir las prácticas de normalización, desmantelando la dinámica de las instituciones en sus intentos de tratar médicamente a los sujetos que no encajan con la norma y buscando modificar esta realidad que impregna el cuerpo social (Pié, 2011). Para ello, se trasgrede la estabilidad de las representaciones normativas en actuaciones lúdicas, provocadoras y sin tapujos, por las que se interrumpe la corriente convencional de la cultura (Morris, 2005).

Lo "queer", por tanto, trata de romper con la normalidad, evidenciando las categorías dicotómicas que de esta se generan, y de entre ellas, desligar las de sexo y género y deshacer la clara y ordenada relación que, aparentemente, existe entre sexo, género y sexualidad, contribuyendo a la debilitación de las rígidas categorías de identidad. Se propone así, considerar "las identidades en términos que sitúen la producción de la normalidad como problema y en términos que dificulten la inteligibilidad de los aparatos que producen la identidad como repetición" (Britzman, 2002; 202).

4.1. Desnaturalización del género y el sexo

Como expone Morris (2005b), la forma en la que pensamos en el sexo y el género es producto de la historia cultural.

el género no es más que imitación. Judith Butler fue una de las primeras

en señalar este fenómeno. Butler (2002), explicó que el género es performativo, ya que es el efecto de un régimen que divide y jerarquiza de forma coercitiva aquello a lo que se denomina “masculino” y “femenino” y que no es más que la repetición ritualizada de las normas. Pero en tanto que el género es una atribución, se trata de una atribución que no se lleva a cabo plenamente de acuerdo con las expectativas, cuyo destinatario nunca habita del todo ese ideal al que está obligado a aproximarse, aunque, no obstante, esta imposibilidad de acercarse a la norma, no es lo mismo que la subversión de la norma.

Por tanto, ya no existe una dirección causal del sexo al género, sino que lo que existe es una construcción naturalizante de la diferencia de géneros en el sexo, establecida socialmente. Así, la categoría de sexo es, desde el principio, normativa, es decir, “el ‘sexo’ no sólo funciona como norma, sino que además es parte de una práctica reguladora que produce los cuerpos que gobierna, es decir, cuya fuerza reguladora se manifiesta como una especie de poder productivo, el poder de producir –demarcar, circunscribir, diferenciar– los cuerpos que controla, de modo tal que el ‘sexo’ es un ideal regulatorio cuya materialización se impone y se logra (o no) mediante ciertas prácticas sumamente reguladas” (Pié, 2009; 259, citando a Butler, 2002; 17-18).

4.2. Desnaturalización de la sexualidad

Culturalmente se sostiene que los seres están determinados por objetos de deseo específicos, pero las teóricas “queer” hacen saltar dicho constreñimiento de tales conceptos (Morris, 2005).

Según Butler (2002), la sexualidad se regula mediante el control y la humillación del género, puesto que la norma heterosexual requiere que identificación y deseo se excluyan mutuamente, es decir, que quien se identifique con un género debe desear un género diferente. Pero, si identificarse como mujer no implica necesariamente desear a un hombre, y si desear a una mujer no implica necesariamente la presencia constitutiva de una identificación masculina, entonces, la matriz heterosexual produce su propia

inestabilidad. De tal manera que la sexualidad no queda sujeta a ninguna categoría naturalizada y, por tanto, se deshace la relación sexo-género-sexualidad.

4.3. Disolución de la identidad

Se rechaza, por tanto, la cadena causal entre sexo-género-sexualidad, matriz heterosexual que es el marco normativo donde se producen las identidades sexuales, porque al describirlo como natural, en realidad conforma y crea esta supuesta naturalidad.

Así, al considerar el sexo como efecto del proceso de naturalización de la estructura social del género y de la matriz heterosexual, el sujeto es obligado a identificarse en una determinada identidad sexual y de género, pese a que este crea que su identidad responde a una interioridad anterior. De esta manera, la teoría “queer” defiende que la naturalización de las identidades de género a través de su asociación con el sexo, son el efecto de un dispositivo político de reproducción de la heterosexualidad (Pié, 2009).

La identidad depende así, de la producción de la uniformidad y la otredad, dinámicas que se apoyan en formas de sujeción (Britzman, 2002). De esta manera, la afirmación de una identidad implica siempre la demarcación y negación de su opuesto, que es constituido como su diferencia. Pero, las subjetividades no están totalmente separadas ni son ajenas unas de otras, es decir, “el otro está en nosotros y nosotros estamos en el otro, las identidades están coimplicadas y cocomplicadas” (Morris, 2005; 46) (Louro, 2001).

Morris (2005), considerando la teoría de Derrida,⁵ afirma que la identidad es una trampa, pues estamos hechos de sistemas de relaciones en vibración que

⁵ Como expone Louro (2001), Derrida explica que la lógica occidental opera a través de binarismos en los que un eje central fundador es considerado como superior, mientras que el otro, su opuesto subordinado, es considerado como inferior. Según el autor, esta lógica podría acabarse mediante un proceso de deconstrucción (que no significa destrucción sino que se

obvian una subjetividad unitaria y somos un producto cultural que transporta en el cuerpo dicha memoria. De manera tal que, sólo haciendo frente al deseo de una identidad unificada y ordenada y considerando la dependencia de esta respecto de la frontera que se construye para excluir aspectos de la subjetividad que no se suelen enfrentar, se comprende que la identidad es fluctuante.

La teoría “queer” se presenta como postidentitaria, tratando críticamente la marcación dicotómica entre homosexual y heterosexual, repensando la cultura para no sólo analizar, sino también dismantelar sistemas hegemónicos de normalización, revelando aquello que establece, justifica y refuerza ese poder (Louro, 2001) (Morris, 2005b). Para ello, es imprescindible admitir que los cuerpos son lo que son en la cultura, es decir, el cuerpo es según unos significados de una cultura determinada. Los cuerpos son marcados por la externalidad, por el otro, designándolo según los dictados de su cultura. Pero, estos significados se deslizan y se escapan, pues son mutantes y, los cuerpos múltiples (Louro, 2003). Por tanto, la propuesta “queer” pasa por repensar todos los ejercicios posibles de construcción de cuerpos estandarizados, para deconstruir la corporalidad normativa de patrones monocorporales (Planella, 2006).

Por tanto, la teoría “queer” y el activismo se basa, no en el deseo de normalidad, pues esta reniega de la misma particularidad subjetiva y refuerza una posición sumisa, sino en el cuestionamiento y desmontaje de normas, lo que sugiere más bien un paradigma de múltiples y proliferantes posibilidades en contra de la normalidad y de las reglas de un cuerpo normativo. Se afirma, además, que las identidades son una ficción, un producto histórico y social cuya finalidad está relacionada con el control social, por lo que desde lo “queer” se trata de desarticularlas, interrumpiendo los discursos que basados en categorías identitarias limitan a los seres humanos y, sosteniendo que las

encuentra etimológicamente más cercana a la palabra deshacer) que revertiese, desestabilizase y desordenase esos pares. La deconstrucción de las oposiciones binarias haría manifiesta la interdependencia y la fragmentación de cada uno de los polos, mostrando que cada polo contiene al otro, de forma desviada o negada, y que cada uno de estos polos depende del otro para adquirir sentido y, así mismo, cómo cada polo es en si mismo fragmentado y plural.

identidades son fluidas y cambiantes, es decir, se convierten en no identidades (Planella y Pié, 2012).

5. Teoría “crip”: Cuestionando al cuerpo orgánica y funcionalmente normativo

La discapacidad ha tenido diferentes construcciones en la historia: religiosa, médica y social, pero si bien con diferentes planteamientos, estas siguen coexistiendo en la actualidad aunque en condiciones y contextos diferentes como mecanismos de control social de la diferencia (Allué, 2003) (Palacios, 2008) (Palacios y Romañach, 2006).

Antiguamente, se consideraba que la discapacidad tenía causas religiosas y que las personas que la padecían eran indignas, improductivas y una carga para sus familias, por lo que se trataba de prescindir de ellas (Palacios, 2008). Primeramente, mediante políticas eugenésicas que conllevaban el temor y la persecución a estas personas como consecuencia acerca de la peligrosidad e innecesariedad que representaban para el resto de la comunidad, y, posteriormente, a través de medidas de marginación que conllevaban la exclusión de estas personas, bien por ser menospreciadas y ser objeto de compasión y caridad o bien por el temor al considerarlas la advertencia de un peligro o maleficio y ser objeto de tratos crueles (Arnau, 2009) (Palacios, 2008).

A partir de la I Guerra Mundial, se estabiliza el “modelo rehabilitador” que considera que las causas de la discapacidad son científicas o naturales (provocadas por una afección), aludiendo a esta en términos de salud/enfermedad y considerándola como una insuficiencia o deficiencia del individuo (Palacios, 2008). Bajo este modelo, la persona con discapacidad puede aportar a la comunidad en la medida en que es rehabilitada, es decir, potenciada funcionalmente para asemejarse lo mejor posible a la norma. Este método conlleva la asimilación de la persona con discapacidad a los “válidos” y

“capaces”, produciéndose un fenómeno de homogenización y de ocultación de la diferencia, e implica la introducción de la persona en un proceso de medicalización (que puede llevar a la institucionalización) por el que asume un rol pasivo de paciente, el cual genera relaciones asimétricas de poder y dependencia (Arnau, 2010) (Arnau, 2012). Así, al centrarse en la deficiencia del individuo, se subestiman las aptitudes de las personas con discapacidad, lo que provoca que se les dispense un trato paternalista al considerarlos menos válidos que el resto (Palacios, 2008). Este modelo se ve reforzado por lo que varios autores británicos denominan la “Teoría de la tragedia personal” que contempla a la persona (defectuosa física, sensorial y/o cognitivamente) como un ser sufriente por su situación particular y por lo que esta conlleva (pertenecer al lado de la “anormalidad”, tener menos capacidades humanas que el promedio, ...) (Arnau, 2010) (Arnau, 2012), lo cual le ha de impulsar a un proceso de rehabilitación que le depare la mayor “normalidad” posible. De esta manera, este modelo culpabiliza a la persona con discapacidad que asume “su inadecuación”, individualizando los problemas derivados de la discapacidad y dejando intactas las estructuras sociales y políticas (Oliver, 1998).

En las décadas de los sesenta y setenta en Estados Unidos, personas con discapacidad desde las organizaciones civiles de discapacidad, las universidades y las asociaciones de veteranos de guerra, deciden acabar con la reclusión que sufrían en hospitales, instituciones o en sus propias casas, y participar en la comunidad reorientando la atención hacia el impacto de las barreras sociales y ambientales (Arnau, 2009b). Estos grupos, bajo los principios de independencia, autodeterminación, emancipación y empoderamiento, buscan el reconocimiento social, político y cultural del derecho a vivir la diferencia en igualdad de oportunidades con el resto de la ciudadanía (Arnau, 2010).

Este nuevo enfoque, denominado por Germen De Jong a finales de los setenta como de “vida independiente”, se plantea como una alternativa al “modelo rehabilitador” y se fundamenta en cuatro supuestos básicos (Abberley, 1998; 92 y García Alonso, 2003; 67 citando a Morris, 1993, 21):

- “1) Toda vida humana, independientemente de la naturaleza, complejidad y/o gravedad de la discapacidad, es de igual valor;
- 2) Cualquier persona, cualquiera que sea la naturaleza, la complejidad y/o la gravedad de su discapacidad, tiene la capacidad de tomar decisiones y se le debería permitir tomar esas decisiones;
- 3) Las personas que están “minusvaloradas” por respuestas sociales a cualquier forma de deficiencia acreditada -física, sensorial o cognitiva- tienen el derecho a ejercer el control sobre sus vidas
- 4) Las personas con deficiencias perceptibles y etiquetadas como “discapacitadas” tienen el derecho a participar plenamente en todas las actividades: económicas, políticas y culturales, en la forma de vida de la comunidad, del mismo modo que sus semejantes no discapacitados”.

Como explica Abberley (1998), estos supuestos constituyen una serie de contravalores a las normas dominantes y en la práctica se convierten en una alternativa a dichas normas, configurando el denominado Movimiento de Vida Independiente (Independent Living Movement).

Esta alternativa que en Estados Unidos se focaliza en el control como consumidores de servicios de las personas con discapacidad, cuando llega a Reino Unido, se transforma en la reivindicación de los sistemas del Estado de Bienestar, ya que como sucede en el resto de Europa, se lo considera esencial para superar las desventajas experimentadas por este colectivo. Así, en Reino Unido este movimiento surge con fuertes connotaciones sociopolíticas, movilizándolo la opinión contra su categorización tradicional como grupo vulnerable y tratando de alcanzar cambios en la política social, lo que da lugar a una nueva consideración de la discapacidad (Palacios, 2008).

Aparece así, el “modelo social”, radicalmente opuesto al “modelo rehabilitador” anterior, que entiende que “la discapacidad no está causada por las limitaciones funcionales (físicas, sensoriales, intelectuales o mentales) de las personas, sino por el fracaso de la sociedad en suprimir las barreras y las restricciones sociales que incapacitan” (Oliver, 1998; 46). Bajo este modelo, las personas con discapacidad aportan a la comunidad en igual medida que el

resto de ciudadanos, mediante una inclusión holística que implica que la sociedad acepte y se adapte a la diferencia.

Este modelo, por tanto, apuntala la filosofía de vida independiente pero acompañada de unos principios que describen la discapacidad como una forma de opresión social. Por tanto, si en el “modelo rehabilitador”, discapacidad, es atribuida a una patología individual, en el “modelo social” se comprende que es socialmente construida y el resultado de las restricciones sociales y las relaciones de poder.

5.1.1. Desnaturalización de la discapacidad

Por una parte, las prácticas cotidianas de las personas con alguna discapacidad se desarrollan en un contexto social de acción muy limitadamente adaptado a las necesidades de estas personas, lo que condiciona significativamente sus posibilidades de desenvolvimiento práctico (Ferreira, 2007). Estas limitaciones, por tanto, se pueden considerar impuestas por el entorno de convivencia de la persona con discapacidad, ya que este está construido por los intereses de las personas no discapacitadas para satisfacer dichos intereses. En palabras de Hahn (1986; 128 citado por Barton, 1998; 24): “la discapacidad surge del fracaso de un entorno social estructurado a la hora de ajustarse a las necesidades y las aspiraciones de los ciudadanos con carencias”.

Pero además, estas prácticas se ven condicionadas por las representaciones que dichas limitaciones conllevan, ya que formamos nuestro entorno práctico de convivencia en base a la norma que representamos como estándar de “normalidad”, lo que da lugar a que las personas con discapacidad construyan su experiencia cotidiana aprendiendo que la práctica consiste en evitar obstáculos (Ferreira, 2007).

Por otra parte, Ferreira (2007; 6) considerando a Rousseau (1981) expone que “las diferencias se constituyen en relaciones jerárquicas (lo simplemente “diferente” se transforma en relaciones de inferioridad/superioridad) en el momento en el que la sociedad se impone sobre el sujeto singular”. Nuestro

entorno colectivo de convivencia señala e impone diferencias entre los individuos y esta distribución determina la identidad que los sujetos asumen como propia, es decir, los sujetos construyen su identidad social con referencia a otro que marca la diferencia. Sin embargo, la persona con discapacidad se da cuenta de su diferencia, no la construye, pues “la diferencia es definida por el otro y, a su vez, la identidad que de ella surge no es una según la cual la discapacidad constituya un hecho propio diferenciador, sino la ausencia de rasgos identitarios respecto al otro” (Ferreira, 2007; 6). Ello sucede por el modo en que la sociedad enfoca la discapacidad como el resultado de una afección fisiológica que un individuo padece, lo que da lugar a que la identidad social de las personas con diversidad funcional no pueda construirse, o su identidad sea impuesta desde fuera en base a la carencia, a la falta de “normalidad”. Así, a la persona con discapacidad se le define, clasifica y se le otorga una identidad delimitada por su deficiencia que se constituye como definitoria de su identidad. Empeño constante que se produce por la necesidad de identidad normal que quién se la construye tiene (Pérez de Lara, 2001). De esta manera, se evidencia que la identidad de la discapacidad es heterónoma, definida e impuesta por la sociedad, y en negativo, sobre la base de esa carencia que los demás no discapacitados poseen y que como consecuencia práctica implica exclusión y opresión, pues las formas de denominar a la alteridad no son neutras ni opacas y generan consecuencias en la vida cotidiana de esos “otros” (Duschatzky y Skliar, 2001). En palabras de Ferreira (2007; 8): “es la sociedad la que define esa identidad, la que, cultural y simbólicamente (además que de forma práctica) «discapacita» a los discapacitados”.

Las causas de la opresión son estructurales, “están insertas en normas, hábitos y símbolos que no se cuestionan, en los presupuestos que subyacen a las reglas institucionales y en las consecuencias colectivas de seguir esas reglas” (Young, 2000; 74). La opresión se da “como consecuencia de presupuestos y reacciones a menudo inconscientes de gente que en las interacciones corrientes tiene buenas intenciones pero que en los procesos de la vida cotidiana... y como consecuencia también de los estereotipos

culturales”, categoriza a los cuerpos, devaluándolos, e implicando un perjuicio para estas personas (Young, 2000; 75).

Barnes (2003, citado por Palacios, 2008), considera que las personas con discapacidad están oprimidas, ya que se ven afectadas por los cinco aspectos de la teoría de la opresión de Young: explotación, marginación, carencia de poder, violencia e imperialismo cultural.

Las personas con discapacidad han sido históricamente marginadas de, por ejemplo, el mundo del trabajo, lo que hace difícil pensar en la explotación asociada a este colectivo. Sin embargo, para estas personas alcanzar unas cuotas de bienestar homónimas al resto de la sociedad, conlleva lidiar con numerosos obstáculos, que devienen de una sociedad regida por la competición, por el individualismo posesivo, y que, provocan que estas personas tengan que lidiar con estas reglas del juego para alcanzar dicho bienestar (Oliver, 1998).

Estas personas son marginadas al verse imposibilitadas de participar en una gran cantidad de actividades que sustentan una vida en sociedad y que las eliminan sistemáticamente de la corriente habitual de la vida cotidiana. Ello sucede puesto que este colectivo se ha de desenvolver en un entorno física y socialmente ostil, ya que los puntos de acceso a las estructuras de la vida diaria (educación, empleo, transporte, urbanismo, interacción social, etc.) se establecen en gran medida en relación con la norma dominante (personas no discapacitadas) (Palacios, 2008).

Como expone Ferreira (2007), en el tipo de sociedad en la que vivimos, las personas con discapacidad se encuentran marginadas de posiciones de responsabilidad. Pero, además, esta carencia de poder se da en las restricciones a su autonomía para manejar sus propias vidas y tomar sus decisiones, vulneraciones que han tenido lugar especialmente en las instituciones de internamiento.

Palacios (2008; 173-174), considera que la violencia hacia las personas con discapacidad “es sistemática y se encuentra ampliamente difundida, independientemente de que tome la forma de ataques físicos o sexuales,

políticas eugenésicas o ridiculización verbal, la misma se dirige a determinadas personas en razón de que pertenecen a una categoría social particular: las personas con discapacidad”.

Por último, Young (2000; 103), explica que “El imperialismo cultural conlleva la universalización de la experiencia y la cultura de un grupo dominante, y su imposición como norma”. Así, la cultura dominante se basa en la asunción de los valores, las experiencias y la perspectiva del grupo dominante (sujeto moderno) con carácter normativo y universal, lo que provoca que otros sujetos sean invisibles al mismo tiempo que resultan marcados y estereotipados. Es decir, bajo el imperialismo cultural, los sujetos no normativos son invisibilizados en tanto que no se consideran sus experiencias ni perspectivas, y al mismo tiempo son señalados, su existencia es marcada por ser “otra”, desviada de la norma, e inferior, al ser construida su diferencia como carencia y negación en la cultura dominante. “En tanto que seres extraños, desviados, los individuos culturalmente imperializados están marcados por una esencia... los estereotipos los confinan a una naturaleza que con frecuencia va ligada de algún modo a sus cuerpos, y que por tanto no puede ser fácilmente negada... estos estereotipos permean la sociedad de tal modo que no se perciben como cuestionables” (Young, 2000; 104). De esta manera, los sujetos que viven bajo esta dominación se hallan a si mismos definidos desde fuera, provenientes de alguna otra parte, y, como consecuencia, estas imágenes estereotipadas de estos sujetos, deben ser internalizadas por ellos mismos al menos en la medida en que estos están obligados a reaccionar ante la conducta de otras personas influenciadas por dichos estereotipos. A consideración de ello, podría así afirmarse la frase de Simone de Beauvoir (aunque ella se refirió a las mujeres), que no se nace discapacitado, sino que se llega a serlo.

Por ello, se puede considerar que las personas con diversidad funcional están sometidas al imperialismo cultural, pues como expresa Morris (2008), aunque la discapacidad sea parte de la experiencia humana, esta no se manifiesta en la cultura excepto en términos que definen las personas sin discapacidad, lo que provoca que la falta de discapacidad se trate como la experiencia positiva y universal, mientras que la de la discapacidad representa sólo la negativa,

definida por criterios restrictivos. Además, Barnes (2003, citado por Palacios, 2008) señala que a nivel cultural se ha establecido una línea divisoria entre los “cuerpos capacitados” y las personas con discapacidad. “La “normalidad de los cuerpos capacitados” es insertada en cualquier pensamiento y comportamiento como un privilegio o estado deseable del ser...La noción del cuerpo capacitado asume estándares normativos o universales a través de los cuales los otros cuerpos son juzgados...Las personas con discapacidad son apartadas como los otros o como los desviados, de alguna u otra manera” (Palacios, 2008; 173).

En definitiva, se trata del discurso del poder, “el cual, al margen de la abstracción que supone nombrarlo de tal manera, tiene una presencia efectiva en nuestras existencias cotidianas” (Ferreira, 2010; 49).

5.1.2. Desnaturalización de la deficiencia

El modelo “rehabilitador” tiene como aspecto fundamental al cuerpo en sus representaciones y prácticas, aislándolo por su individualidad y catalogándolo, clasificándolo, diagnosticándolo, jerarquizándolo y disciplinándolo en función de la norma universal de salud de la cual se desvía según los procesos de normalización de salud como estado orgánico del ser humano que propone la ciencia médica (Toboso y Guzmán, 2009) (Ferreira, 2010).

El “modelo social”, por su parte, propone una separación entre cuerpo y cultura, desvinculando la discapacidad de su sustrato fisiológico. Mencionar el aspecto biológico y admitir el dolor, formaba parte de los aspectos que el “modelo rehabilitador” había utilizado en su “teoría de la tragedia personal” y que no se querían considerar pues suponían debilidad (Snyder y Mitchell, 2001). Por ello, el “modelo social” se erige sobre la dicotomía que diferencia el plano fisiológico, deficiencia, y el plano social, discapacidad, abandonando el cuerpo a los dictámenes y prácticas médicas y sin ponerlo en escena como elemento fundamental del conflicto (Toboso y Guzmán, 2010) (Ferreira, 2009c) (Snyder y Mitchell, 2001) (Hughes y Paterson, 2008).

En el “modelo social” se representa al cuerpo como sinónimo de su impedimento o deficiencia, es decir, se lo define en términos puramente biológicos, no tiene historia, es una esencia, un soporte atemporal, por lo que el impedimento tiene un carácter opuesto al de la discapacidad, no es un producto social. Este modelo “propone un cuerpo carente de significado, una masa anatómica, corpórea y con disfunciones, inflexible en su resistencia a la significación y fenomenológicamente muerta, sin intencionalidad ni capacidad de acción” (Hughes y Paterson, 2008; 111). Este es el tipo de cuerpo que construyó la modernidad y en el que convergen los dos paradigmas sobre la discapacidad, pues ambos lo tratan como un objeto físico inerte y presocial, como algo diferenciado, palpable y separado del yo (Hughes y Paterson, 2008).

Así, el “modelo social” se basa en dicotomías que devienen de la cultura moderna:

Lo biológico	Lo social
impedimento	discapacidad
el cuerpo	sociedad
medicina	política
terapia	emancipación
dolor	opresión
el modelo médico	el modelo social

De tal manera que la distinción discapacidad-deficiencia reproduce la dualidad mente-cuerpo de la modernidad. Dualidades que homogenizan desde ambos planos y que pretenden definir a aquellos a quienes se las coloca por parte de quién las construye (Allué, 2003). Ello evidencia los límites de la cultura moderna, que dicotomiza la experiencia en función de los diferentes significados que se le atribuyen (Corker, 2008). Estas dualidades, por tanto, no se ajustan a las experiencias efectivas y muy variadas que de la discapacidad tienen aquellos a quienes se les clasifica en dicha categoría. Por ello, es necesario rescatar esa variedad inscrita en las experiencias, explorando los espacios intermedios en los

que confluyen deficiencia y discapacidad, es decir, explorando las experiencias de los cuerpos.

“No hay un sustrato biológico incuestionable sobre el que se erigen unas estructuras sociales opresivas sino que ese propio sustrato es el resultado de dinámicas sociales, económicas, políticas y culturales” (Ferreira, 2010; 56). El cuerpo es objeto implícito de dominación, producto histórico y cultural, y no como diría la ciencia médica, un objeto no histórico, presocial y preponderantemente natural. Como diría Haraway (1991; 10), “Ni nuestros cuerpos personales ni nuestros cuerpos sociales pueden considerarse naturales”

Considerando las ausencias implícitas que el dualismo pretende excluir, es decir, atendiendo a las experiencias de estos cuerpos, se cuestiona dicho dualismo. Disolver la dicotomía deficiencia-discapacidad requiere cuestionar la noción de deficiencia en cuanto base biológica, puesto que mientras se de por “natural” el supuesto de la desviación de la norma de la salud, considerada como ideal orgánico, la base de la discapacidad seguirá inalterable y perdurará como negativa (Pié, 2010) (Ferreira, 2010) (Toboso y Guzmán, 2010) (Ferreira, 2009c).

Como se explicó al comienzo, la modernidad trajo consigo la reconfiguración de los criterios de asignación de valor a los cuerpos, que fueron jerarquizados atendiendo a la norma erijida como universal pero reflejo de aquellos que la dictaban. La ciencia médica, saber específico por excelencia, hizo de la salud, ideal normativo y clasificó, jerarquizó y disciplinó a los cuerpos en función de esta. Los profesionales del ámbito médico dictaminaron, a partir de las nuevas relaciones de producción económica y atendiendo a su productividad, que cuerpos eran eficientes y cuales se desviaban de la norma.

De esta manera, atendiendo a la salud hecha norma, se genera la dicotomía salud-deficiencia, que categoriza a los cuerpos según el ideal orgánico, nombrándolos o clasificándolos según un estado de salud regulado y disciplinado por el dictamen experto (médico) que erige la norma o normalidad orgánica (ilimitada, no restringida y eficiente) (Rodríguez y Ferreira, 2010). Por

otra parte, atendiendo a la capacidad, el criterio experto genera la dicotomía entre funcionamiento eficiente o capacidad y funcionamiento ineficiente o discapacidad, sin considerar formas de funcionamiento menos habituales que desarrollen dichas capacidades y que por procedimiento normativo confunden capacidad con funcionalidad. A su vez, estas categorías generan la dicotomía organismo (salud-enfermedad)-funcionamiento(eficiente-ineficiente) (Toboso y Guzmán, 2009) (Toboso y Guzmán, 2010).

Como señalan Toboso y Guzmán (2010), la dimensión socialmente construida de la discapacidad, se articula, al igual que la de la capacidad, de manera recíproca presuponiendo una falsa universalidad funcional orgánica del ser humano, una escisión dicotómica entre lo uno como anormalidad y lo otro como normalidad, bajo lo que se considera una condición natural y obvia, ajena a cualquier determinación social del organismo y sus funcionalidades. Pero las dicotomías de la modernidad no son naturales, se han construido en base a unas normas dictadas por el sujeto dominante que ha pretendido pensar al ser humano como un universal abstracto. “La dicotomía es socialmente producida y dicha construcción es racionalmente ocultada mediante esos esquemas representacionales” (Ferreira, 2009c; 70).

Así, la disolución de la dicotomía organismo-funcionamiento requiere reconocer que no sólo la capacidad como eficiencia funcional es construida socialmente, sino que la salud como eficiencia orgánica también depende del contexto social. La relación, por tanto, deja de ser determinista, de lo natural o biológico a lo social, para instalarse entre categorías socialmente construidas e interrelacionadas (Toboso y Guzmán, 2009). Dicha interconexión, se da, precisamente en el cuerpo, lugar de representación y práctica de los discursos médicos y capacitistas.

La “mirada médica” “se constituye a través de la multitud de prácticas y representaciones que a nivel orgánico participan igualmente en la producción del cuerpo normativo y de su carácter regulador” (Toboso y Guzmán, 2009; 7). Por su parte, la “mirada capacitista” es “la multitud de prácticas y representaciones que a nivel funcional participan en la producción del cuerpo

normativo y de su carácter regulador como norma y criterio de normalidad” (Toboso y Guzmán, 2010; 73).

Bajo la “mirada médica”, se clasifica a los cuerpos según el estándar de salud, disciplinando a los que se desvían del mismo para que se acerquen lo más posible al ideal orgánico. Bajo la “mirada capacitista”, la capacidad antecede en importancia a la funcionalidad, por lo que no se considera que las distintas funcionalidades como expresiones diferentes de funcionamiento posible, sean verdaderamente funcionales (Toboso y Guzmán, 2010). Es decir, se iguala capacidad a funcionalidad mayoritaria, y así, cada funcionalidad mayoritaria (socialmente legitimada) se identifica con la capacidad correspondiente. De esta manera, y dado que el conjunto de capacidades configura el cuerpo normativo, se configura el mismo a partir de las funcionalidades legítimas, las mayoritarias.

Por tanto, las miradas “médica” y “capacitista” producen el cuerpo normativo como ideal y único posible, pese a la presencia de otros cuerpos diferentes que no se consideran relevantes, pues el cuerpo normativo, como presencia mayoritaria, anula a otras alternativas, invisibilizándolas en el espacio social.

Tanto la “mirada médica” (sobre el organismo), como la “mirada capacitista” (sobre el funcionamiento), son performativas, es decir, actúan en la producción del cuerpo normativo. Por ejemplo, cada conflicto con una barrera del entorno supone un acto performativo que reproduce la categoría de discapacidad y opera sobre el cuerpo considerado ilegítimo, materializando en ella el contenido normativo de los discursos médico-capacitistas sobre el cuerpo, al cual se le recuerda su “anormalidad” por no poder habitar ese espacio (Abbott, 2010). Estos actos performativos producen y reproducen la distancia social entre el cuerpo normativo y otros cuerpos, la posición central del primero y la posición periférica de los otros.

El cuerpo normativo se impone como un ideal en la sociedad, según explica Moscoso (2009), de manera coercitiva, en base a un imperativo de normalidad que define como “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” (Moscoso, 2009;: 61). El imperativo de normalidad tiene manifestaciones sociales como es la integridad corporal obligatoria que se refiere al “conjunto común de significados que a través del habla y las prácticas institucionales generan la expectativa y la necesidad de una normalidad orgánica y funcional constitutiva, al tiempo que penalizan las desviaciones con respecto a esta corporalidad canónica y normativa” (Toboso y Guzmán, 2009; 8).

Como expresa Ferreira (2010; 59), el cuerpo es construido socialmente a tres niveles: “i) es performativamente construido mediante discursos que, nombrándolo de determinada manera, lo hacen ser lo que es y no cualquier otra cosa; ii) es políticamente construido mediante estrategias prácticas de entrenamiento, disciplinamiento y clasificación; y iii) es construido existencialmente, en la confluencia de esos discursos y de esas políticas, mediante la experiencia cotidiana de su práctica-reflexión subjetiva”.

El cuerpo es el sedimento de nuestra condición social. “Lo social se hace cuerpo, en sentido literal, en el discurrir cotidiano de nuestra existencia” (Ferreira, 2010; 59). Es decir, es en nuestra experiencia cotidiana en la que la performatividad y normatividad constriñen nuestros cuerpos.

El cuerpo es lugar de opresión tanto en su forma como en lo que se hace con él (Abberley, 2008). En su forma por ser el reflejo de los ideales impracticables de perfección, y en cuanto a lo que se hace con él, por ser el que se somete a las prácticas esclavizantes para asemejarse a la norma. El cuerpo es objeto implícito de dominación, el regulado por el imperativo de normalidad, es el objeto de los discursos “médico-capacitistas”, y el que si se desvía de los mismos es considerado como enfermo y, por ello, negativo, inadecuado y no deseable. Ese cuerpo, desviado, genera rechazo, evitación e incomodidad, pues es un cuerpo hipercorporalizado por no asemejarse a la norma, es un cuerpo estigmatizado definido por algún rasgo desagradable que debe ser ocultado (Pié, 2009b) (Planella, 2006) (Allué, 2003). Es un cuerpo que en su

experiencia cotidiana es señalado por no ser reflejo de perfección funcional orgánica y es asimilado a la categoría de la anormalidad. Es un cuerpo que, en definitiva, advierte su consideración de anormalidad en las interacciones cotidianas.

Sin embargo, estas experiencias cotidianas no han sido consideradas aún habiendo atendido a la opresión. Los “modelos” bajo los que se ha intentado explicar la discapacidad han considerado que estos sujetos pueden ser representados por medio del lenguaje del conocimiento mediante afirmaciones totalizadoras (Corker, 2008). Estos modelos han tratado a los sujetos como objetos, sin atender a sus experiencias encarnadas y sin flexibilidad alguna en sus categorías y jerarquizaciones. Como expone Clare (2001), los “modelos” han descuidado la realidad cotidiana de los cuerpos, algunos lo consideraron como metáfora y símbolo, pero ninguno mencionó sus propios cuerpos, su encarnación. De hecho, se ha atendido al cuerpo normativo haciendo referencia a las estructuras de saber-poder que se asentaron con la modernidad, pero falta el anclaje de estas en las sociedades actuales, en las experiencias cotidianas reales de estos cuerpos (Ferreira, 2009c).

Entonces, más allá de los análisis estructurales, es necesario abordar la comprensión de la experiencia, acceder al discurso y la práctica de estos cuerpos, para desvelar como estas personas adquieren la condición de sujetos dominados en el entorno cotidiano (Ferreira, 2010). Por ello, se han de considerar las profundas relaciones entre nuestros cuerpos y lo que somos y como estos experimentan la opresión, lo que requiere prestar atención a las experiencias internas de cómo se vive con la opresión (Clare, 2001).

Aprendemos por el cuerpo. El orden social se inscribe en los cuerpos mediante las transacciones afectivas entre este y el entorno (Ferreira, 2010). Es este cuerpo, que por medio del entorno, recibe las regulaciones que tratan de inscribirlo en el orden social. Por ello, es necesario hablar de los cuerpos para que estos no se conviertan en lugares de almacenamiento de opresión. Estos cuerpos no serán menos diferentes, no se pretende asimilar u ocultar la diversidad, lo que se busca es evidenciar que las causas de la injusticia se

encuentran fuera de los cuerpos, en las normas que los reprimen, y como estas, hacen mella en los mismos (Clare, 2001). Se trata, por tanto, de recuperar la experiencia subjetiva de la discapacidad, entendida como cuerpo socialmente construido y culturalmente reprimido (Ferreira, 2009c).

Es precisamente en ese cruce encarnado, corporizado, entre las constricciones sociales y la resistencia, entre la dominación de las predisposiciones y las estrategias de normalización y disciplinamiento por un lado y la experiencia vivida de un cuerpo con historia, con afecto y emociones, por el otro, es ahí, donde se inscribe la auténtica realidad de la discapacidad (Ferreira, 2010). Cada narrativa particular, cada encarnación específica de la dominación sedimentada en la experiencia cotidiana es un fragmento de la realidad de los cuerpos “discapacitados” (Ferreira, 2009b). La variedad de experiencias revelarán la heterogeneidad de un colectivo que ha sido homogeneizado por los “modelos” que han tratado de encasillarlos, y dicha variedad expondrá las diversas experiencias encarnadas de dominación y disciplinamiento de los cuerpos diversos. Pero, además, esta multiplicidad de experiencias vividas es más compleja que las categorías que tratan de representarlas, y es dicha variedad en como se experimenta el mundo, con sus interconexiones encarnadas, las que desestabilizarán la noción de categorías cerradas (Abbott, 2010).

Hasta que no se preste atención a los cuerpos y a las experiencias cotidianas que a ellos se anclan, la dominación y prácticas que del cuerpo normativo devienen, continuarán perdurando. Pues sólo incorporando la experiencia efectiva y subjetiva de las personas con discapacidad, se logrará ir más allá de las constricciones sociales impuestas a los cuerpos.

5.1.3. Disolución de la autonomía

La cultura moderna suprimió el cuerpo en su racionalización de la perfección, pues el cuerpo es la más evidente constatación de imperfección de todos y todas. La discapacidad es un cuerpo que muestra de manera irrefutable la

condición imperfecta de todo ser humano, es un cuerpo que evidencia que ese proyecto represor asociado al principio de perfección no tiene, en absoluto, alcance universal. Sin embargo, la modernidad hizo de lo humano inhumano, de lo omnipresente, excepcionalidad (Garland-Thomson, 2002).

La modernidad dicotomizó y ocultó en sus categorías negativas aquello que es realmente humano. La dependencia, dimensión que caracteriza a los seres humanos en su organización social, su funcionamiento y desarrollo, fue asimilada como aspecto negativo y el dicotómico de la autonomía (Pié, 2012).

En la categoría de la dependencia se ubicó a los “otros”, los no humanos, los imperfectos, circunscribiendo esta a determinados colectivos y situaciones, olvidando, al igual que se olvidó al cuerpo, el carácter dependiente e interdependiente del ser humano y aplicando esta a la excepcionalidad. Así, al sujeto moderno, ideal abstracto universal, se le consideró autónomo, negando su carácter más humano que supone necesitar de los otros y el entorno para vivir. Al sujeto moderno se lo consideró independiente, sin comprender que esta misma noción de independencia llevaba implícita la propia dependencia que no hace que se nieguen mutuamente, sino que se incluyan (Pié, 2012).

Al igual que se confirmó que la perfección del ser humano era únicamente un ideal, una norma que no contenía al ser humano en su animalidad, finitud e imperfección, se hace evidente que la noción de dependencia es propia al ser humano y requiere, no evitarla, sino universalizarla e inscribirla en la misma definición de ser humano (Planella, 2013). El problema es, por tanto, la utilización y aplicación restrictiva del concepto de dependencia a unos que nos son ajenos, desde la exterioridad, en lugar de atender al carácter interdependiente del mismo ser humano. Es decir, se requiere de la comprensión de la dependencia como dimensión humana.

5.2. La experiencia “crip”, experiencia encarnada

La discapacidad se experimenta dentro de y mediante el cuerpo, así como la deficiencia en términos de las historias personales y culturales que forman su significado, pero ambos se encuentran en el cuerpo, no como choques dualistas, sino en la medida en que la deficiencia estructura las percepciones sobre discapacidad como parte del mundo experimentado (Hughes y Paterson, 2008). En este contexto, la deficiencia se interna en el mundo del significado y su sentido surge de conocimientos personales encarnados y creencias culturales abstractas. Así la deficiencia se transforma en narrativas sobre la deficiencia y, en ellas, lo corpóreo, lo personal y lo cultural se encuentran y la experiencia de la discapacidad se disuelve en una unidad viva (Hughes y Paterson, 2008).

Si “queer” es lo raro, lo extraño, lo no convencional, lo que molesta, critica y provoca al tiempo, “crip” es lo tullido, tarado, incompleto, y ambos, comparten su postura radical hacia conceptos de normalidad y hacia la obligatoriedad de seguir las reglas de la heteronormatividad y la integridad corporal obligatoria (Kolářová, 2010).

Los cuerpos que se autodenominan “crip” recuperan un adjetivo negativo y lo subvierten, nombrándose “tullido” con orgullo, utilizando lo despectivo impuesto por la norma para hacer visible a esta y a su contenido normativo, para apropiarse de la misma y subvertirla. Estas palabras, “queer” y “crip”, se utilizan para designarse a uno mismo, lo que representa un cambio de poder alejado de los sistemas que tratan de definir a los individuos y evidencian la resistencia que en lugar de buscar la asimilación y la aceptación por parte de la cultura dominante, expone diferentes modos de existencia, diciendo que estas vidas de los márgenes tienen mucho que ofrecer (Abbott, 2010).

El cuerpo “crip” no sólo es el lugar en el que se manifiesta la opresión fruto de los discursos “médico-capacitistas”, sino que también es en donde se genera la resistencia a dichas constricciones, pues la opresión se vive en el cuerpo pero desde este puede ser subvertida (Abbott, 2010). Ambos, tanto “queers” y “crips”, se dedican a nombrar a los procesos por los cuales los organismos se creen desviados, abyectos o anormales, y consideran a los cuerpos como los

portadores de formas de transformación, pues a través de las experiencias reaccionan a las devaluaciones del poder opresivo, girando hacia el cuerpo como lugar de conocimiento, placer, dolor y resistencia, al afirmar al propio cuerpo como sitio de conocimiento por encima de las categorías que buscan nombrarlo o los modelos que dicen representarlo (Abbott, 2010).

La teoría y el activismo “crip” presentan al cuerpo como marco para repensar el funcionamiento de la opresión, defendiendo que la causa de esta no está en los cuerpos individuales, sino en las devaluaciones sistemáticas de estos cuerpos y de las restricciones de sus órganos, respondiendo así a la medicalización y patologización de estos cuerpos, considerados como problemas individuales y equivocados que debían cambiarse (Abbott, 2010).

Desde la teoría “crip” se niega el binarismo que define la norma de integridad orgánica y funcional, poniendo de relieve la delimitación arbitraria entre lo normal y lo defectuoso y evidenciando la inestabilidad de categorías cerradas que tratan de homogeneizar a la humanidad cuando las experiencias son múltiples y fluctuantes, como las identidades (Fox, 2010).

Tanto para “crips” como para “queers”, la desviación o anomalía no es innata, sino más bien constituida a través de repetidas exclusiones, mediante actos performativos. Pero en estos actos, en estas repeticiones, como expone Abbott (2010), no sólo existe la opresión, sino también la posibilidad de resistencia que se encuentra en la inestabilidad de esta reiteración y que es posible nombrando las fuerzas de la normalización y exponiendo experiencias que las disuelvan.

Los activistas que se han autodenominado “crip”, lo han hecho como respuesta a la norma que impone una corporalidad y como respuesta a la subordinación y opresión de dicho imperativo. Pero además, estos activistas, de cuerpos estigmatizados y, por ello, hipercorporalizados por una cultura que no quiere adaptarse a la presencia de corporalidades diferentes, han jugado con la cuestión de la abyección de los “mounstros” desde la provocación/atracción como posibilidad de existencia contestataria para hacerse visibles (Planella y Pié, 2012) (Pié, 2013). Pero desde una visibilización que se aleja de la sobreexplotación victimista y que es una

herramienta de resistencia que se enfrenta al pensamiento único que genera patrones de normalidad como única forma de legitimidad (Guzmán y Platero, 2012). Exponiendo que la normalidad es un patrón incompatible con los cuerpos, vivencias y agenciamientos cotidianos de la mayoría de las personas y visibilizando a los cuerpos que encarnan la ficción de la norma. Así, exhibir los atributos diferenciales haciendo visible la excusa del estigma, es lo que permite apropiarse de los cuerpos y perturbar la armonía de un mundo en el que los defectos se corrigen y la fealdad y la poca destreza se camuflan, un mundo que ha de acostumbrarse a la presencia de dichos cuerpos (Pié, 2005) (Riu, 2012) (Allué, 2003) (Allué, 2012). De tal manera que, mediante prácticas disidentes en lo cotidiano, se denuncian los prototipos de un estándar que se creyó universal.

El activismo encarnado es aquel que politiza la propia experiencia en objeto de controversia política (Rodríguez, 2010). El feminismo, con la frase de “lo personal es político”, sintetizó este tipo de activismo en el que la esfera pública y la privada reducen distancias y ya no es sólo materia de discusión política aquello que pertenece a la esfera pública, sino que también el ámbito cotidiano, las experiencias, el cuerpo, etc., forman parte también de la discusión política, pues aquello que afecta a las vidas concierne directamente a la política y es reapropiado por los sujetos y politizado como estrategia de lucha para la resistencia (Rodríguez, 2010).

El “modelo social” quiso hacer de lo personal una cuestión política, en el sentido de que insistió en que lo que para el “modelo rehabilitador” era una experiencia particular, constituye en realidad una construcción social. Sin embargo, dicho modelo ignoró el otro sentido que tiene hacer de lo personal una cuestión política, que se refiere a poseer y tener control de la representación de la experiencia personal de la discapacidad, incluidas todas sus partes, también las negativas (Morris, 2008). Así, en los intentos por desafiar el “modelo rehabilitador” o la “teoría de la tragedia personal”, se negó la experiencia personal de la discapacidad, negándose el dolor, la vulnerabilidad, etc., experiencias que forman parte de toda vivencia humana.

Pero el activismo “crip” se presenta como un activismo encarnado que permite poner en discusión política el objeto de lucha, es decir, el reconocimiento como sujeto a participar en la definición misma de lo que es vivir una vida digna, plena y libre, es decir, a dejar de ser el objeto a definir y ser el sujeto que se define (Pié, 2012). Pero además, este activismo pone en primer plano la subjetividad, lo que permite pensar el dolor y el placer en clave política, produciendo nuevas significaciones, es decir, permite pensar el dolor, no como estático en el cuerpo, sino referido al cuerpo en situación con su entorno (Pié, 2013). Esta práctica encarnada implica la reapropiación, es decir, considerar al cuerpo como sujeto intencional, lo que permite rescribirlo y producir subjetividad y, en consecuencia, otras maneras de ser en el mundo, de ser cuerpo en el mundo (Pié, 2013). Así mismo, encarnar la vulnerabilidad, dimensión amplia de todo ser humano, permite revelar al ser humano en relación con los otros, evidenciando nuestra interdependencia (Abbott, 2010).

Es en el cuerpo, como lugar de resistencia, en el que tienen lugar las relaciones de poder, pero también desde el que se afirma la subjetividad. Cabe, por tanto, recuperar la subjetividad, las experiencias, etc., y para ello, desarrollar una pedagogía de las experiencias, en la que dichas experiencias no sean etiquetadas, en la que el cuerpo deje de ser una abstracción y sea propio y singular, en la que la vida humana sea más vivida que interpretada (Pié, 2005).

6. Educación: Normalidad y cuerpo silenciado

El dualismo propio de la modernidad, también produjo una serie de dispositivos educativos basados en una lógica binaria: inclusión-exclusión, normal-anormal, dentro-fuera, etc. (Pié, 2009) (Pié, 2010). La propia organización escolar fue pensada y puesta en funcionamiento para fijar quienes son unos y quienes los “otros”, quienes son la norma, lo normal, y cuales están fuera de ella (Veiga, 2001). De hecho, la palabra “normal” se introdujo en la

lengua popular a partir de los vocabularios específicos de la institución pedagógica y la sanitaria en sus reformas del siglo XVIII (Guzmán, 2012).

La normalización es una constante en pedagogía, pues una de sus prácticas es comparar a los sujetos para dividirlos entre los que son y no son normales para, posteriormente, aplicar a estos últimos los procesos necesarios para que se normalicen (Planella, 2005). Es decir, la referencia a las normas es común en pedagogía, esta se cita, se anuncia y se repite insistentemente (Pié, 2009). Estas prácticas educativas normativas, insisten en identidades estables y, por consecuencia, predecibles y contenidas (Britzman, 2002). Así, la educación se impone el deber de hacer de cada uno alguien, alguien con una identidad bien definida por los cánones de la normalidad, porque todo lo que se encuentra en los márgenes de esta normalidad genera una gran perturbación, ya que nada hay más perturbador como aquello que a cada uno recuerda su vulnerabilidad (Pérez de Lara, 2001). Esta vulnerabilidad es negada, se construye la alteridad, al “otro” como exterior, y se despliegan dispositivos, discursos y espacios de aislamiento de los “otros”, conduciendo a prácticas que problematizan a los individuos sin aportar una crítica a la cultura dominante y rehuendo la vulnerabilidad por una autonomía y una independencia esencialista e inexistente (Pié y Solé, 2011) (Pié, 2011) (Pié, 2012).

Al “otro”, en ocasiones, se lo muestra en el currículum, pero desde el exterior mediante modelos estereotipados, con imágenes parciales y normalizadas que requieren de identidades intactas, que son recibidas racionalmente y que crean conocimientos distorsionados (Duschatzky y Skliar, 2001) (Talburt, 2005). Estos “otros”, así, son inscritos en una pedagogía de la tolerancia, en la que unos toleran y otros son tolerados, en la que se exige un señalamiento de la diferencia como referencia negativa de la normalidad y medida de control, en la que no se examinan ni se ponen en cuestión los valores de la cultura dominante, en la que, en definitiva, se naturalizan las desigualdades, pues se invisibiliza por qué el otro se convierte en otro (Flores, 2011). En esta pedagogía, se inscribe al “otro” en la diversidad, una diversidad sin cuerpo en el que anclar, sin que puedan emerger las experiencias encarnadas de la diferencia y, por tanto, se continúa produciendo un discurso de lo diferente

como exterior y extraño. Así, la diversidad, “se convierte en un saber estandarizado que desconoce la producción de las identidades como efectos de una norma, al mismo tiempo que las señala y visibiliza, oscurece la problematización de la norma” (Flores, 2011; 1).

Estas pedagogías someten a los cuerpos, pues estos devienen como objeto negativo, ya que se potencia una pedagogía intelectualizada y estos son silenciados, objetos del mundo exterior y ajenos (Planella, 2005). De hecho, en estas pedagogías el cuerpo es mero receptor de normas reiterativas que lo consideran natural, sin significaciones, sin cultura (Louro, 2003) (Alonso y Zurbriggen, 2014).

Pero ni siquiera entre estos discursos que la educación ha dicho haber silenciado, se encuentra la discapacidad (Ware, 2001) (Erevelles, 2000). La discapacidad ha sido silenciada en la pedagogía, ni en los curriculums estereotipados ni en los discursos más actuales que han problematizado la normalidad aparece como una categoría o producto cultural (Ware, 2001) (Erevelles, 2000). Se ha asumido a la discapacidad como el polo negativo de la dicotomía, omitiendo a estos cuerpos que han sido objeto de experiencias, de las experiencias de los que hablaban por ellos sin ser ellos (Ware, 2001).

Pero el sujeto, su cuerpo, no es un mero receptor de pedagogías exteriores a él, pues este puede transformarlas (Louro, 2003). Los cuerpos han sido objeto de sumisión, imposición, docilización, anulación, negación, etc., por lo que cabe una pedagogía que entienda esta posición del cuerpo en la subjetivización y que tenga presente la experiencia corporal de los sujetos (Planella, 2005) (Planella y Pié, 2012). Esta pedagogía debe partir de los cuerpos que ponen en cuestión las categorías hegemónicas y que muestran las contingencias de estas y su posibilidad de ser transformadas. Esta pedagogía, ha de problematizarlos binarismos fundantes de las instituciones y de las prácticas de normalización que definen los límites y ha de buscar la proliferación no jerárquica de deseos, cuerpos, otros modos de vida, asumiendo que la normalidad es una historia de cuerpos, de cómo pueden vivirse las relaciones sociales (Flores, 2011).

Como expone Morris (2005), la escuela es una de esas formas culturales que requiere interrupción.

6.1. Dar la palabra al cuerpo: Por una pedagogía de las experiencias.

La educación, tradicionalmente el locus de la normalización y del orden, ha tratado de alcanzar una verdad pura y de definir a los sujetos bajo identidades estables, ignorando las contradicciones que ello plantea, pues las identidades son fluidas y cambiantes y las categorías sociales e históricas.

Como expone Planella (2005), cada vez más, hay sujetos que escapan al encasillamiento de “normales”, por lo que cabe partir de una heterogeneidad de discursos, discursos incompatibles con el poder (Pié, 2009). La multiplicidad de sujetos y de experiencias requiere del abandono del discurso que posiciona jerárquicamente centro y márgenes, a favor de otro discurso que asume la dispersión y circulación del poder, aceptando que la verdad es plural, definida por lo local, lo particular, lo limitado, lo provisorio (Louro, 2003). Ello requiere girar hacia prácticas que desestabilizan la universalidad y la unidad de los cuerpos, de las identidades y de la cultura dualista (Louro, 2003).

Desarrollar una pedagogía preocupada por las exclusiones de la normalidad, permite la construcción de zonas alternativas de crítica en las que reconocer las estructuras dominantes para desestabilizarlas (Britzman, 2002) (Pié, 2009). Es la normalidad precisamente la que niega al “otro” como posibilidad, representándolo como desviación o dolencia, como si fuera necesario contenerlo y, a su vez, esta, se convierte en necesaria para el autorreconocimiento del normal (Britzman, 2002). Así, la normalidad, como productora de binarismos tales como yo-otro, interior-exterior, etc., resulta relevante a la hora de transformar la educación (Britzman, 2002). Una educación en la que el cuerpo ha de ser protagonista, puesto que son los

cuerpos los que han de localizar las fisuras de la hegemonía cultural que prevalece y construir un lenguaje que rechace los límites (Planella y Pié, 2012).

El interés por el orden, tan constante en educación, ha conducido a evitar constantemente la ambivalencia, la indefinición, y todo aquello que es imprevisible (Pié, 2009). Con la intención de disolver las categorías cerradas, de desestabilizar las construcciones binarias que devienen de la normalización, aparece la pedagogía “queer”.

La pedagogía “queer” se encuentra muy lejos de una pedagogía de la tolerancia en la que se ha de incluir la diferencia a ser tolerada en programas educativos basados en la oferta de información o en el cambio de actitudes (Louro, 2001) (Pié, 2009). Pues si bien lo primero pretende construir la compasión y la tolerancia como la posición subjetiva correcta pero acaba dando lugar a la oposición nosotros-ellos de manera más elaborada y normalizada, lo segundo, cree que la verdad del subalterno persuadirá a los normativos y se transformarán sus actitudes mediante la recuperación de lo que se supone carecen los subalternos, la autoestima del semejante, siendo, en definitiva ambas, estrategias de uniformidad y la base de la normalización, reciclándose las posiciones binarias de nosotros-ellos (Britzman, 2002).

Por el contrario, la pedagogía “queer”, está dirigida a la producción de diferencias y trabaja con la inestabilidad y precariedad de las identidades, cuestionando la polarización y analizando la mutua dependencia de las categorías dicotómicas (Louro, 2001). Esta pedagogía coloca en discusión como se construye al “otro”, por lo que se pone de relevancia las estrechas relaciones del yo y el otro, del yo como otro, y evidencia que la diferencia no está fuera, sino en uno mismo, dentro de cada uno de nosotros (Louro, 2001). Así, la diferencia deja de estar ausente, para estar presente en uno mismo, asombrando y desestabilizando al sujeto (Louro, 2001). Esta pedagogía se construye, por tanto, a partir de la diferencia, diferencia que está en constante proceso de invención, emergiendo incansablemente (Pié, 2009). Es esta constante fluctuación, de sujetos e identidades, inconclusos e incompletos, la que hace que esta pedagogía no busque un saber verdadero, sino un saber

interminable, a partir de la duda que no es nociva ni desconfortante, sino estimulante y productiva, y que hace que la pedagogía “queer” no presente conocimientos completos o finales, sino incertidumbres (Torres, 2011) (Louro, 2001) (Talburt, 2005).

Esta pedagogía hace perceptibles los límites y los obstáculos de la normalidad, explorando las formas en que se imaginan las vidas de los “otros” y examinando lo normativo del día a día y las formas de ignorancia que esto produce (Britzman, 2002). Se trata, también, de mostrar la necesidad reiterativa de las normas en lo cotidiano para garantizar cuerpos normativos. Pero, en esta pedagogía, el cuerpo no es un dominio regulado, sino un lugar de exploración, abierto a la proliferación de experiencias (Torres, 2011).

El verdadero sentido de la pedagogía “queer”, tiene lugar al aplicarla a las estructuras generales de los sistemas educativos para repensar las clasificaciones que se hacen de los sujetos, pues sólo al ser aplicada a una pedagogía general puede escapar a la estructura binaria que ella misma critica (Planella, 2005).

Como expone Louro (2001), la pedagogía “queer” no se dirige únicamente a los sujetos que así se autodenominan. Por el contrario, esta pedagogía sugiere el cuestionamiento, la desnaturalización y la incerteza como estrategias para pensar cualquier dimensión de la existencia y pretende transferir este mecanismo a otras categorías dicotómicas con el fin de desestabilizarlas y perturbar el binarismo que se impone en educación (Louro, 2001). Así, y dado que la pedagogía “queer” busca la desestabilización del binomio normal-anormal y que dicha teoría se ha ocupado de articular la cuestión de la alteridad en un registro de apropiación y subversión, esta puede ser aplicada al fenómeno de la discapacidad. “Realidades hipercorporalizadas, reducidas a un cuerpo que no se ajusta al estándar, realidades medicalizadas y raptadas por un paradigma biomédico que ignora la confusión entre norma biológica y norma social, realidades construidas socialmente que se han naturalizado permanentemente” (Planella y Pié, 2012; 276). Por tanto, se puede hablar de

pedagogía “queer” aplicada a la discapacidad, a la que llamamos pedagogía “crip”.

Como explica Pié (2011), el ser humano es el resultado de la ruptura con la autosuficiencia. Hay algo imanente a la humanidad, somos vulnerables al dolor, al daño, etc. Como expone Kolářová (2010), el dolor es una de las más básicas experiencias humanas que nos hace quienes somos. Y, es este dolor, el que, como expone Pié (2013) atendiendo a la obra de Lorde, implica una máxima conexión con el cuerpo silenciado y, a su vez, sirve como arma de poder resistente. El dolor, anuncia la irrealidad del cuerpo borrado, es decir, evidencia al cuerpo, el cual es explorado y no silenciado, pues negarlo, reprimirlo o silenciarlo es forma de control social (Pié, 2013). Se transforma el silencio, asociado al dolor, en lenguaje y acción, es decir, se desoculta lo que no es agradable, lo que produce incomodidad, haciéndose carga del dolor, atravesándolo y red denominándolo, lo que lo dota de un efecto renovado subversivo (Pié, 2013). Con el dolor, el cuerpo se impone en la relación y, de ahí, la importancia de la experiencia encarnada, en la que el dolor, esa ausencia, se convierte en subjetividad, transformándose en una gestualidad “crip”, es decir, hacer de la tara una nueva significación en el cuerpo como poder resistente (Pié, 2013).

La vulnerabilidad constituye al ser humano como tal, de manera que, al reconocerse esta como constituyente de todo ser humano, se acepta la interdependencia del mismo y la discapacidad queda suspendida como categoría (Pié y Solé, 2011) (Pié, 2011). Esta ruptura con la autosuficiencia requiere de la comprensión y conexión con el propio cuerpo como lugar de vivencias, ya no como carcasa de la mente, sino como lo que nos constituye y construye en su totalidad (Pié, 2011) (Pié, 2012) (Pié y Solé, 2011). Es esta conexión con el cuerpo lo que permite saberse vulnerable, finito e incompleto, lo que permite aproximarse a la diferencia y a la propia diferencia y, al saberse vulnerables, aproximarnos al otro y a la interdependencia como realidad que construye relaciones (Pié, 2011) (Pié, 2012) (Pié y Solé, 2011). Así, se trata de corporizar la pedagogía, alejándola de la lógica instrumental y vinculándola al acontecimiento, a las vivencias, a las situaciones educativas que son

fundamentalmente experiencias, es decir, imprevisibles e improgramables (Pié, 2011) (Pié, 2012) (Pié y Solé, 2011).

El papel que ha jugado el cuerpo en los discursos pedagógicos ha sido, en su mayoría, el de cuerpo educado, regularizado y controlado, un cuerpo molesto al cual no se ha permitido actuar (Planella, 2005b). Pero en la pedagogía “crip” se pretende educar desde los cuerpos, es decir, instalar en el cuerpo metáforas liberadoras para poder restituir un espacio demasiadas veces negado desde los discursos pedagógicos. Así, se busca que el cuerpo desarrolle su dimensión simbólica, es decir, que los educandos aporten su perspectiva en la construcción social del cuerpo (Planella, 2005b). Para ello, ha de encarnarse el cuerpo, es decir, los educandos han de tomar cuerpo en su cultura, ya que esta concreta las relaciones sociales reales (Planella, 2005b).

Como expone Cadwallader (2010), el cuerpo es una herramienta más importante que la mente en los procesos de aprendizaje, pues la comprensión de los educandos aumenta cuando estos se convierten en sujetos encarnados. Para ello, se ha de cuestionar la idea de su percepción desencarnada del mundo, poniendo en duda los planteamientos naturalizantes y biologicistas que esa supuesta transparencia les hace plantear y evidenciando las prácticas de percepción que configuran estos planteamientos (Cadwallader, 2010). Al evidenciarlas la línea entre yo y el otro se vuelve borrosa, comprendiendo que se lo configura en negativo por dichas percepciones al no reconocer lo propio, es decir, al comprender de que manera la exclusión y negación de la propia vulnerabilidad se ha apoderado de uno mismo y cómo esta exclusión contra la propia vulnerabilidad se ha acabado redirigiendo contra aquellos que la visibilizan (Cadwallader, 2010) (Pié y Solé, 2011) (Pié, 2012). Así, cuando estas percepciones se vuelven conscientes y los cuerpos entran en interacción, aparece un contexto de encarnación en el que se puede dar la transformación (Cadwallader, 2010). Es cuando los cuerpos toman la palabra al sujeto y emiten mensajes cargados de significados, dejando aflorar los símbolos que los cuerpos pueden llegar a transmitir (Planella, 2005b). Así, los educandos hablan de sus experiencias, explorando las mismas, pensando y narrando lo performativo, es decir, como las acciones rescriben historias en los cuerpos

para confrontar los procesos de socialización e interiorización de normas y derrumbar simbólicamente los límites corporales fijos e impuestos, repensando los modos de vivir cuerpos y subjetividades (Britzman, 2005) (Munevar y Stella, 2009). Como explica Corker (2008), toda forma encarnada de comprensión o percepción es parcial, pero es absurdo el afirmar que saber algo parcialmente es no saberlo en absoluto, y negarla significa tener una percepción distorsionada y un interés en retener la autoridad.

No hay modelos ni prototipos, al ser humano hay que repensarlo subjetivamente, abrazando la destrucción y la rearticulación del ser humano sin saber cual será su definición (Pié, 2005) (Pié y Solé, 2011). La aceptación de lo finito, contingente, inacabado, vulnerable o corpóreo, no se ha dado en la modernidad y, es justamente esta negación, más o menos velada, la que ha comportado la creación y expulsión del “otro”. Este no hacerse cargo de la contingencia de la vida en nombre de la razón, finalmente, ha incrementado un desconocimiento que opera en forma de sujeción y dominación (Pié, 2013). Por este motivo, es necesario hacer política educativa de la vulnerabilidad, abriendo significados subjetivos y, en consecuencia, sociales sobre los cuerpos diversos y sobre la contingencia de la vida, pensando los cuerpos de los subalternos en clave política mediante estrategias subversivas “queer” “crip” (Pié, 2013).

7. Conclusiones

Se ha construido a un “otro” por desviación a la norma y a la vez que se lo ha invisibilizado, expulsándolo del espacio social, se lo ha marcado como lo exterior, lo ajeno.

Pero este “otro”, lejos de someterse a la norma que ha ocultado como se ha convertido en “otro”, la desvela, revelando su ficción y la de las categorías que esta ha generado. De tal manera que, el “otro” ha dejado de serlo,

evidenciando la diferencia inscrita dentro de cada cual y la pluralidad de todo ser humano.

Esta pluralidad alcanza a comprenderse mediante la conexión con el cuerpo, como lugar de exploración, no ya disciplinado, sino resistente a la normalización y herramienta para saberse vulnerable.

El cuerpo, por la encarnación de sus experiencias, hace emerger a la norma y posibilita comprenderse más allá de ella, como ser cambiante, incompleto, etc. Es decir, son las experiencias encarnadas las que permiten comprenderse en constante fluctuación y no sometido a unas categorías cerradas impuestas por la norma.

Desaprender dichas categorías y deshacer los procesos de clasificación que la norma produce, requiere repensar al ser humano desde las aperturas que las experiencias encarnadas de los cuerpos diversos aportan.

Ahora bien, pese al empeño en categorizar, dichas experiencias encarnadas no han de encasillarse una vez más como lo “otro” bajo distinto nombre. De hecho, aparecen para romper el nosotros-ellos que la norma produce, dando lugar a un conocimiento mucho más amplio del ser humano. Pero, ¿De que manera plantear esta apertura en la educación? ¿Cómo provocar conocimiento tan plural e inconcluso en un ámbito de normalización y aprendizaje tan rígido?

Cabe también preguntarse por el lugar que ocupan las experiencias de los cuerpos diversos. Estos cuerpos han sido sometidos al mutismo, y aunque dicho silencio se resquebraja, es todavía una incógnita saber cuando se atenderá a las experiencias encarnadas de estos sujetos y en que momento estas serán consideradas como aportaciones para trasgredir normas que limitan.

Queda, por tanto, conocer como las experiencias encarnadas facilitan una comprensión más abierta del ser humano y como esta se refleja en las relaciones sociales cotidianas en las que la norma se manifiesta pero va perdiendo poder.

Es necesario así, una pedagogía corporizada que permita la apertura de significados subjetivos y, en consecuencia, sociales, de lo considerado diverso, y que asuma al ser humano de manera amplia, aceptando dimensiones negadas como su vulnerabilidad.

8. Referencias bibliográficas

Abberley, Paul (1998): "Trabajo, utopía e insuficiencia." En: Barton, Len (Coord.), (1998): "Discapacidad y sociedad." Madrid: Ediciones Morata, 77-96.

Abberley, Paul (2008): "El concepto de opresión y el desarrollo de una teoría social de la discapacidad." En: Barton, Len (2008): "Superar las barreras de la discapacidad", Madrid: Ediciones Morata, 34-50.

Abbott, Sarah (2010): "Resistant Bodies: Claims to Liberation and Desire at the Intersections of Crip and Queer." Wesleyan University.

Allué, Marta (2003): "Discapacitados: La reivindicación de la igualdad en la diferencia." Barcelona: Bellaterra.

Allué, Marta (2012): "Inválidos, feos y freaks." *Revista de Antropología Social*, 21, 273-286.

Alonso, Graciela y Zurbriggen, Ruth (2014): "Transformando corporalidades: Desbordes a la normalidad pedagógica" *Curitiba*, 1, 53-69.

Arnau, Soledad (2009): "Cultura de Paz, Derechos Humanos y Vida Independiente." Madrid: Centro UNESCO de la Comunidad de Madrid.

Arnau, Soledad (2009b): "En torno a la diversidad: Dimensiones ético-políticas para una cultura de paz." En: Proyecto educativo: "La Paz, mucho más que

ausencia de guerra" (agosto de 2008 a julio de 2009), FUHEMCIP-Ecosocial con el apoyo del Ministerio de Educación.

Arnau, Soledad (2010): "Autonomía, Independencia y Escuela de Vida" Ponencia: "Educación para una «Cultura de Vida Independiente»: Nuevos horizontes formativos para construir una Cultura de Paz.", II Congreso Iberoamericano sobre Síndrome de Down: Fundación Down España.

Arnau, Soledad (2012): "La Filosofía de Vida independiente. Una estrategia política no violenta para una Cultura de Paz." *Revista de inclusión educativa* Vol. 7 Núm. 1, 93-113.

Barton, Len (1998): "Discapacidad y sociedad." Madrid: Ediciones Morata.

Britzman, Deborah (2002): "La pedagogía transgresora y sus extrañas técnicas." En: Mérida, Rafael M. (ed.) (2002): "Sexualidades trasgresoras: Una antología de estudios queer." Barcelona: Icaria, 197-225.

Britzman, Deborah (2005): "Educación precoz." En: Talburt, Susan y Steinberg, Shirley (eds.) (2005): "Pensando queer: Sexualidad, cultura y educación." Barcelona: Graó, 51-75.

Butler, Judith (2002): "Críticamente subversiva." En: Mérida, Rafael M. (ed.) (2002): "Sexualidades trasgresoras: Una antología de estudios queer." Barcelona: Icaria, 55-78.

Cadwallader, Jessica (2010): "Stirring up the sediment: the corporeal pedagogies of disabilities." *Discourse: Studies in the Cultural Politics of Education*, Vol.31 núm.4, 513-526.

Clare, Eli (2001): "Stolen Bodies, Reclaimed Bodies: Disability and Queerness" *Public Culture*, Vol.13num.3. 359-365.

Corker, Mairian (2008): "Diferencias, fusiones y bases. ¿Son estos los límites de la representación teórica precisa de las experiencias de las personas con discapacidad?" En: Barton, Len (coord.). (2008): "Superar las barreras de la discapacidad." Madrid: Ediciones Morata, 124-141.

Duschatzky, Silia y Skliar, Carlos (2001): "Los nombres de los otros. Narrando a los otros en la cultura y en la educación." En: Larrosa, Jorge y Skliar, Carlos (2001): "Habitantes de Babel: Políticas y poéticas de la diferencia." Barcelona: Laertes, 185-212.

Erevelles, Nirmala (2000): "Educating unruly bodies: Critical pedagogy, disability studies and the politics of schooling" *Educational theory*, Vol.50num1. 25-47.

Ferreira, Miguel A. (2007): "Prácticas sociales, identidad y estratificación: tres vértices de un hecho social, la discapacidad." *Intersticios. Revista sociológica de pensamiento crítico*, 1(2), 1-14.

Ferreira, Miguel A. (2008): "Discapacidad, individuo y normalidad: La "axiomática" de la marginación." A: V Jornadas nacionales "Universidad y Discapacidad".

Ferreira, Miguel A. (2009): "Cambio de actitudes para un cambio de vida." A: Jornadas nacionales: Retos para las personas con discapacidad en el siglo XXI: hacia un cambio de paradigma. Asociación Roosevelt.

Ferreira, Miguel A. (2009b): "Discapacidad, corporalidad y dominación: La lógica de las imposiciones clínicas" A: XVIII Congreso ALAS. "Sociología de las emociones y del cuerpo".

Ferreira, Miguel A. (2009c): "Discapacidad y corporalidad: Una aproximación genealógica." En: Brenda, Araceli (coord.) (2010): "Cuerpo y Discapacidad: perspectivas Latino Americanas." México: Universidad Nacional de Nuevo León, 55-89.

Ferreira, Miguel A. (2010): "De la minusvalía a la diversidad funcional: Un nuevo marco teórico-metodológico." *Política y Sociedad*, 47 (1) Monográfico "Por una sociología de la discapacidad", 45-65.

Flores, Valeria (2011): "Entre borradores y tizas. La escritura de los cuerpos y la gramática heteronormativa" A: Jornadas sobre Derechos Humanos en la escuela, "La realidad, la escuela y los derechos humanos."

Fox, Ann (2010): "How to Crip the Undergraduate Classroom: Lessons from Performance, Pedagogy, and Possibility." *Journal of Postsecondary Education and Disability*, Vol. 23 núm. 1, 38-46.

arcía Alonso, José Vidal (Coord.) (2003): "Movimiento de Vida Independiente. Experiencias internacionales." Madrid: Fundación Luis Vives.

Garland-Thomson, Rosemarie (2002): "The Politics of Staring: Visual Rhetorics of Disability in Popular Photography" *Disability studies: Enabling the humanities*, 56-75.

Guzmán, Francisco (2012): "El binomio discapacidad-enfermedad: Un análisis crítico." *Revista Internacional de Humanidades Médicas*, Vol.1(1). 61-71

Guzmán, Francisco y Platero, Raquel (Lucas) (2012): "*Passing*, enmascaramiento y estrategias identitarias: diversidades funcionales y sexualidades no-normativas." En: Platero, Raquel (Lucas) (Ed.). (2012) "Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada." Barcelona: Bellaterra, 1-24.

Guzmán, Francisco y Platero, Raquel (Lucas) (2014): "The critical intersections of disability and non-normative sexualities in Spain." *Annual Review of Critical Psychology*, "Gender and sexuality", 11, 359-387.

Haraway, Donna (1991): "Ciencia, ciborgs y mujeres" Universitat de Valencia: Ediciones Catedra. (1995).

Hughes, Bill y Paterson, Kevin (2008): "El modelo social de discapacidad y la desaparición del cuerpo. Hacia una sociología del impedimento." En: Barton, Len (coord.). (2008): "Superar las barreras de la discapacidad." Madrid: Ediciones Morata, 107-123.

Kolářová, Katerina (2010): "Performing the Pain: Opening the (Crip) Body for (Queer) Pleasures." *Review of Disability Studies*, 6, 44-52.

Louro, Guacira (2001): "Teoría queer- Uma politica pos-identitaria para a educação." *Labris: Estudos Feministas*, Vol.9 num.2, 541-553.

Louro, Guacira (2003): "Corpos que escapam" *Labris: Estudos Feministas*, 4.

Morris, Jenny (2008): "Lo personal y lo político. Una perspectiva feminista sobre la investigación de la discapacidad física." En: Barton, Len (coord.). (2008): "Superar las barreras de la discapacidad." Madrid: Ediciones Morata, 316-326.

Morris, Marla (2005): "El pié zurdo de Dante pone en marcha la teoría queer" En: Talburt, Susan y Steinberg, Shirley (eds.) (2005): "Pensando queer: Sexualidad, cultura y educación." Barcelona: Graó, 35-50.

Morris, Marla (2005b): "Queer Life and School Culture: Troubling Genders." *Multicultural education*, Vol.12num.3. 8-13.

Moscoso, Melania (2006): "Lo que no somos: una breve reflexión a propósito de la discapacidad." *La ortiga*, 68-70, 72-86.

Moscoso, Melania (2009): "La "normalidad" y sus territorios liberados." *Dilemata*, 1, 57-70.

Munevar, Inés y Stella Nohra (2009): "Corporalidades." Arteterapia - Papeles de arteterapia y educación artística para la inclusión social, 63, Vol. 4, 63-79.

Oliver, Mike (1998): "Una sociología de la discapacidad o una sociología discapacitada." En: Barton, Len (Coord.), (1998): "Discapacidad y sociedad." Madrid: Ediciones Morata, 34-58.

Palacios, Agustina (2008): "El modelo social de discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad." Madrid: CERMI.

Palacios, Agustina y Romañach, Javier (2006): "El modelo de la diversidad: La Bioética y los derechos humanos como herramientas para alcanzar la plena dignidad en la diversidad funcional." La Coruña: Diversitas.

Pérez de Lara, Nuria (2001): "Identidad, diferencia y diversidad: Mantener viva la pregunta." En: Larrosa, Jorge y Skliar, Carlos (2001): "Habitantes de Babel: Políticas y poéticas de la diferencia." Barcelona: Laertes, 291-316.:

Pié, Asunció (2005): "Dona, cossos i diskapacitats." *Temps d'Educació*, 29, 313-324.

Pié, Asunció (2009): "De la teoria queer i les altres maneres de pensar l'educació." *Temps d'Educació*, 37, 253-270.

Pié Asunció (2009b): "Imatges de la discapacitat." *Educació Social: Revista d'intervenció socioeducativa*, 42, 93-103.

Pié, Asunció (2010): "De la reinvençió de la discapacitat o de l'articulació de nous tipus de trànsit social: La pedagogia i les seves formes sensibles." Barcelona: Universitat de Barcelona, (tesis doctoral).

Pié, Asunció (2011): "Discapacitat, vulnerabilitat i dependència: la corporeïtzació de la pedagogia" *Pedagogia i Treball Social. Revista de Ciències Socials Aplicades*, Vol. 1 núm. 1, 9-26.

Pié, Asunció (2011b): "Els "Disability studies" y el gir hermenèutic de la discapacitat." *Temps d'Educació*, 40, 243-262.

Pié, Asunció (2012): "Deconstruyendo la dependencia: Propuestas para una vida independiente." Barcelona: UOC.

Pié, Asunció (2013): "L'epistemologia feminista d'Audre Lorde (1934-1992) i la teoria Queer en la pedagogia social del segle xxi." *Educació i Història: Revista d'Història de l'Educació*, núm. 21, 115-141.

Pié, Asunció y Solé, Jordi (2011): "Deconstruir la discapacidad para repensar la autonomía." A: XII Congreso Internacional de Teoría de la Educación. Autonomía y responsabilidad: Contextos de aprendizaje y educación en el siglo XXI.

Planella, Jordi (2000): "El rapto del espacio simbólico en las personas con disminución." *Educació Social: Revista d'intervencions socioeducatives*, 16, 23-36.

Planella, Jordi (2005): "El cos en els discursos pedagògics: De la presència/absència a la queer pedagogy." *Revista Catalana de Pedagogia*, vol. 4, 169-200.

Planella, Jordi (2005b): "Pedagogía y ermenéutica del cuerpo simbólico", *Revista de Educación*, 336, 189-201.

Planella, Jordi (2006): "Corpografías: Dar la palabra al cuerpo." *Artnodes*, "Organicidades", 6, 13-24.

Planella, Jordi (2013): "Pedagogía social y diversidad funcional: De la rehabilitación al acompañamiento", *Educatio Siglo XXI*, Vol. 31 núm. 2, 113-128.

Planella, Jordi y Pié, Asunció (2012): "Pedagoqueer: resistencias y subversiones educativas." *Educación XX1*, 15(1), 265-283.

Platero, Raquel (Lucas) y Rosón, María (2012): "De la 'parada de los monstruos' a los monstruos de lo cotidiano: la diversidad funcional y la sexualidad no normativa." *Revista Feminismo/s*, núm. 19, "Mirada/s trans/identitarias", 127-142.

Riu, Carmen (2012): "El feminismo y las políticas de la dependencia." En: Pié, Asunció (coord..) (2012): "Deconstruyendo la dependencia: Propuestas para una vida independiente." Barcelona: UOC, 127-156.

Rodríguez, Susana y Ferreira, Miguel A. (2010): "Diversidad funcional: Sobre lo normal y lo patológico en torno a la condición social de la discapacidad." *Cuadernos de Relaciones Laborales*, núm. 1, vol. 28, 151-172.

Rodríguez-Giralt, Israel (2010): "El activismo encarnado." *Barcelona Metròpolis. Revista de Informació y Pensamiento Urbanos*, 79, 11-15.

Romañach, Javier y Lobato, Manuel (2005): "Diversidad funcional, nuevo término para la lucha por la dignidad en la diversidad del ser humano." Foro de Vida Independiente, Vol. 5, 1-8.

Shakespeare, Tom (2008): "La autoorganización de las personas con discapacidad, ¿Un nuevo movimiento social?." En: Barton, Len (coord.). (2008): "Superar las barreras de la discapacidad." Madrid: Ediciones Morata, 68-85.

Skliar, Carlos (2002): "Y si ¿el otro no estuviera ahí?: notas para una pedagogía (improbable) de la diferencia." Madrid: Miño y Dávila editores.

Snyder, Sharon L. y Mitchell, David T. (2001): "Re-engaging the body: Disability studies and the resistance to embodiment." *Public Culture*, 13(3), 367-389.

Talburt, Susan (2005): "Introducción: Contradicciones y posibilidades del pensamiento queer." En: Talburt, Susan y Steinberg, Shirley (eds.) (2005): "Pensando queer: Sexualidad, cultura y educación." Barcelona: Graó, 25-34.

Toboso, Mario y Guzmán, Francisco (2009): "Diversidad funcional: Hacia la deconstrucción del cuerpo socialmente normativo." Ponencia presentada al simposio: "Cultura, cuerpo género. Incorporar la desigualdad", Congreso SIEG 2009.

Toboso, Mario y Guzmán, Francisco (2010): "Cuerpos, capacidades, exigencias funcionales... y otros lechos de Procasto." *Política y Sociedad*, 47(1), 67-83.

Torres, Germán (2011): "Acerca de los usos, dificultades y posibilidades de la pedagogía queer." A: IV Coloquio Internacional Interdisciplinario "Educación, sexualidades y relaciones de género: Investigaciones, experiencias y relatos."

Veiga, Alfredo (2001): "Incluir para excluir." En: Larrosa, Jorge y Skliar, Carlos (2001): "Habitantes de Babel: Políticas y poéticas de la diferencia." Barcelona: Laertes, 165-184.

Vico, Cristina (2011): "Cuerpos que extrañan. Deconstruyendo las dis/capacidades desde una mirada feminista" Universidad de Granada.

Ware, Linda (2001): "Writing, Identity, and the Other: Dare We Do Disability Studies?" *Journal of Teacher Education*, Vol. 52 num.2, 107-123.

Young, Iris M. (2000): "La justicia y la política de la diferencia." Madrid: Cátedra.