

# EXCLUSIÓ / INCLUSIÓ: l'origen i la persistència del despotisme per altres mitjans

**Carlos Skliar**

(FLACSO / CONICET, Argentina)

*"Normalidad. Cualidad o condición de lo normal. Normal: (Del lat. normālis). Dicho de una cosa: que se halla en su estado natural. Dicho de una cosa: que, por su naturaleza, forma o magnitud, se ajusta a ciertas normas fijadas de antemano. Que es general o mayoritario o que es u ocurre siempre o habitualmente, por lo que no produce extrañeza. Lógico. Que sirve de norma o regla. Que por su naturaleza, forma o magnitud se ajusta a ciertas normas fijadas de antemano; [Línea o plano] perpendicular a otra recta o plano tangentes."*  
(Diccionario Real Academia Española)

## RESUM

En aquest article, l'autor fa una profunda i personal revisió sobre el concepte de normalitat, des de la seva creació fins avui i sobre com influeix en les idees i pràctiques d'exclusió o inclusió. Segons Skliar, el concepte de normalitat sorgeix d'un saber sec, especialitzat, distant, racional, altiu i superb que considera *fora del món*. A aquest saber fora del món, oposa *un altre saber més incòmode*, inestable, fragmentari, contingent i provisorori que implica una certa condició de perplexitat i ignorància, un saber que no estableix límits ni accepta etiquetes.

Al llarg de l'article exposa les conseqüències que aquesta concepció de normalitat té, com ara el fet de considerar desviació o patologia, tot allò que no queda reflectit en aquest idea construïda i intangible. Proposa rescatar la *singularitat i la paciència* per *deconstruir* aquest saber hegemònic de ficció sobre el cos normal, el llenguatge normal, el comportament normal o l'aprenentatge normal.

**Paraules Clau:** educació inclusiva, societat, psicopedagogia, discapacitat,

## ABSTRACT

In this article, the author offers a deep and personal review of the concept of normality from its origins, and its influences on the ideas and practices of exclusion or inclusion. According to Skliar, the concept of normality arises from a dry, specialized and distant knowledge, which is also rational, haughty and arrogant and that he considers *out of the world*. To this *out of the world* knowledge, the author opposes another one, a *more uncomfortable*, unstable, fragmentary, contingent and provisional status that involves a certain condition of perplexity and ignorance, without limits or labels.

Throughout the article, Skliar exposes the consequences of this conception of normality, such as the mere fact of considering deviation or pathology everything that is not reflected in this constructed and intangible idea. Skliar proposes to rescue *singularity and patience* to *deconstruct* that hegemonic fictional knowledge on the normal body, normal language, normal behaviour or normal learning.

**Key words:** inclusive education, society, educational psychology, disabilities

## 1. SABERS EN OPOSICIÓ

Imaginem per un instant, encara que resulti il·lusori i ressoni a exageració o a artifici didàctic, que hi ha tan sols dos tipus de saber, dos tipus de pensament, dues maneres de raó i, en definitiva, dues formes de sensibilitat lligades al procés de conèixer, a l'existència mateixa del coneixement.

D'una banda, un tipus de saber -de pensament, de raó i de sensibilitat- generalment molt valorat en els mitjans acadèmics, que és el resultat de la determinació artificialiosa d'un problema igualment artificiós, l'establiment d'una distància imprescindiblement distant, la posada en marxa d'una observació tan gèlida com rigorosa i la re-creació entossudida d'un llenguatge extremament especialitzat. Aquest saber insisteix, bàsicament, a saber-se experimental, universal i, fins i tot, indubtable, fora de perill de qualsevol dubte, de qualsevol perplexitat. El seu procediment, més enllà de les sofisticacions peculiars, consisteix a enfonsar les seves arrels en el concepte -en qualsevol concepte-, a clavar la seva queixalada sobre un tema -qualsevol tema-, a produir una escriptura que anunciï i enuncii el seu descobriment -qualsevol descobriment- i a sentir-se molt capaç d'abordar el que no és abordable, molt capaç de revelar el misteri -qualsevol misteri-. Es tracta, en síntesi, d'un saber que no es relaciona amb l'existència dels altres, amb prou feines amb la seva presència fantasmagòrica o, en termes més corrents, la seva duplicació fins a l'infinit. El seu mètode és el de la separació, la distància seca, l'etiquetament. El seu origen és l'exterioritat, encara que no renuncia a tancar-se en ell mateix. El seu destí és un nou refugi per a la soledat de qui coneix. Tanmateix, el seu prestigi és fora de dubte, almenys en els contextos on sap i pot propagar-se.

Tot i així, cal una sèrie de preguntes fetes també des del cor de la producció del saber, cal la sospita en la pròpia formació del coneixement: què és el que sap aquest saber? Què comunica? A qui li ressona? Com es relaciona amb allò que pretén i/o simula descriure?

No seria inapropiat respondre a aquelles preguntes a partir d'una doble afirmació (doble afirmació que, d'altra banda, no se sent gaire segura de si mateixa): d'una banda, es tracta d'un saber que sap *fora del món*, és a dir, que necessita *sortir* del temps i de l'espai on les coses *són, estan, existeixen, passen*, per afirmar-les o negar-les en un temps i un espai que aparenta i/o representa ser el que és; d'altra banda, és un saber que sap per una decisió de la moral i no per un llenguatge de l'experiència. És un saber que requereix, imperiosament, d'un dispositiu racional per donar-se a saber, per donar-se a conèixer, per donar-se a fer. I aquest dispositiu racional, en aparença derivat de l'observació, la distància i el llenguatge especialitzat, reneix en les noves generacions com un discurs apriorístic i tautològic amb la seva pròpia història, és a dir, com un discurs que ha d'emergir *abans* d'estar en el món que descriu, *abans*, fins i tot, que les coses succeeixin, que les coses passin.

La prioritat d'aquest saber és, en bona mesura, el privilegi d'un llenguatge tan altiu com soberbi. Però també és el resultat, com dèiem, d'una certa moral: és l'altre i allò altre -qualsevol altre, qualsevol alteritat- qui s'ha d'ajustar a la mirada i al llenguatge; és l'altre i allò altre qui s'ha d'assimilar a ells; és l'altre i allò altre qui sempre està en qüestió, és a dir, qüestionat en la seva mateixa intimitat, en la seva pròpia humanitat, en la seva pròpia raó de ser. Ja Nietzsche parlava d'aquest moralisme, en les seves *Consideracions intempestives*, quan feia esment dels *cultifilisteus*: aquells personatges més aviat estrets i misers que no fan més que assenyalar amb fúria tot allò que no es pot sotmetre a la seva pròpia raó i llenguatge, aquells personatges que temen a allò desconegut, a allò imprevist, a allò incontrolable, que fonamenten la seva pobra existència en un racionalisme productor de monstres i fent-los abandonar qualsevol recerca, fins i tot la tràgica, o la plaent, o la dolorosa, o la que no condueix a res.

El saber que prové d'aquesta raó moralista és, al cap i a la fi, un saber sense densitat, sense fondària, sense relleu, sense veu però sense silenci; saber del disgust; saber, al capdavall, sense gust, tal com ho revelava Lévinas: *«El que es dona per aprendre, en la modernitat, és un saber atrapat amb autoritat i transmès amb neutralitat, un saber pel qual l'aprenent transita ordenadament sense ser travessat per l'aguda fletxa de la paraula del llibre que es llegeix, és un saber que ja no sap, perquè no té gust de res en realitat. Un saber sense gust.»*[1]

Hi hauria, per cert, un altre tipus de saber, de pensament, de raó i de sensibilitat. Un saber que pot plantejar una oposició crucial entre llenguatges de la ciència i llenguatges de l'experiència, ja que posa en el centre de la mirada no ja allò altre desconegut, no ja allò altre inexplorat, no ja allò altre per descobrir, sinó, justament, la seva pròpia mirada. Es tractaria, és clar, d'un saber incòmode, inestable, fragmentari, contingent, provisor, perquè té a veure, abans que res, amb un cert no-saber inicial, una certa condició de perplexitat, una certa ignorància que no és, en cap moment, nihilista, ni covarda, ni ingènua, ni escèptica. Un saber la distància del qual està marcada no per l'objectivitat més o menys gran de l'ull que intenta veure, sinó per l'existència mateixa d'allò que és mirat; un saber que, sempre, s'inicia en l'altre, en l'altra cosa; un saber que se sosté en una relació que, potser, no vulgui saber tant. Aquest saber té sabor, està clar: neix de la intimitat, del murmuri, de la inseguretat, del misteri. Es retorça una i mil vegades perquè no troba la solució del dispositiu, sinó més i més desconeixement, més i més incògnites, més i més misteri. I en lloc d'intentar desvetllar els interrogants, s'hi enfonsa, per poder explicar l'experiència del que succeeix amb allò i aquells que s'hi troben, a l'interior del món, entre els altres, en una convivència aspre i difícil, està clar, però que no és una altra cosa que la comunitat d'humans.

Cal dir, encara, que el saber al qual faig referència no té gaire bona premsa en la majoria dels ambients acadèmics. No només perquè eludeix l'objectivitat clàssica, no només perquè posa sota sospita aquesta mitificació secular de la normalitat, sinó, sobretot, perquè utilitza els llenguatges de l'experiència, és a dir, narratives que ens involucren en primera persona, narratives que ubiquen el cos en el centre del coneixement, perquè és el cos el que el produeix i el pateix; narratives que, al cap i a la fi, no poden sinó estar regides per les úniques regles a les quals val la pena sotmetre's: les regles de la vivència i de la convivència.

El saber al qual em refereixo indueix a una batalla entre el temps i el que és normal, entre tenir temps o jutjar immediatament, entre donar temps o desposseir l'altre present de tota possibilitat d'existència. Així ho descriu J.M. Coetzee, en boca d'un personatge femení a *L'edat de ferro*: *«La veritat és que, si tinguéssim temps per parlar, tots ens declararíem excepcions. Perquè tots som casos especials. Tots mereixem el benefici del dubte. Però, de vegades, no hi ha temps per escoltar amb tanta atenció, per a tantes atencions, per a tanta compassió. No hi ha temps, així que ens deixem guiar per la norma. I és una llàstima enorme, la més gran de totes»*[2].

## **2. TRADICIÓ I MITOLOGIA DE LA NORMALITAT. LA MIRADA INCOMPLETA**

La tradició de la Venus nua és la d'un mite, poètic, que deïfica un cos i l'ofereix a la mirada de tothom. Es tracta, sobretot, d'un cos diví, un cos ideal, un cos artístic, construït a partir de models humans, concrets, vius; però d'uns models que, en si mateixos, no poden encarnar mai l'ideal humà, ja que l'ideal no representa quelcom

d'aquest món, no es troba en aquest món, no és d'aquest món. Representa un món mitològic i, més específicament, el món de la mitologia divina. Potser passa el mateix amb la creació de la figura ideal d'Afrodita en les pintures dels primers artistes grecs: algunes dones de carn i ossos oferien el seu rostre o part d'aquest, unes altres ofrenaven els seus pits, unes altres, els seus braços. En síntesi: allò humà amb prou feines si podria aportar fragments, retalls, en la construcció idealitzada de la bellesa, d'allò normal.

La transfiguració successiva de Venus, des de la seva imatge inicial -plena de cicatrius a la cara, un cos sense braços, sense cames- cap a una imatge cada vegada més carregada *d'allò que li falta* o *d'allò que li fa falta*, és la història d'una mirada incapaç de veure el cos humà en si mateix. Com si la mirada no pogués resistir allò fragmentari, allò incomplet i es veiés obligada a regular-ho i a ordenar-ho tot amb la finalitat de la seva complitud. I com si allò complet fos, així, la cosa normal, i allò incomplet, aleshores, la cosa anormal, la patologia.

Des d'aquesta mirada incapaç de suportar la fragmentació, tot ha estat massa complicat o lent o nul per a alguns, i massa ràpid i senzill per a uns altres. Algú puja una muntanya i això és anomenat proesa. Algú és llançat des d'una muntanya cap al buit i això és considerat religió o dret. Algú rep tota la seva herència i ni tan sols li importa. Algú és anomenat incapaç d'heretar i a ningú li sembla importunar. Tot ha estat mitjanja de la normalitat per a uns, tot continua sent extrema fragilitat per a uns altres. Tot es va traçar, d'alguna manera, sota la severa divisió i fractura entre el *hi ha normalitat* i el *hi ha patologia*.

La batalla entre Narcís i Hefest encara perviu. Narcís, com és sabut, és l'expressió màxima de l'ideal del que és normal associat a la bellesa els resultats de la qual només ofenen i desprecien als altres. Hefest, en canvi, simbolitza l'àrdua tasca que representa ser acollit *així com és un* i no poder-ho aconseguir mai. S'explica que Hefest, el déu ferrer, era tan lleig, tan malhumorat i tan dèbil, que la seva mare, Hera, va deixar que caigués de l'Olimp. Sobrevivent de la vergonya materna, va dedicar la seva vida a la ferreria, ocult, amagat en una esclatxa. Si bé la reconciliació amb Hera es va donar gràcies al descobriment de les seves joies precioses, va ser Zeus qui, furios davant el retret del ferrer, el va tornar a llançar des de l'Olimp: «*Va estar tot un dia caient. Quant va topar amb la terra a l'illa de Lemnos, es va trencar les dues cames i, malgrat que era immortal, li quedava poca vida en el cos quan els habitants de l'illa el van trobar. Després, una vegada perdonat i de retorn a l'Olimp, només va poder caminar amb l'ajuda d'uns suports d'or*»[3].

### **3. LA NORMALITAT: EL NAIXAMENT D'UNA IDEA PÈSSIMA I LA FI DE TOT ALLÒ QUE NO ESTIGUI FET A IMATGE I SEMBLANÇA DEL SEU PROPI MIRALL**

Bona part d'allò que podríem denominar l'emergència i el regnat del concepte de normalitat, va començar amb la paraula *statisk*, utilitzada per primera vegada l'any 1749 per Gottfried Achenwall en el context d'una compilació d'informacions sobre l'Estat; tot seguit va migrar de seguida des dels nombres de l'Estat cap als cossos individuals quan Bisset Hawkins va definir l'estadística mèdica, el 1829, com «*l'aplicació de nombres per il·lustrar la història natural de la salut i la malaltia*»[4]. Tanmateix, va ser Adolphe Quetelet qui va pronunciar amb més força la noció d'allò normal i de la norma quan va disseminar la imatge de *l'homme moyen* -l'home mitjà-, aquell home abstracte resultat d'una mitjana de tots els atributs humans en un país determinat: «*Si volem establir, d'alguna manera, les bases d'una física*

*social, és ell -l'home mitjà- a qui hem de tenir en compte»[5].* Però l'home mitjà no era ni un autòmata fictici, sinó la combinació més aviat letal entre certs paràmetres físics i una certa idea de moral dominant. L'home-mitjà, o *home average*, es va convertir així en l'exemplar prototípic d'una classe mitjana, una espècie de súper-home anhelat, desitjat, implorat; va crear, a més, una mena d'utopia fonamentada en la relació entre la idea de norma i de progrés, cosa que va donar pas, finalment, a la nefasta possibilitat de la perfectibilitat de l'espècie humana. No és estrany que Quetelet proposés aleshores una acció social científicament centrada en l'educació, en l'assistència als pobres, en la millora de les seves condicions de vida.

Ara bé: el concepte de normalitat naixent, ben diferent a la noció antecessora de l'ideal, va fer suposar que la majoria de la població hauria, d'alguna manera, de formar-ne part, fos com fos. I és juntament amb el concepte de norma que va sobrevenir la vaga noció de desviament, de patologia. És per això que norma i desviament no poden amagar el seu parentiu, o, més ben dit, la seva herència comuna.

L'ús de l'estadística es va transformar en un moviment ideològic important en diversos països europeus, particularment a Anglaterra, on la majoria dels pioners de l'estadística van ser també reconeguts professionals de l'eugenèsia. L'estadística va néixer junt amb l'eugenèsia, perquè el seu *insight* més significatiu rau en la sospita que la població *pot ser normal i ho hauria de ser*.

Lennard Davis troba una interessant triangulació en la conjunció dels interessos estadístics/eugenèsics/evolucionistes de l'època en qüestió: d'una banda, Francis Galton era nebot de Charles Darwin, i tenia una noció d'avantatge evolutiva de les espècies superiors que va oferir un conjunt de lleis per a la fundació de l'eugenèsia i també per a la idea de cos perfeccionable. Les idees de Darwin van servir per localitzar i confinar les persones deficientes en aquell fragment evolutiu dels menys dotats. Per això, els eugenèsics es van tornar obsessius amb la idea i la pràctica de l'eliminació dels *defectuosos*. Galton va crear el sistema modern d'impressió digital per a les identifications personals -la idea o la sospita que el cos humà és estàndard i que conté un nombre de sèrie, que no pot ser 'esborrat' ni alterat per cap tipus de desitjos, ja siguin morals, artístics, etc.-. A Galton se'l relaciona amb una de les figures de més renom vinculades al discurs de la deficiència en el segle XIX: Alexander Graham Bell. L'any 1883, el mateix any en què Galton va proposar el terme *eugenèsia*, Bell va oferir un discurs d'un to eugenèsic exacerbada -*Memoir upon the Formation of a Deaf Variety of the Human Race*-, en què alertava el congrés americà sobre l'espantosa i perillosa tendència dels sord-muts a casar-se entre ells. Va ser a partir d'aquest discurs que es va suggerir la prohibició dels matrimonis entre sords, per la intuïció que aquell «amor nefast» podria comportar la trista i inadmissible conseqüència de la creació d'una raça específica de sords. La seva dona, com és ben sabut, era sorda. I mai no va poder escoltar la trucada telefònica d'Alexander.

La disseminació d'allò normal va venir conjuntament amb un canvi dramàtic en totes les persones que tinguessin comportaments o aparença que poguessin ser vistos com a desviats o desviants; en particular va modificar la vida i l'experiència de les persones miserables i aquelles amb deficiències: els eugenèsics tenien tendència a agrupar tots els trets que consideraven *indesitjables*: criminals, pobres i deficientes podien ser esmentats en un mateix text, amb les mateixes paraules, sota la mateixa racionalitat normativa. Karl Pearson, una figura de lideratge en el moviment eugenèsic de principis del segle XX, definia els indesitjables de la manera

Pearson va ser qui va liderar el Departament d'Estadística Aplicada a la Universitat de Londres, on es dedicava a obtenir informació sobre l'herència de trets físics i mentals incloent-hi «*habilitat científica, comercial i legal, però també hermafroditisme, hemofília, tuberculosi, diabetis, sord-mudesa, polidactília o braquidactília, insanitat i deficiència mental*»<sup>[7]</sup>. L'èmfasi en la salut nacional agafa un lloc metafòric en el cos: si alguns cossos individuals no estan sans, aleshores el cos de la nació no ho podrà estar mai. La relació que els eugenèsics feien entre variació individual i identitat nacional esdevé així políticament molt poderosa. Un dels focus centrals d'interès de l'eugenèsia d'aquell temps va ser el que es va anomenar *feeble-mindedness*, un terme que incloïa la baixa intel·ligència, la malaltia mental i, fins i tot, la pauperització o miserabilitat de certes persones. Un reconegut eugenista americà, Charles Davenport, va pensar que l'influx dels immigrants europeus era un perill per a la salut de la població americana, ja que comportava traços «*foscós en pigmentació, baixos d'estatura, més propensos al crim, l'assalt, l'assassinat i la immoralitat sexual*»<sup>[8]</sup>.

#### **4. DE L'APARENT NATURALITAT D'UNA OPOSICIÓ A LA SEVA IMPRESCINDIBLE DECONSTRUCCIÓ: ON PODEM TROBAR SINGULARITAT?**

En un text ja conegut i molt comentat de Michel Foucault es pot llegir que: «*La genealogia és grisa, meticulosa i pacientment documental. Treballa amb pergamins embrollats, borrosos, reescrits més d'una vegada [...] D'aquí ve la necessitat, per a la genealogia, d'una cautela indispensable: localitzar la singularitat dels esdeveniments, fora de tota finalitat monòtona; albirar-los on menys se'ls espera, i en el que passa per no tenir història -els sentiments, l'amor, la consciència, els instints-, captar-ne el retorn, no per traçar la corba lenta d'una evolució, sinó per reconèixer les diferents escenes en les quals han representat diferents papers; definir, fins i tot, el punt de la seva absència, el moment en el qual no han succeït*»<sup>[9]</sup>.

L'extensió d'aquesta cita es justifica pel seu propi valor, però, a més, perquè obre els sentits sobre la tasca ciclòpia que ens cal quan intentem esbrinar la naturalesa complexa i artificiosa del binomi normalitat/patologia. El problema que es planteja aquí és el de la cerca desesperada de la singularitat d'un cert tipus d'individu que sembla que està perdut, omès o suprimit en les teranyines dels conceptes, les institucions; pensat només a partir del despreci, de la por i, perquè no dir-ho, abandonat en l'inafaust remolí de la indiferència i de l'oblit. Ho diré d'una altra manera: davant dels infinits i aparentment refinats aparells de control i normalització, de regulació i visibilitat-invisibilitat, d'exclusió i inclusió, de subjecció i empresonament, hi ha sempre una repetició que incomoda i una diferència que espanta. La repetició insistent és la de les institucions culturals i els seus llenguatges. La diferència, convulsionant, pertorbadora, és la d'aquest individu pensat i executat com a anormal, sempre ubicat a menys d'un pas de la força<sup>[10]</sup> i executat en nom de la seva pròpia culpa. Com va escriure Foucault: «*Rebuig ontològic i moral: la bogeria era una mena de no-ser, una animalitat antinatural i una llibertat absoluta; però era també, i essencialment, una falta de moral. Paradoxa de la bogeria: era, alhora, error moral, elecció culpable com a naturalitat d'una bestialitat innocent*»<sup>[11]</sup>.

La repetició que promet deixar de ser-ho és la del control i el disciplinament. La diferència, que sempre indica una relació però no una essència continguda a l'interior del subjecte, és la del subjecte singular, jutjat sense causa aparent, sacrificat, exclòs, integrat, inclòs i, la majoria de les vegades, tornat a apartar.

Tinc la sensació d'haver-me anticipat molt ràpidament al cor del problema i me'n penedeixo. No tot es pot llegir tan ràpid, no tot es pot escriure tan senzill, no tot és tan banal. Aquí es posen en joc un ordre de discurs i uns arguments de poder que mereixen, si més no, paciència -com volia Michel Foucault- i deconstrucció -com volia Jacques Derrida-.

*Paciència* per comprendre un present que, pel que fa a la idea de normalitat i patologia, només es pot veure per mitjà de les seves fissures i esclotxes més secretes i més fosques. *Deconstrucció* de la pròpia hegemonia naturalitzada d'una ficció que s'estableix com a propòsit del cos normal, llenguatge normal, comportament normal, aprenentatge normal.

El món contemporani ens ofereix diàriament intents de començar de cap i de nou sobre la idea del que és normal. O, potser en fer-ho, no vulgui res més que el seu arrelament i la fixació definitius. El que no es pot ni s'ha de fer en aquest aspecte és dir, ingènuament o no, que *aquí no ha passat res*. Sí que ha passat. Ens ho han dit, de maneres diferents, les persones atrapades -literalment i metafòricament- en la força gravitacional de la normalitat. Ha esdevingut experiència en el relat que, encara tímid, ve a recordar-nos les formes violentes i desmesurades, per encausar inútilment cossos, ments, llengües, que no s'havien desviat de cap camí. El camí és, per tant, el problema. I és que la senda va ser i és -serà?- massa estreta, massa abismada, desèrtica. La noció de camí que trio no és per atzar: en el Diccionari Latino-Español el terme '*diverso*' assumeix la forma del desviar-se, de l'apartar-se del camí, alguna cosa que habita en diferents sentits, quelcom que es dirigeix cap a parts diverses i oposades, quelcom que ha de ser aixoplugat, hostatjat[12].

Pensar en això no condueix, ara, a l'acte de fer seure en el banc dels acusats la irracionalitat d'altres èpoques en què se sotmetia i jutjava -i es tancava i s'amagava i es matava- els bojos, els degenerats, els defectuosos, els corregibles incorregibles, els delinqüents, els deficientes, els retardats, en fi, els anormals. La temptació per una història propedèutica d'idees equivocades a idees correctes sobre la normalitat i la patologia és a l'abast de la mà, però també s'escola com aigua entre els dits. Aquesta temptació ens ha fet caure en el parany de creure que tot se soluciona amb successius recanvis en anomenar el subjecte -sense que el subjecte *hi fos*-, de parlar-ne sense parlar-hi; el parany de la iteració d'axiologies, classificacions, etiquetaments, agrupacions sense grups, des-agrupacions de grups; el parany de reemplaçar l'anacrònica educació especial per la novedosa i triomfant atenció a la diversitat; el parany, en definitiva, de pensar que tota experiència, que tot patiment i sofriment de l'individu no és altra cosa que allò que compon la seva pròpia i auto-referida i auto-provocada patologia. I el procediment ha estat tan fàcil com efectiu: infantilitzant l'hospitalitat s'han infantilitzat les seves poblacions i hem fet *mutis pel fòrum*. Tanmateix, caldria tenir una mica més de sensibilitat i lucidesa per fer exactament el contrari: donar-li positivitat en aquesta atenció, en aquesta acollida i que aquest fos el punt de partida per capgirar-la; per revisar i visitar idea per idea, pràctica per pràctica, institució per institució; posar-se a discutir formació rere formació, prèdica rere prèdica. A més, es pretén cauteritzar

aquesta qüestió pel lloc més ambigu en els temps que corren: el de la integració educativa o inclusiva. Concloure per aquest espai pot fer que ens enganyem. Pot fer pensar que la integració/inclusió és la sortida a segles de subjecció a la normalitat/patologia. Pot ser que ens imaginem, fins i tot, que la integració/inclusió és la resposta afirmativa a una pregunta negativa. No és això el que es trobarà, perquè: *«La consciència moderna tendeix a atorgar a la distinció entre el que és normal i el que és patològic el poder de delimitar allò que és irregular, desviat, poc raonable, il·lícit i també allò criminal. Tot el que es considera estrany rep, en virtut d'aquesta consciència, l'estatut de l'exclusió quan es tracta de jutjar i de la inclusió quan es tracta d'explicar. El conjunt de les dicotomies fonamentals que, en la nostra cultura, distribueixen a les dues bandes del límit de les conformitats i les desviacions, troben així una justificació i l'aparença del seu fonament. El que es considera normal es constitueix com un criteri complex per discernir sobre el boig, el malalt, el pervertit, l'animal o el nen escolaritzat»*[13].

Potser tenia raó aquella mare que preguntava insistentment: *«Per què no es posen d'acord si els nostres fills són iguals o diferents?»*[14]; potser l'única cosa sensata sigui escoltar allò que deia una dona ja gran, recicladora d'escombraries: *«Abans no em veia ningú, ara em miren massa»*, conversant sobre la seva aparent exclusió i la seva aparent inclusió; potser ningú no ho podrà dir com aquell home de mitjana edat, amb el cos pres per una paraplegia: *«El que més hauria volgut és que m'haguessin tractat i m'haguessin educat com a qualsevol»*.

La normalitat no és res, ni és ningú el normal. I caldrà combatre aquest parell nefast, assumint la interioritat d'una diferència que demana un gest de reconciliació. Així ho escriu Fernando Bárcena: *«Què és la normalitat?: res. Qui és normal?: ningú. Encara que la diferència fereix, i per això la nostra primera reacció és negar-la. Com es combat la imposició de la distinció normalitat-anormalitat?: habitant en l'interior de la diferència, ser íntim amb ella. Amb un gest quotidià - potser poètic, en part èpic- de reconciliació, ja que la reconciliació és part de l'exercici de la comprensió, l'única manera de sentir-se en pau en el món. No negar la diferència, sinó modificar la imatge de la norma»*[15].

## **5. LA RECONCILIACIÓ, PER DINS I PER FORA DE LA MORAL DE TORN**

Nietzsche solia fer una distinció essencial entre els moralistes i els predicadors de la moral. Com bé sabem, aquesta distinció (*Moralist* i *Moral – Prediguer*) rau en el fet que mentre el moralista va a la cerca del que és humà, explora el que és humà, fa del que és humà una travessia en si, el predicador de la moral l'únic que vol és homologar-nos, a tots i a cadascun, en alguna forma de normalitat. La patologia va ser alteritzada sense remordiments i la seva alteritat es va posar sota el violent microscopi d'un procés estadístic i eugenèsic, matemàtic i moral, físic i social. Aquell altre va ser alteritzat i, amb això, gran part del seu cos va quedar polvoritzat, anatomitzat, deshumanitzat. Aquell altre va ser l'altre d'una norma de la mateixa mateixitat. La discapacitat va ser alteritzada, convertida en allò altre menor, subaltern, despreciable, però ni tan sols va rebre l'autorització de constituir-se en un altre, així, sense més ni més, en un altre qualsevol com qualsevol altre. Va ser alteritzada, però no autoritzada a ser mai un fet qualsevol. Va ser alteritzada sense tan sols una esquadra exterior. Tot en la seva vida va passar a ser convergència cap a la idea d'allò normal. A cada pas, a cada síl·laba, a cada gest, la patologia fou condemnada a haver d'assumir com a pròpia l'auto-referència de la normalitat.

Però la normalitat no és ningú i, ahora, és d'un grup que s'atribueix una mesura comuna d'acord amb la seva pròpia mateixitat, amb la rigorositat i l'exactitud de qui se sap i es creu normal; la normalitat és l'exacerbació de l'auto-referència, sense deixar que res ni ningú no es relacioni amb alguna exterioritat. I el grup en qüestió erigeix i institucionalitza un llenguatge que produeix un discurs que només es pot entendre a si mateix; un llenguatge comú que en realitat és monolingüe: la institucionalització d'un mirall comú; d'un mirall que només reflecteix l'home-mitjà; d'un mirall que només sap i pot reflectir imatges normatives, integracionistes, inclusionistes, sense que res ni ningú pugui reclamar una altra imatge, un altre reflex. La normalitat és un concepte difús i difós, esmunyedís, sorrenc, que qualifica negativament allò que no hi cap en la totalitat voraç de la seva extensió. Una normalitat que en expurgar tot allò que en la seva referència no es pot considerar normal, possibilita la inversió dels termes. Una norma que enquadra a l'altre, que el fa esquadra.

Ara bé, si el que és normal és preferible, és el desitjable, allò que està revestit de valors positius, el seu contrari haurà de ser inevitablement allò que s'haurà de considerar com a detestable, allò que s'ha de *repel·lir* o *enclaustrar* per *repel·lir*. Des del moment en què tot valor representa un dis-valor, haurem d'afirmar que entre normalitat i patologia no hi ha exterioritat, sinó polaritat. Una es reconeix i s'afirma per la mediació de l'altra.

I on és l'altre que no s'enquadra, que no és esquadra? Aquell altre que s'allunya de la pressió de la normalitat o que, fins i tot, ignora aquesta pressió i aquesta norma? L'altre és allí i aquí. No és un altre que només qüestiona normes i les necessitats socials, sinó un altre que es torna antagònic, dual, irreductible a la interioritat d'allò normal. És, sobretot, el trencament de la totalitat, la totalitat feta miques, la normalitat traïda, la totalitat esvaïda.

Per això la normalitat insisteix a atraure cap a si totes les identitats i a tots els qui considera com a diferents a si mateixa. La normalitat vol ser el centre de la gravetat; l'eix diví a partir del qual tot s'ordena i s'organitza, tot es cataloga i classifica, tot s'anomena i es defineix, tot s'empara del diluvi que provocaria el donar lloc, el fer lloc a l'ambigüitat i a l'ambivalència. La normalitat és, al cap i a la fi, una mirada tan insistent com impietosa.

#### Notes:

[1] Emmanuel Lévinas. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1995, p. 19.

[2] John Maxwell Coetzee. *La edad de hierro*. Barcelona: Mondadori, 2002, p. 94.

[3] Robert Graves. *Los mitos griegos*. Barcelona: Editorial Ariel, 1984, p. 37.

[4] Citat per Theodore Porter. *The History of Statistics*. Cambridge: Harvard University Press, 1985, p. 24.

[5] Ibidem, p. 53.

[6] Citat per Daniel Kleves. *In the Name of Eugenics: Genetics and the Uses of Human Heredity*. Nova York: Alfred Knopf, 1985, p. 132.

[7] Ibidem.

[8] Citat per Lennard Davis. *Constructing Normalcy The Bell Curve, the Novel, and the Invention of the Disabled Body in the Nineteenth Century*. A: Lennard Davies (Ed.) *The Disability Studies Reader*. Routledge: Nova York, 1997, p. 27.

[9] Michel Foucault. *Nietzsche, la genealogía y la historia*. València: Pre-textos, 1988, pp. 11-12.

[10] En la cultura de l'Est de l'Índia, més o menys en el 200 aC, la vida de les persones "malformades" era regida per les Lleis del Manu. En aquells textos legals es pot llegir, per exemple, que: "Eunucs i desterrats, persones nascudes cegues o sordes, l'insà, els idiots, el mut, com també aquells deficients de qualsevol òrgan (d'acció o de sensació) estan desqualificats per heretar. Però un home que coneix la llei, els ha de proveir a tots, donant-los aliment i vestimenta sense límits, d'acord amb la seva necessitat. Desterrats i bojós no es podran casar: uns altres (és a dir, aquells malformats) ho podran

**Nº 42 (2a.època) abril 2015**

**URL:** [www.ambitsaaf.cat](http://www.ambitsaaf.cat)

**ISSN:** 2339-7454

Copyright ©

fer". De la Xina antiga, potser cap a la mateixa època, prové un text oficial del període Qu'in, que dóna per fet que: "Qui mata un nen sense autorització serà penat tatuant el subjecte i obligant-lo a realitzar treballs forçosos. Tanmateix, quan un nen acabat de néixer presenta coses estranyes en el seu cos, com també quan ella està deformada, la mort no serà considerada un crim". Per acabar, a la Constitució de Portugal de 1726, es pot llegir el text següent: "Si nasqués algun nen monstruós i que no tingui forma humana, no serà batejat si no ens ho consulten. I, tenint forma d'home o de dona, encara que tingui grans defectes en el cos, se l'ha de batejar, ja que estarà en perill com ho estan ordinàriament aquells que neixen d'aquesta manera. Però si representen dues persones amb dos caps o dos pits diferents, cadascuna serà batejada independentment, llevat de si això no donés lloc al perjudici de la mort".

**[11]** Michel Foucault, citat per Eduardo de la Vega, a *Voces y rostros del otro. La educación de niños anormales*. Novedades Educativas, Buenos Aires, 2010, p. 132.

**[12]** *Diccionario Latino-Español*. Barcelona: Publicaciones y Ediciones Spes, 1950, p. 147.

**[13]** Michel Foucault. *Los Anormales*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 87.

**[14]** Testimoni citat a *Gilda Carola Román Pérez. Evaluación de la Política de Educación Especial: juicios de valor y representaciones discursivas de estudiantes con discapacidad y docentes sobre el proceso de integración educativa*. Pontificia Universidad Católica de Chile, Tesis de Doctorado en Ciencias de la Educación, 2010.

**[15]** Fernando Bárcena. *Diario de un aprendiz*. Barcelona: Páginas Centrales, La Central, 2009, p. 5.