

LAS CONCEPCIONES SOCIALES DE LA DISCAPACIDAD COMO PRODUCCIONES DE LA RACIONALIDAD PRÁCTICA EN LA CULTURA Y LOS SENTIMIENTOS*

Francisco Patricio Pedraza**

RESUMEN

El artículo retoma la relación entre la cultura y el sentimiento de asco en la dinámica del proceso de civilización para, desde una nueva perspectiva, analizar el papel de la cultura y los sentimientos en la producción de la percepción y de las representaciones sociales sobre la discapacidad y las personas con discapacidad. La discapacidad, de este modo, se constituye en los rituales de interacción práctica institucionales e individuales productores del espacio social.

PALABRAS CLAVE: discapacidad, cultura, sentimientos, cuerpo.

ABSTRACT

«Social conceptions of disability as practical productions of rationality in culture and feelings». The article takes up again the relationship between culture and the disgust in the civilizing process. As a new point of view, this relationship analyses the culture and feelings role in the production of the perception process and the social representations about disability and the disabled. The disability, in this way, is made up of the rituals in the practical interaction between institutions and the people that creates the society.

KEY WORDS: disability, culture, feelings, body.

INTRODUCCIÓN

En los trabajos, aproximaciones y movimientos vinculados al *fenómeno* y al *hecho social* de la discapacidad, desde su orientación británica, éste se ha abordado predominantemente desde una dimensión *materialista* y *crítica* que se ha traducido en una comprensión de la discapacidad que ha pasado de poner el acento en la individualidad y la afección personal, como base objetiva del fenómeno de la discapacidad, a una perspectiva colectiva y como producto social complejo y multideterminado.

Desde estas posiciones se han explicitado las consecuencias de esta concepción, así se ha hablado de que la discapacidad es una *forma* de opresión social o de





discriminación institucional, que comparte elementos con otras clases que sufren también la opresión, la discriminación y la exclusión.

El presente trabajo toma en consideración algunas demandas desde el ámbito de la tradición del *modelo social* de la sociología de la discapacidad, de desarrollar un campo de reflexiones, análisis y discusiones sobre el papel de *la cultura* en la discapacidad; así Tom Shakespeare argumenta que «el modelo social de la discapacidad debe ser conceptualizado de nuevo para que incluya la *experiencia* de la insuficiencia. Esto se podría conseguir, sostiene, con un análisis más *riguroso* del papel que *la cultura* desempeña en la *opresión de los discapacitados*» (Barton, 1998: 64. Sin cursivas en el original).

Colin Barnes, por su parte (Barnes, 1998), desde el campo de análisis teórico del *modelo social*, señala como necesaria la ampliación de la mirada hacia otros campos y en especial, de modo sintomático, al de la cultura, «se dice que estos estudios han *subvalorado*, en mayor o menor grado, el papel que desempeña *la cultura*, que aquí se entiende como un conjunto de valores y de creencias de *común aceptación* en la opresión de las personas discapacitadas» (Barnes, 1998: 59. Sin cursivas en el original).

La presente reflexión pretende iniciar, desde el ámbito de la sociología española, una primera línea de respuestas a esta demanda del papel que juega «la cultura» en las concepciones y representaciones sociales sobre la discapacidad y las personas con discapacidad. Para ello, en efecto, vamos a adoptar una perspectiva que aun respondiendo a las demandas de la tradición del modelo social de la discapacidad toma como punto de partida un concepto de cultura producido por los rituales de interacción práctica y no sólo la dimensión relacionada con la cultura como un sistema de valores y creencias comúnmente aceptadas y compartidas.

Así entre la cultura entendida como concepto abstracto, productor de opresión y exclusión social, «la discapacidad como el resultado del fracaso de la sociedad a adaptarse a las necesidades de las personas discapacitadas» (Abberley, 1998: 78 en Ferreira 2008: 147-148) y la cosificación funcional del cuerpo con la referencialidad exclusiva de la insuficiencia que realiza el modelo médico-rehabilitador, «la teoría tradicional (...) sitúa la fuente de la discapacidad en la deficiencia del individuo y en sus discapacidades personales» (ibíd.), el artículo pretende mostrar el funcionamiento de la cultura y las reglas culturales en su racionalidad práctica inmediata, como productor de conductas, percepciones, concepciones y representaciones sobre la discapacidad y las personas con discapacidad.

Esta aproximación tiene, al menos en nuestra opinión, un interés doble. En primer lugar, a través del seguimiento de la racionalidad práctica de los sujetos humanos, capacitados y discapacitados, como esperamos mostrar, se constata una específica consideración del ser humano (independiente y autónomo) como con-

* Fecha de entrada: 26/02/2010. Fecha de aceptación: 21/10/2010.

** Diplomado en Estudios Avanzados de Sociología (DEA) en 2010 por la Universidad Complutense, Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, en la que realiza la tesis doctoral.

trapuesto antagónicamente al animal (dependiente y heterónomo) que obliga a la instauración de *la cultura* como *negación* de la reflexividad propia de la ambivalencia constitutiva del ser humano. Esta *represión* de la animalidad del cuerpo humano se instituiría por ejemplo, a través del sentimiento del asco, como una *obsesión* por guardar y vigilar los límites, las fronteras del cuerpo humano hacia las fantasías de degeneración y corrupción animal. En segundo lugar, estas restricciones sobre la animalidad humana, construyen la ficción de un hombre genérico y abstracto: «*libre, igual e independiente*» como condición fundante para operar en los intercambios sociales bajo el auspicio del «*beneficio mutuo y la cooperación recíproca*» (Nussbaum, 2007) que se constituye en único paradigma de la *acción racional* a través del *homo economicus*.

En este sentido, en algunos trabajos realizados desde la tradición del *modelo social* en habla castellana (Ferrante y Ferreira, 2008; Palacios, 2008; Muñoz, 2006) se apuntan algunos elementos que permiten, en efecto, ver la emergencia de la cultura como espacio fundamental de la construcción de significado y sentido social de la discapacidad. Como veremos, tomando como referencia a estos autores, conceptos generales como el de «*autonomía*» e «*independencia*», «*función corporal*», en su deriva de autogestión de la corporalidad y sus funciones, demandados por la tradición del modelo social y el *movimiento por una vida libre*¹, mantienen unas relaciones profundas con el campo de valores relacionados con el sentimiento de asco y, desde una perspectiva más general, con la construcción del campo de la cultura como propio y exclusivo de lo humano.

La *autonomía* y la *independencia*, por tanto, serían conceptualizaciones de racionalidades prácticas contenidas en la relación reflexiva con el cuerpo: la *autogestión de las funciones corporales* se convertirían en uno de los *sistemas rituales* que articulan el paso de la *naturaleza* a la *cultura*; elemento *transicional, liminal*, que, por tanto, está sometido a todo un complejo y sofisticado sistema de prescripciones y proscripciones sociales.

Amén de estas reflexiones, y de lo ya considerado por otros autores², proponemos un acercamiento sucinto y preliminar en el que poder observar, mínimamente,

¹ Este movimiento social tiene como base teórica el concepto de *diversidad funcional*; concepto que pretende articularse sobre, en nuestros términos, la *dependencia general del animal humano* en diferentes formas, planos y grados, sin que ello deba suponer ninguna negación o restricción de su inclusión en los espacios básicos de la sociabilidad comunitaria. El movimiento empezaría en los años 60 en Norteamérica frente al modelo médico-rehabilitador como una afirmación a decidir sobre la propia vivencia de la corporalidad más allá de los dispositivos institucionales.

² Martha Nussbaum, desde posiciones teóricas inscritas en el campo del derecho y en la reflexión filosófica general sobre el orden de los sentimientos y las emociones, realiza un acercamiento específico a la problemática de las personas con discapacidad, haciendo un análisis más exhaustivo del ámbito normativo norteamericano y del sentimiento del asco y la vergüenza como aspectos centralmente implicados en la percepción y modelos de relación con la discapacidad (Nussbaum, 2006 y 2008). Esta autora toma como base para su argumentación, en este plano, dos ámbitos de trabajo y dos autores; en un primer campo toma como base fundamental los análisis empíricos de la psicología, fundamentalmente Paul Rozin; en un segundo campo, entabla una discusión con Ian



cómo se construyen, en un mismo acto de reflexividad práctica, la sociedad de los capacitados, la de los discapacitados, el papel que juegan tanto las instituciones como los sentimientos y, por último, el proceso de interacción recíproca de estas dimensiones en la configuración de la cultura.

De este modo, siguiendo a Norbert Elias, pretendemos evitar la trampa de caer en una consideración estática de los conceptos de individuo y sociedad, de naturaleza y cultura:

Tanto si se trata de hombres en calidad de «sujetos» frente al «objeto» o en su calidad de «individuo» frente a la «sociedad», el problema se plantea como si el marco de referencia fuese un hombre adulto independiente y autónomo, esto es, una forma que refleja la autoexperiencia de muchos hombres contemporáneos cristalizada en un concepto objetivado (Elias, 1989: 36).

1. EL PASO DE LA NATURALEZA A LA CULTURA COMO MARCADOR DE LA IDENTIDAD ANIMAL Y LA HUMANA

Si consideramos la mitología de la cultura griega, podemos escoger dos metáforas paradigmáticas con que ilustrar, míticamente, este tránsito de la sociedad animal a la sociedad propiamente humana; por un lado, la existencia de un Dios deforme, Hefesto, que es expulsado del Olimpo por sus progenitores, por su madre, Hera, y por su padre, Zeus. La deformidad de Hefesto es en la cultura griega arcaica la *causa* de una profunda vergüenza: el *kalós kagathós* (bello mental y físicamente) contrasta con el *aisjrós*, única palabra que designa al mismo tiempo lo *feo* y lo *vergonzoso*³. Hefesto es un dios *defectuoso*. Defecto que le llevará a ser expulsado del Olimpo y de la ley que rige el canon normativo y el imaginario simbólico y social del *kalós kagathós*.

Por otro lado, el mundo antes de la instauración de la ley de Zeus está configurado por *monstruos* y *fieras*; de hecho la Teogonía hesiódica empieza estableciendo esta red de *alianzas* y *separaciones* como principios constitutivos del origen del hombre: el mundo de los cíclopes y los monstruos aislados como oposición al espacio del ser social.

A Hefesto, famoso por su industria, canta, Musa de voz sonora, el que junto a Atenea, la de ojos de lechuga, *oficios ilustres* enseñó a los hombres que moran sobre la tierra, quienes *antes* en *grutas* de las montañas habitaban como *fieras*. Pero *ahora*,

Miller (que a su vez toma como base de su análisis a los autores clásicos de la tradición psicológica) y polemiza en la centralidad del asco como fuente de normatividad, orientación y como eje del proceso de civilización y guía de la conducta moral.

³ Este concepto de *aisjrós* muestra una *densidad* significante y un *excedente* de sentido que ya prefigura la complejidad emocional que lleva aparejada la vinculación con la persona deforme.

habiendo *aprendido* oficios gracias a Hefesto, famoso por su ingenio, con holgura, en tanto se suceden los años, su vida pasa sin cuidado, en sus *propias casas*. (Homero, 2005: 351 en Sennett, 2009: 33-34. Sin cursivas en el original).

El paso del umbral de la *naturaleza* a la *cultura*, en la narración mítica, se constituiría como el verdadero *indicador* y *marcador* de la constitución y existencia del *ser del animal humano*⁴: todos aquellos seres que portan y encarnan *signos* del espacio natural tienden a ser percibidos y valorados como «faltos» del componente genuino y auténtico de la definición del estatus humano.

La *deformidad* y la discapacidad estarían del lado *animal* y, además, no es objeto posible del trabajo de la cultura, del progreso. Como veremos, si lo que se juega en el paso de la *naturaleza* a la *cultura* es el *olvido* (negación) de nuestra animalidad, la *deformidad* será la *marca* que *encarna* y garantiza la *memoria* de la *continuidad*: así se constituirá como un objeto ambivalente desde los sentimientos, las emociones y las acciones prácticas que desencadena: entre la *inclusión* sentimental de la *piedad* y la *lástima* y la *exclusión* práctica del *desprecio* y la *aversión*.

El sentimiento del asco, por su parte, vendría a tomar como elemento central para la producción de su esquema de acción a «lo animal» y sus *desechos* como dimensiones y elementos que nos recuerdan nuestros *orígenes* y la *continuidad* animal con nuestra racionalidad: el sentimiento del asco genera *desprecio* (sanción negativa y *exclusógena*) porque supone una transgresión al pacto de creación de *lo propio* de lo humano por contraposición a lo animal y al mundo de los cíclopes aislados, solitarios, sin sentimientos y viviendo en cuevas.

2. LOS RITUALES, EL CEREMONIAL Y LAS INSTITUCIONES SOCIALES COMO RITO DE PASO DE LA NATURALEZA A LA CULTURA

En segundo lugar, la articulación de la continuidad-discontinuidad, la ambivalencia de los *orígenes* y de la *identidad* humana, necesita del *ritual* y de la *liturgia* de un ceremonial para inscribirse en el campo de lo social, para tangibilizarse, para actualizarse y para que forme parte de la racionalidad y el sentido práctico inconsciente-pre-consciente de la cultura: de una institución, sacrificio, matrimonio, juramento, etc. Así, todo el trabajo cultural se centrará en la *conversión* de «lo natural» en cultura así como su revés, la culturalización de lo natural. En este sentido, las prácticas sociales e institucionales se han desarrollado en torno a la concep-

⁴ Paso, como se puede comprobar, cargado de ambivalencia. El propio dios defectuoso es el dios del fuego y el dios de los artesanos, capaz de construir el espacio comunitario y el espacio de la sociedad por oposición tanto al espacio divino del Olimpo como al espacio de las fieras y los monstruos. Para un análisis más minucioso de estos detalles, puede consultarse «El mito de Hefesto: la constitución ambivalente de la discapacidad en los orígenes de la cultura occidental» (Patricio Pedraza, 2009).



tualización, teórica y de sentido práctico, del campo que pertenece a *lo monstruoso* y a *lo natural*. Lo *normal* y lo *patológico* puede entenderse como una derivación de esta matriz estructural que en el proceso histórico va encarnando el signo de los tiempos y da forma y justificación racionalmente a los intereses contextuales (Rodríguez y Ferreira, 2008).

La deformidad, así planteada, lleva aparejada una *moralización* expresa, directa y genésica, ya que se sitúa originariamente emparentada con el ritual religioso y divino del *nacimiento-origen* del hombre, de lo humano por oposición al mundo animal. La discapacidad, entendida en términos actuales, pues, hincaría genéticamente sus raíces en lo religioso como campo reflexivo de lo social.

Origen de lo humano que, por tanto, mantiene con la *sexualidad* —también— una relación compleja y ambivalente. Así la moralidad asociada históricamente, más allá de sus contenidos y prácticas concretas, a lo sexual general y a los comportamientos sexuales concretos, está emparejada con que en esa misma realidad, en esa misma práctica, se produce, de facto y de iure, la *reproducción* de las *bases* de la cultura: es decir, en el hecho sexual humano se produce y se actualiza constantemente el paso, incierto y frágil, de la *naturaleza* a la *cultura*: de ahí que, históricamente, la *mujer* y la *reproducción* se conviertan en objetos ambivalentes y *sospechosos*. Así, por ejemplo, tanto la mujer como la fecundidad se constituyen como lugares donde instaurar un ritual. De este modo, en la cultura griega la sociedad de los hombres guerreros, de los *ándres* («machos»), se crea un ritual y una institución para incluir a la mujer en el campo de lo *propio* a lo humano: el *matrimonio*. Una vez construida la institución hay que *vigilar* por su *pureza* y, del mismo modo, seguir honrando la propia institución con elementos ceremoniales y sacrificiales. Así sobre lo *femenino*, estructuralmente, recae una desconfianza y una sospecha paranoica y delirante. La *fecundidad*, conversión en términos culturales y sociales de la sexualidad, será objeto de todo tipo de rituales sociales ya que en ella se garantiza y se produce el paso de la sociedad *infra o prehumana* a la sociedad de los *hombres*. La transgresión de las reglas sociales se traduce en la vuelta al estado de naturaleza a través de una fecundidad monstruosa⁵ de seres humanos deformes:

Si respeto [este juramento], que la felicidad esté conmigo,

Con mi linaje y los míos,

Pero si no [lo] respeto, que sea infortunado, *yo*,

mi *linaje* y los *míos*,

Y que para mí ni la *tierra* ni el *mar* den *frutos*

Y que las *mujeres* no tengan *bellos hijos*» (SEG, XXIII, 320; en Loraux 2008: 129. Sin cursivas en el original).

⁵ Recuérdese, en este sentido, que Hefesto, en una de las interpretaciones de los relatos míticos, nace con una deformidad congénita porque su madre, Hera, lo engendra sin comercio sexual con Zeus: nacimiento partenogenético y violación del establecimiento de la institución del matrimonio que da lugar al nacimiento de un dios deforme: la deformidad es producto de la transgresión de las normas sociales que producen el espacio social propio del hombre.

y se impreca para ellos [Apolo, Artemio, Leteo y Palas Atenea, todos dioses délficos] que ni la *tierra* dé frutos, ni las *mujeres* de a luz *hijos semejantes* a sus *progenitores* sino *monstruos*, ni el *ganado* haga los apareamientos de acuerdo con la *naturaleza*, y que ellos obtengan la derrota en el *guerra*, en los *procesos judiciales* y en las *asambleas*, y sean *aniquilados* ellos, sus *casas* y su *familia* (Esquines, 111 2002: 5 13 en Loraux 2008: 133. Sin cursivas en el original).

Triple registro de la fecundidad, o lo que es lo mismo, la dimensión central de ésta en la buena reproducción y existencia de la *ciudad*, de la comunidad humana: tierra, los rebaños, y las mujeres. Fecundidades reproductivas en cuanto a lo alimenticio y en cuanto a la reproducción biológica, y generación de un *estigma* que será matriz de todas las desgracias y de la expulsión fuera del ámbito de protección social: *derrota en la guerra*, en los *procesos judiciales*, en la *asamblea*: sin posible representación, sin existencia: «sean aniquilados ellos, sus casas y su familia».

Pero, quizás la reproducción más importante es la que se produce en cada ritual de acatamiento y olvido como pacto fundante de la oposición hacia el mundo de los monstruos, de las fieras. El acatamiento del juramento es lo que permite y garantiza el orden de lo social, de tal modo que el orden está, potencialmente, siempre en peligro y su transgresión conduce a la negación máxima de lo propio de lo humano.

Fecundidad afectada pero no estéril; en el caso de la reproducción vinculada a lo humano, la transgresión del juramento lleva aparejado no tanto la esterilidad sino, especialmente, la concepción y la producción de monstruos⁶, que viene a ser el equivalente a dar a luz a niños que no se parezcan a sus padres.

El hecho de que el juramento civil griego se centre en la «triple fecundidad» (animal, campo, humana) como productora de esterilidad (en los dos primeros casos) y productora de degeneración en el humano hacia el origen animal, viene a señalar la complejidad de los interdictos sobre lo humano *deforme*: el miedo primordial a perder el estatuto propio de lo humano⁷. Las imprecaciones de los juramentos civiles vendrían a encarnar un desprecio profundo hacia los portadores de las marcas de la transgresión de las fronteras que nos permiten gozar y mantener las ventajas del estatuto humano.

Así, todos los momentos humanos en los que se está ante una nueva producción social de la identidad humana, se producen y articulan el conjunto de ritos oportunos. Como veremos, la adquisición de autonomía en la gestión de cuidado y limpieza del cuerpo en los niños, la manipulación de sus propios desechos, ocupa un lugar fundamental en la atención, el cuidado y el desarrollo de pautas de socia-

⁶ Este tipo de imprecaciones tiene bastantes ejemplos y han de ser tomados como un modelo de sanción por la transgresión del juramento: «si no observo el juramento [...] que ni las mujeres ni los animales engendren *de acuerdo a la naturaleza*» (Marie Delcourt 1938 en *Stérilités maléfiques et naissances merveilleuses*, en Loraux 2008: 133).

⁷ O si se quiere, a mostrar el carácter arbitrario, por *nómos*, del origen del espacio social y humano.



lización por parte de los padres como elemento clave en la adquisición de una identidad que los saque del campo de lo subhumano, de la infancia y les permita incluirse como miembros plenos de la sociedad humana.

Una vez establecidos, primero, los *marcadores* y los *signos* de reconocimiento de lo que está en el campo de lo natural (*animal*) y de lo que pertenece a lo cultural (*humano*) y, segundo, la creación y desarrollo de *rituales* que vigilen y garanticen el sostenimiento y crecimiento de la cultura (sagrada) como campo humano contrapuesto al natural de los animales, encontramos toda la *fenomenología* del *valor* de los sentimientos. Así, el sentimiento de *peligro*, de *aversión*, de *rechazo*, de *desprecio*, de *asco*, se situaría del lado de todo lo que está en el campo de lo natural, de lo animal, de lo deforme e imperfecto.

Con la inauguración del carácter paradójico y dilemático de este paso (naturaleza-cultura), el sentimiento del asco se mostraría como una emoción, también, paradójica: productora del proceso de civilización y productora, del otro lado, de exclusión moral y social bajo la ideología de la *pureza* de la naturaleza humana. Con esta operación, se produce un paso fundamental: negación de *lo propio* de lo humano animal; de este modo lo *ajeno* se convertiría en propio y, consecuentemente, lo más propio se convierte en *extraño*, reprochable, repulsivo, ajeno, objeto de asco; lo deforme produce asco:

Todo esto queda recogido en una nueva teoría general del asco como *necesidad psíquica* de *eludir* aquello que nos recuerda nuestros *orígenes animales* (Miller 1998: 28. Sin cursivas en el original).

Al final, en el mundo vincular de las relaciones, de los afectos, de las percepciones y en el campo de los valores hacia las personas con discapacidad, pareciera que se sigue ensayando un tipo de respuestas que están centralmente inscritas en el mundo *religioso* y en su componente *exorcizador* y *sacrificial* de nuestra *propia* naturaleza. Seguiríamos ensayando míticamente la producción práctica, a través de viejas ceremonias y nuevos rituales, del origen imposible del animal humano: del hombre.

El asco, como categoría sobredeterminada e híbrida, ordena de algún modo el resto del campo de los sentimientos, actuando como un *naturalizador* de los sentimientos que tienen un carácter más problemático con lo social y con la articulación del paso de la *naturaleza* a la *cultura*:

Hay otras pasiones negativas, como la *envidia*, el *odio*, la *maldad*, los *celos* o la desesperación, de las que sí puede hablarse sin perder el decoro. Cuando hablamos sobre ellas no nos sonrojamos ni soltamos risitas ni nos conmocionamos ni nos dan náuseas. Estas pasiones no nos imponen cuerpos deformes, la fealdad física monstruosa o visiones y olores nauseabundos ni la supuración ni la defecación ni la putrefacción. En otras palabras, el *alma pecadora* y *depravada* se admite con más facilidad que el *cuerpo deforme* y las ofensas a los sentidos que la vida nos impone (Miller 1998: 26. Sin cursivas en el original).

Parecería, por tanto, que la actual instauración de racionalidades prácticas inscritas en el orden de la cultura sólo funciona en el campo de las oposiciones estructurales, impidiendo la construcción de *pasos* y *puentes* entre la *naturaleza* y la

cultura que garanticen *otra* producción de la definición y estatuto de lo humano; de ahí, en nuestra opinión, la centralidad y la presumible importancia para el *modelo social* de la discapacidad en producir un adecuado relato de los orígenes culturales de la producción de la deformidad.

3. EL NÚCLEO DEL ASCO Y SUS REGLAS DE CONVERSIÓN

Paul Rozin (1987) señala dos núcleos productores del asco como sentimiento, articulados en torno a nuestra relación problemática con *lo animal*: la corporalidad y la mortalidad. Esta situación se presenta tanto en el sistema ritual de prescripciones y proscripciones sobre los animales que comemos como, especialmente, sobre la idea, ya adelantada más arriba, de la *continuidad* de la naturaleza humana con lo animal.

3.1. EL PRIMER UNIVERSAL ANTROPOLÓGICO

Los antecedentes de las citadas dimensiones señaladas por la psicología están presentes, en el sentido y la racionalidad práctica, en los orígenes de la cultura occidental. En las narraciones míticas de Hesíodo ya aparece esta dimensión:

Esto nos incita a remontarnos más lejos aún, hasta Hesíodo, quien *define* el *estatuto del hombre* por un *régimen alimenticio* bien regulado por *oposiciones* a los *animales* y especialmente a los «pájaros alados, cuya ley reside en devorarse a sí» (Loroux 2008: 35-36. Sin cursivas en el original).

Las regulaciones, por tanto, en el campo alimenticio vienen a poner de manifiesto una necesidad primigenia en la articulación del bucle «naturaleza-cultura», en la medida en que la regulación de lo que se come se convierte en una primera brecha ritual para delimitar las *fronteras* entre el animal y el animal humano⁸: entre la naturaleza y la cultura, entre la pertenencia y la exclusión, entre los ciclos y los dioses, etc.

Por debajo de esa regulación, en efecto, existe el pensamiento de la *continuidad*: «*lo que se come y lo que se es*», de tal modo que se produce una clara *prohibición* cultural así como un adecuado régimen de ritual en torno a lo que está permitido incorporar.

⁸ El hecho de que los productos vegetales ocupen un papel más reducido en la producción del asco vendría a mostrar, según las investigaciones en las que nos venimos apoyando (Angyal, Rozin, Miller, Nussbaum), que lo que se juega en el asco está relacionado con la necesidad de disponer de marcadores de separación entre el animal y el animal humano o nuestra propia condición de animales.



De este primer núcleo involucrado en el sentimiento del asco surge, lo que vamos a llamar, el primer universal antropológico: «Eres lo que comes»⁹.

3.2. SEGUNDO UNIVERSAL ANTROPOLÓGICO

En segundo lugar, y directamente implicado en las concepciones sobre la discapacidad, Rozin señala que «*tenemos miedo a reconocer nuestra animalidad porque tememos ser mortales como los animales*» (Miller, 1998: 368. Sin cursivas en el original), de ahí el rechazo y la necesidad de marcadores socio-biológicos que permitan reconocer y separarnos, demarcar las fronteras, entre la vida y la muerte; así que todo lo que nos sitúe en continuidad con lo que representa la muerte (podredumbre, descomposición, carroña, etc.) será objeto de repulsión y asco, desencadenando un rechazo y un repudio inmediatos.

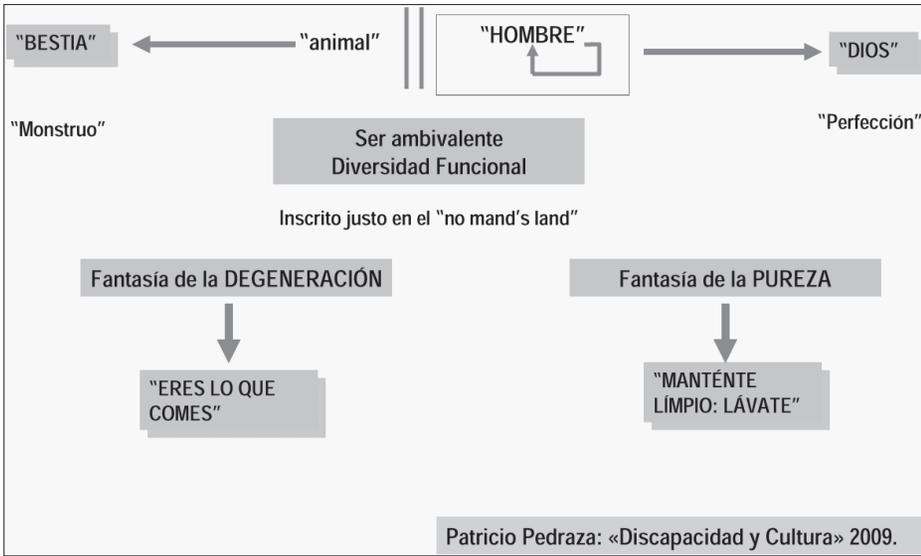
Esta idea, sin duda, lleva aparejado la introducción de *rituales* vinculados al trabajo interiorizado de evitar la descomposición a través de los ceremoniales de la *limpieza*¹⁰ y su intento de asimilación a la *pureza* incorruptible. Con el desarrollo de este mecanismo de producción del campo de lo humano, empieza a emerger un sistema y régimen de normas que se acaban interiorizando y convirtiéndose en esquemas de racionalidad práctica y pre-reflexiva que forman parte de nuestro arsenal cultural y vienen a actuar como segundo universal antropológico operante en el campo del asco: «*No te mezcles con tus desechos, mantente limpio: lava tu cuerpo*».

Nos resulta extraño pensar que nuestra época está más sujeta a reglas de pureza y limpieza que culturas con una mayor orientación religiosa. Sin embargo, esto puede suceder, puesto que el asco se encuentra necesariamente ligado a las reglas correspondientes de limpieza. Contamos con una *limpieza secularizada*, porque la hemos convertido en una cuestión sobre todo de agua y jabón, pero por ello no deja de tener un componente *mágico*¹¹. También para nosotros la limpieza nos

⁹ Tanto ésta como la siguiente condensación que realizamos bajo la categorización de universal antropológico, aparecen como elementos conceptuales en Rozin y Fallon (1987).

¹⁰ En la lectura de Freud, la limpieza y los excrementos tienen una relación vinculada también a la construcción y articulación de un paso entre naturaleza y cultura y se constituyen, también, en elementos centrales en la construcción de la cultura; así lo presenta en el *Malestar en la cultura*: «La impulsión a la limpieza corresponde al esfuerzo por eliminar los excrementos que se han vuelto desagradables para la percepción sensorial. Sabemos que entre los niños pequeños no ocurre lo mismo. Los excrementos no excitan aversión ninguna en el niño, les parecen valiosos como parte desprendida de su cuerpo. La educación presiona aquí con particular energía para apresurar el inminente curso del desarrollo, destinado a restar valor a los excrementos, a volverlos asquerosos, horrosos y repugnantes (...) El que no es limpio, o sea, el que no oculta sus excrementos, ultraja entonces al otro, no muestra miramiento alguno por él» (Freud, 1990: 98).

¹¹ En los orígenes culturales occidentales, en la Grecia arcaica, vuelve a aparecer esta idea de fundamentación de lo propio de lo humano en el campo del segundo universal antropológico; así de nuevo Hesíodo, de modo referencial, vuelve a esta dimensión mágica y contagiosa en la que el lava-



acerca a la *santidad*; es una cuestión de categorías de pureza no de reglas de higiene científicamente válidas (Miller, 1998: 249. Sin cursivas en el original)

Carácter, en todo caso, paradójico y multideterminado de los rituales de limpieza:

La relación entre el asco y la pureza es compleja. Nos *defiende* frente a lo impuro y nos *castiga* por nuestra incapacidad para ser puros (Miller, 1998: 158. Si cursivas en el original).

Así, los dos universales, «*Eres lo que comes*» y «*No te mezcles con tus desechos, mantente limpio: lava tu cuerpo*», serían dos constantes antropológicas que vendrían a mostrar la cercanía/distancia del animal con el animal humano y a convertirse en la matriz de desarrollo de un conjunto de rituales para exorcizar y reforzar la distancia, la diferencia, la distinción, los límites de los animales humanos respecto de los animales: estos rituales involucran la articulación ordenada del paso de la naturaleza a la cultura. La dificultad o incapacidad para llevarlas a cabo se traducirán en la debilidad y precariedad para su inclusión en el espacio de la civilización.

do, la pureza y el contagio se inscriben también en la capacidad de disolver las diferencias de los géneros: «*Que no lave su cuerpo en el baño de las mujeres el varón: pues a su tiempo también sobre esto hay un lamentable castigo*» (Hesíodo, 1995: 162).

Ambas constantes antropológicas, ambos *hábitus*, se convertirían en *inter-dictos*: juego de prescripciones y proscripciones de lo que hay que comer/repudiar y de cómo actuar respecto del propio cuerpo y sus producciones (desechos); inicialmente, podemos decir, cualquier deslizamiento hacia una de las prescripciones generaría el sentimiento de asco.

Los procesos rituales de socialización de los niños y, como veremos más adelante, de las personas con discapacidad en la autogestión de las funciones corporales bajo criterios de autonomía e independencia pueden analizarse a la luz de este mandato cultural universal: la autogestión corporal representaría el grado cero del ser social y su negación, la ausencia de una diferencia entre el mundo de los animales y el mundo humano.

Estas dos constantes antropológicas, por tanto, llevan aparejadas en su racionalidad práctica y en su circulación social, la categoría de *contaminación* o *contagio*: contaminación de una naturaleza sub-humana, animal, o pérdida de la condición humana. En este plano, al igual que ocurría con la sexualidad-fecundidad, la deformidad y la discapacidad vuelven a convertirse en signos inequívocos de una ruptura de los límites y de las fronteras del espacio social y el deslizamiento hacia el espacio *liminar*.

4. LA DISCAPACIDAD Y LOS SENTIMIENTOS

La regla fundamental que actuaría en el campo cultural en la producción de la percepción y de la emoción del asco y de lo *asqueroso* sería la «*contaminación psicológica*» y la *similitud* (Rozin y Fallon, 1987, en Nussbaum, 2006 y 2008 y Miller, 1998).

En el caso del *contagio psicológico*, «la idea básica que opera es que el *contacto* en el *pasado* entre una sustancia inocua y un elemento repulsivo hace que lo que era aceptable se vuelve repelente» (Nussbaum, 2008: 237, Sin cursivas en el original), «una vez que se entra en *contacto*, éste *siempre se mantiene*» (Miller, 1998: 28. Sin cursivas en el original). Este mecanismo permite una conexión del asco y de lo *asqueroso* hacia unos orígenes remotos, hacia una fantasía en la que lo que produce asco estuvo en un lugar inmundo: es *inmundo*.

En cuanto a la *similitud*, vendría a mantener un principio de «constancia mágica» en el que «si dos cosas son iguales, se tiende a suponer que la acción que se ejerce sobre una (por ejemplo, contaminarla) afectaría también a la otra. Así, aunque los sujetos conozcan su verdadera composición, rechazarían un trozo de chocolate con formas de heces de perro. Tampoco se tomarían una sopa que se sirviera en un orinal (esterilizado) o que se hubiera revuelto con un matamoscas (también esterilizado)» (ibíd.).

El asco, así, más allá de su camuflaje biológico o precisamente gracias a él, es un potente y sofisticado vehículo de aprendizaje social:

Al enseñar a *qué* y *cómo* tener asco, las sociedades cuentan con un recurso eficaz para *canalizar* ciertas *actitudes* hacia la *animalidad*, la *mortalidad* y otros aspectos relacionados con el género y la sexualidad (Rozin y Fallon, 1987, en Nussbaum 2008: 239. Sin cursivas en el original).

Más allá de que algunos objetos «naturales» sirvan para encarnar paradigmática y referencialmente el asco, las distintas sociedades acaban dando forma y construyendo socialmente las bases del asco. Producen, por tanto, la necesidad de que esos *límites* sean fronteras sociales, o sea, estén contruidos socialmente y las *reglas mágicas* del asco estén asociadas a la transgresión de esas fronteras.

El surgimiento de la emoción del asco en el niño a partir de los tres años, como hemos señalado, con su acceso social regulado a la higiene (lavado y autocuidado corporal) y la defecación (excrementos) está bajo la dirección y la guía de los patrones de socialización básica de la cultura concreta. Con la progresiva y paulatina incorporación de hábitos, a través de sus padres-cuidadores, de prácticas de higiene y otras actividades relacionadas con el cuidado del cuerpo, el niño desarrolla un conjunto de actitudes hacia sus *propios desechos* y sustancias que tienen que ver con ellos.

Con esta interiorización e incorporación de hábitos de higiene y autocuidado de su cuerpo y de su corporalidad, el niño estaría trabajando en un doble plano: primero, en la línea de refuerzo, de deslinde, de límite, de frontera entre su *yo*, social, y la animalidad no humana; en segundo lugar, el asco estaría instalado del lado evolutivo en sus dimensiones biológicas y psíquicas, como refuerzo del rechazo hacia sustancias, en general, potencialmente infecciosas. Las prácticas, por tanto, de autohigiene y la gestión de la corporalidad, se convierten culturalmente en uno de los primeros patrones objeto de enseñanza y marcarían uno de los primeros hitos en la conquista de la humanidad no animal. De ahí que la autohigiene, el aseo y la gestión de los excrementos y el lavado se constituyan en el patrón general para valorar al animal humano.

Si nos detenemos un momento, podemos observar cómo el imaginario de *independencia* y *autonomía* está intrínseca y fuertemente unido y vinculado a la adquisición, dominio y control de las prácticas, hábitos de autohigiene y gestión del cuerpo en este plano: de las *funciones corporales* en un sentido más amplio.

De este modo podemos comprender, quizá algo mejor, los discursos de las personas con discapacidad en relación a la incompreensión *racional* de la demanda y de la exigencia por parte de la cultura, y de la cultura instituida en las instituciones, sobre las funciones corporales:

En este sentido, muchas personas con discapacidad que actúan bajo el paradigma de la *vida independiente* se cuestionan: ¿Por qué el sistema «rehabilitador» se empeña en que tengamos que *levantarnos* autónomamente, *asearnos* y *vestirnos solos*, *prepararnos* los alimentos del desayuno y *hacer* las tareas de la casa, si esto nos lleva toda la mañana y nos *impide* desarrollar una *actividad productiva*? ¿No sería más *eficiente* que alguien *nos ayudara* a hacer estas cosas y que podamos dedicarnos a desarrollar una *actividad profesional*! (Palacios, 2008: 149. Sin cursivas en el original).



El sistema rehabilitador se empeña porque realiza su demanda desde la instancia *inconsciente* productora de lo cultural¹², porque actúa desde la negación de la radical y absoluta continuidad del bucle ambivalente y complejo «...*animal-hombre*», situándose en la brecha constitutiva de naturaleza-cultura, y plantea la independencia en la gestión de autocuidado corporal y la gestión de los excrementos como umbrales y requisitos innegociables del «pacto social», ritos de paso, en su instauración de distinción del *nosotros* humano frente al *ellos* animal no humano.

La exigencia del modelo rehabilitador es una representación concreta del *mandato cultural* del segundo universal antropológico, de «que tengamos que *levantarnos* autónomamente, *asearnos* y *vestirnos solos*», porque el *grado cero* social de lo humano (en esta modalidad cultural que funciona por oposiciones estructurales y a la que se ha sustraído la reflexividad propia y constitutiva del sujeto social), es *hacerse cargo de su propia autonomía, que tendría uno de sus representantes primigenios en la autogestión corporal: la limpieza*.

El primer patrón, la primera ley de *autonomía práctica* en la cultura, está ligado a la capacidad de autohigiene como operador fundamental y ritualizado de *separación y defensa* del límite corporal respecto a los animales, así como una defensa en contra de la posibilidad de *degeneración* a través de la contaminación y el contagio: construcción del *yo social* y construcción de un sentimiento que garantice la irreversibilidad. De este modo, la sociedad y los patrones incorporados en el imaginario colectivo basarían la independencia en progresivos estadios en la autogestión de lo corporal sobre el modelo genésico del asco y lo asqueroso.

Muchas discapacidades y muchas personas discapacitadas, en diverso orden y grado, encuentran dificultades y restricciones en el acceso a este primer umbral de gestión de la autohigiene corporal y, de acuerdo a esta demanda *inconsciente* de la cultura como orden fundante de lo humano, se les niega cualesquiera otras capacidades de expresión de su condición humana, si no se produce la primordial, genésica y *simbólica, irracional* si se quiere, que tiene que ver con la gestión de las funciones corporales.

La cultura y su eficacia simbólica y práctica funcionan porque se constituyen en este nivel *pre-reflexivo* y porque la condición de su funcionamiento es su nivel de no consciencia de la misma. Las personas con discapacidad estarían sometidas a una paradoja: de un lado por su condición racional que les permite ver la «demanda irracional» del sistema institucional y, de otro lado, por su condición corporal a la que se ven sometidos a través de la racionalidad práctica del interdicto

¹² El énfasis central del modelo médico-rehabilitador en la dimensión, primero individualizada y, segundo, vinculada a una insuficiencia corporal, como elementos referenciales de la discapacidad puede ser entendida, en este plano, como la sublimación racionalizada del mandato cultural de la autogestión corporal. La eterna promesa de curación, de autonomía e independencia, de la institución médica podrían considerarse dimensiones de la negación de la corporalidad imperfecta del hombre y su carácter mortal: su animalidad indefensa. No es de extrañar, por tanto, que sea la agencia social especializada del sistema médico la encargada de negar ambas dimensiones sobre las que viene cimentándose el proceso de civilización (el cuerpo mortal).

antropológico universal como acceso al nivel de animalidad humana, y al que se somete el resto de la humanidad como acceso a la independencia.

La dificultad en la autogestión corporal marcaría, en este patrón productor de racionalidades prácticas instaurado en la cultura, el primer nivel de exclusión y asimilación a una ausencia, a la *falta* de una frontera nítida y clara del estatuto del animal respecto del animal humano. *Falta* que se constituiría *ipso facto*, en objeto de posible fuente contaminante y contagiosa, degeneradora y corruptora, de la condición humana, de su reversibilidad en el proceso de ascenso hacia la perfección: corporal y racional, como marcas sociales de la mayor distancia de la animalidad¹³.

Cuando los especialistas abordan el campo estructural y las condiciones de definición, extensión y aplicación de lo «normal y lo patológico» encontramos, de nuevo, la gestión de la corporalidad como umbral paradójico y ambivalente para la concesión del estatus de *persona*:

Así, lo normal, lo normativamente impuesto, es ser propietario de determinadas *capacidades* demandadas por las necesidades culturalmente asociadas a nuestros patrones de vida (ser laboralmente productivos, ser relativamente competentes intelectualmente —sólo relativamente—, *ser independientes en el ejercicio de las actividades de la propia higiene* —cuando ha habido sociedades en las que las *funciones higiénicas* eran encargadas a sirvientes especializados—, ser competentes en el creciente aparato tecnológico que rodea nuestras rutinas diarias, etc.). La *tarea previa*, por tanto, es la de determinar los criterios normativos específicos que determinan como capacidades (lo normal) ciertas *funciones corporales* y como no capacidades (lo a-normal) otras; para lo cual sería pertinente un estudio histórico detallado de la evolución y variaciones de esas determinaciones (Rodríguez Díaz y Ferreira, 2008: 10. Sin cursivas en el original).

En efecto, la independencia en el ejercicio de las actividades de la propia higiene vuelve a constituirse como una constatación que choca contra los principios básicos de una racionalidad o intersubjetividad comunicativa, y que convierte a la *norma* en el lugar de la *irracionalidad*. La dificultad (el carácter *denegativo* y defensivo de todo el orden institucional puesto que su denegación inconsciente es la condición de producción de sujetos sobre los que legitimar su campo de acción) para incorporar un rango de capacidades que no tengan como base la autogestión corporal, está a la base de los cimientos sobre los que se erige el orden institucional; de ahí la complejidad —como señalaremos más adelante—, de las estrategias a plantear para el reconocimiento de los valores y umbrales funcionales de lo humano.

La «tarea previa», en efecto, es acercarse a ese *no man's land* en que se produce el paso, la articulación, entre naturaleza y cultura (la configuración del estatus

¹³ Interesante sería analizar el *encierno*, la *exclusión*, la *rehabilitación*, etc., como modalidades históricas de gestión de esa contaminación contagiosa. Del mismo modo, cabe preguntarse críticamente si el actual régimen de *hipervisibilización social de la discapacidad* no taponará la pregunta radical por la identidad y la naturaleza del ser social, sus vínculos, sus instituciones, las reglas de la sociabilidad, etc.



del *ser* del animal humano), en que empiezan a operar la dimensión sacrificial, ritual, simbólica y, condensadamente, la cultura y el proceso de civilización. Para ello, sin duda, es preciso el acercamiento histórico, como señala en el pasaje citado, para tomar nota de la *evolución y las variaciones de esas determinaciones*, así como, señalamos por nuestra parte, el cruce con la mirada y el acercamiento etnográfico: el acercamiento al campo de las racionalidades prácticas.

La mirada antropológica más que el acercamiento histórico, en nuestra opinión, permitiría observar que determinados acontecimientos históricos son, justamente, la explicitación del funcionamiento cultural de los mandatos antropológicos universales citados. La existencia, mencionada, de una determinada *clase* de *infra-humanos* que tenían como función trabajar en la gestión de la higiene y el autocuidado corporal de otros, nos parece que vendría a mostrar la dimensión ambivalente y paradójica del paso de la naturaleza a la cultura y debe ser tomada con las suficientes prevenciones. En efecto, en sociedades como la India, por ejemplo, con una fuerte taxonomía en la diferenciación de las castas, los *intocables* se ocuparían de la gestión de *lo excrementicio* de las castas superiores pero, justamente, en este proceso (por la propia dinámica de contacto con los *desechos* humanos) quedarían contaminados y se convertirían en *asquerosos* y objeto de repudio y asco por parte de los demás.

Desde el funcionamiento de esta lógica cultural, en efecto, parece que si el contacto con las secreciones y los desechos animales o humanos se convierte en fuente de contaminación, de degeneración, de corrupción de, en definitiva, violación de la ley que salvaguarda la diferencia entre el hombre y el animal no humano, sería lógico, como operador de una institución encargada de producir la diferencia y distinciones entre lo animal y lo humano, que las *clases supra-ordinadas* subcontraten para estas labores a otras personas que así, al mismo tiempo, contribuirán a reforzar su posición subordinada y en el límite de la animalidad, lo que permitirá a su vez al *amo*, tratarlos como animales en el límite de la explotación y el *desprecio*.

Nos encontramos, por tanto, ante una paradoja —institucional— y frente a una acción dilemática —de las personas con discapacidad—. Del lado del sistema institucional, se rechazaría cierto reconocimiento social de los discapacitados porque la propia producción de sentido y legitimidad (actual) la obtiene de esa *negación*, de ese no reconocimiento; del lado de la acción del discapacitado, la demanda de autonomía e independencia se realiza desde los patrones que ordenan y dan sentido al funcionamiento de la lógica del sistema institucional.

Se requiere, por tanto, en nuestra opinión, un tipo de acercamiento a la problemática sobre la discapacidad (en su dimensión institucional) y de las personas discapacitadas (en su dimensión individual concreta), que sitúe su marco de racionalidad teórica y práctica en las propias fuentes productoras de la significación social de lo que es un ser humano.

Se trataría en nuestra opinión, por tanto, no sólo de que el sistema institucional ofreciese una necesaria cobertura que garantizara la autonomía y la independencia de las personas con discapacidad sino, también y centralmente, la producción de un marco colectivo de racionalidad práctica que genere acciones que produzcan *otra* configuración del estatuto de lo humano; de construir una racionalidad

práctica que produzca, por ejemplo, la necesidad de asumir el universal antropológico, en palabras de Nussbaum, de «*la Dependencia Universal del animal humano*»: su dependencia indefensa.

Al situarse, como señalaremos, la reflexión de la discapacidad al nivel de la cultura, como proceso de *sublimación* a través de la *negación* y *represión* de lo humano animal, se encuentra, permanentemente, la discapacidad y el discapacitado, ante una situación ambivalente, y habría que analizar a la propia cultura y sus sistemas de prescripciones y proscipciones (en el espacio de las funciones sociales) como si fuesen un *síntoma*.

La sociedad y la cultura en su omnímodo funcionamiento *inconsciente* y *pre-reflexivo*, en tanto que lo humano es fruto ambivalente de la represión y negación de su animalidad, impondrían con toda la fuerza de un *interdicto* la exigencia de la autogestión de lo corporal o su conversión en objeto de *asco* para los demás¹⁴.

Así, esta lógica generativa de las diferencias construye un orden social riguroso y operativo desde el punto de vista tanto de la *acción práctica* como de los *fundamentos* de esas *acciones*:

De este modo, lo que hará será establecer un grupo de integrados y otro de excluidos, y el de los excluidos será utilizado para que los integrados se afirmen en la idea de que ellos están bastante lejos de provocar asco (de ser purulentos, hediondos o corruptibles) (Nussbaum, 2008: 240).

Se trataría, por tanto, de construir un espacio, unas reglas y unos vínculos sociales, que no se funden en el sacrificio.

La ciudad ha absorbido su *afuera* y el *sacrificio* funda la polis: *lejos* de los *dioses*, pero dotados de civilización, los hombres sacrifican a aquéllos un *animal*, y ese gesto distribuye el sistema de *exclusiones* y las *integraciones* en torno al grupo de los *ándres*. Del descuartizamiento sacrificial y de su interpretación en *acto* nacería en cada ceremonia lo político, igualitario como el reparto, isomorfo... (Loraux 2008: 18)

5. LA RESURRECCIÓN DEL CUERPO

Para el *reconocimiento* social de la discapacidad fue necesario *construir* un discurso *sobre* la discapacidad; en ese sentido, la discapacidad *circuló* como *discurso* a costa de *desaparecer* como *cuerpo*; se construyó así una dicotomía que permitía su circulación como significativo discursivo a través de la escisión entre *discapacidad* e

¹⁴ En este sentido, parece sensato analizar con detalle la incidencia sobre el cambio de las representaciones, concepciones y percepciones sociales dominantes y hegemónicas sobre la discapacidad y las personas con discapacidad, de la *tercera vía* de la empresarialización de servicios generadores de autonomía e independencia.



impedimento; el *cuerpo* siguió permaneciendo en *silencio* y siguió, de algún modo, perteneciendo al sistema rehabilitador y hablando un lenguaje *técnico y ritual* en los gabinetes médicos.

Reconocimiento que, como ponen de manifiesto algunos representantes del modelo social (Hughes y Paterson, 2008, en Barton, 2008: 107-123), se traduce en una inscripción histórica de este paradigma que lleva implícito el siguiente diagnóstico:

La jugada teórica que hizo el modelo social de la discapacidad —es decir, asociar el impedimento y la discapacidad a dominios absolutamente diferentes— implica la «desbiologización» del discurso sobre la discapacidad. Es una *jugada teórica emancipadora*. No obstante, en ella el cuerpo *se pierde* en cuanto construcción social e histórica y en cuanto espacio de significado y acción humana deliberada. *Se silencia* el debate sobre el cuerpo (Hughes y Paterson, 2008: 112. Sin cursivas en el original).

En el actual contexto parece imprescindible hablar de la recuperación del *cuerpo*, como único lugar propio y como único significante *des-represor* de las personas con discapacidad: de una *fantasía* idealizante de la liberación en el campo político (lo político convencional constituido como espacio de negación de la corporalidad es el espacio de la *representación*¹⁵) a una ascensión del cuerpo propio y colectivo como espacio de la *liberación* de la represión cultural: el cuerpo tiene que circular no sólo como discurso, *sema*, sino como corporalidad, *soma*.

Lo que *encarna*, como hemos tratado de ir mostrando, la persona con discapacidad vendría a representar la *quiebra, ruptura*, problematicidad en las principales afirmaciones fundamentales sobre las que descansa la civilización occidental y fuente y base de la *cultura* instituida como espacio para el desarrollo de lo humano: nuestra naturaleza *racional* encarnada en cuerpos *animales* y, en segundo lugar, nuestra finitud, nuestro *ser para la muerte*.

En efecto, tomando los trabajos de Nussbaum en relación a las emociones de asco y la repugnancia (Nussbaum, 2006) observamos como, entre las *imágenes perceptivas* que moviliza la persona con discapacidad hacia su entorno, se encuentran la «deformidad», «anomalías», «miembros», «cavidades», «rostros», «excreciones», «secreciones», «falta de algún sentido», etc., así como las *ideas y los pensamientos* que provocan, «deficiente coordinación», «desregulación somática», «descoordinación soma-sema», etc.; estas imágenes se presentan como afirmación, constatación y ratificación, de modo expreso, de dos negaciones fundamentales en todo el constructo cultural: el olvido (negación) de la muerte (el hombre como finito y *ser para la muerte*) —afirmación de su inmortalidad—, y el *olvido* (negación) de la animalidad humana (el hombre como animal racional por oposición al animal no humano) —afirmación de su perfección—.

¹⁵ Sólo es representable lo presentable; lo impresentable no puede representarse.

De este modo, el proceso de civilización y los propios mandatos culturales podrían analizarse como un gigantesco ritual para negar la corporalidad mortal del hombre:

Esta *incapacidad* para *morir*, irónica pero inevitablemente, arroja a la humanidad fuera de la realidad de la vida, que para todos los animales normales es al mismo tiempo la muerte. El resultado es la *negación de la vida* (represión). La *incapacidad de aceptar la muerte* da al *instinto de la muerte* su carácter *distintivamente humano* y su forma mórbida. La distracción de la vida humana en la guerra contra la muerte, por la misma inevitable ironía, desemboca en el *dominio de la muerte sobre la vida* (Brown, 1956: 331. Sin cursivas en el original).

De este modo, la cultura como espacio propio de la sociabilidad humana, a través del universal antropológico de autogestión corporal como grado cero del ser social que niega la animalidad y la mortalidad humanas en sus rituales de interacción práctica, se traduce en un espacio en el que el hombre no se puede afirmar ni reconocer sino como negación de sí mismo. El cuerpo de la persona con discapacidad se convierte en una superficie *desnuda*, que no se puede *ocultar*, que no se puede *trabajar*, que no se puede *someter*, *dominar*; no hay nada que reprimir, no hay posible trabajo para la *represión* de la cultura. El cuerpo del discapacitado es la expresión de la imposibilidad de trabajar en el dimensión de la *sublimación*: imposible sublimación; fracaso, por tanto, del proceso cultural: espejo de la *luminosidad* de lo humano animal. La persona con discapacidad realiza para nosotros un *strip tease* público que nos *avergüenza*, que nos intimida: que provoca repulsión, repugnancia, asco hacia lo más *propio*: nuestra corporalidad finita e imperfecta.

CONCLUSIONES

El fenómeno de la discapacidad no es reductible ni a su dimensión corporal, a una insuficiencia biológica-funcional —modelo *médico-rehabilitador*—, ni a la cultura como concepto abstracto y general —como señala la tradición clásica del *modelo social* anglosajón— sino que puede ser analizado en los rituales concretos de interacción práctica de los patrones culturales donde encuentra un marco de producción, significación, sentido y reproducción social.

El *cuerpo*, por tanto, emerge y se constituye como espacio social más allá del modelo médico rehabilitador y se convierte en el espacio central del trabajo cultural y del proceso de civilización. En el trabajo del cuerpo dentro del proceso de civilización, ha ocupado y ocupa un papel fundamental el sentimiento y la emoción del asco. Culturalmente el *cuerpo fallido* de los discapacitados se ha constituido, histórica y estructuralmente, en un lugar social privilegiado de significación del proceso de civilización. En el marco instituido de la cultura vendría a representar «la finitud» (mortalidad) y la «imperfección» (animalidad) frente a la inmortalidad y la perfección propias del proyecto racionalista en el propio proceso de civilización.

El cuerpo de las personas con discapacidad ofrece un espacio privilegiado para el funcionamiento del sentimiento de asco como un operador cultural-bioló-





gico que produciría conductas expresas para salvaguardar el *yo* cultural: el asco es una reacción ante la mortalidad y la animalidad de ser humano: el discapacitado sería el significante de lo corruptible y de lo impuro.

La tendencia del modelo médico-rehabilitador hacia la recuperación del cuerpo para el proyecto de perfección y pureza del propio proceso de civilización, la insistencia, institucional y cultural en la auto-gestión de las funciones corporales básicas de las personas con discapacidad, puede ser entendida como la negación a asumir el propio cuerpo humano como fuente de racionalidad y sociabilidad. La *autonomía* y la *independencia* serían racionalizaciones de ese mismo proceso. Parece apropiado, por tanto, redefinir las categorías *sacralizadas* de autonomía e independencia como el grado cero de la definición del ser social y del sujeto racional por antonomasia, el *homo economicus* como su paradigma más claro.

La consideración social-reflexiva de la discapacidad supone la consideración de un nuevo estatuto de la naturaleza social del ser humano. La centralidad del cuerpo, de la animalidad humana como fuente de sociabilidad, supone —también— que la racionalidad abstracta no se constituye como definición dominante y hegemónica del ser social. La nueva asunción de la naturaleza humana supone asumir la necesidad y la dependencia como elementos constitutivos del ser social.

La discapacidad, desde esta perspectiva, supondría la construcción de un nuevo imaginario cultural de las bases de la sociabilidad, del ser y de la acción social: la racionalidad imperfecta del hombre y su animalidad imperfecta. La base y el grado cero del ser social podría definirse a través de la producción de un nuevo universal antropológico: *la dependencia general del animal humano* que llevaría aparejado la asunción del hombre como *dios imperfecto* y como *animal imperfecto*.

Este nuevo mandato universal supondría la producción de nuevos rituales de interacción práctica en los que el sentimiento de asco dejaría de cumplir su función, paradójica y ambivalente, en un proceso de civilización abstracto, para convertirse en reconciliación *piadosa* con la propia e irrenunciable mortalidad y la animalidad humana y social.

En síntesis: el debate y la cuestión social sobre la discapacidad como hecho social permite ser entendido no sólo como una demanda corporatista de un colectivo social específico de acuerdo a sus demandas y planteadas al orden institucional sino como, y quizá de un modo más central, un radical cuestionamiento de la consideración de las bases del ser y la naturaleza social, planteando en el centro de la reflexión sociológica el cuerpo, la animalidad humana, como un elemento constitutivo de la acción social.

BIBLIOGRAFÍA

- BARTON, L. (1998). *Sociología y discapacidad*, Ediciones Morata, Madrid.
— (2008). *Superar las barreras de la discapacidad*, Ediciones Morata, Madrid.
BAUMAN, Z. (1991). *Modernity and Ambivalence*, Polity Press, London.
BROWN, N.O. (1965). *Eros y Tanatos. El sentido psicoanalítico de la historia*, Joaquín Mortiz, México.

- BERIAIN, J. (comp.) (1996). *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Anthropos, Barcelona.
- DERRIDA, J. (1981). *Disseminations*, Atholone Press, London.
- DOUGLAS, M. (2000). *Pureza y peligro: análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid.
- ELIAS, N. (1989). El proceso de Civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas. Fondo de Cultura Económica, México.
- FERRANTE, C. y FERREIRA, M.A.V (2007). *Cuerpo, discapacidad y trayectorias sociales: dos estudios de caso comparados*, Revista Argentina de Sociología, en proceso de evaluación
- FERREIRA, M.A.V. (2008). *Una aproximación sociológica a la discapacidad desde el modelo social: apuntes caracteriológicos*, Revista Española de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- FREUD, S. (1990). *El Malestar en la cultura*, Amorrortu, Buenos Aires.
- GARLAND, R. (1995). *The eye of the beholder. Deformity & Disability in the Graeco-Roman world*, Duckworth, London
- GRIMAL, P. (1981). *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Paidós, Barcelona.
- HERNÁNDEZ GÓMEZ, R. (2001). *Antropología de la discapacidad y dependencia*, <http://www.peritaje-medicoforense.com/RHERNADEZ.htm>.
- HESÍODO (1995). *Teogonía, Trabajos y Días*, Escudo, Planeta DeAgostini, Madrid.
- HOMERO (2005). *Himnos Homéricos*, Cátedra, Madrid.
- LORAUX, N. (2008). *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Katz Editores, Buenos Aires.
- MCÉWEN, I.K. (1997). *Socrates' Ancestro: An Essay on Architectural Beginnings*, MIT, Pres, Mss.
- MILLER, W.I. (1998). *Anatomía del Asco*, Taurus, Madrid.
- MUÑOZ BORJA, P. (2006). *Construcción de sentidos del mundo de la discapacidad y la persona con discapacidad. Estudio de casos*. Editorial Universidad del Valle. Colombia.
- NUSSBAUM, M.C. (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Katz, Buenos Aires.
- (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona.
- (2008). *Paisajes del Pensamiento*. Paidós, Barcelona.
- PALACIOS, A. (2008). *El modelo social de discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre Derechos de las Personas con Discapacidad*, Ediciones Cinca, Madrid.
- PATRICIO PEDRAZA, F. (2010). El mito de Hefesto: la constitución ambivalente de la discapacidad en los orígenes de la cultura occidental. Disponible en http://www.um.es/discatif/TEORIA/Patricio_Hefesto.pdf
- RODRÍGUEZ, S. y FERREIRA, M.A.V. (2008). *Diversidad funcional: sobre lo normal y patológico en torno a la condición de la Dis-capacidad*, Cuadernos de Relaciones Laborales (2008, en prensa)
- ROZIN, P. y FALLON, A. (1987). «*A perspective of Disgust*», Psychological Review, núm. 94, pp. 23-41
- SENNETT, R. (2009). *El artesano*, Anagrama, Barcelona.
- SERRES, M. (1991). *El Paso del Noroeste*, Debate, Madrid.

