

La verdad de los monstruos

PIÉ, Asunción

La verdad de los monstruos

Educación artística: revista de investigación, vol. 12, 2021

Universitat de València, España

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=671971853021>

DOI: <https://doi.org/10.7203/eari.12.19765>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial 4.0 Internacional.

La verdad de los monstruos

The truth of the freaks

Asunción PIÉ

Universitat Oberta de Catalunya, España

apieb@uoc.edu

DOI: <https://doi.org/10.7203/eari.12.19765>

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=671971853021>

Recepción: 11 Enero 2021

Aprobación: 04 Julio 2021

Publicación: 22 Diciembre 2021

RESUMEN:

Partiendo de un relato autoetnográfico, el texto presenta un análisis del impacto de los cuerpos no normativos, sus causas y efectos principales, así como su relación con el imaginario social de la discapacidad. La pregunta central que articula el texto se interroga no sobre esos cuerpos sino sobre las razones del malestar social que aquellos activan. Para abordar esta cuestión se presentan los aportes de la *Crip Theory* del lado de la *Queer Theory* y los estudios críticos de la discapacidad. La fuerte crítica al capacitismo de la primera abre una mayor centralidad para el cuerpo y la comprensión de las diferencias corporales como fundamento político y comunitario. En continuidad el trabajo educativo va más allá de las cuestiones de identidad y orientación sexual abriéndose a un interés radical sobre el cuerpo en su conjunto y en consecuencia sobre la vulnerabilidad, caducidad y enfermedad.

PALABRAS CLAVE: monstruos, discapacidad, vulnerabilidad, teoría crip, teoría queer, malestar social.

ABSTRACT:

Based on an auto-ethnographic account, the text presents an analysis of the impact of non-normative bodies, their main causes and effects, as well as their relationship with the social imaginary of disability. The central question articulated in the text is not about these bodies but about the reasons for the social malaise that they activate. To address this issue, we present the contributions of the Crip Theory on the side of the Queer Theory and the critical studies of disability. The strong criticism of capacitism of the former opens up a greater centrality for the body and the understanding of bodily differences as a political and community foundation. In continuity, educational work goes beyond the issues of identity and sexual orientation, opening itself to a radical interest in the body as a whole and consequently on vulnerability, expiration and illness.

KEYWORDS: freaks, disability, vulnerability, crip theory, queer theory, social malaise.

INTRODUCCIÓN

Desde los estudios críticos de la discapacidad, particularmente desde la *Crip Theory*, a continuación se presenta una discusión sobre el papel del cuerpo no normativo en educación y lo que puede conllevar su centralidad en el propio conocimiento humano. La discusión se inicia con un relato autoetnográfico recuperado del trabajo de Pié (2014) *Por una corporeidad postmoderna*. La razón principal de esta elección es la convicción sobre la necesidad de producir conocimiento encarnado y situado. Partir de la experiencia nos sirve para cuestionar la existencia de una presunta objetividad en el afuera de la cultura y el lenguaje e incorporar el cuerpo y sus sentires como fuentes legítimas de conocimiento. A su vez, se ensancha el restringido corsé del rigor académico a favor de campos más creativos. La pérdida y la deriva son necesarias para dar un lugar a preguntas sin respuestas dadas de antemano. Perderse es aquí ocasión para el encuentro de otros modos posibles. Además, como nos diría Audre Lorde “las herramientas del amo nunca destruirán la casa del amo” (Lorde, 1984), lo cual nos da una idea sobre la importancia de crear nuevas epistemologías que eviten la reproducción de conocimientos coloniales, patriarcales y capacitistas. Así, partir de la experiencia encarnada pretende seguir abonando el campo de estas epistemologías-otras y ello entendiendo que

hablar (o escribir) en primera persona no significa hablar de uno mismo, ponerse en uno mismo como tema o contenido de lo que se dice, sino que significa, más bien, hablar (o escribir) desde sí mismo, ponerse a sí mismo en juego en lo que uno dice o piensa, exponerse en lo que uno dice y en lo que uno piensa. [...] Hablar (o escribir) en nombre propio significa también hacerlo con alguien y para alguien. (Larrosa, 2008, pp. 54-55)

De este modo, el inicio autobiográfico del texto permite desvelar un significado particular, no universal, anudado a la experiencia de la diferencia que anuncia un sujeto. Sobre ello, conviene recordar que

el lenguaje estándar de la academia es un lenguaje vacío, sin ningún sujeto y a lo mejor lo que necesitamos no es un lenguaje que nos permita objetivar el mundo, un lenguaje que nos dé la verdad de lo que son las cosas, sino un lenguaje que nos permita vivir en el mundo, hacer la experiencia del mundo, y elaborar con otros el sentido (o el sin-sentido) de lo que nos pasa. (Larrosa, 2008, p. 51).

Así, el lenguaje personal es una forma de resistencia y esta ilustración estará tanto en la forma como en el contenido. En la forma en todo aquello que tiene que ver con la exposición de una experiencia que nos muestra lo “que nos pasa” con un sujeto y una historia detrás de las palabras. En definitiva, el motivo de esta simple apertura es la justificación misma de todo lo que posteriormente se presenta. Es una cuestión personal, sí, dado que la motivación intelectual nace y se hace de un vínculo con esta diferencia, de un tipo de estar en el margen. Esta relación con el otro es lo que, al fin y al cabo, motivó muchos trabajos de investigación anteriores a este texto. La relación personal con un Otro que no deja de estar en el interior de una misma, en los rincones más oscuros e insondables de este sí mismo. Son estos rincones los que pretendo alumbrar y exponer para, en segunda instancia, señalar la relación problemática que tenemos con los cuerpos y las consecuencias sociales de ello.

Se trata también de entender que una mano no escribe sola, sino que hay un sujeto detrás al que le “pasan cosas” con la diferencia, al que le pasan *ciertas* cosas, cosas que no tienen tanto que ver con acontecimientos externos sino con experiencias internas o, más bien, con un ir y venir de fuera hacia dentro y de dentro hacia fuera, porque somos lo que somos en un contexto y momento dados que nos hacen y nos dicen, y de nuestros decirles (al contexto y al momento) también a ellos los (re) hacemos desde el cuerpo. (Pié, 2014).

Entonces, hacer del cuerpo escritura es uno de los objetivos de este texto. Apuntar la necesidad de crear esta otra escritura desde los cuerpos, a su vez, haciéndolos. El cuerpo aquí no molesta, no estorba para alcanzar ideas y preguntas nuevas, más bien es terreno de posibilidad para ello. Así, se trata de un ensayo teórico que no pretende decir novedades sino retomar intuiciones sepultadas, verdades interiores que nos ayudan a perdernos en el campo de lo que realmente importa.

PENSAR DESDE EL CUERPO

Se llamaba Anna. De pequeñas jugábamos juntas, ella, su hermana y el vecino de la casa de enfrente donde pasábamos todos aquellos veranos. Su hermana y yo no teníamos nada que «reparar», como mínimo en aquel momento, en cambio, Anna y el vecino, al parecer, no eran del todo normales. Me explicaron, como quien cuenta un secreto inconfesable y doloroso a otro, que Anna aprendía más despacio, que le costaban algunas cosas, que era diferente. Por mi parte no veía nada diferente.

Pasábamos los días jugando juntos, los cuatro –el vecino, Anna, su hermana y yo- Imaginábamos cabañas, cuevas, contábamos historias terribles, mirábamos largos ratos la luna y las estrellas, nadábamos o más bien buceábamos en la piscina e íbamos en bicicleta. Pero ella no, no podía, no sabía montar en bici, no le interesaban mucho las cabañas ni las cuevas, a veces parecía no escuchar aquellas historias terribles y ¿la luna? pues estaba allí, como cada noche, demasiado lejana y misteriosa. A ella, sin duda, le gustaba más mirarnos a nosotros que al cielo. Aun así tenía un lugar, el suyo, un espacio en nuestro juego (el de todos en aquel momento) para ella. En realidad, en aquellos tiempos, Anna en nuestras cabezas y afectos, no tenía mucho de especial, era simplemente una más.

Y de repente. Aquello desapareció.

No recuerdo cómo, ni en qué momento, dejé de jugar con ella, sólo lo hacía con su hermana, la que no tenía nada que «reparar». Anna no estaba, no venía con nosotros y, en consecuencia, una parte de ella dejó de-ser-en-mí, en mi relación con ella. Se construyó ya, de un modo sólido, aquella parte anormal. Terminó, en fin, nuestro tiempo de ausencia de prejuicios sobre su singularidad. ¿Cómo ocurrió? ¿Por qué ocurrió?

De pequeña no tenía prejuicios, o eso creo, entonces ¿en qué momento aparecieron?

¿De qué manera se instalaron? ¿Cómo y dónde nacieron? ¿Qué me hizo sentir aquella diferencia? ¿En qué momento empezó a ser intolerable? ¿Porque no pude construirme un nosotros con Anna? ¿Qué lo impidió? ¿Su diferencia? No lo creo. *Ella no fue la causa de la distancia, más bien fue esta distancia la que construyó su cuerpo como un cuerpo-otro.*

No querer saber, no querer saber sobre el verdadero asunto a tratar: ¿para quién, porque y para qué es diferente? ¿Qué valor tiene esta diferencia? ¿Era monstruosa? pero, especialmente, ¿qué está tapando esta sentencia? ¿Qué me pasa? ¿Qué nos pasa? Reverberación, eco....

¿Por qué nos inquieta tanto esta diferencia? ¿Por qué molesta? ¿Por qué desagrada? (Pié, 2014).

Aquí la cuestión no son esos cuerpos, sino que NOS pasa con ellos. ¿Por qué nos molestan tanto? Es importante aceptar esto que nos pasa para trabajar en las causas del rechazo y la violencia. Hay algo de la honestidad radicalmente transparente que debe poder ponerse en juego para que este ejercicio funcione.

MONSTRUOS DESENCRIPTADOS

Sabemos que otra percepción de los cuerpos no normativos (con discapacidad) no vendrá dada de antemano porque esta percepción está supeditada a los significados sociales de lo que es la discapacidad y estos significados están asociados, a su vez, a los criterios de evaluación de lo humano, además de apoyarse en un sentido estético y ético sobre lo que es la vida humana en su conjunto.

En continuidad, hay algunos cuerpos que podemos entenderlos como cuerpos de frontera. Pero frontera ¿entre qué? Son cuerpos concebidos como monstruosos, producen un efecto de parálisis sobre aquellos que los miran, caracterizado simultáneamente por no querer mirar y no poder dejar de mirar. Como el mito clásico griego de Medusa (una de las tres gorgonas del reino de los muertos) que petrificaba a quienes la miraban a los ojos. El efecto devastador de su visión era tan radical que Perseo solo la pudo vencer utilizando su escudo como espejo de su imagen. No poder mirar y no poder dejar de mirar, este es el impacto. Para entender este fenómeno que produce excitación y estimula la imaginación es útil referirnos a un texto de Freud de 1919, titulado *Das Unheimliche*. En esta obra, el autor explica el fenómeno y proceso de construcción de la extranjería y lo extraño. Encontramos en él algunas claves para analizar los elementos subjetivos que están en juego en el rechazo, el horror, la atracción y la parálisis. Freud nos explica lo siguiente:

J'étais assis tout seul dans un compartiment de wagon-lit, lorsque sous l'effet d'un cahot un peu plus rude que les autres, la porte qui menait aux toilettes attenantes s'ouvrit, et un monsieur d'un certain âge, en robe de chambre et casquette de voyage, entra chez moi. [...] Je me précipitai pour le renseigner, mais je m'aperçus tout interdit, que l'intrus n'était autre que ma propre image reflétée dans la glace de la porte de communication. Et je me rappelle encore que cette apparition m'avait profondément déplu. (Freud, 1919, p. 257)

Freud, en esta escena, se ve a sí mismo pero no se reconoce. Se trata de una sensación de *extrema extranjería*. Para el autor esta inquietante extranjería se produce en la asociación entre lo que es familiar y simultáneamente desconocido. Al respecto y ligado al tema de la discapacidad, Korff-Sausse se preguntaba: ¿Qué es más familiar que la imagen de un hijo? ¿Qué es más inquietante que la anomalía de un niño? ¿Qué es más conocido que su propio cuerpo? ¿Qué es más extraño que una discapacidad? (Korff-Sausse, 2001, p. 21). Es decir, la discapacidad produce un efecto muy similar al descrito por Freud. Se instala una inquietante extranjería fruto de la simultaneidad entre lo familiar y lo desconocido. La enfermedad o el accidente obligan

a vivir un cuerpo modificado, discapacitado. Así, el cuerpo habitual se convierte en cuerpo extraño, en extranjero, esto es, en una fuente de inquietud.

Pero, además, el cuerpo no normativo puede estar anunciándonos también algo muy familiar pero, a su vez, desconocido y/o negado. Eso que observo es un semejante pero no lo es. Es en este punto que el rechazo se convierte en una estrategia para alejar aquello que no es semejante a mí del campo de lo posible. La fragilidad manifiesta del otro, su cuerpo caduco y finito nos indican que la verdad que vemos está relacionada con otra verdad común y muy familiar. Esto es, la condición de vulnerabilidad de los cuerpos y en consecuencia la condición de vulnerabilidad de la vida en su conjunto. Y esto es algo particularmente negado en nuestra contemporaneidad e incluso en nuestro instinto más primario.

La imposición de una determinada definición de lo que es la vida humana ha conllevado múltiples formas de resistencia para aquellos cuerpos infravalorados (monstruados). Una de estas resistencias la observamos, precisamente, en el juego a su favor que producen algunos sujetos categorizados como discapacitados en lo que refiere a la parálisis e impacto social que abren sus cuerpos. Esta parálisis ha sido y es utilizada en ocasiones por los propios sujetos concernidos como excusa para la relación. En este sentido, desde posiciones queer/crip, se ha jugado o conjugado para producir extrañamiento, horror y atracción, pero este gesto es más político que ético y estético, tiene un impacto en la subversión y cuestionamiento de las miradas, desestabiliza y provoca. Pero no es suficiente. Al respecto, la teoría crip nos aportará algo más que es fundamental y que remite a la centralidad del cuerpo.

Por otro lado, a los cuerpos ambiguos, no binarios, monstruosos se les atribuye también una sexualidad monstruosa. En el caso de las personas con discapacidad además de una sexualidad impulsiva, incontrolable, animal (consecuencia del menor estatuto humano) también se les atribuye (en el imaginario mítico) una sexualidad incestuosa, desmesurada, etc., anterior a la discapacidad, es decir como causa de un pecado original que da explicación y juicio a la diferencia corporal. La discapacidad como castigo. Por ello aquí toman tanta fuerza los actos de erotización de lo monstruoso (crip), las alianzas transtullidas, las apropiaciones del terreno sexual, las aperturas y amplificaciones que superan el falocentrismo o genitocentrismo, recolonizando un territorio prohibido y cuestionando, a su vez, la hegemonía de las prácticas heteropatriarcales.



Película *Freaks* (La parada de los monstruos), 1932. Dirigida por Tod Browning.



Documental Yes We Fuck, 2015. Dirigido por Antonio Centeno y Raúl de la Morena

DE LA CRIP THEORY Y LA RECUPERACIÓN DE LOS CUERPOS

Como decíamos, además de estos efectos queer, parte del impacto que producen algunos cuerpos en la mirada del otro se explican por el rechazo a lo que implican los cuerpos en su conjunto. Esto es, la caducidad, la vulnerabilidad, la decrepitud (fluidos, olores, arrugas...), todo ello cuestiones que nos equiparan al resto de especies animales. Quizá sea importante también entonces construir otros modos de pensar los cuerpos, lo humano, la caducidad porque ello puede abrirnos a otros modos de pensar las diferencias corporales, de pensarnos como humanos, a otros modos de existencia. Este es en realidad el gran aporte de la teoría crip: volver a la centralidad del cuerpo no solo en términos de diferencia sexual o de género, sino viéndolo como puerta de entrada para la comprensión de la existencia individual y colectiva en su conjunto.

Como sabemos, la Crip Theory está especialmente interesada en producir discursos críticos sobre el capacitismo. La obra de McRuer (2006) plantea la construcción de la normalidad corporal, la heterosexualidad y las conexiones entre las dos relacionando esta

<normalidad> con la historia y política económica de la visibilidad de la discapacidad y la homosexualidad. El sistema de normalización corporal produce un determinado sentido sobre la discapacidad que está profundamente ligado al sistema heterosexista o de obligatoriedad heterosexual. De manera que para McRuer la heterosexualidad obligatoria es contingente a la obligatoriedad de la corporalidad <normal> o capaz.

McRuer (2006) denuncia la supuesta neutralidad de la capacidad (cuerpos capaces), en el sentido de que no tener discapacidad se concibe como el estado natural del ser. Por esta razón existe lo que el autor llama *able-bodiedness* (capacidad obligatoria), concepto inspirado en las aportaciones originarias de Adrienne Rich sobre “la heterosexualidad obligatoria” y que señala la heterosexualidad como sistema. Así, el capacitismo puede entenderse también como un sistema que alienta y fabrica la capacidad como deseable y la no capacidad como indeseable (Moscoso y Arnau, 2016). En este sistema se sostiene el modelo trágico de la discapacidad, las políticas benéficas, eugenésicas, la incapacitación o la represión sexual sólo por citar algunas formas de violencia legislativas e institucionales. La Crip Theory encuentra en la Queer Theory un soporte epistemológico de gran calado para detectar los modos en que se reproduce este capacitismo. La performatividad de género de Butler (1990) sirve a McRuer (2006) para comprender cómo las iteraciones y repeticiones forman parte de esta capacidad obligatoria, siendo también un ideal que nunca se reproduce perfectamente. Sus ideas sobre el *compulsory able-bodiedness* (la integridad corporal obligatoria) están relacionadas con ello. Aún más porque *able-bodiedness* (capacidad obligatoria) es la antesala de las formas dominantes de género y sexualidad pero también la encarnación de esta capacidad es heterosexual. En

continuidad con el planteamiento de Judith Butler, McRuer también quiere mostrar cómo los cuerpos y las mentes no normativas están oprimidas en un sistema de compulsory able-bodiedness (integridad corporal obligatoria). A esto podríamos añadir como los sujetos normativos también sufren las exigencias de la capacidad a lo largo de sus vidas (Pié y Planella, 2020). Por lo tanto, la Crip Theory aporta una crítica radical al capacitismo y en consecuencia a la organización social capitalista y neoliberal que el anticapacitismo conlleva (Mc Ruer, 2018). La aproximación crip se cruza y retroalimenta con la debilidad y la vulnerabilidad. En este sentido, la idea central es que en nombre de la capacidad, la debilidad ha sido negada al conjunto de la población y esta negación ha producido múltiples violencias.

Si el mundo está constituido por la división binaria entre sexos, igualmente lo está por la división binaria capaz/incapaz. Los problemas que conlleva dicha división binaria (en lo que concierne a la expulsión del mundo que se define por lo que no es o lo que le falta) piden a la educación superar estas fronteras y límites, parte de las cuales han fracturado interna y externamente al ser humano.

La comprensión de la discapacidad o la deficiencia como construcciones sociales no conlleva el olvido del cuerpo como un simple cuerpo social. Reescribir el déficit, la enfermedad, el sufrimiento o la discapacidad no es una negación de estos, sino una generación de sentido que no tiene por qué pasar por su olvido. Por lo tanto lo crip posibilita una revisión de la deriva que ha tomado en occidente la gestión del cuerpo, el sufrimiento, la enfermedad o la vulnerabilidad. Y no es exagerado decir que superar la actual negación de estos temas puede conducirnos a dinamitar el capitalismo. Es contundente entonces el valor pedagógico de la reescritura de los cuerpos como gesto de generación de nuevos significados, no solo desde la abyección sino también desde aperturas simbólicas plurales que permitan dar cuenta de los distintos modos de habitar los cuerpos (vivirlos, padecerlos o gozarlos)



Película El hombre elefante, 1980. Dirigida por David Lynch.

MALESTARES SOCIALES Y (RE)ESCRITURAS DEL CUERPO

La discapacidad pone en funcionamiento un malestar. ¿Porque este malestar? ¿De donde surge? ¿Señala este malestar algo importante? En el imaginario social habita la idea que la vida debe ser de una determinada manera, los cuerpos, los modos de reproducirse, deben obedecer a unas determinadas reglas. Reglas que se fundan en la frontera entre humano/ animal. Parte de la concepción de la educación y la civilización tiene relación con ello, con la contención de fluidos, secreciones...del cuerpo, a diferencia de los animales. Muchas

veces en la percepción de lo monstruoso está en juego el borrado de esta frontera, la delimitación clara de lo que es un humano. La dicotomía humano/animal es fundante en todo el ordenamiento moderno y entre otras cosas conlleva una fractura de la propia noción de lo que es la vida (vida bio/vida zoe), que abrirá un lugar de exclusión para todos esos cuerpos asociados a la zoe (incivilizados, pura vida). Es decir, caerán del lado infravalorado de la vida. Parte del menosprecio a los cuidados está relacionado con esto, con la concepción que lo ubica en la vida zoe (cuerpo como contenedor que debe poder controlar sus producciones), la vida sin sentido propio o puro cuerpo.

Decía que muchos cuerpos caerán del lado de la zoe, en el afuera de la cultura y la historia. Es decir, los cuerpos para ser susceptibles de ser un texto donde escribir su historia, cultura, subjetividad deben obedecer a una ley *natural* en lo que refiere a su forma. Ahora bien, lo que hace que un humano sea considerado humano es en realidad su misma posibilidad de inscripción política y eso empieza en el cuerpo y su escritura simbólica, más allá de su forma. Por ello es que los grupos subalternos han sido negados en esa capacidad simbólica de reescritura de sus cuerpos, imponiéndoles un discurso hegemónico sobre sí mismos. Estos cuerpos, concebidos desde la exterioridad de lo humano, fueron leídos y traducidos externamente porque de ellos no se deducía la capacidad de producción simbólica. Aquí existe la negación de su humanidad en cuanto tal. Es decir, el acceso a la narratividad o producción simbólico como privilegio de unos cuantos. Por ello, conquistar los cuerpos (volverlos a contar o reescribir) es acto de resistencia. Entonces ¿pueden cambiar las condiciones de valoración de lo que es lo humano desde esta reescritura de los cuerpos?

¿Cómo se cambia la reescritura sino se cambian primero los códigos o registros a partir de los cuales valoramos una vida como humana? Es decir, los parámetros a partir de los cuales se decide quién puede y no puede reescribirse ¿Y hasta donde realmente se permite dar un sentido propio a la existencia?

Pero volviendo a la pregunta: ¿de dónde surge realmente el malestar asociado a la discapacidad? Encontramos que mirar al otro supone exponerse a su mirada, supone tener que soportar la interpelación ética que conlleva la mirada y el reconocimiento. Y este mirar/ reconocer nos sitúa frente al otro como sujetos vulnerables. A su vez, vemos lo que somos pero no queremos ser. Da la sensación entonces que la única manera de evitar seguir viendo lo que no se quiere ver es destruir al otro. Como decíamos, una de las hipótesis que explica la violencia dirigida contra la discapacidad es la eliminación de una verdad anunciada desde sus cuerpos: la fragilidad humana como condición humana indiscutible. Así, el rechazo no está relacionado con la diferencia sino con la mismidad. Este alumbramiento de la vulnerabilidad genera una primera violencia sobre el que mira que a su vez produce una segunda violencia en forma de rechazo y exclusión sobre aquel que es mirado y juzgado aparentemente por su diferencia (Pié, 2014).

La cuestión en todo ello reside, siguiendo a Butler, en lo siguiente:

(...) siendo, como consecuencia de nuestro ser físico, social y singular, no solo vulnerables, sino también agresivos ¿qué debemos hacer para cultivar la agresividad para fines no violentos? Realmente, por más que todos queramos preservar y cultivar la relacionalidad, hay, sin sombra de duda, momentos en que estamos tentados a romper precisamente tal relacionalidad por motivos que, por el momento, parecen ser esenciales para la conservación de uno mismo (Butler, 2006).

En síntesis, una de las cuestiones que activan los cuerpos no normativos es la (in)distinción humano/animal y el rechazo que ello conlleva en aras de una supremacía humana. La vida ha sido fracturada y jerarquizada creando un afuera para todos los cuerpos que no se ajustan a su ideal.

Pero también la propia condición de vulnerabilidad fundamental (alumbrada particularmente por estos cuerpos a los que les falta o les sobra algo), y la respuesta violenta que lleva inscrita, remite no solo a una falta de ética sino también a los intentos de conservación del *self*. Entonces, reescribir los cuerpos para (re)elaborar dicha vulnerabilidad y la agresión que a menudo conlleva es quizá una condición de posibilidad para un trabajo ético, político y estético, no solo de la discapacidad sino de la humanidad en su conjunto.

Esta reescritura implica poner el cuerpo en el centro y otorga una oportunidad para revisar los fundamentos humanos occidentales. En particular ofrece un camino para entender como la negación de la vulnerabilidad

(por la vía de la negación del cuerpo) nos ha conducido al desastre natural y humano en el que nos encontramos (Pié, 2019).

Ahora bien, realmente esta necesidad de volver a pensar los cuerpos, o de pensar la vida humana de modo encarnado o corporal ¿Es posible? ¿Qué oportunidades existen de poner el cuerpo en el centro en la época de crisis de la presencia que representa la era SARS- CoV-2? Época de ocultación del cuerpo, negación absoluta a enfermar, envejecer o a morir hasta el punto de recortar libertades drásticamente. Todo vale en nombre de la vida, aunque sea una vida sin sentido. ¿Se ha amplificado entonces la imposibilidad de dar un sentido propio a la existencia para la inmensa mayoría de personas?

CONCLUSIONES. UNA PEDAGOGÍA DESDE Y PARA EL CUERPO

Hasta aquí nos hemos referido al impacto de la visión de los cuerpos no normativos y a la comprensión de sus causas. La parálisis y el malestar asociados a algunos cuerpos están relacionados con una verdad celosamente guardada a lo largo de la modernidad. A saber, la condición de vulnerabilidad de la vida en su conjunto. Ello nos permite cuestionar las definiciones restrictivas de lo que es la vida y particularmente la vida humana. Pero para poder ofrecer resistencia a las imposiciones hegemónicas sobre lo que somos o deberíamos ser debemos producir otros sentidos y significados sobre la vida humana, que no puede ser sino vida encarnada. El cuerpo es entonces texto de reescritura de estos nuevos modos de aprehender y transitar la vida. Dar cuenta de experiencias inéditas sobre los modos de habitar los cuerpos, reescribiéndolos, abriéndolos a nuevas sensibilidades es uno de los horizontes. Y ello sin expulsar el dolor, la enfermedad o las dificultades como experiencias comunes sino, al contrario, incorporándolas en su centro. La salud no es la ausencia de emociones, sentimientos o sensaciones dolorosas sino una determinada gestión de estas. Una gestión que a la par involucra necesariamente al colectivo, los modos de organizarnos, los modos de comprendernos. Todas ellas cuestiones que van mucho más allá de una simple concepción orgánica y biomédica de lo que es una vida sana. La pedagogía no es ajena a estas cuestiones sino la puerta de entrada a otros modos de aprehender y habitarlos.

Por ello hablamos de pedagogía sensible, pedagogía del cuerpo, pedagogía de la vulnerabilidad, entre otras, en tanto implican un retorno a la centralidad del cuerpo en educación. Ello significa trabajar para abrirse a otras sensibilidades y comprensiones de lo que somos y de la vida en su conjunto; trabajar para dar centralidad al cuidado de estos cuerpos de modo individual y colectivo; trabajar para revisar los modos de relación, producción o reproducción que dañan a la vida de un modo u otro; trabajar para producir otros simbólicos culturales, otros modos de representarnos. Nada tiene que ver todo esto con las instituciones educativas orientadas a fabricar sujetos hábiles para el mercado. Al contrario, hablamos aquí de una pedagogía capaz de habilitar espacios que permitan una discusión colectiva sobre lo que somos o lo que nos han dicho que somos. En definitiva, espacios que permitan pensar y accionar otros modos posibles de habitar el mundo y de habitar los cuerpos. Como decíamos, el gran aporte de la teoría crip es volver a la centralidad del cuerpo, no solo en términos de diferencia sexual o de género sino viéndolo como puerta de entrada para la comprensión de la existencia individual y colectiva en su conjunto. Poner en relación la Queer Theory con la pedagogía implica algo más amplio que incluir personas gay o lesbianas en las aulas. Está relacionado con un proyecto ético y estético que involucre la diferencia como fundamento político y comunitario.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Barcelona: Paidós.
- Freud, S. (1980) [1919]. *L'inquiétante étrangeté et autres essais*. París: Gallimard.
- Korff-Sausse, S. (2001). *D'Oedipe à Frankenstein*. París: Desclée de Brower.

- Larrosa, J. (2008). "Una lengua para la conversación". En: Maaschelein y Simons (eds.): *Mensajes E-ducativos desde tierra de nadie*. (pp. 45-56). Barcelona:
- Laertes. Lorde, A. (2003) [1984]. *La hermana y la extranjera*. Madrid: Horas y horas.
- McRuer, R. (2006). *Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability*. New York: New York University Press.
- McRuer, R. (2018). *Crip Times. Disability, Globalization, and Resistance*. New York: New York University Press.
- McRuer, R. & Mollow, A. (Eds). (2012). *Sex and Disability*. Durham and London: Duke University Press.
- Moscoso, M. & Arnau, S. (2016). Lo Queer y lo Crip, como formas de re-apropiación de la dignidad disidente. Una conversación con Robert McRuer. *Dilemata*, 20, 137-144.
- Pié, A. (2014). *Por una Corporeidad Postmoderna. Nuevos tránsitos sociales y educativos para la interdependencia*. Barcelona: Pedagogías Contemporáneas. UOC.
- Pié, A. (2019). *La insurrección de la vulnerabilidad*. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Pié, A. y Planella (2020). Queer, Crip & Social Pedagogy. A Critical hermeneutic perspective EN: Pérez, M. y Trujillo-Barbadillo, G. (Eds). *Queer Epistemologies in Education. Luso- Hispanic Dialogues and Shared Horizons*. Serie "Queer Studies and Education". (pp, 65- 80).Switzerland: Palgrave Macmillan.