

Creatividad corporal. Perspectivismo y movimiento crip

Body creativity. Prespectivism and Crip Movement

José Ángel Bergua Amores, Laura Moya

Universidad de Zaragoza

jabergua@unizar.es, lmoya@unizar.es

Resumen

Desde sus orígenes, el pensamiento dominante en occidente puso por delante el alma y despreció el cuerpo generando distinciones con las que lo espiritual o inmaterial fue considerado superior frente a lo corporal y material. Sin embargo, estas observaciones no han terminado de funcionar. Los *queer*, dándole vueltas a la identidad, descubrieron el cuerpo y trabajaron con él. El problema es que lo hicieron dando protagonismo a hibridaciones y transversalidades que se afirmaban frente a identidades, por lo que el plano inmaterial no resultó realmente desbordado. Los *crip*, tullidos o tarados, han completado el gesto que los *queer* no alcanzaron a dibujar cuestionando categorías como la deficiencia o la discapacidad. Sin embargo, ante la falta de tradición en Occidente en el trato con el cuerpo según lo sugiere el movimiento *crip*, proponemos inspirarnos en los amerindios, ya que ponen en primer plano la corporalidad. Mientras la cultura occidental postula una pluralidad de culturas y de subjetividades frente a una naturaleza inmutable, los amerindios se refieren a una misma base cultural frente a corporalidades diferentes.

Palabras clave: perspectivismo; ciencia; política; posthumanismo; postantropocentrismo; creatividad.

Abstract

The dominant thought in the Western Culture took the lead, soul and despised the body, creating distinctions and hierarchies in which the spiritual or immaterial was considered higher against the body and the material. But the bodies, far from satisfied, have not let reduce these dichotomous patterns. Queer, turning her complicated identity discovered the body, worked with him, but returned to the plane of the immateriality in which identity is staying, although changing it by hybridizations and transversalities. The crip movement, has completed the gesture of the queer entering fully into the body field, distorting categories that were anchored, such as impairment or disability, and interpreting the body as radically interdependent. However, to solve the lack of tradition in dealing with the body, both in thinking and politics, we are inspired by other cultures that always put the corporality in the foreground in order to go in search of the body that the Western Culture lost. We purpose to think the contrast between humans and nonhumans that Amerindians make. They suggest that there is a unique culture with multiple natures for them, unlike for the Western Culture, because we speak about a plurality of cultures in front of a uniform nature. The West has invented the "cultural relativism" and the "multiculturalism" while Amerindians have the "perspectivism" and a "multinaturalism". Both hav diverent political and scientific implications.

Key Words: perspectivism; science; politics; posthumanism; postanthropocentrism; creativity.

Recepción: 17.11.2017

Aceptación definitiva: 28.12.2017

Introducción

El “giro lingüístico” de Rorty (1967) inauguró cierta postmodernidad (Lyotard, 1989) sugiriendo que las verdades no son absolutas, sino resultado de ciertos juegos de lenguaje. La cibernética de segundo orden (Von Foerster, 1991), por su parte, apuntaló otro particular constructivismo asegurando que no hay un mundo exterior independiente del observador, sino inventado por la observación a base de distinciones e indicaciones (Spencer Brown, 1991). Geertz (1988), además, aseguró que el conocimiento de otras culturas es imposible pues el profesional más cualificado para ello, el antropólogo, es incapaz de ver e interpretar fuera de las categorías intelectuales que le proporciona su sociedad, por lo que los “otros” son sólo un espejo y las reflexiones que inspira hablan, en realidad, de “nosotros”. Finalmente, la teoría del actor red (Latour, 2005) ha añadido que los objetos naturales de los que se ocupa la ciencia resultan contruidos por la compleja interrelación de un amplio conjunto de actores que movilizan de distintos modos una gran cantidad de recursos. En definitiva, según estas y otras líneas de reflexión, descubrimos que el mundo que nuestra civilización imaginara como exterior y objetivo, en realidad es interior e inventado. Pues bien, a este giro entre lingüístico, cultural, neuronal y social que ha cambiado nuestra idea del mundo, se ha añadido posteriormente un giro corporal que pretende despertar nuestro trato con su vertiente sensible. Con el primer movimiento sólo hubo un cambio de jerarquía en el ámbito sutil o de las ideas, mientras que con el segundo hemos abierto camino hacia la vertiente sensible o material. Si el primer gesto es postmoderno, pues sólo altera o destruye la idea de objetividad, el segundo es postoccidental pues cuestiona el protagonismo que desde Grecia se decidió a dar al alma y la subordinación que se adjudicó al cuerpo¹.

En este artículo vamos a inscribirnos en el segundo gesto utilizando dos novedosas aproximaciones a la corporalidad. Por un lado, la teoría *crip*, continuadora en otro plano del despertar corporal que animó la teoría *queer*. Por otro lado, la compleja experiencia corporal que practican los amerindios según los análisis de Viveiros de Castro (2006, 2010, 2013). Creemos que al despertar corporal que la teoría *crip* promueve desde un particular ámbito, si bien es contundente, le falta la experiencia y estímulo que los amerindios pueden proporcionar para profundizar el intento y extenderlo a más ámbitos y rincones de lo social.

Desde un punto de vista posthumanista Braidotti (2015: 83) ha sugerido que “si la decadencia del humanismo inaugura lo posthumano exhortando a los humanos sexualizados y racializados a emanciparse de la relación dialéctica amo-esclavo, la crisis del *anthropos* allana el camino a la irrupción demoníaca de los otros “naturalizados”. Pues bien, desde nuestro punto de vista, el componente posthumano del movimiento *crip*, encargado de impulsar el desborde definitivo de cierta clase de sujeto (el corporalmente normalizado a partir de un conjunto cerrado de

¹ Lo cual tuvo muchas consecuencias. Una de ellas es la separación y posterior exclusión de los animales por no alcanzar nuestra inteligencia (Simondon, 2008). Descartes cerró la operación privándoles incluso de instinto.

funcionalidades), puede ser expandido a través de la particular experiencia postantropocéntrica de los amerindios en relación al trato con esos otros que para nuestra civilización son los animales. Tal es la relación que pretendemos establecer entre discursos aparentemente tan distintos. Corresponderá al lector juzgar la fortuna del intento

Queers y crips

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

Los sujetos son examinados, clasificados, ordenados, denominados y definidos por las marcas que han sido atribuidas a sus cuerpos a partir de la comparación con cierta idea o norma de cuerpo que actúa como equivalente general², lo que le permite proyectar sentido y valor sobre los cuerpos concretos, además de decidir la posición de los sujetos que los portan (Louro, 2003). Tales marcas han definido a dichos sujetos en su totalidad mediante conceptos que derivan de categorizaciones dicotómicas cuyo eje central son normas abstractas y universales que, por otro lado, requieren ser reiteradas para producir aquello mismo que nombran. Uno de los resultados de la operación será la producción de cuerpos normales y anormales. Sin embargo, este orden nunca ha terminado de funcionar pues los cuerpos nunca se han dejado reducir del todo a las normas, categorizaciones y proyecciones de sentido o de valor que reciben.

Los cuerpos que por su diferencia con respecto a la norma han sido hipercorporalizados y excluidos son definidos como feos, sucios, impuros, enfermos o, en definitiva, abyectos, y pertenecen a la categoría de los "otros", necesaria para construir el orden social y generar esquemas eficaces en el ejercicio de uniformar y sancionar lo diferente (Platero y Rosón, 2012; Young, 2000). Pero estos cuerpos, lejos de resignarse a una asunción de su posición subordinada, reclaman precisamente lo que la cultura dominante les ha enseñado a despreciar y, así, los cuerpos que han sido regulados según su sexualidad no normativa o aquellos que han sido catalogados según sus órganos o capacidades como "anormales", han "subvertido el estigma utilizando la denominación negativa que les había sido adjudicada para apropiársela, exhibirla y convertirla en signo de orgullo" (Shakespeare, 2008: 74).

² Este modo jerárquico de proceder no debe sorprender, pues también los dispositivos encargados de pensar y ordenar la sexualidad jerarquizan y dan sentido a las zonas erógenas a partir del equivalente general pene, en el ámbito de las monedas pasa lo mismo con el equivalente general dólar, en las organizaciones clásicas con el equivalente general jefe, en las familias tradicionales con el equivalente general padre, etc. (Goux, 2000).

Cuerpos queer

Es lo que ocurre con el término *queer*, inicialmente utilizado de manera despectiva, como insulto, hacia las personas con sexualidades no incluidas en el buen orden social, incluido el homosexual, pero posteriormente apropiado por los mismos destinatarios del estigma para convertirlo en un término fortalecedor. *Queer* significa “raro” o “extraño”, y se ha traducido por términos como “maricón”, “bollera”, “torcido/a”, “travelo”, etc. Debido a la dificultad de encontrar un término que no se refiriera únicamente a las sexualidades o no sólo a los varones, el término *queer* se utiliza sin traducción, por lo que pierde en castellano el carácter de insulto que tiene en el uso común de la lengua inglesa y también la ingeniosa reapropiación de que ha sido objeto por el colectivo estigmatizado (Guzmán y Platero, 2014). Sin embargo, en los últimos años este término ha sufrido un creciente proceso de mercantilización e igualmente se está convirtiendo en una suerte de norma, por lo que corre el riesgo de generar nuevas exclusiones, desfigurando así las condiciones de opresión específicas de cuerpos transexuales, transgénero, discapacitados o racializados. Para evitar esta (re)caída en los nefastos efectos de la norma, en la actualidad tiende a hablarse de transfeminismos (Medeak, 2014; Preciado, 2008). El prefijo “trans” hace referencia a algo que atraviesa lo que nombra. Aplicado a los feminismos, es un tránsito, una transformación, que tiene implicaciones micropolíticas (Valencia, 2014). Los sujetos del transfeminismo pueden entenderse como una suerte de multitudes *queer* que, aprovechando sus condiciones de interseccionalidad, logran agenciamientos locales no estandarizados capaces de desterritorializar las maneras en las que hoy se fabrica la subjetividad a escala planetaria (Valencia, 2014).

La historia de este gesto intelectual y político comienza a finales de la década de los años 80, cuando algunos cuerpos (lesbianas, chicanas, negras, transexuales, travestis, etc.) reaccionan contra las políticas de identidad gay que demandan integración en la sociedad heterosexual dominante, “tomando la calle como espacio de teatralización pública de la exclusión y utilizando el lenguaje de la injuria para reivindicar la resistencia a la norma heterosexual” (Preciado, 2008:236) (Louro, 2001). Al mismo tiempo, esta crítica alcanza también al feminismo, pues desde sus vertientes disidentes se pone en cuestión al sujeto político del feminismo, la mujer, entendida como una realidad biológica predefinida y, sobre todo, a la mujer del feminismo más institucional (blanca, occidental, heterosexual, capacitada y de clase media), así como a las categorías que de un modo sobreentendido se le adjudican y consideran obvias. En efecto, si el género no es más que imitación y repetición ritualizada de aquello que se ha dividido y jerarquizado llamándolo “femenino” y “masculino”, tal como sabemos desde Simone De Beauvoir, y el sexo es un ideal normativo, así como una práctica reguladora que produce y diferencia los cuerpos que gobierna, tal como nos enseñan Foucault y Butler entre otros, entonces la sexualidad (homo, hetero, etc.) no queda ni puede quedar anclada a ninguna categoría naturalizada (Butler, 2002). De este modo la ecuación sexo-género-sexualidad se rompe y con ella las identidades que permitía construir estallan (primero las clásicas -hombre-

masculino-heterosexual y mujer-femenina-heterosexual- pero luego otras -hombre-femenino-homosexual, mujer masculina-homosexual, etc.-), dejan de ser estancas y pasan a coimplicarse y complicarse (Britzman, 2002; Louro, 2001; Morris, 2005). En definitiva, se desligan las categorías de sexo, género y sexualidad, básicas en la construcción de cualquier orden instituido, construyendo un espacio diseminado y heterogéneo en el que la identidad se vuelve terriblemente problemática por no decir inútil.

Pero en este viaje a través de las turbulentas aguas de la identidad iniciado por el feminismo y culminado por el posfeminismo, el activismo *queer* y el transfeminismo, hay un problema. Se trata de la aparición del cuerpo, reconocido como fundamental en la problematización de la identidad, pero todavía no visto como puerta de entrada a otro modo de entender la existencia individual y colectiva. La teoría *crip* aparecerá para dar este salto.

Cuerpos crip

Crip, es en argot inglés el diminutivo del término *cripple*, utilizado como insulto hacia las personas con diversidad funcional³. Se ha traducido por “tullido” pero que puede referirse a otras palabras con un sentido similar, aunque más específico, utilizadas en la cultura cotidiana, caso de “cojo/a”, “tuerto/a”, “jorobado/a”, “enano/a”, etc (Guzmán et al., 2014). Este término, *crip*, que inicialmente denota hostilidad, ha permitido con su reapropiación por los sujetos estigmatizados, generar cultura, hacer chistes, etc. Y de un modo parecido a como en su momento hizo el movimiento *queer* se apropió del insulto (e igual que antes los negros hicieron suyo el despreciativo *niger*), ha facilitado la creación de una sensibilidad que desestabiliza los valores y la normatividad del cuerpo orgánica y funcionalmente estandarizado (Platero y Rosón, 2012). Pese a que este término no aparece en el ámbito académico hasta la publicación de *Crip Theory: Cultural sings of Queerness and Disability*, de Robert McRuer (2006), precursor de dicha teoría, ciertamente el uso del término *crip* ya estaba siendo utilizado en la década de los 90, como muestra el documental *Vital Sings: Crip Culture Talks Back* de David Mitchell y Sharon Snyder (1995).

Partiendo del desagrado hacia el modelo médico de la discapacidad (que apuesta por la rehabilitación para asemejar los cuerpos a un ideal de salud y capacidad considerado universal) y recalando las lagunas del modelo social (que incidió en la discapacidad como una categoría social construida, pero se olvidó del cuerpo, de su diversidad y su multifuncionalidad), los *crips* o tullidos comienzan en la década de los 90 a generar una crítica hacia los patrones corporales. Si la discapacidad no es más que el resultado de restricciones sociales y ambientales que

³ Se refiere a personas que con diferentes características biofísicas y que, dadas ciertas condiciones o características del entorno generadas por la sociedad, deben realizar las mismas tareas o funciones que el resto de la sociedad de manera diferente. Por lo tanto, a la misma función le corresponden ejecuciones diferentes. “El término *crip*, por lo tanto, denuncia la falta de respeto exhibido por las mayorías, que en sus procesos de construcción de la sociedad y de los entornos, no tiene en cuenta la diversidad funcional.” (Romañach y Lobato, 2005: 4). Dicho término fue acuñado por el Foro de Vida Independiente en 2005 y actualmente es utilizado para referirse a la discapacidad en nuestro entorno.

incapacitan a ciertos cuerpos y la deficiencia es una simple y aséptica desviación estadística a la que se ha otorgado significado mediante el recurso de la naturalización (es decir, tal y como es habitual en la legitimación de tantas convenciones -desde la nación a la familia- atendiendo a aspectos biológicos), la vulnerabilidad ya no puede estar asociada a una lista o catálogo de características naturalizadas. Se rompe así la relación discapacidad-deficiencia. En cuanto a la autonomía, que se creía inmanente al ser humano, no encuentra ya categorías en las que anclarse, lo cual estimula una comprensión del ser humano en términos de radical interdependencia, por su dependencia de los otros y su sensibilidad al entorno.

Genealogía del cuerpo orgánica y funcionalmente normativo

El cuerpo, en tanto que expresión de la imperfección humana y portador de la diferencia, se convierte en los siglos XVIII y XIX, en algo que debe ser regulado y en un objeto de saber (Rodríguez y Ferreira, 2010). En este tiempo también se naturaliza un cierto ideal de ser humano y se despliega lo viviente en un campo de valor y utilidad (Foucault, 1977). Para lograrlo, se impone a los cuerpos cierta normatividad encargada de calificarlos (Canguilhem, 1972). En concreto, se le anudan dos formas de regulación, una médica o de salud y otra estética o de perfección, que atan el cuerpo a un ideal que todo ser humano debe imitar (Ferreira, 2008; 2009). Con el fin de regular los cuerpos particulares y controlar la diferencia con referencia a un *corpus* normativo, se aplicarán técnicas positivas para clasificarlos, dividirlos y subdividirlos hasta llegar a individualizarlos (Focault, 2007).

La tara, esa diferencia que a partir de esta época se entiende como desviación de la norma, será objeto de regulación y el cuerpo que la porta, clasificado ahora como discapacitado, entrará en el sistema disciplinario. Atendiendo a las nuevas relaciones de producción/reproducción y refiriéndose a cierta idea o norma de salud, se generará la dicotomía salud-deficiencia, que categoriza a los cuerpos a partir de un ideal orgánico, nombrándolos o clasificándolos según un estado de salud regulado y disciplinado por el dictamen experto (médico) (Rodríguez y Ferreira, 2010). Por otra parte, refiriéndose a la capacidad, se generará la dicotomía funcionamiento eficiente/ineficiente (o capacidad/discapacidad), sin tomar en consideración formas de funcionamiento menos habituales que desarrollan dichas capacidades y, por lo tanto, confundiendo capacidad con funcionalidad. A su vez, el funcionamiento eficiente/ineficiente se anudará a un organismo concebido en términos de salud/enfermedad (Toboso y Guzmán, 2009, 2010).

Tanto el ideal orgánico como el ideal funcional se inscriben y conectan entre sí en el cuerpo, que se toma como lugar y práctica del discurso médico-capacitista. (Toboso y Guzmán, 2009, 2010). Bajo la "mirada médica" se clasifica a los cuerpos según el estándar de salud, disciplinando a los que se desvían del mismo para que se acerquen lo más posible al ideal orgánico. Bajo la "mirada capacitista", la capacidad antecede en importancia a la funcionalidad, por lo que no se considera que las distintas funcionalidades, en tanto que

expresiones de diferentes funcionamientos posibles, sean verdaderamente funcionales (Toboso y Guzmán, 2010). Es decir, se iguala capacidad a funcionalidad mayoritaria y así cada funcionalidad mayoritaria (socialmente legitimada) se identifica con la capacidad correspondiente. De esta manera, dado que el conjunto de capacidades configura el cuerpo normativo, se configura el mismo a partir de las funcionalidades legítima(da)s. Por tanto, las miradas “médica” y “capacitista” producen un cuerpo normativo, ideal y único posible, pese a la presencia de otros cuerpos diferentes que no se consideran relevantes, pues el cuerpo normativo anula otras alternativas y las invisibiliza.

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

Pese al avance que supone en la década de los años setenta del siglo pasado la consideración de la discapacidad como resultado de restricciones sociales, provocadas por un entorno hostil pleno de barreras sociales y ambientales (Oliver, 1998), la deficiencia a nivel orgánico ha seguido siendo naturalizada; es decir, concebida y representada como una carencia o falta de normalidad. Dicha deficiencia ha continuado ligada a un cuerpo sin cultura, presocial y sin capacidad de acción, objeto todavía del discurso médico-capacitista. Es precisamente esta anormalidad, la que ha continuado anclando este cuerpo en el espacio de lo otro, perpetuando en la cultura una línea divisoria entre el cuerpo orgánica y funcionalmente normativo (el cuerpo “capacitado”, que se contempla como universal y positivo) y el cuerpo discapacitado (designado con criterios restrictivos), dando lugar a que esos otros cuerpos sean señalados, sus experiencias invisibilizadas y su existencia marcada como “otra” (desviada e inferior), al ser construida su diferencialidad en términos de carencia y negación (Young, 2000). Dicho de otro modo, “la “normalidad de los cuerpos capacitados” es insertada en cualquier pensamiento y comportamiento como un privilegio o estado deseable del ser (y) la noción de cuerpo capacitado asume estándares normativos o universales a través de los cuales los otros cuerpos son juzgados” (Palacios, 2008: 173).

Deshacer el binomio deficiencia-discapacidad requiere cuestionar la noción de deficiencia en cuanto base biológica, puesto que mientras se acepte como “natural” el supuesto de la desviación de la norma, la base de la discapacidad seguirá inalterable y perdurará como negativa (Ferreira, 2009, 2010; Pié, 2010; Toboso y Guzmán, 2010). Reconocer que no sólo la capacidad como eficiencia funcional es construida socialmente, sino que la salud como

eficiencia orgánica también depende del contexto social, de un *habitus* o de una característica arbitraria pero dominante que se hizo norma, da lugar a pensar la relación entre los cuerpos ya no como determinista (en términos naturales o biológicos), sino como una construcción social que, a su vez, se instala entre otras categorías socialmente construidas e interrelacionadas (Toboso y Guzmán, 2009). Ese sistema de interrelaciones se proyectará sobre cada cuerpo concreto, que dejará de contemplarse como mero objeto del discurso (médico-capacitista) que lo disciplina o regula para pasar entenderse que ocupa el lugar que de un modo obvio, normal y natural le corresponde.

La experiencia crip

Con el movimiento *crip*, el cuerpo desviado, enfermo y abyecto, que fue hipercorporalizado por no asemejarse a la norma y estigmatizado por ese rasgo que se desvía de la misma (Allué, 2003; Pié, 2009; Planella, 2006), deja de ser objeto del discurso médico-capacitista para convertirse en sujeto de resistencia. Es el cuerpo tullido, tarado, el que a partir de los puntos de ruptura del discurso médico-capacitista, se convierte en potencia política, abriendo así la posibilidad de crear nuevas formas de subjetivación.

Los *crips*, de esta manera, nombran los procesos por los cuales los cuerpos se creen desviados, abyectos o anormales, pues lejos de ser innata, la desviación o anomalía es constituida a través de repetidas exclusiones, mediante actos performativos.⁴ En estas repeticiones, como expone Abbott (2010), no sólo se reproduce la opresión sino que aparece la posibilidad de resistencia al nombrar-desvelar las fuerzas de la normalización y al exponer experiencias que las disuelvan. Por ello, los *crips* consideran sus propios cuerpos como portadores de formas de transformación. A través de las experiencias encarnadas devalúan la norma, giran hacia el cuerpo para designarlo como lugar de conocimiento y dejan de lado las categorías que tratan de disciplinarlo (Abbott, 2010).

Las experiencias encarnadas crean puntos de ruptura con el discurso médico-capacitista. A la vez, la propia experiencia se convierte en objeto de controversia política que afecta a lo cotidiano de la corporalidad (Rodríguez, 2010). Por lo tanto, hacer de las experiencias encarnadas prácticas políticas de subjetivación disidente (Preciado, 2013) permite deconstruir lo normativo desde la corporalidad, reapropiarse de los cuerpos y producir subjetividad, lo que, en consecuencia, implica una nueva manera de ser/estar en el mundo. Mejor dicho, de ser/estar el cuerpo en el mundo (Pié, 2013).

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

Precisamente, la experiencia encarnada que genera una subjetivación disidente de la norma, es aquella que poseen los cuerpos *crip* y que ha sido silenciada. El poder de resistencia que implica esa experiencia otra de los cuerpos supone una contestación contra la norma orgánica y funcional. Es de esta experiencia de la que se han apropiado los cuerpos *crip* para realizar prácticas disidentes que deshagan el binomio deficiencia-discapacidad, desnaturalizando dichas categorías y exponiendo la vulnerabilidad e interdependencia de todo ser humano.

La dependencia, dimensión que caracteriza a los seres humanos en su organización social, su funcionamiento y desarrollo, fue asimilada como aspecto negativo de la autonomía (Pié, 2012). En la categoría de la dependencia se ubicó a los “otros”, los no humanos, los imperfectos, olvidando el carácter dependiente e interdependiente del ser humano. Así, el sujeto moderno fue considerado autónomo (e incluso independiente –idea sin la que la economía y política liberales no podrían funcionar-) negando su necesidad de los otros y del entorno para vivir. Aunque otros discursos han llegado a esta misma conclusión, el sendero que ha seguido el movimiento *crip* es original.

Al igual que se confirmó que la perfección del ser humano era únicamente un ideal, una norma que no contenía al ser humano en su animalidad, finitud e imperfección, se hace evidente que la noción de dependencia es propia del ser humano y requiere no evitarla sino inscribirla en la misma definición de ser humano (Planella, 2013). El problema es, por tanto, la utilización y aplicación restrictiva del concepto de dependencia a ciertos individuos en lugar de atender al carácter interdependiente del ser humano en general. Asimismo, asumir la vulnerabilidad de cada ser humano permite ponerlo en relación con los otros, evidenciando su carácter radical y ontológicamente interdependiente (Abbott, 2010).

Por un constructivismo perspectivista

El movimiento *crip*, con su crítica, deshace la ecuación discapacidad-deficiencia-dependencia de una manera parecida a como los *queer* y transfeministas deshicieron la ecuación género-sexo-sexualidad. En los dos casos mostrando el carácter construido y no natural, tanto de cada eslabón en particular como de las dos cadenas o ecuaciones en general. Además, lidian de la misma manera con los ideales que inspiraron ambas construcciones, la identidad en el caso *queer* y la autonomía en el *crip*. En el primer caso, para descubrir-construir un espacio social atravesado por borrosidades, hibridaciones y transversalidades, en el segundo para descubrir-construir un espacio poblado por infinidad de interdependencias⁵. En este sentido, tener en cuenta a Nancy (1992) es fundamental pues nos recuerda que el ser al que se encomienda la filosofía es, en realidad, el cuerpo. Pero no un cuerpo aislado, sino expuesto al contacto, al

⁵ Es pues mediante estas manifestaciones por las que la norma y las dicotomías se diluyen y, como expresa Young (2000; 249), se hace posible acabar con las prácticas culturales que discriminan, al “incitar a todos los sujetos a un entendimiento de sí mismos como plurales, heterogéneos”.

préstamo⁶ (nuestro filósofo tiene un corazón “cedido”). En definitiva, un cuerpo populador, multitudinario. Así que en el escenario *queer* la identidad se esfuma y en el *crip* la autonomía se desintegra. Pero más allá de los mundos *queer* y *crip*, sus gestos políticos e intelectuales nos permiten atisbar que, tanto en el plano del alma (respecto a la identidad -a la que inicialmente aluden el feminismo homosexual y el movimiento *queer*- o a la cultura -apelada desde el multi-, inter- o trans- culturalismo), como en el plano corporal (no hay aquí términos equiparables al a los de “identidad” y “cultura”), desaparecen las unidades a cualquier escala o dimensión y aparecen los flujos, vectores y movimientos de fuga.

Hay otra importante complementariedad entre los movimientos *crip* y *queer* que tiene que ver con un importante problema de la civilización occidental. Para lidiar con los problemas que plantea la identidad, los *queer* descubren el cuerpo, pero aunque trabajan con él vuelven al plano sutil o inmaterial en el que se hospedaba la identidad. Que sea para poblarlo de hibridaciones y transversalidades no es para nosotros tan relevante. El gesto es interesante pero imperfecto porque no permite salir de la encerrona en la que se introdujo Occidente cuando decidió considerar el alma como superior al cuerpo para, al final, excluir el segundo ámbito tanto de la reflexión como de la política. El gesto *crip* completa el gesto *queer* obligando a entrar de lleno en el campo del cuerpo. El problema es que aquí, a falta de tradición de trato reflexivo y político con él, todo está por hacer. Precisamente lo que intentaremos en esta segunda parte del artículo es proponer salidas.

Nuestro giro corporal y el gesto chino

Es cierto que dentro de las ciencias (duras y blandas), así como en el ámbito de la filosofía hay interesantes aportaciones con las que alimentar el giro corporal. Es el caso, por ejemplo, del paradigma del *embodiment* utilizado por Brooks (2001) para construir sus robots, pues aprenden y se desenvuelven sin utilizar un sistema de representaciones ni “razón” ninguna, simplemente encarnándose en el medio y autoorganizándose a partir de las perturbaciones por las que resultan afectados. En la misma dirección apuntaba, el segundo Wittgenstein (1988: 23-30) cuando propuso la expresión “juego de lenguaje” para referirse al hecho de que más importante que la significación es el sentido o uso dado por los hablantes al lenguaje. Con posterioridad, Austin (Levinson, 1989: 219 y ss.) profundizó en la vía abierta por el austríaco al observar que el asunto de si ciertos enunciados son verdaderos o falsos es menos importante que el hecho de que resulten útiles. Esta afirmación la realizó cuando comprobó que ciertas oraciones declarativas no se hacen sólo con la intención de decir algo sino de hacer cosas. Llamó “performativas” a esta clase de oraciones entre las que se incluyen el prometer, amenazar, ordenar, etc.. Más tarde, decidió utilizar otra distinción: los actos “locutivos” son los declarativos clásicos (tienen referencia), los actos “ilocutivos” tienen que ver con la fuerza

⁶ Para ese cuerpo “populador” haría falta una escritura inseparable del cuerpo pero también “populadora”, tal como sugiere De Peretti (2005: 70-76).

asociada al decir y los actos "perlocutivos" se refieren a los efectos de lo dicho⁷. Finalmente, en sus últimos trabajos, el malogrado Varela (1990) prestó atención a un modo de conocer, la "enacción", que entronca con la tradición fenomenológica europea⁸. En su opinión el conocer sólo puede comprenderse en tanto que encarnado o corporeizado en el ser-ahí que está viviendo, así que es sensible a sus condiciones existenciales, por lo que cada acto cognitivo es único. Y es que en nuestra vida cotidiana encadenamos modos de conocimiento-acción o "microidentidades" distintos según pasamos de un "micromundo" o situación a otros.

Aunque las vías anteriores y otras que nos dejamos en el tintero resulten útiles, también es posible hacer un gesto más radical y decidido e inspirarse en culturas que siempre pusieron en el centro la corporalidad. Este gesto es necesario porque, desde sus orígenes, el pensamiento dominante en Occidente colocó por delante el alma y despreció el cuerpo. De ahí la idea de que la cara es el espejo del alma, que la apariencia tiene que ver con el contenido, que un cuerpo sano está relacionado con una mente sana, que lo fenoménico permite el acceso al nómeno, etc. Esas y otras observaciones similares parten de un conjunto de distinciones y jerarquizaciones básicas (interior/exterior, profundo/superficial, esencial/accesorio, etc.) en las que los primeros términos tienen un carácter espiritual o inmaterial y son considerados superiores frente al carácter corporal y material de los segundos. Tales distinciones han traído consigo apuestas artísticas, intelectuales, religiosas, etc. preocupadas también por lo considerado profundo-interior-esencial en detrimento de lo evaluado como exterior-superficial-accesorio.

Lo curioso es que esto ha ocurrido incluso cuando el arte ha despojado el cuerpo de vestidos y lo ha mostrado al desnudo, tanto en Grecia para representar la belleza como en la iconografía cristiana para simbolizar lo bueno y verdadero (Jullien, 2004). El problema es que los cuerpos así expuestos estaban absorbidos por las ideas (belleza, verdad, bondad) que representaban y para facilitar ese vínculo debían estar deserotizados. Es como si en Occidente hubiera habido cierto malestar con el exceso de alma, lo cual se quiso compensar reintroduciendo el cuerpo, pero sólo en tanto que espejo de aquella y siendo, por lo tanto, menos "corporal". En cambio, en China, jamás han buscado la belleza, bondad y verdad en el desnudo. Cuando tal clase de cuerpo ha aparecido, lo ha hecho no para mostrar la belleza sino la sexualidad. Y en cuanto a

⁷ Aunque en principio distintas, hay otras líneas de investigación que se apartan del espiritualismo que ha dominado la reflexión sobre el lenguaje. Es el caso del rescate de la escritura y la traza que realiza Derrida (1986) frente al fonocentrismo (en alianza con el logocentrismo) que ha dominado en la reflexión desde los estoicos hasta Saussure. Es también, la recuperación del campo mostrativo que frente al simbólico recuperó Bühler (1985) y más cerca de nosotros ha mantenido y enriquecido García Calvo (1991). Tampoco deberíamos olvidar la denuncia de McLuhan (1985) de la hiperestesia visual que anda detrás de nuestra experiencia del lenguaje y la escritura, que ha sacrificado la confluencia sinestésica de más sentidos, como ocurre con la escritura jeroglífica.

⁸ Para ubicar los trabajos de Varela en el amplio abanico de autores influidos por las neurociencias y dedicados al estudio de la conciencia, véase Chalmers (1995).

su canon de belleza, ha preferido detenerse en los detalles, los pliegues y las sinuosidades de la apariencia.

Estamos entonces ante corporalidades estéticas diferentes. Mientras la occidental parte del mundo de las ideas y subordina a ellas la corporalidad, la china parte del cuerpo y hace bajar el mundo sutil de las ideas a él. Esto no sólo sucede en el campo del arte, pues en la medicina oriental se utilizan términos muy poéticos para lidiar con las corporalidades (Kuriyama, 2005). Así, un pulso “resbaladizo” es asociado a una “sucesión de perlas rodantes”, un pulso “áspero” tiene que ver con la “arena mojada” y Li Zhongzi, un clásico de la medicina china, decía del pulso “flotante” que “es como una brisa que sopla por el pulmón de la espalda de un pájaro, silencioso y susurrante como la caída de las hojas de los olmos, como la madera flotando en el agua, como las capas de la cebolla enrolladas ligeramente entre los dedos” (Kuriyama, 2005: 105). También desde la propia anatomía el cuerpo ha sido visto e interpretado de un modo poético. Cuando a los chinos les dio por abrirlo y diseccionarlo, una práctica que fue mucho menos habitual que entre los griegos, no vieron los músculos y nervios que los mediterráneos consideraban tan llamativos, sino el “floreCIMIENTO de las tonalidades” (Kuriyama, 2005: 197), expresión que utilizaron para designar los flujos de humores que circulan según coordenadas complejas pero precisas.

Humanos y no humanos

Sin embargo, no nos serviremos de la cultura china para mirarnos en ese espejo y buscar algo de inspiración con la que desarrollar el deseo de cuerpo que los movimientos *queer* primero y *crip* después, entre otros⁹, han puesto ante los ojos de nuestra civilización para que lo atienda. Por su originalidad, preferimos prestar atención a la potente y elaborada centralidad del cuerpo que descubre Viveiros de Castro (2006, 2010, 2013) entre los amerindios, explicitada a partir del contraste que realizan entre los humanos y los no humanos, muy distinto del que ha instituido la civilización occidental. Pero para facilitar la comparación de ambos sistemas de diferencias, conviene inscribirlos en el campo más amplio propuesto por Descola (2006: 169-176), pues en él no sólo cabe lo que ha descubierto la antropología entre los amerindios, sino también lo que esa ciencia social ha visto entre los africanos, australianos y orientales.

⁹ No deberíamos olvidar, por ejemplo, las agresivas estéticas corporales que han pasado del tatuaje al *scratching* (rasgados), los *brandings* (quemados), la introducción de prótesis (cuernos, escamas, etc.), la amputación (de falanges), la perforación (de mejillas), las lenguas bífidas, etc. (véase Rojo, 2014). Tampoco hay que olvidar el Fitness and Health, que comenzó en los años 70 pero tiene su origen en los años 40, cuando el ejército decide mejorar la calidad de sus reclutas (Howell e Ingham, 2001: 335). Dice Sloterdijk (2012: 24) en relación a esto que el “ejercicio” en el siglo XXI (sustituto de la “reflexividad” que dominó el XX y la “producción” que campeó por el XIX) es un tipo de “antropotécnica” que los individuos de distintas culturas han intentado optimizar para conjurar los riesgos de la vida y las certezas de la muerte. Una consecuencia de ello es, según Sloterdijk, la aparición del “neootletismo”, inaugurado por el olimpismo de Pierre De Coubertín. Con él desaparece la “religión del hambre” y aparece la de “la saciedad y el fitness” (Sloterdijk (2012: 117-118).

Dice el antropólogo francés que todo humano se percibe como una unidad mixta de interioridad y fisicalidad desde la que reconoce o niega al otro no humano características derivadas de las suyas propias. En efecto, frente a un otro no humano puedo suponer que posee elementos de fisicalidad e interioridad idénticos a los míos (como ocurre con el totemismo australiano) o distintos (como pasa con el analogismo oriental). También puedo suponer que tengamos interioridades similares y fisicalismos diferentes (así ocurre con el animismo amerindio) o interioridades diferentes y fisicalismos análogos (tal como pasa con nuestro naturalismo). Estas cuatro “ontologías” (según la expresión de Descola, 2006) dan lugar a contratos naturales entre humanos y no humanos distintos.

Yendo al grano, podemos decir que mientras el naturalismo científico de nuestro mundo entiende que los humanos, pero también los no humanos, somos físicamente muy parecidos y que esa similitud puede ser retratada en términos objetivos por la ciencia (pues para ella, por ejemplo, nuestro ADN y el de la mosca del vinagre son prácticamente idénticos, los corazones de cerdos y animales son intercambiables, lo que facilita utilizarlos para hacer válvulas destinadas a nuestros corazones, etc.), el animismo de los amerindios entiende que los humanos entre nosotros y los no humanos somos físicamente muy diferentes y que de esas diferencias brotan modos de conocer muy distintos e incluso inconmensurables. De esto se deduce que si para el occidental medio hay una pluralidad de culturas humanas frente a una naturaleza que tiene un carácter más bien uniforme, los amerindios proponen lo contrario: una cultura única con múltiples naturalezas. Y si los occidentales han inventado el “relativismo cultural” y el “multiculturalismo” para saber convivir con la diversidad humana, los amerindios han elaborado con su “perspectivismo” un “multinaturalismo”. Una perspectiva (natural) es lo contrario de una representación (cultural) porque las representaciones son atributos de los espíritus mientras que las perspectivas expresan puntos de vista de los cuerpos. Es por esto que los animales y los humanos ven mundos diferentes¹⁰.

Otra importante diferencia que señala Viveiros de Castro entre los occidentales y los amerindios tiene que ver con el hecho de que nuestra ontología postula una continuidad física humanos-animales y también una discontinuidad entre ambos lados en lo que se refiere al alma, mientras que los amerindios suponen que humanos y no humanos tenemos una relación de continuidad por lo que respecta al alma (pues ambos compartimos una misma humanidad) pero nuestros cuerpos están diferenciados. Por eso, en el plano esotérico, su chamanismo practica la metamorfosis corporal (se mantiene el espíritu pero cambian las formas o cuerpos) mientras que

¹⁰ Por cierto, Maturana (1995), elaboró su punto de vista constructivista y la propia noción de autopoiesis, central en cierta sociología, a partir de sus estudios sobre los diferentes sistemas de visión de los seres vivos (las palomas son tetracromáticas, nosotros tricromáticos; hay especies que ven por debajo del rojo y otras por encima del violeta; etc.). Concluyó que cada sistema está encarnado en cuerpos y estilos de vida diferentes para los que tales modos de ver son funcionales. Este es un constructivismo perspectivista muy distinto del que se propone desde el multiculturalismo, pues en este segundo caso se parte de diferencias interiores (subjetividades y culturas distintas), mientras que en el otro interesan las características corporales y el contexto en el que dichos cuerpos se desenvuelven.

entre nosotros es más habitual la posesión espiritual (se mantiene la forma o cuerpo pero cambian los espíritus). Esto es así porque para ellos el cuerpo es un medio para llegar al espíritu, mientras que para nosotros es imposible pues los cuerpos están sellados y blindados.

Pero más allá del esoterismo, para Occidente el problema no son tanto las conexiones y continuidades corporales sino cómo unir esas almas que consideramos como absolutamente separadas unas de otras. Para resolverlo hemos construido edificios intelectuales gigantescos que justifican lo colectivo a partir de cosas como el “contrato social”, el “complejo de Edipo”, lo “simbólico”, etc. En cambio para los amerindios, como (según hemos visto) no hay distinción de almas, el yo no está tan claro qué es e incluso está en constante peligro pues puedo ser percibido de modos muy diferentes (por el jabalí, el jaguar, etc.). Así que hay un exceso de comunicación, por lo que es necesario escuchar muy atentamente para entender y ubicarse e igualmente es necesario establecer cortes, separar, generar disyunciones, práctica absolutamente contraria a la de generar conjunciones que utilizamos en Occidente y que explica la importancia que tienen entre nosotros aparatos con importantes funciones homogeneizadoras como la educación, hiperespecializada en la conducción de las almas hacia un lugar cultural común. Los amerindios, por el contrario, como su problema es la comunicación de cuerpos, tienen una “educación” que intenta ponerlos en común. Por eso le dicen al antropólogo: “es necesario que coma nuestra comida o duerma con nuestras mujeres para que conozca nuestra lengua”. Así que mientras para nosotros la educación es espiritual, para los amerindios implica una disciplina corporal¹¹. La existencia del canibalismo tiene muchísimo sentido desde este punto de vista.

En cuanto a sus preocupaciones intelectuales, poco tienen que ver con las nuestras. Un ejemplo. En el siglo XVI los españoles que llegaron a América dudaban de que los indios tuvieran alma y, en consecuencia, fueran humanos, del mismo modo que, por esa misma época, a diferencia de lo que ocurre hoy, dudaban que las mujeres, los negros o los animales tuvieran almas y fueran humanos. Para ello enviaron comisiones de teólogos. En esa misma época los indios sumergían los cadáveres de los españoles para ver si su cuerpo se corrompía o no. Los españoles dudaban si los indios eran humanos o animales, mientras que los indios dudaban si los españoles eran humanos o espíritus. Unos se interrogaban por la presencia o no del alma, mientras los otros lo hacían por la materialidad del cuerpo. Los dos querían saber de la humanidad del otro pero de distinta manera.

Otra importante diferencia que se infiere del modelo de Viveiros De Castro hace referencia a la moda o estética personal, más exactamente al componente de transgresión que incorpora, pues el disfraz permite, tanto a ellos como a nosotros, ser otro. En general, ellos transgreden con sus imitaciones de otros cuerpos (animales) la distinción de cuerpos en las que están afincados. En efecto, las “modas” amerindias tienen como función producir cuerpos verdaderamente

¹¹ En nuestro mundo la cultura popular siempre ha mantenido un trato con la materialidad del cuerpo que está en las antípodas del cultivado por las élites, según mostró Bajtin (1990) y quienes le han continuado.

humanos con pedazos de cuerpos de animales (plumas, dientes, pieles, etc.), así que se diferencian jugando con el peligro de la confusión hombres-animales, tan peligrosa para ellos. De ese peligro extraen su particular placer estético. Nosotros, en cambio, transgredimos con nuestras identificaciones con otras gentes (humanas) la diferencia de (sub)culturas en la que estamos afincados¹². En efecto, nosotros nos humanizamos estéticamente jugando con la confusión de esencias, más exactamente intentando imitar las clases, edades, géneros, etnias, etc. que no somos. De este peligro (la eliminación de las diferencias esenciales) extraemos nuestro particular placer estético. En ambos casos el veneno, convenientemente dosificado, enriquece el sistema en lugar de destruirlo. En definitiva, para ellos los otros cuerpos animales son su solución, para nosotros las otras culturas humanas son nuestra solución. En el primer caso para no caer en la indistinción esencial o profunda, en el segundo para no caer en la indistinción material o superficial.

Para finalizar, utilicemos el punto de vista aplicado hasta aquí para entender desde otro ángulo los líos en los que andan dos importantes instituciones de nuestro mundo: la ciencia y la política. En Occidente, dentro de la ciencia, como el mundo de las ideas se ha vuelto hegemónico, el punto de vista amerindio que ya no tenemos (aunque está presente en la vida ordinaria y en ciertas tradiciones y actividades rurales, como la ganadería y la caza) sólo ha podido sobrevivir mediante apropiaciones “corporales”. Tal es la conclusión que se puede extraer de las reflexiones de Lizcano acerca de las metáforas materiales o corporales, ya olvidadas, que originaron nuestras nociones matemáticas más comunes y cuyo rastro (perspectivista) aún permanece en el lenguaje (Lizcano, 1993, 2006). Así, por ejemplo, la operación denominada “raíz cuadrada” pone de manifiesto que en los imaginarios griego, romano y medieval el número se percibía como si fuera una planta. Analizando los textos de un matemático portugués del Renacimiento (Pero Nuns) y su continua referencia a distintos tipos de raíces, Lizcano sugiere que se establece una semejanza entre un campo geométrico (en el que hay objetos como lados y cuadrados) y otro biológico (en el que hay raíces y crianzas). Es decir, que la relación de un lado con su cuadrado es la misma que hay entre una raíz y la planta. Así que el lado engendra, alimenta y nutre el cuadrado hasta hacerse espacio del mismo modo que la raíz lo hace con la planta.

A partir del reconocimiento de ciertos sustratos imaginarios que se inspiran en particulares experiencias corporales o materiales y dan lugar a ciertos conceptos abstractos como los que usan nuestras matemáticas, es posible suponer que otras influencias corporales puedan dar lugar a otras matemáticas. En este sentido, hay que tener en cuenta que nuestras matemáticas están activadas a partir de la preeminencia del sentido visual, que para otras culturas no es tan importante. Así, para los *ongee* de las Islas Andamán en el Pacífico Sur la vida está regida por el olfato y para señalarse a sí mismo se indican la nariz. Por su parte, los *tzotil* mexicanos cifran su

¹² Distintas teorías de las modas subrayan la imitación que unos grupos o clases realizan de otros. Véase, por ejemplo, Simmel (1923).

existencia en el calor. Otras sociedades, como los *desana* de la Amazonia colombiana dan importancia a la visión, pero no a esa visión griega que perfila contornos y delimita figuras, sino a otra distinta que presta atención a los colores y a la sinestesia cromática¹³.

Estas observaciones de Lizcano muestran que bajo la aparente objetividad de la ciencia hay un relativismo perspectivista. Dicho relativismo no depende de las interioridades (alma, cultura, etc.), tal como subrayan otras sociologías y filosofías de la ciencia (Iranzo y Blanco, 1999), sino de las exterioridades (cuerpos, contextos, etc.). El trabajo de Lizcano no es fácil de asimilar porque desvela que las abstracciones de la ciencia, esa reflexividad tan respetada en nuestra época, no son objetivas o independientes de los contextos, tal como ella misma confiesa, sino que, al contrario, se construye borrando las metáforas corporales o situacionales sobre las que se asienta. En las ciencias sociales suele ocurrir justo lo contrario, pues de lo que se trata es de hacer patentes tales influencias corporales, situacionales, etc. y de construir teorías que las manifiesten (cf. Bourdieu, 1997). En efecto, lo que hace el vector crítico de la ciencia social (bastante influyente y en algunas épocas y espacios también dominante) frente al vector positivista es precisamente esto¹⁴.

Pues bien, proponemos denominar perspectivista a esta modalidad de ciencia, que unas veces oculta (caso de ciertas ciencias duras) y otras hace manifiesta (caso de ciertas ciencias sociales) esas influencias materiales que, desde un punto de vista perspectivista, siempre intervienen. Al otro lado queda el punto de vista naturalista, que unas veces oculta (caso de ciertas ciencias sociales) y otras hace manifiesta (caso de ciertas ciencias duras) la influencia del contexto, cuerpo y situación. Dicho de otro modo, las ciencias duras tienden a ocultar una influencia material que sólo es posible descubrir a través de la sospecha, recurso intelectual básico en el otro bando, mientras que las ciencias sociales tienden a exponer una influencia interior (cultural, personal, etc.) que sólo es posible aplacar con el establecimiento de protocolos, métodos y teorías similares a los de las ciencias duras.

Si pasamos del campo de las ciencias, duras o blandas, al de las políticas, nos encontramos con una situación parecida. Por un lado, ciertas políticas, igual de dominantes que las ciencias duras (que exhiben el carácter objetivo de una abstracción idealista), ponen por delante arbitrarios tales como la libertad, la igualdad o la fraternidad, siempre ideales aunque sean jerarquizados de modos diferentes en cada campo ideológico. Por otro lado, políticas diferentes, con más parentesco con las ciencias blandas o sociales, ponen por delante los cuerpos, situaciones y

¹³ Dentro de nuestro mundo Sacks (1997) descubre un paisaje de representaciones del mundo igual de extraordinario y también corporalmente enraizado en su tratamiento de un amplio abanico de enfermedades neurológicas que, sin embargo, no dificultan mucho la vida cotidiana de quienes las padecen.

¹⁴ La denominada filosofía de la sospecha (Marx, Freud y Nietzsche) sería una fuente permanente de inspiración de infinidad de teorías y metodologías, desde la Escuela de Frankfurt a Bourdieu pasando por Foucault y las muchas familias de psicoanalistas. Acerca de cómo estas teorías requieren metodologías de investigación específica, véase Bergua (2011: 45-55).

contextos. Un buen ámbito político en el que mostrar esta influencia perspectivista es precisamente el formado por los diferentes feminismos y posicionamientos *queer* o *crip*, que no se pueden entender si no es a partir de la encarnación o corporeización de cada discurso (científico) o práctica (política) en su respectivo cuerpo, contexto y situación¹⁵.

Conclusiones

Los movimientos *queer* y *crip* son **posthumanistas** porque deconstruyen por flancos distintos el sujeto normalizado sobre el que reposa cierta idea de humanidad y abren la posibilidad de construir sujetos distintos.

El **movimiento *queer*** nace en un contexto de discusión entre los **homosexuales** acerca de la **identidad** en el que se desmonta la secuencia **género-sexo-sexualidad** confirmando el carácter socialmente construido tanto de cada eslabón como de la propia lógica de la cadena que había iniciado el feminismo desde Beauvoir y sugiriendo construir tanto nuevos eslabones como otras lógicas. Una consecuencia de las deconstrucciones y construcciones realizadas es el desborde del campo de la identidad que inicialmente se trabajó y el desembarco en el difuso y borroso mundo de las **hibridaciones**. Desde nuestro punto de vista, sin embargo, es más valiosa la importancia que el movimiento *queer* ha terminado concediendo al cuerpo. El problema es que no lo han considerado en toda su extensión y complejidad, pues el único que mencionan es el sexual¹⁶.

El **movimiento *crip***, aunque nace en un contexto de discusión sobre la **autonomía** de los **discapacitados**, está muy influido por el descubrimiento del cuerpo que realizan los *queer*. Su principal mérito es haber desmontado el esquema **discapacidad-deficiencia-dependencia** tras descubrir su carácter socialmente construido, sugerir la construcción de otros eslabones y desplegar más lógicas. Otra de sus aportaciones es el desborde que impulsa de la noción de autonomía y la apuesta por la **interdependencia**. Sin embargo, lo más importante desde nuestro

¹⁵ Pero no todas las alteridades han elaborado un discurso y activado unas prácticas políticas propias. Es el caso, por ejemplo, de los jóvenes, adolescentes o niños. Para que lo hubieran hecho habría sido necesario que se concibieran como sujeto. No lo han hecho porque no podían pensar esa posibilidad o porque no les interesó. Por ambos motivos muestran una alteridad diferente a la que exhiben colectivos tan movilizados como los *crip* o *queer*. Al margen de esto, para ver la política que produce el animismo amerindio y otros pueblos similares véase De La Cadena y Starn (2007).

¹⁶ Dice Foucault (1980) que Occidente padece un atávico y estructural bloqueo respecto a la sexualidad. Mientras Oriente ha creado un *ars erotica* para desarrollar e intensificar su experiencia (caso del Kamasutra), nuestra civilización la ha bloqueado por el procedimiento (desde el dispositivo de la confesión en el cristianismo al psicoanálisis con posterioridad) de hablarla o ponerla en discurso, creando así una *scientia sexualis*. El movimiento *queer* parece haber superado esta resistencia. Aunque parezca contradictorio, la atávica resistencia a aceptar la sexualidad anda también detrás del despertar compulsivo que se produce desde los años 60 con las revoluciones sexuales (Reich, 1980), la consideración de que la sexualidad mejora la existencia (e incluso tiene un carácter divino) y la explosión de disciplinas y prácticas relacionadas con todo ello. Un buen ejemplo de estas palabras que se pronunciaron en el fragor de la Revolución Sexual: "el hombre sólo puede desear el placer de la mujer, ese Dios que dormita en ella y que jamás se produce en su cuerpo; sólo puede observarlo con asombro, pánico, terror..." (Bruckner y Fikielkraut, 1989: 40).

punto de vista, es su decidido desembarco en la corporalidad. El problema es que nuestra civilización no tiene el *habitus* necesario para desplegarlo. Además, aunque las diferencias funcionales amplíen la corporalidad más de lo que lo hace la sexualidad, aún deja sin atender gran cantidad de dimensiones del cuerpo.

En relación a este problema, la potente y elaborada centralidad del cuerpo que descubre Viveiros de Castro entre los amerindios, nos da una **pista perspectivista** a la que atender. A diferencia de lo que entiende la civilización occidental, para los amerindios, los humanos y no humanos compartimos una misma interioridad (humana) pero nuestros cuerpos están diferenciados. Por ello, al contrario que en occidente, el problema principal es la comunicación de los cuerpos y, en consecuencia, tratan de ponerlos en común. Con la mirada amerindia se abre la posibilidad de deconstruir la centralidad de la especie humana que está en la base de nuestra civilización y de considerar a partir de ese gesto otros puntos de vista acerca de sí misma. Ambos movimientos forman parte de un mismo cambio postantropocéntrico.

Mientras que para el naturalismo científico occidental apenas hay diferencias físicas entre humanos y no humanos (pues frente a la pluralidad de culturas humanas consideran que hay una naturaleza uniforme), el perspectivismo de los amerindios habla de múltiples naturalezas frente a una cultura única. De ambas matrices brotan modos de conocer diferentes. Por eso, si en occidente se ha inventado el relativismo cultural y el multiculturalismo para convivir con las múltiples culturas humanas, los amerindios han elaborado, con su perspectivismo, un multinaturalismo que es lo contrario del multiculturalismo, pues las perspectivas expresan puntos de vista de los cuerpos.

Dentro de la ciencia, en occidente, dicho perspectivismo sólo ha podido sobrevivir mediante apropiaciones corporales. Atendiendo a las observaciones de Lizcano, acerca de cómo experiencias corporales o materiales han dado lugar a conceptos abstractos como los que usan nuestras matemáticas, se muestra que, bajo la aparente objetividad de la ciencia, hay un relativismo perspectivista. Dicho relativismo no depende de las interioridades (alma, cultura, etc.), sino de las exterioridades (cuerpos, contextos, etc.). Se desvela, por tanto, que las abstracciones de la ciencia no son objetivas o independientes de los contextos, tal y como ella misma confiesa, sino que, al contrario, y como muestran las ciencias sociales más críticas, se construyen borrando u olvidando las metáforas corporales o situacionales sobre las que se asienta. Proponemos, por tanto, a partir de lo anteriormente expuesto, denominar perspectivista a esta modalidad de ciencia que hace manifiestas esas influencias materiales y que, desde dicho punto de vista perspectivista, siempre e inevitablemente intervienen.

Si pasamos del campo de la ciencia al de la política nos encontramos con una situación parecida. En general, las políticas conversas dan por obvias abstracciones tales como el individuo, la nación, la libertad, la igualdad, etc. válidas para cualquier contexto o situación. Sin embargo, ciertas políticas críticas utilizan nociones (por ejemplo, la "clase" de los marxistas

y el “género” de las feministas) que ponen por delante las situaciones o contextos que las producen. Un buen ámbito político en el que mostrar esta influencia perspectivista es precisamente el formado por los posicionamientos *queer* o *crip*, que no se pueden entender si no es a partir de las corporalidades que cada discurso (científico) o práctica (política) confiesa encarnar.

Creemos que los cambios postantropocéntricos considerados, importantes en sí mismos, también tienen el mérito de proporcionar cobertura y dar impulso al decidido encuentro con el cuerpo que protagoniza el posthumanismo *crip*. Nuestra intención es trabajar este asunto en el futuro.

Referencias

- Abbott, S. (2010). *Resistant Bodies: Claims to Liberation and Desire at the Intersections of Crip and Queer* (Tesis inédita). Wesleyan University, Middletown.
- Allué, M. (2003). *Discapitados: La reivindicación de la igualdad en la diferencia*. Barcelona: Bellaterra.
- Bajtín, M. (1990). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*. Madrid: Alianza.
- Bergua, J.Á. (2011). *Estilos de la investigación social. Técnicas, epistemología, algo de anarquía y una pizca de sociología*, Zaragoza: Prensas Universitarias de la Universidad de Zaragoza.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas*. Barcelona: Anagrama.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Britzman, D. (2002). La pedagogía transgresora y sus extrañas técnicas. En R.M. Mérida (Ed.), *Sexualidades trasgresoras: Una antología de estudios queer* (pp. 197-225). Barcelona: Icaria, pp. 197-225.
- Brooks, R.A. (2001). The Relationship Between Matter and Life. *Nature*, 409(18), 409–411.
- Bruckner, P. y Fikielkraut, A. (1989). *El nuevo desorden amoroso*. Barcelona: Anagrama.
- Bühler, K. (1985). *Teoría del lenguaje*. Madrid: Alianza.
- Butler, J. (2002). Críticamente subversiva. En R.M. Mérida (Ed.), *Sexualidades trasgresoras: Una antología de estudios queer* (pp. 55-78). Barcelona: Icaria.
- Canguilhem, G. (1972). *Le normal et le pathologique*. París: Presses Universitaires de France.
- Chalmers, D.J. (1995). Facing Up to the Problem of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*, 2(3), 200-219.
- De La Cadena, M. y Starn, O. (2007). Introduction. En M. De La Cadena y O. Starn (Eds.), *Indigenous Experience Today* (pp. 1-25). New York: Berg.
- De Peretti, C. (2005). La otra escritura del *corpus-in-mundo*. *Anthropos*, 205: 70-76.
- Descola, P. (2006). *Par delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Ferreira, M.Á. (2008). Discapacidad, individuo y normalidad: La “axiomática” de la marginación. En *V Jornadas nacionales: Universidad y Discapacidad*. Universidad Nacional de Tucumán, San Miguel de Tucumán.

- Ferreira, M.Á. (2009). Discapacidad y corporalidad: Una aproximación genealógica. En A. Brenda (Coord.), *Cuerpo y Discapacidad: perspectivas Latino Americanas* (pp. 55-89). Ciudad de México: Universidad Nacional de Nuevo León.
- Ferreira, M.Á. (2010). De la minusvalía a la diversidad funcional: Un nuevo marco teórico-metodológico. *Política y Sociedad*, 47: 45-65.
- Foucault, M. (1977). *Historia de la sexualidad, 1. La Voluntad de saber*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *Los anormales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- García Calvo, A. (1991). *Del lenguaje*. Zamora: Lucina.
- Geertz, C. (1988). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Goux, J.J. (2000). *Frivolité de la valeur*. Paris: Blusson.
- Guzmán, F. y Platero, R. L. (2014). The critical intersections of disability and non-normative sexualities in Spain. *Annual Review of Critical Psychology*, 11: 359-387.
- Howell, J. e Ingham, A. (2001). From Social Problem to Personal Life Issue: The Language of Lifestyle. *Cultural Studies*, 15(2), 326-351.
- Iranzo, J.M. y Blanco, J.R. (1999). *Sociología del conocimiento científico*. Madrid: CIS.
- Jullien, F. (2004). *De la esencia o del desnudo*. Barcelona: Alpha Decay.
- Kuriyama, S. (2005). *La expresividad del cuerpo y la divergencia de la medicina griega y china*. Madrid: Siruela.
- Latour, B. (2005). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Levinson, S. C. (1989). *Pragmática*. Barcelona: Teide.
- Lizcano, E. (1993). *Imaginario colectivo y creación matemática. La construcción social del número, el espacio y lo imposible en Grecia y China*. Barcelona: Gedisa.
- Lizcano, E. (2006), *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*. Madrid: Traficantes de Sueños y Ediciones Bajo Cero.
- Liotard, J. F. (1989). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Louro, G. (2001). Teoría queer. Uma politica pos-identitaria para a educação. *Labris: Estudos Feministas*, 9(2), 541-553.
- Louro, G. (2003). Corpos que escapam. *Labris: Estudos Feministas*, 4. <http://www.labrys.net.br/labrys4/textos/guacira1.htm>
- Maturana, H. (1995). *Desde la biología a la psicología*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- McLuhan, M. (1985). *La Galaxia Guttenberg*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- McRuer, R. (2006). *Crip Theory: Cultural signs of Queerness and Disability*. New York: New York University Press.
- Medeak (2014). Violencia y transfeminismo. Una mirada situada. En M. Sola, M. y E. Urko (Eds.), *Transfeminismos: Epistemes, fricciones y flujos* (pp: 73-80). Tafalla: Txalaparta.
- Mitchell, D. y Snyder, S. (1995). *Vital Signs. Crip Culture Talks Back* (documental). EE.UU: Fanlight Productions.

- Morris, M. (2005). El pie zurdo de Dante pone en marcha la teoría queer. En S. Talburt y S. Steinberg (Eds.), *Pensando queer: Sexualidad, cultura y educación* (pp. 35-50). Barcelona: Graó.
- Nancy, J-L. (1992). *Corpus*. Paris: Métailié.
- Oliver, M. (1998). Una sociología de la discapacidad o una sociología discapacitada. En L. Barton (Coord.), *Discapacidad y sociedad* (pp. 34-58). Madrid: Ediciones Morata.
- Palacios, A. (2008). *El modelo social de discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad*. Madrid: CERMI.
- Pié, A. (2009). Imatges de la discapacitat. *Educació Social: Revista d'intervenció socioeducativa*, 42: 93-103.
- Pié, A. (2010). De la reinvençió de la discapacitat o de l'articulació de nous tipus de trànsit social: La pedagogia i les seves formes sensibles. (Tesis inédita). Universitat de Barcelona, Barcelona.
- Pié, A. (Coord.). (2012). *Deconstruyendo la dependencia: Propuestas para una vida independiente*. Barcelona: UOC.
- Pié, A. (2013). L'epistemologia feminista d'Audre Lorde (1934-1992) i la teoria Queer en la pedagogia social del segle XXI. *Educació i Història: Revista d'Història de l'Educació*, 21: 115-141.
- Planella, J. (2006). Corpografías: Dar la palabra al cuerpo. *Artnodes*, 6: 13-24.
- Planella, J. (2013). Pedagogía social y diversidad funcional: De la rehabilitación al acompañamiento. *Educatio Siglo XXI*, 31(2), 113-128.
- Platero, R.L. y Rosón, M. (2012). De la 'parada de los monstruos' a los monstruos de lo cotidiano: la diversidad funcional y la sexualidad no normativa. *Revista Feminismo/s*, 19: 127-142.
- Preciado, P.B. (2008). *Texto yonki*. Madrid: Espasa Calpe.
- Preciado, P.B. (2013). La muerte de la clínica. En *Conferencia inaugural de Somateca 2013*, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía, Madrid.
- Reich, W. (1980). *La revolución sexual*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Rodríguez Díaz, S. y Ferreira, M.Á. (2010). Diversidad funcional: Sobre lo normal y lo patológico en torno a la condición social de la discapacidad. *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 28(1), 151-172.
- Rodríguez Giral, I. (2010). El activismo encarnado. Barcelona Metrópolis. *Revista de Información y Pensamiento Urbanos*, 79: 11-15.
- Rojó Ojados, A.B. (2014). *Modificaciones corporales extremas* (Tesis inédita). Universidad Pública de Navarra, Pamplona.
- Romañach, J. y Lobato, M. (2005). Diversidad funcional, nuevo término para la lucha por la dignidad en la diversidad del ser humano. *Foro de Vida Independiente*, 5: 1-8.

- Rorty, R. (1967). *The Linguistic Turn. Recent Essays in philosophical Method*. Chicago: The University Chicago Press.
- Sacks, O. (1997). *Un antropólogo en Marte*. Barcelona: Anagrama.
- Shakespeare, T. (2008). La autoorganización de las personas con discapacidad, ¿Un nuevo movimiento social?". En L. Barton (Coord.), *Superar las barreras de la discapacidad* (pp. 68-85). Madrid: Ediciones Morata.
- Simmel, G. (1923). Filosofía de la moda. *Revista de Occidente*, 1, 42-66.
- Simondon, G. (2008). *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*. Buenos Aires: La Cebra.
- Sloterdijk, P. (2012). *Has de cambiar tu vida*. Valencia: Pre-Textos.
- Spencer Brown, G. (1994). *Laws of Form*. Portland: Cognizer.
- Toboso, M. y Guzmán, F. (2009). Diversidad funcional: Hacia la deconstrucción del cuerpo socialmente normativo (comunicación). *I Congreso Internacional de Cultura y Género: La Cultura en el Cuerpo*. Universidad Miguel Hernández de Elche, Elche.
- Toboso, M. y Guzmán, F. (2010). Cuerpos, capacidades, exigencias funcionales... y otros lechos de Procusto. *Política y Sociedad*, 47(1), 67-83.
- Valencia, S. (2014). Transfeminismo(s) y capitalismo gore. En M. Sola y E. Urko. (Eds.), *Transfeminismos: Epistemes, fricciones y flujos* (pp: 109-118). Tafalla: Txalaparta.
- Viveiros de Castro, E. (2006). Une figure humain peut cacher une affection-jaguar. *Multitudes*, 24: 41-52.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires: Katz.
- Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar*. Buenos Aires: Tinta y Limón.
- Varela, F. (1990). *Conocer*. Barcelona: Gedisa.
- Von Foerster, H. (1991). *Las semillas de la cibernética*. Barcelona: Gedisa.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Crítica.
- Young, I.M. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra.