

Lo crip: Manifestación de la voluntad de poder y transmutación de la culpa en la  
discapacidad

Trabajo para optar al título de:  
Licenciada en Filosofía

Modalidad: Trabajo monográfico

Presentado por:  
Tania Alejandra Montenegro Poveda  
Cód.: 2015232023

Directora:  
Alexandra Arias Pinzón

Universidad Pedagógica Nacional  
Facultad de Humanidades  
Departamento de Ciencias Sociales  
Licenciatura en Filosofía  
Bogotá D.C., 2022

## **Dedicatoria**

Este trabajo se lo dedico a mi madre Alejandra Poveda quien me ha estado apoyando con cuidados, comprensión y amor, a mi padre Álvaro quien también me ha estado apoyando y aportó mucha riqueza con su experiencia de vida a la realización del mismo, a mi hermana Gabriela Montenegro con quien he compartido la mayoría de mis experiencias de vida y con quien nos hemos unido en frentes comunes de resistencia y cuidado. Este trabajo tampoco hubiera tenido toda la riqueza y análisis sin los aportes de mi amiga y activista Constanza Pérez, quien le dio un lugar más situado y crítico a la discapacidad. Le dedico este trabajo de grado a mis amigas Rose Ammarantha Wass, Laura Giraldo, Nohora Argumedo y Wendy Rodríguez por todas las conversaciones, apoyos y afectos que me hicieron una persona diferente, crítica del mundo y de sí misma frente a las diversas matrices de exclusión que han configurado nuestras vidas, convirtiendo nuestra red en una red de afectos y vidas democráticas, compartidas e interdependientes que día a día fortalece nuestra común unidad tejiendo redes cada vez más resilientes. Asimismo, hago una dedicatoria especial y muy sentida a mi prima Claudia Alejandra Peña quien partió hace unos meses, pero dejó una huella vital muy grande y profunda en la mía con todos sus apoyos, friteras, afectos y una identidad sexo-genérica disidente que también logró configurar novedosamente el espacio de nuestra familia.

## **Agradecimientos**

Le agradezco inmensamente a mi asesora de trabajo y amiga Alexandra Arias Pinzón por sus cuestionamientos, guía, acompañamiento, empatía y conocimientos con los que logré fortalecer y cuestionar mis propios posicionamientos éticos y políticos que comprenden este trabajo. Pues, teniendo en cuenta que no es una producción que surge

únicamente desde los saberes académicos sino también de las historias, experiencias y sentires vida, su asesoría hizo de esta, una producción situada y crítica de realidades corporizadas y concretas. Le agradezco también a la profesora e investigadora Yennifer Villa, quien debido al exilio que implicó la persecución política en su contra no pudo seguir acompañándome, pero mientras estuvo me apoyó personal y académicamente en mi proceso de vida durante los últimos años. Incluyo en estos agradecimientos a Constanza Pérez, Wendy Rodríguez, y a mi padre Álvaro Montenegro, a quienes también les dedico este trabajo, pero quienes además hicieron parte del equipo colaborativo de esta producción académica.

## **Resumen**

El presente trabajo de grado da cuenta de las relaciones y estructuras de poder bajo las que se construyeron los discursos de la discapacidad, situando históricamente los valores superiores que han instaurado Culpa y que niegan la vida, especialmente, la de las personas con discapacidad. Esta explicación se hace a partir de diferentes entrelazamientos conceptuales y desde un método hermenéutico de comprensión y análisis de fuentes académicas e historias situadas y encarnadas. A partir de lo anterior, se postula una línea de fuga a partir de Lo crip como manifestación activa y vitalista de la Voluntad de Poder que se desmarca afirmativamente del nihilismo y la Culpa representados en la lógica de oposición de la moral judeocristiana, la racionalidad científica y el capitalismo.

En consecuencia, se destaca el carácter plástico y aéreo de una Voluntad de Poder que se acrecienta de acuerdo con un adicionamiento de fuerzas manifestado en un devenir activo a través de Lo crip, en tanto apuesta anti-capacitista y post-identitaria, contingente

y deseablemente desplazable, que transmuta la Culpa al descargarla y sacarla del armario crip para dar paso a nuevas creaciones y posibilidades de vida en los mundos reales y posibles, presentes y por venir.

**Palabras clave:** Capacitismo, Lo crip, Culpa, Discapacidad, Voluntad de poder

## **Abstract**

The following dissertation examines the relationships and power structures under which the discourses of disability were constructed and situates historically the superior values that have established Guilt and deny life to people with disabilities. This explanation is made from diverse conceptual interweavings and a hermeneutical method of understanding and analysis of academic sources and placed and embodied stories. From the foregoing, a line of flight is postulated from The crip as an active and vitalistic manifestation of the Will to Power that affirmatively dissociates itself from nihilism and Guilt depicted in the oppositional logic of Judeo-Christian morality, the scientific rationality and Capitalism. Consequently, it highlights the plastic and aerial nature of a Will to Power that grows according to an addition of forces manifested in an active becoming through The crip, as an anti-ableist and post-identitarian bet, contingent and desirably displaceable, that transmutes Guilt by unloading it and taking it out of The crip closet to make way for new creations and possibilities of life in the real and possible worlds, present and to come.

**Keywords:** Ableism, Disability, Guilt, The crip, Will to Power

## Tabla de contenido

<b>Introducción</b> .....	<b>4</b>
<b>1.1. Capítulo 1. La culpa heredada</b> .....	<b>7</b>
<i>1.1.1. Contextualización espacio- temporal del concepto de culpa en Nietzsche</i> .....	<i>7</i>
<i>1.1.2. La lógica moral de la sociedad prudente</i> .....	<i>12</i>
<i>1.1.3. Crueldad y culpa, dos facetas inagotables derivadas de la lógica moral</i> .....	<i>21</i>
<i>1.1.4. Crueldad, voluntad y cuerpo: encarnaciones de la experiencia viva</i> .....	<i>25</i>
<b>1.2. Capítulo 2. Análisis y construcción de los discursos de la discapacidad</b> .....	<b>40</b>
<i>1.2.1. Origen y características del capacitismo y su relación con el sistema capitalista</i> .....	<i>40</i>
<i>1.2.2. Discursos y primeras denominaciones de la discapacidad</i> .....	<i>54</i>
<b>1.3. Alternativa a los discursos. Tránsito de los discursos de la discapacidad a lo crip</b> .....	<b>66</b>
<i>1.3.1. Lo otro: caracterizaciones de lo que no es lo mismo</i> .....	<i>66</i>
<i>1.3.2. Lo crip y la voluntad de poder: afirmación de las vidas crip y transmutación de la culpa</i> .....	<i>72</i>
<i>1.3.3. Consideraciones finales</i> .....	<i>88</i>
<b>Referencias</b> .....	<b>90</b>

## **Introducción**

Este trabajo de grado se presenta como una forma alternativa de crear pensamiento filosófico al construirse desde la interdisciplinariedad de otros saberes y apuestas que resultan vitales para nuevas conexiones, concepciones y oportunidades para la vida en los mundos reales y posibles. A través de un método hermenéutico desde el cual exploro y analizo diferentes textos interconectándolos con otros, me es posible crear nuevas interpretaciones “donde la interpretación, a pesar de regirse según ciertos criterios presupuestos y exigencias, suele producir diferencias” (Hermanus, 2013, p.35). Lo que me facilitó entretener las fuentes académicas con historias situadas y encarnadas de la discapacidad, para comprender y tensionar los valores y discursos que los reproducen y que a la vez han generado identidades de la discapacidad cargadas de culpa y de crueldad.

De esta manera, el presente trabajo, a partir de diferentes rastreamientos y entrelazamientos conceptuales, da cuenta de las relaciones y estructuras de poder bajo las que se construyeron los discursos de la discapacidad, situando históricamente los valores superiores en nombre de los cuales se ha negado la vida en un sentido amplio de la humanidad, pero también situado, específico y diferenciado de las vidas crip con discapacidad. Esto es posible de evidenciar a través del análisis de la culpa en tanto sentimiento deudor que fue instaurado desde lugares hegemónicos que devinieron en manifestaciones reactivas de la voluntad de poder, con una —a veces implícita otras veces explícita, pero siempre presente— lógica de oposición que ha dicotomizado el mundo entre visiones ideales y sensibles de este.

En este sentido, el ejercicio aquí presentado hace una denuncia al pensamiento occidental que ha validado y justificado, desde diferentes lugares, como la religión, la racionalidad científica y el capitalismo, la exclusión, discriminación y aniquilación de la

alteridad que comportan las vidas crip con discapacidad, entendiendo en la denuncia un “volver político lo personal”, y en términos más crip, una “salida del armario” que se manifiesta como un devenir activo de la voluntad de poder al rechazar las identidades sólidas, estigmatofóbicas y capacitistas normativas, pero también, al afirmar la vida, específicamente, las vidas crip con discapacidad, como vidas que merecen ser vividas, alrededor de un activismo crip que figura un juego de fuerzas activas y reactivas siempre contingente y siempre, deseablemente desplazable en el presente y en el por venir, que descarga la vida de la pesadez, al transmutar la carga culposa que ha acompañado históricamente a la discapacidad, volcándola hacia lo afirmativo y revitalizante que suponen las reivindicaciones de las salidas del armario crip. Entendiendo en lo crip, un activismo coalicionado con otros activismos, interseccional e inacabado que en sus definiciones guarda una profunda oposición a hacerse sólido o valor superior inmutable.

Los motivos que impulsaron esta investigación se encuentran en el dolor y la indignación de haber visto reducida la vida de mi padre, desde personas del círculo familiar y afectivo y desde diferentes instituciones, médicas y jurídicas —luego de haber adquirido una discapacidad de afasia y hemiparesia— a una aparente condición de incapacidad total de decidir, de desear y de imaginar sobre su vida. Pero también, estos motivos, se encuentran en el empoderamiento de una red de afectos politizada y movilizadora hacia la creación de nuevos mundos reales, posibles y deseables para las vidas crip con discapacidad, red que acompañó a mi hermana, a mi madre, a mi padre y a mí en este proceso de resistencia anti capacitista, pero sobre todo, de afirmación de la vida crip que la nueva identidad con discapacidad de mi padre configuró en nuestro círculo familiar al abrirnos líneas de fuga alternativas hacia coaliciones presentes y futuras con nuevas personas y nuevas y posibles comunidades activistas.



Todo lo anterior, me llevó a plantear el interrogante investigativo sobre ¿cómo Lo crip, en tanto manifestación de la voluntad de poder, comprende una transmutación de la culpa instaurada en los discursos de la discapacidad? Para lo cual, dividí en tres partes la investigación. El primer capítulo contiene cuatro apartados en los cuales, primeramente, se hace un rastreo histórico del contexto que rodeó y propició a Frederick Nietzsche (1996) —filósofo eje desde el cual se comprende la Culpa— a denunciar en el pensamiento moderno, heredero de la moral judeocristiana, la negación de la vida. Seguidamente, se hace una relación conceptual entre los postulados nietzscheanos y los de Jean Carles Mélich (2014) en lógica moral, que desarrolla la naturaleza antagónica que comporta la moral cristiana y la división dicotómica del mundo que esta propicia. En tercer lugar, se le da mayor desarrollo a la culpa y a la crueldad en tanto ejercicio autocastigante de la culpa, y cómo estos dos elementos se fungen como facetas inherentes de la lógica moral. En cuarto y último lugar, se hace una matización de la crueldad diferenciada a la luz de las ideas, luego más desarrolladas, de lo Otro y lo Mismo. Esto se entreteje con un desarrollo primario de la Voluntad de Poder y sus relaciones con el Cuerpo desde los aportes de Gilles Deleuze (1965) y Rosi Braidotti (2002).

El segundo capítulo, cuenta con dos apartados. El primero esboza una línea histórica situada desde América Latina como territorio colonizado desde algunos aportes de Aníbal Quijano (2014) y su relación con el surgimiento del Capacitismo como ismo paraguas de la exclusión, reconociendo el eje racial y más tarde biologicista, racional-científico y capitalista que le dio prevalencia al capacitismo como sistema meritocrático que después dio lugar a los discursos de la discapacidad desde el estatuto de la normalidad que se aborda a partir de los aportes de Gloria Bermúdez (2020), Lennard Davis (2009) y Michel Foucault (2001). El segundo apartado, en consecuencia, hace un recorrido de las

distintas enunciaciones de la discapacidad y finaliza con una de las más novedosas —aunque también puesta en tensión— enunciaciones de la discapacidad. Desde los aportes de Alexander Yarza (2019).

El tercer y último capítulo, cuenta con tres apartados. El primero, desde el cual se pone en tensión la novedosa enunciación de Diversidad Funcional de Romañach y Lobato (2005) entre los aportes de Nietzsche (1996) y se nutre la discusión con el análisis de Emmanuel Levinas (2001) de lo Mismo y lo Otro para dar continuidad al segundo apartado, que aborda los aportes de Deleuze (1965), Nietzsche (1996) y Robert McRuer (2021), Lo crip como una manifestación activa y contingente de la Voluntad de Poder en tanto afirmación de la vida y de las vidas crip en constante posibilidad de desplazamiento como línea de fuga a las identidades y valores superiores sólidos, hechos concreto. Para finalizar, el tercer apartado cuenta con las consideraciones finales que sintetizan los argumentos en respuesta de la pregunta investigativa que impulsó este trabajo de grado.

## **1.1. Capítulo 1. La culpa heredada**

El presente capítulo cuenta con cuatro apartados en los que, primeramente, haré una reconstrucción espacial y temporal de las condiciones históricas de Alemania que influyeron en la interpretación del concepto de culpa para el filósofo Frederick Nietzsche. Esto resulta de vital importancia para los propósitos de la investigación dado que, permite localizar el abordaje desde el cual este concepto será entendido y analizado. En segundo lugar, realizo un análisis sobre como la moral del judeocristianismo puede ser entendida como lógica moral desde el filósofo Jean Carles Mélich (2014) en conversación con las ideas nietzscheanas sobre la moral cristiana. En tercer lugar, se ponen en conversación la crueldad, como ejercicio castigante de interiorización de la culpa, y a la culpa como sentimiento introspectivo derivado de una deuda suprema (moral), en tanto elementos constituyentes e inagotables de la lógica moral. En cuarto y último lugar, se dará abordaje a los conceptos de ‘voluntad’, y ‘cuerpo’, desde Deleuze (1965) y Braidotti (2002) y cómo el dominio sobre estos a partir de los ejercicios crueles sobre las fuerzas espontáneas intenta convertirlos en elementos reducidos y unívocos que, a la vez, se revelan múltiples y transitorios.

### ***1.1.1. Contextualización espacio- temporal del concepto de culpa en Nietzsche***

El filósofo alemán Frederick Nietzsche, quien dentro de sus consideraciones filosóficas le dio un papel sobresaliente a la culpa, ocupa un lugar de importancia para esta investigación y hace uno de sus más grandes aportes sobre este concepto en su libro *Genealogía de la moral* (1996); sin embargo, antes de ahondar con detenimiento en ello, cabe hacer una breve contextualización del momento histórico que nuestro autor vivió para desarrollarlos, pues, comprender aunque sea de manera parcial el contexto, permite desentrañar los lugares desde los cuales se aborda el concepto de culpa .

Nietzsche nació en Röcken (Alemania) en 1844, un momento en el que Alemania —al igual que Europa— atravesaba por cambios relevantes como la industrialización, un acontecimiento que estaba cambiando radicalmente la vida de las sociedades europeas; pero, este no era el único cambio puesto que, desde la Revolución francesa de 1789 Francia había proclamado la “soberanía de las naciones” y con ello una postura liberal que se fortaleció con las guerras napoleónicas, en las que se habían trastornado las fronteras nacionales y que de cierta forma incitó a Alemania hacia la consolidación de un Estado-nación liberal y un sistema democrático y centralizado. Los liberales alemanes no estaban a favor de una consolidación de Estado-nación, aunque si lo estaban de la democracia y de la unificación de Alemania. Con la subida de Bismark al poder, estos alinean sus objetivos con el expansionismo de este, pero en detrimento de la democracia, pues Bismark era un conservador y una viva imagen del poder dictatorial que no otorgaba validez a las votaciones mayoritarias ni en general a las expresiones de poder democráticas más que a la legitimidad del uso de la fuerza con fines políticos. (Suescún. 2013).

Por esto, entre 1870 y 1871 se desató la Guerra franco-prusiana, que tuvo lugar después de que la Confederación alemana del norte emprendiera una guerra de acción y fuerza militar contra Francia para despojar tres territorios de su dominio con el fin de desestabilizar su predominio en Europa. El desenlace tuvo como resultado la victoria y extensión territorial de la Confederación además de la proclamación del Imperio alemán (Suescún. 2013). Esta victoria tuvo un impacto ideológico importante para Nietzsche, soportado en la fuerza que en esos momentos ganaba el nacionalismo<sup>1</sup> con ideas

---

<sup>1</sup> Es importante destacar las controversias sobre la repercusión de la obra de Nietzsche para el nacionalismo impulsado en el siglo XX. Nietzsche se separó de varios amigos, Wagner, por ejemplo, al encontrar en estos una filiación con los valores cristianos reflejados en el nacionalismo antisemita. (Suescún, 2013). De este

conservadoras y de superioridad sustentadas considerablemente en el cristianismo<sup>2</sup> (Suescún. 2013)—la religión del odio y del resentimiento—, ideas de las que Nietzsche se separó tajantemente al verlas representadas en allegados suyos como su cuñado o el mismo Richard Wagner<sup>3</sup>, con quien había sostenido una amistad que luego desapareció.

Asimismo, el filósofo se separó de los pilares del racionalismo clásico que encarnaba el régimen dictatorial —previo al establecimiento del sistema parlamentario multipartidista— que había sido plenamente desarrollado en tiempos del absolutismo por el filósofo Immanuel Kant, quien se apoyaba en las leyes universales y en el mundo moral del ser. (Suescún. 2013) Esta postura crítica de Nietzsche se hace evidente con sus distinciones entre las fuerzas dionisiacas y Sócrates<sup>4</sup>; en la primera exalta el desborde de las pasiones y la embriaguez; el segundo, la racionalidad heredada de la religión cristiana en la modernidad, que por su parte era un continuismo a la renuncia al cuerpo que esta religión inculcaba y que se fusionó con la racionalidad al poner al mundo corpóreo en una relación de asimetría frente a esta.

El filósofo, de hecho, plantea una relación de transición entre la religiosidad y la racionalidad. Cuando Nietzsche se refiere a la muerte de Dios, no se refiere a la muerte

---

modo, resultaría poco riguroso asociar a Nietzsche con el nacionalismo dado que en su filosofía es posible ver su distanciamiento hacia la domesticación del hombre en favor del Estado, figura que también criticaba. (Nietzsche, S.F)

<sup>2</sup>Siguiendo a Suescún, quien retoma a A.J.P. Taylor, el cristianismo cobra gran relevancia para la constitución de la identidad nacionalista alemana con la herencia que deja Lutero “al despertar una visión protestante de la cristiandad y un sentimiento nacionalista, en los que se destaca la superioridad de la individualidad de conciencia”. (2013, p.15).

<sup>3</sup> Este distanciamiento de Nietzsche hacia Wagner se hace evidente en *El caso Wagner* (2003), una carta que Nietzsche escribe sobre el músico donde lo describe como el músico de la decadencia en cuyas obras existe un alto grado de redención, es decir, una manifestación de la moral cristiana.

<sup>4</sup> Esta distinción Nietzsche la desarrolla en su texto *El origen de la tragedia* (2007) en el cual denuncia a la racionalidad de la ciencia moderna como la sombra que dios dejó al morir o al ser asesinado por la compasión del Hombre. Se convirtió en la nueva, artificiosa y antropocéntrica verdad para el espíritu humano hijo del cristianismo. Sin embargo, Nietzsche luego posiciona a Sócrates como la verdadera fuerza reactiva de la racionalidad científica.

del espíritu religioso, sino a la introducción de valores judíos y la degeneración que esto supone para la filosofía griega desde la religión judía y más tarde cristiana. La muerte de Dios en Nietzsche es entonces un drama intrarreligioso que surge en la etapa precristiana y cristiana que en la modernidad el filósofo encuentra representado en el antropocentrismo romántico que se construyó bajo la muerte de ese Dios. La modernidad para Nietzsche comprende la etapa en la que el ‘hombre’ busca posicionarse como Dios, el nuevo Dios desde la racionalidad, pero sin cuestionar ni trasmutar la lógica religiosa que ya venía operando en las etapas anteriores y que la racionalidad refuerza al posicionarse como principio rector elevado por encima de la vida de los hombres. (Deleuze. 1965).

De este modo, en su libro *Genealogía de la Moral* (1996) desarrolla una investigación en la cual deja ver que detrás de los valores morales de la sociedad moderna occidental se esconde un profundo resentimiento, una ‘voluntad de nada’ y ‘mala conciencia’ que pervierte a la sociedad, convirtiéndola en una sociedad ruin, engañosa, débil y con una culpa (*schuld*)<sup>5</sup> interiorizada construida bajo la sombra de un Dios que se hizo supremo en la medida en que el sentimiento deudor, y por tanto culposo, con los antepasados se hizo impagable y que por esto impidió el surgimiento de algo mejor.

Para echar un vistazo más amplio sobre lo que aborda Nietzsche, es necesario recordar que “lo bueno”<sup>6</sup> —antes de la introducción de los valores del pueblo sacerdotal

---

<sup>5</sup> Schuld es el término alemán con el que Nietzsche refiere a la culpa y a la deuda. Al respecto, Andrés Sanchez Pascual, en la introducción a la *Genealogía de la moral* dice: «Nietzsche considera asimismo que los dioses deben su origen a este sentimiento de deuda, de culpa (Schuld). Las viejas stirpes se sentían deudoras de sus antepasados. Y para pagarles su deuda (esto es, para redimir su culpa) les ofrecen sacrificios; cuanto mayor es la deuda, tanto más poderosos se presentan los dioses, hasta que, cuando se considera que la deuda es impagable, llegan los dioses a su máxima altura: al Dios único y omnipotente. Por eso, dice Nietzsche, el ateísmo consiste en no tener deudas (Un-schuld) con los dioses; es una segunda inocencia (Unschuld), una vuelta a una existencia preteológica.» (1996, p.13).

<sup>6</sup> Las comillas se utilizan con el fin de resaltar lo paradójico que más adelante resulta el bien o lo que se considera bueno en el contexto occidental judeocristiano. El uso de comillas se seguirá utilizando a lo largo del trabajo cuando resulte pertinente poner en tensión el concepto.

judeocristiano— Nietzsche lo relaciona con lo noble, lo poderoso y agresivo, mientras que “lo malo” con lo simple, bajo, débil, vulgar y plebeyo. Esta categorización de ambos márgenes morales son los que el filósofo alemán acoge y respalda de la aristocracia griega<sup>7</sup> y es sobre la que él sitúa la metamorfosis o transmutación que introduce la herencia judeocristiana; entendiendo la transmutación como un cambio estructural del sentido y significado de los valores en una sociedad, por ejemplo, el significado de lo considerado bueno para la aristocracia griega, completamente diferente —como se verá más adelante— a lo considerado bueno para el pueblo judío, contexto en el que lo bueno cobró un significado opuesto. “La transmutación significa esa vuelta del revés de las relaciones afirmación-negación” (Deleuze, 1965, p.42) Este cambio complejo y estructural, el filósofo lo denomina transmutación, y es este el modo en el que se utilizará el concepto a lo largo de la investigación.

Estos nuevos valores introducidos por el pueblo judeocristiano dirá Nietzsche (1996) son además de la victoria de los débiles, lo que determinó a grandes rasgos el espíritu de los hombres en la sociedad moderna occidental; incluso, yendo más allá, estos se convirtieron en la condición más notable de segregación social, política y cultural reforzada por el ejercicio de la crueldad en occidente, como la interiorización de una culpa infundada que responsabiliza y castiga por ejemplo, al individuo con discapacidad de su propia situación cual castigo divino, o a las mujeres por parir hijos enfermos, entre otros.

Entiéndase aquí la crueldad como ejercicio de la culpa que además de generar dolor y sufrimiento tiene un trasfondo satisfactorio cuando se la pone en práctica y cuya

---

<sup>7</sup> Sin entender por aristocracia un carácter necesariamente de clase, dado que Nietzsche elabora esta genealogía de forma en que la aristocracia es concebida más como una actitud o un espíritu hacia la vida que como una condición de clase, sin negar por ello su relación.

ubicación en los márgenes morales puede resultar por momentos difusa debido a que ha sido naturalizada, pero que, —considerando sus usos y funcionalidades en los marcos políticos, sociales y religiosos— también se le puede encontrar con un rol conveniente en la preservación de “lo bueno”. Dicha ubicación moral de la crueldad convierte a los discursos de la discapacidad en discursos discapacitantes y prejuiciosos —como el de la invalidez, la minusvalía y la deficiencia— a la vez que compasivos con quienes son objeto de estas clasificaciones; en este sentido, los discursos se tornan crueles y “buenos” pues adhieren a los individuos al marco moral establecido a través de la interiorización de una culpa que se afianza en los ejercicios crueles al servicio del “bien”.

### ***1.1.2. La lógica moral de la sociedad prudente***

Para dar inicio, resulta preciso aclarar que en esta investigación al hacer el análisis del concepto de culpa se especifica que es entendido como un sentimiento que justifica, refuerza y exagera los discursos de la discapacidad con un origen de larga data; concretamente, desde Nietzsche se sitúa este concepto en el horizonte moral, occidental y judeocristiano —que a la vez se desarrolla como lógica moral, en tanto estructura organizativa de la experiencia humana ontológicamente—, en el que los instintos se caracterizan principalmente por ser reprimidos a partir de la hegemonía de ciertos valores en una sociedad que se propone el dominio del goce del mundo corpóreo. En este horizonte o lógica moral los deseos no tienen posibilidad de expresarse o salir a flote libremente, pues la crueldad —como ejercicio interno de la culpa— se hace imperativa en el discurso cristiano en la medida en que este sentimiento surge al adeudar una carga moral.

Mèlich (2014), en su texto *Lógica de la crueldad* traduce el horizonte cristiano heredado del pueblo judeocristiano como lógica moral, que es definida como una



gramática y/o estructura sígnica y simbólica que configura, organiza y divide la experiencia humana a través de horizontes ontológicos que determinan nuestro comportamiento, ser y estar. En este sentido, la lógica moral es una gramática que nos precede, es «un mundo interpretado» que nos viene dado desde el momento del nacimiento. Considerando esto, la lógica moral es una lógica con una naturaleza profundamente categorizante y antagónica que elimina la singularidad y lo múltiple en tanto rasgos del espíritu humano. Esta categorización consiste en supeditar de forma indistinta a sus *sujetos*<sup>8</sup>morales; designando ciertos comportamientos y fuerzas del espíritu a “lo bueno” y otras a “lo malo”.

En este sentido, la moral es un principio elevado por encima de los seres humanos que separa y divide binaria y antagónicamente “lo bueno” de “lo malo”, creando luchas interminables entre estas categorías. En este punto, es donde se empieza a vislumbrar —tal como se irá abordando— el surgimiento de la culpa y de la crueldad como elementos no sólo constitutivos sino inherentes al orden moral occidental judeocristiano. Parafraseando a Mélich (2014) en dialogo con Nietzsche, la lógica moral consiste en un acto de sometimiento a un principio absoluto y moral que provoca un sentimiento de culpa. En efecto, la lógica moral no acoge únicamente los principios mentores del accionar humano, pues, tiene implicaciones prácticas y directas sobre las decisiones y el destino —en tanto proyección de sí mismo individualmente y en colectivo— de los seres humanos y la sociedad que habitan.

---

<sup>8</sup> Entendiendo por este término el significado que Nietzsche cataloga como sinónimo de “alma”, es decir, como dogma y como representación de compra y venta en la relación vendedor- acreedor. Nietzsche habla sobre todo de individuos, pero en este caso se habla de sujetos dado que se está hablando de la inscripción indistinta de individuos a un sistema moral de sujeción.

Nietzsche encuentra en el contexto europeo cristiano a la culpa como un reflejo introspectivo del discurso religioso, en el que la noción del cuidado de sí se liga a la represión y a la prudencia<sup>9</sup> propia del pueblo sacerdotal cristiano; convirtiendo a la especie humana —en el contexto occidental moderno— en una especie retraída y débil debido a que niega —a partir de ese reflejo introspectivo— la naturaleza instintiva propia de su animalidad. En consecuencia, este reflejo responde al imperativo moral que la espiritualidad cristiana configuró en los imaginarios modernos. Un ejemplo de ello es la conciencia de sí<sup>10</sup> que se construyó bajo los estándares sociales a través del castigo del cuerpo, la flagelación y el moldeamiento de este que devino introspectivo en tanto que la culpa —como rasgo característico de la moral cristiana— se interioriza para someter al individuo sujetándolo a un sistema significante moral binario de “lo bueno” y “lo malo”.

Con ello, el cuerpo y la conciencia de sí empiezan a adaptarse a la represión que propaga el discurso religioso, volviéndose necesaria la abstinencia y supresión de los deseos y pasiones para la salvación cristiana. En este sentido, comprendiendo que el dominio sobre el cuerpo se configuró fundamentalmente a través de la estimulación del sentimiento de culpa sobre la conciencia en un contexto que prometía una vida supraterránea a cambio de la renuncia al mundo corpóreo, el cuerpo y la conciencia devinieron en chivos expiatorios que redimían a través del castigo y la autoflagelación, la deuda moral cristiana que imprimía la culpa; una culpa que tuvo su origen en el ideal ascético.

---

<sup>9</sup> La prudencia en Nietzsche se desarrolla como un principio que describe la mayoría de la sociedad cristiana europea en la *Genealogía de la Moral*; es un principio de negación de las pulsiones vitales como la sexualidad, la agresividad, el goce, entre otros.

<sup>10</sup> Es necesario aclarar que la conciencia en Nietzsche puede entenderse de distintas formas, sin embargo, la conciencia de sí, Nietzsche (1996) la define como un sentimiento de poder disponer del futuro de sí. Así también, la ejemplifica como un fruto tardío, pues para el filósofo es el órgano que más tarda en desarrollarse y es el órgano sobre el que se imprime a fuego la memoria que no deja de doler, la mala conciencia.

Este ideal en Nietzsche se define por una actitud de renuncia y particularmente reactiva hacia todo aquello que parezca poner en peligro la introspección e interiorización de los prejuicios y la represión propias del espíritu cristiano; es una negación de la vitalidad, de la fuerza, de la agresividad, las pasiones y del poder. Empero, puede decirse que en la esfera del cristianismo el ideal ascético nació como un instinto de supervivencia, como una actitud adaptativa que debía prevalecer para mantenerse dentro de una promesa de “bienestar” que traspasara la vida terrena. De acuerdo con esta lógica, es notable que la espiritualidad —entendida desde la metafísica sacerdotal— se considera superior a todo lo que corresponde al cuerpo y a la carne, ya que se trata de una sujeción de los individuos a un sistema moralizante que les niega para imponerse tras la ilusión del bien con una racionalidad y espiritualidad correctiva del instinto —un espíritu de la racionalidad que llegó para salvarnos de “la barbarie”<sup>11</sup>—.

El ideal ascético es un principio prudente, de odio y de renuncia a todo aquello que parezca favorecer los deseos de la carne por considerárseles moralmente “malos”. Es el caso de la corporalidad femenina, de la que no se decía —o no se dice— abiertamente que era odiada al ser vista como un objeto de deseo pero que, si esta se exponía se reprochaba y censuraba; en otras palabras, las mujeres y personas con estos cuerpos eran tapadas, burladas, denigradas, violadas y asesinadas de forma sistemática por una sociedad prudente y “buena” —fenómeno que hoy día, pese a los cambios culturales y sociales, sigue vigente—. Así también, Nietzsche define el ideal ascético como un modo de adaptación a la realidad impuesta por la sociedad judeocristiana, casi que un reflejo para sobrevivir en ese mundo, pues era el ideal que le permitía al individuo ser considerado

---

<sup>11</sup> Término que también utiliza Nietzsche para definir lo que desde el occidente cristiano se ha tomado por no civilizado, salvaje y bestial.

“bueno” y, consecuentemente, protegido o al menos no en la mira de los blancos a destruir por otros más que por sí mismo.

En ese ideal ascético es posible ubicar el origen de la crueldad, que entendida como un ejercicio individual e introspectivo frente al mal moral del sí mismo, surge como elemento de defensa de “lo bueno” frente a lo “lo malo”, antagonismo que se sustenta en el resentimiento que posiciona el bien como aniquilamiento del mal. La “bondad” cristiana, nace pues como una fuerza en contra de “la maldad del mundo” que se manifiesta en la crueldad, una fuerza que castiga a quienes infringen la ley divina pero aún peor, ya no va dirigida hacia un tercero sino hacia sí mismo con toda la fuerza de la fe.

En *Genealogía de la moral* es notable que Nietzsche (1996) más que definir y rastrear el origen del mal o de la moral del Occidente moderno, reestructura genealógicamente tanto la relación entre “lo bueno” y “lo malo” como el significado de estos desde su interior. En los planteamientos nietzscheanos se rastrea que los adjetivos: noble, superior y poderoso, antes de la introducción judeocristiana en el sistema de creencias occidentales se asociaban con la categoría de “bueno” (gut) —autoproclamada por la aristocracia griega que Nietzsche respalda—; en contraste, otros adjetivos se relacionaban con la categoría de “malo” (schlecht), tales como: simple, bajo, débil y plebeyo. Sin embargo, Nietzsche encuentra una transmutación de valores introducida por el pueblo judío mediada por el resentimiento creando la religión cristiana no como una religión del amor sino como una religión del odio. (Nietzsche. 1996)

Dicha transmutación consistió específicamente en los conceptos bueno (gut) y malo (schlecht), a bueno (gut) y malvado (böse). Lo bueno (gut) que como se ha mencionado, se le denominaba al espíritu poderoso y fuerte, desde la introducción del

resentimiento del pueblo sacerdotal judío, empezó a denominársele malo (schlecht) es decir, a lo que en la aristocracia se le denominaba bajo, débil y enfermo. Lo malo (schlecht), de esta manera, transmutó a lo malvado (böse) término con el que empieza a denominarse a los hombres de espíritu poderoso, fuerte, violento y lleno de vida, rasgos del espíritu humano antiguamente buenos (gut). En esto consistió la transmutación de valores judeocristianos, en cambiar el significado de lo bueno y lo malo de la aristocracia griega y convertir dicha dicotomía a lo bueno y lo malvado, donde lo bueno ya no era lo fuerte sino lo débil y lo malvado lo fuerte y vital. Es así como las fuerzas vitales empezaron a ser castigadas por la sociedad prudente del cristianismo.

Nietzsche, en un escrito previo a *Genealogía de la moral* —específicamente en *Así habló Zaratustra* (2004)— analiza dichos valores a través de un hombre metafórico llamado Zaratustra y desarrolla una transmutación de estos valores cristianos a través de tres transformaciones del espíritu que buscan dar origen al Superhombre, una metáfora del espíritu del hombre que vive de acuerdo a su propio criterio sin las marañas de una moral coercitiva y esclavizante; dicha transmutación es posible a través de la sublevación del espíritu del esclavo (*el camello*) con la rabia y fuerza hacia la libertad del *yo quiero* del *León* —en contraposición al *dragón* del *deber* que metafóricamente es la representación interiorizada de los valores cristianos—.

El León como segunda transformación del espíritu se convierte en el horizonte de posibilidad para la tercera transformación: *El niño*, transformación en la que el espíritu a diferencia del espíritu del león, —el cual, aunque se erige poderoso y libre no tiene aún la capacidad de crear nuevos valores— es la representación del espíritu que deviene libre al desinteriorizar los principios dominantes represivos para que cree nuevos valores.

(Nietzsche. 2004)<sup>12</sup>. Esta es una de las apuestas más importantes y novedosas de Nietzsche en materia de liberación del espíritu, pues comprende un desarraigo de los valores tradicionales cristianos de occidente.

El filósofo alemán al encontrar en dichos valores tradicionales de la moral cristiana, la represión en un sentido íntimo y profundo encuentra en estos simultáneamente la intensa e insoportable representación del mal (schlecht) —transmutada en el nuevo y *artificial*<sup>13</sup> “bien” — en tanto que implican una negación de la vida a partir de ideas y principios que reprimen —tal como el ideal ascético—y dominan mediante ejercicios de poder represivos. Sobre esto, nuestro autor hace una serie de aseveraciones en las que ubica el verdadero principio malvado<sup>14</sup> como el principio rector de la religiosidad sacerdotal cristiana de la siguiente manera:

Los sacerdotes son, como es sabido, los enemigos más malvados ¿por qué? Porque son los más impotentes. A causa de esa impotencia el odio crece en ellos hasta convertirse en algo monstruoso y siniestro, en lo más espiritual y más venenoso. Los máximos odiadores de la historia universal (...). (Nietzsche, 1996, p. 39).

De este modo, los valores morales tradicionales que constituyen dicho sistema judeocristiano inventado y convenido por la sociedad prudente son valores que representan el mal que se materializa a través de la crueldad —en tanto ejercicio reactivo de la culpa— que limita y domestica el espíritu humano al privarlo del desfogue de sus pasiones. Ahora bien, la reactividad, entendiéndola como una fuerza que deviene en una actitud odiosa y rencorosa, se manifiesta en el resentimiento que introduce el cristianismo, y que a su vez proviene del sentimiento culposos con el que los individuos adoptan una

---

<sup>12</sup>Paráfrasis de *Así habló Zaratustra* edición del 2004 de Editorial Unión Ltda. *Los discursos de Zaratustra, Las tres transformaciones*, p.p. 27- 28.

<sup>13</sup> El término artificial es utilizado por Nietzsche en *Genealogía de la moral* para referirse a la idea falaz de los sacerdotes sobre la realidad. La cual es burlada por la idea de aquella espiritualidad metafísica que desdeña la materialidad del mundo, la única que para Nietzsche tiene un verdadero rango de realidad.

<sup>14</sup> Bajo, enfermo y resentido.

deuda ante la sociedad prudente que juzga, y que buscan saldar con el ejercicio de la crueldad que redime —aparentemente— la deuda moral, con dolor y el sacrificio del cuerpo.

Entonces, el resentimiento como principio eje de la transmutación introducida por el pueblo sacerdotal judío, es la consecuencia de la interiorización de la culpa, en tanto memoria grabada a fuego en la conciencia, que posteriormente se convierte en una mala conciencia que lleva al autocastigo y a la renuncia del cuerpo. Al respecto Nietzsche (1996) afirma:

(...) Durante demasiado tiempo el hombre ha contemplado «con malos ojos» sus inclinaciones naturales, de modo que éstas han acabado por hermanarse en él con la «mala conciencia». Sería posible *en sí* un intento en sentido contrario — ¿pero ¿quién es lo bastante fuerte para ello? —, a saber, el intento de hermanar con la mala conciencia las inclinaciones *innaturales*, todas esas aspiraciones hacia el más allá, hacia lo contrario a los sentidos, lo contrario a los instintos, lo contrario a la naturaleza, lo contrario al animal, en una palabra, los ideales que hasta ahora han existido, todos los cuales son ideales hostiles a la vida, ideales calumniadores del mundo. (p.p.108-109).

En consecuencia, la sociedad cristiana reglamenta mandamientos que promueven y estimulan el arrepentimiento como una manifestación de culpa para saldar esas deudas que se establecieron a través del deber moral; así, la promesa de una vida eterna mediante una salvación se convirtió en un recurso para asegurar la interiorización del discurso moralizante establecido por la sociedad prudente. Así es como el sacrificio cobra sentido, el ideal ascético promulgado por el cristianismo dota de sentido al sufrimiento generado por el sacrificio, pues entre más se sufriera, más se lograba —o se intentaba—saldar la deuda moral. Justamente, el arrepentimiento como ‘remordimiento de conciencia’ es generador de dolor, es la marca que se puso a fuego en la conciencia y que Nietzsche denomina mala conciencia. Sobre esto el filósofo sugiere lo siguiente:

(...) La pena, se dice, poseería el valor de despertar en el culpable el *sentimiento de la culpa*, en la pena se busca el auténtico *instrumentum* de esa reacción anímica

denominada «mala conciencia», «remordimiento de conciencia». Mas con ello se sigue atentando, todavía hoy, contra la realidad. (Nietzsche, 1996, p. 92).

Esta noción de pena describe un tipo de concesión impuesta por la sociedad prudente que se sustenta en el sistema moral, y que a su vez evoca a la culpa como deuda (Schuld) que implica o compromete un *deber*. En palabras de Nietzsche la noción de pena se entiende del siguiente modo: “Pena como una especie de compensación por las ventajas disfrutadas hasta aquel momento por el infractor (...). Pena como segregación de un elemento que se halla en trance de degenerar (1996, p.p. 91-92). Es así como la pena cobra un papel fundamental, y que de hecho complementa la comprensión de esa memoria grabada a fuego que se mencionó.

La pena en tanto compensación por el disfrute de algo devela que ese algo no debió ser, es por decirlo de algún modo, un pecado, una infracción que debe ser compensada y/o pagada, pero qué, al ser una compensación que se instaura a modo de remordimiento de conciencia, no parece tener término de caducidad. Es un ciclo de la memoria en la que no se tiene *capacidad de olvido*, es decir, de activamente desocupar la conciencia para llenarla con nuevos valores. Esta capacidad en Nietzsche es una guardiana en la puerta de la memoria que ayuda a cerrarla cada vez que sea necesario y que es una fuerza activa, positiva y liberadora. Sin embargo, dado que en ese ciclo esta capacidad aún no aparece, las penas siguen vigentes y la deuda se vuelve impagable con Dios, —o con su sombra— que se manifiesta en tanto representación divina del deber, y que para Nietzsche es tanto la maldad pura como el principio que domina y configura el espíritu del hombre como individuo y como sociedad.



### ***1.1.3. Crueldad y culpa, dos facetas inagotables derivadas de la lógica moral.***

Considerando el funcionamiento de la lógica moral que observamos en Nietzsche, desde los aportes de Mélich (2014), puede entenderse además como una lógica de la crueldad, una característica ineludible dentro los valores de la herencia judeocristiana en la moral occidental moderna. Una lógica que surge de la violencia hacía el sí mismo, en la que más que tener unos principios y valores padre, pasamos por una interiorización, una sujeción a un imperativo categórico como el que Immanuel Kant (2003)<sup>15</sup> desarrolla en su teoría moral.

Al entender la lógica moral como una lógica cruel, resulta necesario mencionar que la crueldad corresponde y tiene lugar donde la deuda y el deber son protagonistas. En Mélich podemos encontrar los hallazgos de lo que serían los orígenes de la crueldad como elemento constitutivo del sistema sónico moral judeocristiano, allí encontramos que la crueldad entendida como la culpa autodirigida, que además de lastimera tiene un carácter satisfactorio cuando se la pone en práctica, lo tiene precisamente porque en un contexto endeudado que buscar saldar sus cuentas, el sufrimiento autoinfligido tiene sentido, lo tiene al alcanzar el carácter útil que menciona Nietzsche (1996) en *Genealogía de la moral*, y esto es así desde que la relación entre deudor y acreedor cobra relevancia en la esfera moral. Sobre esto, resulta pertinente citar unas palabras de Mélich:

La moral que hemos heredado es una moral del deber, y desde el momento en que el deber se instala en el mundo prejuicioso de la deuda. Si debemos algo es que somos deudores, y si somos deudores, también somos culpables. (2014, p.91).

En el momento en que se asume que todo cuanto vemos y tenemos *lo debemos*, el dolor, la culpa y la crueldad resultan comercializables, resultan ser precios justos aunque

---

<sup>15</sup> Sus aportes sobre el imperativo categórico como máxima moral los desarrolla con mayor detenimiento en el libro *Crítica a la razón práctica*.

no suficientes para saldar la deuda, y no son suficientes si entendemos que la crueldad al ser la culpa que mira y castiga hacia dentro de nosotros mismos, está incrustada y se convierte en parte de nuestro espíritu, no logra saciarse dado que surge por cosas que ya fueron o que ya hicimos, y por el simple hecho de que no es posible modificar el pasado y fundamentalmente, dado que la sociedad de la prudencia está construida sobre las bases de esta lógica moral, no es posible terminar de saldarla, pues sufre del terrible *exceso de pasado*, es decir, el mantener presente ideas fijas, imborrables e irreconciliables con el tiempo pasado que se refuerzan en el ascetismo para conservarlas inolvidables.

Lo que en Nietzsche conocemos como la mala conciencia ciertamente es producto del exceso de pasado, y se convierte en una condición enfermiza que contamina el ambiente social y cultural, y esto es precisamente lo que hace que la culpa no desaparezca, y al ser esta, la crueldad y el deber, características intrínsecas de la lógica moral, nos encontramos ante un panorama en el que, para superar estas reacciones anímicas, nos es necesario superar dicha lógica moral y sobre esto Nietzsche dice que es necesaria la capacidad de olvido, capacidad que como ya se mencionó es una fuerza activa y positiva, a la vez que una manifestación de salud vigorosa del espíritu humano.

Así, es posible ver que la lógica moral está compuesta principalmente por esos dos elementos: culpa y crueldad, y pese a lo lesivos que estos puedan ser, están a la base del “bien” y de la lucha contra el “mal” que como vimos con anterioridad constituyen el marco moral de esta lógica pero que — siendo márgenes autoproclamados por quienes se autodenominaron buenos— no es posible encontrar en estos más que un marco moral inventado y caracterizado por un exacerbado esencialismo<sup>16</sup> que logró y aún logra ser lo

---

<sup>16</sup> Este término se está utilizando como apología a la moral insuperable y suprema que se muestra inaccesible y divina para los seres humanos.

suficientemente pesado para darnos pistas sobre como el “bien” de esta lógica se consolida a partir del minucioso y arduo trabajo descriptivo y metafórico que dicha lógica se encargó de construir alrededor del “mal” siendo la derrota de este, el objetivo principal de la moral. En consecuencia, pareciera que la noción de “lo bueno” encontrara su significancia e importancia más como antípoda del mal que como “bien” en sí.

Analizando con más profundidad el rol de la crueldad dentro de la lógica moral que hemos venido develando, hay un fragmento en el que el psicoanalista Sigmund Freud<sup>17</sup> y que es retomado por Mélich (2014), revela con claridad el funcionamiento de esta lógica cruel una vez que se tiene bien interiorizada. Para Freud (1992), uno de los más grandes problemas de la cultura occidental es la relación que existe entre el yo, el superyó y el ello, entendiendo en cada una de estas categorías un orden moral distinto, especialmente entre el superyó y el ello, donde el superyó deviene hipermoral, el ello amoral y el yo como el campo donde se libran las luchas entre ambas y en el que ocurren y se dan las más graves e importantes consecuencias del malestar, enfermedad cultural de la lógica moral.

Para Freud (1992) la relación entre las categorías mencionadas está mediada por la insatisfacción de los seres humanos, de la frustración de sus *pulsiones*<sup>18</sup> frente al orden moral cultural y social, y son esta frustración e insatisfacción las características que determinan la relación entre el yo, el superyó y el ello y es justamente en esta relación en

---

<sup>17</sup> Es necesario resaltar que sobre este punto los aportes de Freud resultan importantes, pero no serán desarrollados con más hondura dado que sus posturas son problemáticas para los propósitos de la investigación. Retomo sus aportes sobre las tres distinciones que plantea con el fin de analizar con profundidad el ejercicio de la crueldad, sin embargo, me separo de sus aportes en la medida en que considero que ninguna de estas distinciones comprende en sí misma el mal de occidente, y de hecho, la existencia de las mismas es importante en tanto permite reconocer el juego de fuerzas vitales agresivas y contradictorias que hacen parte de la naturaleza del espíritu humano que analizaré positivamente más adelante.

<sup>18</sup> Término acuñado por Sigmund Freud en *El Malestar en la cultura* (1992) que define como las fuerzas vitales más importantes de la humanidad: la sexualidad y la muerte.

donde podemos observar con claridad el rol desempeñado por la crueldad. La crueldad como método de preservación del “bien” como método de lucha contra el “mal” y como *naturaleza* —en tanto ha sido naturalizada— de la lógica moral. Freud explica la relación de la crueldad en el siguiente fragmento de *El yo y el ello*:

Desde el punto de vista de la limitación de las pulsiones, esto es, de la moralidad, uno puede decir: el ello es totalmente amoral, el yo se empena por ser moral, el superyó puede ser hipermoral y, entonces, volverse tan cruel como únicamente puede serlo el ello. (Freud. 1992, p.p. 54- 55).

Ahora, tomando en cuenta las consideraciones freudianas sobre la crueldad, logramos develar algo más profundo. La crueldad —el dolor y el castigo autoinfligido provocado por la culpa— se convierte en una forma de aprisionamiento, sin rejas ni barrotes pero que logra atraparnos de tal forma que podríamos empezar a interpretarla como un elemento eje para una nueva interpretación de la naturaleza del alma desarrollada por Platón. Si entendemos la crueldad como una forma de aprisionamiento que nace adentro de nosotros y que nos atrapa al atrapar nuestros deseos, nuestros placeres, nuestros cuerpos, entendemos también que ya no se trata de un alma atrapada en la prisión física del cuerpo, sino todo lo contrario —un cuerpo— unos cuerpos atrapados en una cruel prisión llamada alma que no conoce de singularidades, nombres propios, espacios o tiempos más que de eternidad, mismidad y universalidad (Mélích. 2014)

Esta prisión (alma) se caracteriza desde la herencia platónica y judeocristiana como un principio metafísico inmutable, eterno y universal, que al ser la prioridad y elemento más importante dado que, supone tener una positividad metafísica mayor a la del cuerpo, sirve como principio de sujeción de este —con todo lo que abarca: placeres, deseos, pasiones y pulsiones— al principio metafísico mayor, el alma.

La sujeción del cuerpo al alma platónica y judeocristiana en las investigaciones de Nietzsche se da a través del ideal ascético, un ideal de renuncia a los placeres físicos y corpóreos que podemos experimentar desde los sentidos y los instintos. Esta renuncia además de estar mediada por la promesa de salvación en una vida supraterránea, lo está también por el miedo, el desdén y la aversión que la culpa y en particular la crueldad nos hace sentir hacia nosotros mismos desde el primer momento en que nos sabemos pecadores —deudores— e imperfectos ante la omnipotencia y perfección de Dios y de la vida eterna que tendremos a cambio de la renuncia al mundo material, en especial a nosotros mismos, *a nuestros cuerpos mismos*.

#### ***1.1.4. Crueldad, Voluntad y Cuerpo: Encarnaciones de la experiencia viva.***

Retomando las consideraciones alrededor de la crueldad y el alma como principios de aprisionamiento y dolor, encontramos el cuerpo como el principal prisionero de la herencia judeocristiana dada la supresión o reprimenda cruel de los deseos, pasiones y placeres corpóreos y junto con ello la interiorización de una culpa que no se compadece ante el sufrimiento de nadie para enmendarla. No obstante, hay algo que aún no queda lo suficientemente claro, o que nuestros autores no develan con mucho detalle, a saber ¿a quién o a quienes específicamente pertenecen estos deseos y pasiones relegadas y despreciadas a las que se refieren? ¿a cualesquiera? Y en ese caso ¿en todos los sujetos de estas cavilaciones sucede del mismo modo? Es decir ¿los deseos, pasiones y fuerzas vitales son reprimidas y desdeñadas de la misma forma y con la misma intensidad en todos los sujetos a los que se refieren?

Ante estos interrogantes se hace pertinente reconocer que, en los aportes de Nietzsche —si bien son de mucho provecho para las consideraciones éticas que aquí me ocupan— no logramos vislumbrar con tanta amplitud y concreción a quién están dirigidos

aparte de comprender en ellos una especial atención a los hombres europeos de la modernidad que claramente eran el público en el que él se reconocía y reconocía a su círculo contemporáneo. Esto no quiere decir que sus aportes no sean lo suficientemente importantes y dicentes en esta investigación, pues dan la apertura a una discusión mucho más rica y completa al comprender que Nietzsche le dio un giro significativo a la definición casi que única del individuo de la moral de la sociedad cristiana, además de la culpa, la crueldad y la deuda moral—que nos fueron heredadas a través de la conquista o encubrimiento y *la colonialidad del poder*<sup>19</sup> española— que hoy en día conocemos y vivimos en el occidente latinoamericano<sup>20</sup>.

Así bien, le daré paso a la relación o posibles relaciones que encuentro entre la crueldad en el modo en que ya fue definida con el cuerpo o los cuerpos. Primeramente, de acuerdo con la pregunta inicial que me hice al iniciar el presente apartado sobre a quienes pertenecen los deseos y pasiones reprimidas de las que habla Nietzsche, es pertinente mencionar que este filósofo brinda muy buenas bases para desenmascarar la imagen unitaria e inequívoca que existía frente a lo que se consideraba un individuo. Si bien Nietzsche no abordó con demasiada profundidad este tema, fue una de las ideas más persistentes en todos sus textos. Para él, el ser humano, en particular el hombre era un individuo en el que coexistía una pluralidad de fuerzas y de voluntades que irrumpían con la imagen de mismidad que se había construido alrededor de este. De ese modo, es posible leer la pluralidad de procesos que participan en lo que determina transitoriamente al

---

<sup>19</sup> Término utilizado por Santiago Castro Gómez quien lo recupera de Aníbal Quijano en *La Poscolonialidad explicada a los niños* y que se refiere a las formas no necesariamente coercitivas utilizadas por los colonizadores para transformar el alma de los colonizados haciendo que estos asumieran el universo y los imaginarios de los colonizadores como propio (Castro. 2005, p.p 58-59).

<sup>20</sup> Entendiendo el término occidente latinoamericano no sólo como un término que hace referencia a la localización geopolítica del subcontinente, sino entendiendo en él también un carácter ideológico, heredero y compatible, aunque no idéntico, con el sistema de creencias europeo occidental.

hombre, y en nuestra investigación, a los seres humanos en la diversidad que el género humano supone.

Entonces,—atendiendo a la necesidad de una localización, de una situación de los cuerpos y sujetos para comprender la relación entre estos y la crueldad— me encuentro con que la representación del hombre cruelmente reprimido por la herencia judeocristiana y el respectivo legado de esta en el marco moral binario, no es suficiente porque no sitúa la crueldad en sujetos ni cuerpos específicos, aunque es necesaria para encontrar una/s representación/es en la/s que podamos encontrar la diversidad de direcciones que la crueldad toma dependiendo del sujeto que invade, y ante esta falta de matices de la crueldad y de cuerpos que atraviesa, es mandatorio — y aún más en esta época en la que varias diversidades han cobrado reconocimiento y atención del mundo académico— alumbrar el espacio oscuro que ha caracterizado a lo ‘otro’<sup>21</sup>.

Para poder matizar la crueldad, primero daremos una mirada al ‘cuerpo’ y a la ‘voluntad’. El ‘cuerpo’ entendido desde las pistas que ofrece Nietzsche —comprendiendo que este no fue su campo de investigación ni por tanto principal— parece indicárnoslo como un escenario de disputa en el que convergen varias fuerzas, entre esas: reactivas y activas que provienen tanto del exterior como del interior del individuo. Estas fuerzas son definidas por el filósofo francés Gilles Deleuze (1965) en su libro *Nietzsche* como las fuerzas que atraviesan la voluntad, entendiendo la voluntad, primeramente, como la relación de la fuerza con la fuerza (Deleuze. 1965), y a la vez como “la forma originaria y primitiva del afecto, donde los afectos son causas y efectos de una voluntad que se

---

<sup>21</sup> Este concepto es abordado desde Levinas como aquello que desborda el concepto sintético del Yo, como aquello que no cuenta con una representación desde los aparatos hegemónicos. Este abordaje será tratado con profundidad más adelante.

acrecienta” (Román, 2014) en ella misma, como voluntad de poder, “una fuerza manda y una fuerza obedece por voluntad de poder” (Deleuze, 1965, p.32) rasgos que erróneamente han sido reducidos a la unidad del concepto sintético *Yo*— (Deleuze. 1965). Asimismo, tiene dos cualidades, de afirmación y negación, para este filósofo, comprender en la voluntad de poder estas cualidades es reconocer la pluralidad de esta y reconocer a su vez, las fuerzas operantes y derivadas de ella, a saber: activa y reactiva.

Deleuze encuentra en la teoría nietzscheana a la fuerza reactiva como la fuerza de la adaptación, la fuerza con la que la vida y sus fuerzas vitales se acomodan a la imposición dominante de los débiles; en este sentido es una fuerza que reacciona a una acción, la adaptación es una reacción que surge como manifestación de la fuerza reactiva, que en el contexto moderno occidental hace un llamamiento a acomodarse, a habituarse, a callarse, y conjuntamente a negarse, una fuerza que persiste en la voluntad de nada. Por otra parte, la fuerza activa es la fuerza que se hace presente en la voluntad creadora de nuevos valores, nuevas interpretaciones, una voluntad de poder que dice *sí*, y ante todo se dice *sí* a si misma, se afirma en su acción como acción creadora y como afirmación vitalista.

Ahora, entendiendo que estos términos pueden resultar un poco confusos todavía, se hace necesario retornar a Nietzsche en algunos puntos. Deleuze hace esta lectura de fuerzas basándose en algunos de los textos en los que el filósofo alemán hizo sus consideraciones sobre la moral cristiana y sobre lo que Dios o el hombre en la modernidad —en tanto representación y fundamento metafísico del “bien” — significó.

Deleuze entendió en la voluntad un carácter plural en el que se desarrollan ambas fuerzas (activa y reactiva), es así como establece la dualidad entre el mandar y el obedecer en tanto elementos constitutivos de la misma y desde las cuales es posible hacer una lectura de la voluntad de la moral de la sociedad cristiana como una voluntad de nada. En



Deleuze (1965) vemos que, en los principios morales de esta religión, la fuerza que triunfa y que se establece como actitud “benévola” e imperativa es la reactiva, esta es la que domina las voluntades del pueblo cristiano. La voluntad de nada encuentra su origen y su justificación en el ideal ascético como el ideal que dota de sentido al sufrimiento y conjuntamente a la sujeción de las voluntades y de las *almas* a ese sistema de creencias, pues es el ideal que le permite al ser humano saberse parte de algo y no de nada, porque ser parte de algo, creer en algo es —desde el judeocristianismo— mejor que no ser parte ni creer en nada (Deleuze, 1965).

Ahora bien, esta voluntad de nada —adaptativa y de la negación— es producto del resentimiento, y aunque tal como la denomina Deleuze sea una voluntad de nada, es creadora de los valores de la negación, es la que puede y es capaz de decir *no* a todo y sobre todo a ella misma; sin embargo, su creación no es afín a la vida, es una voluntad adaptativa y reactiva que a su vez preserva los principios de sujeción de la moral cristiana.

Deleuze recurriendo a Nietzsche lo expone de la siguiente manera:

La rebelión de los esclavos en la moral se inicia cuando el resentimiento mismo se vuelve creador y alumbrador de valores: el resentimiento de aquellos seres a quienes les está vedada la auténtica reacción, la del acto, y que sólo se resarcen mediante una venganza imaginaria. Mientras que toda moral distinguida nace de un triunfante sí dicho a uno mismo, la moral de los esclavos de antemano dice no a un «afuera», a un «otro», a un «no-uno-mismo», y este no es su acto creador. (Deleuze. 1965, p. 91).

En este sentido, entendiendo que la voluntad está constituida por ambas fuerzas, se hace evidente que al menos en la herencia judeocristiana hay una sobreestimulación de la fuerza reactiva, llegando a dominar en buena medida a la voluntad. Siendo así, la voluntad se torna en la voluntad de nada que Deleuze al retomar a Nietzsche desarrolla en contraste a la voluntad de poder —la voluntad de la afirmación de la vida que dirige su

fuerza y su querer hacia adelante<sup>22</sup> — dicha configuración reactiva de la voluntad como ya hemos mencionado, tiene su origen en el ideal ascético, sin embargo, su acción o efecto<sup>23</sup> podemos verlo representado en la crueldad. Así pues, se entenderá la crueldad como el efecto o la acción y actividad de la voluntad de nada.

Sobre la voluntad de poder, antes de proseguir con el cuerpo, es pertinente hacer la salvedad de que es una voluntad que —tal como recoge Deleuze (1965) de Nietzsche— se encuentra en la moral del esclavo y a la vez que en la creación de valores. En efecto, el poder de la voluntad de poder que Nietzsche aborda no debe entenderse, —no principalmente— como un mero querer dominar o un deseo de poder, pues esta concepción de poder es la que se ha tomado la voluntad del judeocristianismo y de la racionalidad. La voluntad de poder tiene dos caras, —que tal como se ha mencionado antes— se observa en la fuerza que manda y en la fuerza que obedece, ambas pueden hacerlo por voluntad de poder; sin embargo, la voluntad de poder que en Nietzsche tiene prevalencia es en la que simultáneamente prevalecen las fuerzas activas y en la que el poder es creación, es descargar la vida e inventar nuevas posibilidades de vida (Deleuze, 1965), en la que su querer no va en miras de un querer dominar sino de un querer crear. A razón de esto, la voluntad de poder que se ha tomado la lógica de la moral esclava se la denominará de aquí en adelante voluntad de nada, una voluntad que además de ser negadora y decir no a los efectos tonificantes de la voluntad de poder y de la vida, es Una en el sentido monista, reductora y unívoca.

---

<sup>22</sup> Con querer hacia adelante, Deleuze está refiriéndose a un adelante en el tiempo, a un no-pasado en el que ese querer de la voluntad se libera de la atadura del pasado para convertirse en una voluntad de poder afirmativa.

<sup>23</sup> Entendiendo el efecto como la realización o acción de la voluntad. La voluntad si bien es la condición de posibilidad para la acción consecuente no se puede asumir la voluntad y la acción como una y la misma cosa. El volente tiene el afecto de algo o hacia algo, pero a este afecto no le sigue necesariamente una acción. (Deleuze. 1965, p.86).

Ahora bien, prosiguiendo con el cuerpo, este se adopta desde la definición deleuziana “como una construcción social de muchas almas”<sup>24</sup> (Deleuze. 1965, p.87) y justamente entendiendo el cuerpo como un constructo —más que como un objeto unitario— hecho de múltiples voluntades vemos que el dominio de este bajo el artificio de un mundo ideal, inmaterial y aparentemente verdadero es posible en la misma medida en la que la voluntad es dominada o si se quiere, distorsionada al acrecentar el dominio de la fuerza reactiva en ella a la vez que es reforzada por el ejercicio de la crueldad —castigo de la eterna culpa justificada en el ideal ascético—.

En este sentido, trayendo a colación la relación que se estableció entre culpa y crueldad como aquel vicio de la moral cristiana con el tiempo, o más bien, con el exceso de pasado, diremos que —recogiendo las consideraciones deleuzianas— la voluntad de nada es una voluntad que aparte de estar decadentemente contaminada por la fuerza reactiva, tiene una relación irreconciliable y obsesiva con el tiempo, particularmente con el pasado. Sufre por la inmovilidad del pasado, por lo que “*fue*”, por la frustración que el pasado significa para la voluntad, es aquello que ninguna acción a la que lleve la voluntad puede ni podrá modificar. Sobre esto habría que recordar la capacidad de olvido que menciona Nietzsche (1996) en *Genealogía de la moral*, que si bien es una capacidad de la que carece la voluntad del pueblo cristiano, es un elemento fundamental para la transmutación de valores en la que exista la posibilidad de creación de valores nuevos. La capacidad de olvido en Nietzsche es una capacidad humana que cuenta con la fuerza activa —aunque ocasionalmente parezca pasiva— que permite sacar u olvidar aquello de lo que adolece la conciencia del hombre y, asimismo, le permite llenarla con nuevos valores. Y

---

<sup>24</sup> Voluntades. «subvoluntades» o sub-almas, sin entender aquí por alma el concepto platónico e ideal de esta.

tiene una fuerza activa en la medida en que este olvido no es un olvido inercial que borra toda memoria, sino que es una capacidad guardiana que se planta en la puerta de la conciencia y decide qué es lo que debe olvidar y qué es lo que debe conservar. Nietzsche lo postula del siguiente modo:

(...) éste es el beneficio de la activa, como hemos dicho, capacidad de olvido, una guardiana de la puerta, por así decirlo, una mantenedora del orden anímico, de la tranquilidad, de la etiqueta: con lo cual resulta visible en seguida que sin capacidad de olvido no puede haber ninguna felicidad, ninguna jovialidad, ninguna esperanza, ningún orgullo, *ningún presente*. (1996, p. 66).

Hay que considerar que la capacidad de olvido es una capacidad que reconcilia al hombre con el tiempo —con el pasado— y al hacerlo se reconoce a la vez que tiene una fuerza activa y que es colaboradora en el proceso de desinteriorización de la moral y del surgimiento de una voluntad de poder que se desmarca positivamente de la fuerza reactiva de la voluntad de nada y consecuentemente, de la crueldad. Ahora, sabiendo a la crueldad castigadora de lo material, de lo animal, de las fuerzas espontáneas y vitales —al encontrarse atada a un pasado insuperable— resulta serlo simultáneamente del cuerpo al convertirlo en el blanco unívoco de resarcimiento de la deuda que tiene esta lógica moral con el pasado.

Así bien, prosiguiendo con la lectura plural que hace Deleuze sobre la voluntad, es oportuno continuar con el cuerpo, que en este autor es entendido como un constructo de voluntades o almas —como también él lo menciona— y en este sentido, habría que entenderlo también como un concepto fluido, pues está construido de una pluralidad de elementos —en este caso voluntades que también son plurales, no únicas ni estáticas— y en ese sentido habría que entenderlos conjuntamente como procesos que van desarrollándose en los tiempos y en los espacios.

El dominio sobre el cuerpo ocurre cuando tanto este como las voluntades del cuerpo y sus elementos constitutivos son reducidos a la unidad, que tiene distintas denominaciones como ocurre con el “yo” que en tanto identificación individual de un individuo deviene reduccionista de los procesos en *progressus* de todo lo que a ese “yo” le constituye. Sobre esto habría que precisar que ese *progressus* no responde a algo así como una o unas metas evolutivas determinadas, sino que hace referencia a los procesos fluidos de sometimiento e independencia —no necesariamente coherentes con una linealidad espaciotemporal— en los que un órgano u órganos van llegando paulatinamente a un perfeccionamiento de sus propias naturalezas. Entendiendo en este perfeccionamiento la posibilidad del deterioro dado que, el perfeccionamiento en este caso no responde a un canon evolutivo de progreso sino al desarrollo de las potencialidades de la naturaleza del órgano, lo que incluiría no sólo el deterioro sino también la muerte. (Deleuze, 1965)

Así pues, las consideraciones que aquí me conciernen se encuentran en una vía que desmitifica la unicidad de procesos que han sido categorizados indistintamente en una misma clasificación con el fin de lograr una dominación del cuerpo y de sus voluntades con ejercicios de refuerzo como la crueldad —estableciendo de este modo, una relación tortuosa, negadora, de los individuos con sus cuerpos y todo cuanto concierne al mundo corpóreo y material— el ejercicio o *praxis* de una fuerza reactiva sobreestimulada por el sentimiento de culpa inculcada y preservada por el sentido que el ideal ascético extendió sobre la existencia humana y que, pese a la secularización de estos valores religiosos observable en la modernidad y la contemporaneidad, sigue presente camuflándose camaleónicamente en otros ideales y principios pero con una lógica comparable a la lógica moral desarrollada en el segundo apartado de este capítulo.

Considerando el carácter fluido y plural del cuerpo, de los procesos que en él se desarrollan y las fuerzas que en él convergen y se transforman, se hace necesario asumir también la pluralidad y descentralidad de los procesos que participan en la configuración de identidad de los sujetos, entendiendo a la identidad como el resultado transitorio, variable y cambiante de múltiples transformaciones que surgen de aquel juego de fuerzas y perfeccionamientos<sup>25</sup> que atraviesan el cuerpo y acompañan todo proceso identitario. De este modo, vamos a analizar y sobre todo a localizar encarnadamente —con los elementos que aporta Nietzsche, Deleuze y los que brinda la filósofa feminista y poshumanista Rosi Braidotti (2002) en su texto *Metamorfosis*— la experiencia de la culpa en la relación Sujeto<sup>26</sup>- cuerpo que nos dejó por herencia la moral cristiana.

Con la intención de dar respuesta a los interrogantes de la primera parte del presente apartado, considero la importancia de la filósofa Rosi Braidotti dado que, sus aportes han ido en miras de una localización, de una encarnación de la experiencia, y entendiendo que mi propósito aquí es reconocer la importancia de la no- mismidad del individuo y del cuerpo que en principio fue abordada por Nietzsche — y que se hace más evidente con la lectura de Deleuze en esta materia—, los aportes alrededor de la encarnación de la experiencia de la crueldad se hacen necesarios desde miradas que irrumpen y quiebran el espectro unitario tanto del individuo como del cuerpo en tanto categorías reducidas a representaciones homogéneas que se han autoproclamado el valor de “verdaderas”, “buenas” y “únicas”.

---

<sup>25</sup> Entendiendo el término en el sentido del desarrollo de las potencialidades.

<sup>26</sup> Entendiendo el término sujeto desde una interpretación sujeta e interdependiente de un sistema subjetivante que lo pone en una tensión significativa constantemente. El término no será utilizado cuando se estén tomando en consideración los aportes de Nietzsche, pues él utilizaba el término individuo. Este término será utilizado en consideraciones contemporáneas más recientes como las abordadas por Braidotti.

En este sentido, el de localizar la experiencia viva de la crueldad en el cuerpo en tanto constructo e interfaz de intersección entre fuerzas materiales y simbólicas (Braidotti, 2002) voy a continuar la investigación en compañía de algunas palabras de Constanza Pérez, amiga, investigadora, activista y feminista en su experiencia como mujer con discapacidad sistémica<sup>27</sup> frente a las consideraciones hasta el momento hechas sobre la culpa, la crueldad y el cuerpo. Sobre esto, antes de abordar las palabras de Pérez, es importante recordar lo que una cita del filósofo catalán Jean Carles Mélich sugiere:

El alma es un principio de crueldad porque no deja que yo me contemple a mí mismo como alguien que tiene un nombre propio. El alma es un principio metafísico (y, como tal, inmutable, eterno, universal), un principio que somete al cuerpo, a la vida, a mi vida y a mis relaciones con los demás y con el mundo a su propia lógica, a la lógica metafísica, una lógica que nada sabe de singularidades ni de excepciones, que no soporta el espacio y el tiempo, las ambigüedades y las situaciones. (2014, p.107).

Ante esto, vale puntualizar que el alma como concepto singularizante, alienante y reduccionista del carácter plural de las voluntades y por esto mismo, principio de crueldad, —principio de autocastigo y desprecio por el cuerpo, en tanto que, instituye una configuración negadora y de quebrantamiento y ruptura en la relación individuo-cuerpo, establece de ese mismo modo en el cuerpo una representación mundana y malograda del “bien” metafísico que— no tiene el mismo efecto flagelante ni tampoco la misma intensidad en todos los cuerpos ni en todos los sujetos. Por esto es imperativa la localización de la crueldad a partir de una distinción de los cuerpos y sujetos que les habitan y que son atravesados por esta.

Cuando la voluntad se ve reducida a denominaciones y consigo a definiciones unívocas, unidimensionales y definatorias, reducidos conjuntamente son los sujetos y sus

---

<sup>27</sup> Desde la perspectiva clínica, su diagnóstico es de osteopetrosis genética que ha tenido un impacto en su desarrollo osteomuscular. Es importante señalar, que Constanza no es un diagnóstico ni es reducida a este, en tanto no la determina.

cuerpos. Considerando que los cuerpos, independientemente de cómo sean, —qué sexo tengan o a que etnia o grupo poblacional pertenezcan— son de todas formas dominados y clasificados dentro del marco moral binario, no lo son de la misma manera, es decir, bajo las mismas condiciones ni tampoco con la misma intensidad unos que otros. Dice Braidotti que “las prácticas discursivas, las identificaciones imaginarias o las creencias ideológicas están tatuadas en los cuerpos y, de este modo, son constitutivas de subjetividades encarnadas” (2002, p.43), y esta interpretación es la que voy a tener en cuenta para establecer una diferenciación en la crueldad encarnada en un cuerpo normativo, —tal vez masculino, blanco y funcional<sup>28</sup>— y uno no-normativo —femenino, racializado y con discapacidad—.

Encontramos en esta diferenciación que la crueldad, si bien surge reactiva y castigante a partir de la interiorización de una culpa atada al pasado y sobre todo a una faceta unitaria del sujeto, surte efecto más eficazmente de acuerdo con la respectiva internalización de la norma moral del contexto. En efecto, hay una relación directamente proporcional entre la internalización de la norma de carácter moral y el efecto de la práctica cruel. Sin embargo, habría que precisar que la internalización de la norma también guarda una relación paralela con la marginalización y reprimenda de las voluntades, pues recordando a Deleuze es adecuado puntualizar que, entre más represión por parte de las fuerzas reactivas propias de la normatividad de la moral judeocristiana, más dominio sobre la voluntad —más reductibilidad a la univocidad de las voluntades— y sobre los cuerpos.

---

<sup>28</sup> Entiendo el término desde la perspectiva capacitista y capitalista según la cual, existe un espectro de normalidad en la que los cuerpos deben ser productivos y servibles capitalizando así las capacidades aparentemente intrínsecas a su naturaleza.



La reductibilidad por la que atraviesan las voluntades a través de la estimulación exacerbada de la fuerza reactiva —que responde no sólo a la univocidad del *Ser* metafísico de la religión cristiana sino a la idea de *Mismidad* que ha dominado el pensamiento occidental desde la antigüedad hasta nuestros días, aunque ahora con un poco más de crítica, desde el platonismo y las corrientes afines— es un fenómeno que también atraviesa y configura el imaginario colectivo sobre el cuerpo, creando no sólo *Una*<sup>29</sup> idea sobre la voluntad que “debe” disponer sino también sobre el cuerpo que debe representar y recoger la corporalidad humana. Entendiendo que estos cánones representativos hacen parte de una lógica moral de alcances continentales con una dinámica profundamente antagónica, binaria y radical que privilegia a unos sobre otros —pues esta es su manera de operar— establece dos cuerpos representativos, en particular, uno como antípoda del otro, a saber: el de la ‘mujer’ como el contrario al del ‘hombre’, es decir, como el ‘otro’ del hombre, que representa la universalidad de lo humano; y de este modo, el cuerpo de las mujeres cae a un vacío negativo que aunque cuenta con una representación estética y subjetiva acorde a los principios morales occidentales, obtiene su representabilidad —su existencia— como una mimesis gradada y desmejorada del hombre, al igual que el mundo corpóreo respecto del mundo inteligible e ideal del platonismo.

Así empieza a configurarse el esquema en que la discriminación del cuerpo cobra una diferenciación y con ello una dirección distinta dependiendo del cuerpo —tipo de cuerpo— al que se discrimine. No obstante, la diferenciación no puede estancarse en la distinción binaria de la diferencia sexual, pues esta diferenciación cruza más espectros de la corporalidad, sin embargo, era necesario aclarar que, así como la crueldad y la norma

---

<sup>29</sup> Entendiendo el término desde la terminología de Braidotti haciendo referencia a la unicidad de la voluntad desde el marco moral cristiano.

castiga con más fuerza a la mujer, lo hace con todavía más agresividad sobre las variantes que a ese ser mujer le acompañen, por ejemplo: la discapacidad. Sobre esto, Constanza Pérez dice:

La discapacidad es una condición humana en que se especifica erróneamente que unos cuerpos son funcionales y otros no, todo aquello que no sirve o que sirve de otra forma, que no es conocido y que difiere de las normas establecidas recibe rechazo, recibe una diferenciación negativa que te hace sentir mal por ello, no sabes cómo afrontarlo. (Pérez, 2022, p.1)

En esta materia Deleuze tiene un aporte muy significativo. Retomando la discusión en torno a la fuerza reactiva y su relación con la configuración de la moral cristiana — que en Nietzsche se la encuentra más como la *moral de los esclavos*— encontramos un elemento que le da un giro considerable. Deleuze encuentra en esta moral de los esclavos — específicamente en la transmutación de valores que menciona Nietzsche en *Genealogía de la moral*— una auténtica reacción que sólo es resarcida a través de una venganza imaginaria que le dice ante todo no a un afuera, a un otro, a todo lo que no es lo mismo, y en esta negación está su creación. (Deleuze. 1965)

Así Deleuze trae a la discusión al otro, como el objeto de negación más notable y persistente de la moral cristiana, y entiende en esa negación la negación del afuera, de todo lo que no cabe en la mismidad, en la univocidad del principio. Y sobre esto recae la diferenciación negativa de toda existencia que se establezca como otra respecto de la normativa —que por demás tiene una connotación más “verdadera” y “aceptable” que esta— en la atmósfera que la *moral de la oposición*<sup>30</sup> plantea.

En consecuencia, encarnar y localizar la experiencia de la crueldad significa sobre todo desmarcarla de la clasificación unívoca de lo mismo, pues considerando que no

---

<sup>30</sup> Esta terminología será utilizada ocasionalmente a lo largo de la investigación para referirme al orden moral binario que sustenta y valida su poder como orden hegemónico en el antagonismo de dos elementos. En los capítulos siguientes este concepto será enunciado como lógica de oposición.

solamente esta se vive diferente en cada cuerpo, sino que cada cuerpo de acuerdo con su mayor o menor grado de otredad<sup>31</sup> ocupa lugares jerárquicamente diferenciados dentro de los espacios configurados en el margen de la moral de la oposición, son necesarias nuevas interpretaciones y con esto, nuevas significaciones que se desliguen de las lógicas opositoras —ancladas a un pasado culposo, deudor y reduccionista del sujeto— y que reconozcan la contrariedad, la contingencia y la situación como elementos constitutivos de los procesos identitarios entendiendo estos últimos como procesos discontinuos, variables e inacabados.

---

<sup>31</sup> Este término se está utilizando de manera paralela al concepto Otro.

## **1.2. Capítulo 2. Análisis y construcción de los discursos de la discapacidad**

Este capítulo cuenta con dos apartados, en el primero desarrolla la lógica de oposición que acoge el sistema capacitista desde la moral cristiana que da origen y justificación a las distintas discriminaciones en nombre del capacitismo. En el segundo apartado se elabora una reconstrucción histórica de las mutaciones que han tenido las enunciacines en sus intentos por definir la discapacidad y las dinámicas a las que cada una de estas ha respondido, para finalmente dar paso a las denominaciones contemporáneas más actuales con las que inicia el tercer y último capítulo.

### ***1.2.1. Origen y características del Capacitismo y su relación con el sistema capitalista.***

La encarnación y localización de la crueldad en los sujetos y los cuerpos que habitan hace necesario situar la lógica de oposición en el contexto contemporáneo de América Latina. Habiendo comprendido la operatividad de esta lógica en el marco moral binario del cristianismo, y más tarde en la racionalidad de la modernidad, me encuentro con que no es suficiente —aunque necesaria— para hacer una lectura aterrizada en nuestros días y en nuestro espacio de la crueldad encarnada en los sujetos y cuerpos otros.

La religiosidad en América Latina se ha caracterizado por ser de orden casi que enteramente católico —pues fue la religión con la que España realizó sus jornadas evangelizantes e impuso su dominio sobre el territorio— y en Colombia particularmente hubo una filiación muy fuerte y marcada entre la constitución del Estado —en términos ideológicos, sociales y políticos— con la ICR<sup>32</sup>, que aún después de la independencia

---

<sup>32</sup> Iglesia Católica Romana.

abanderada por Simón Bolívar y Francisco De Paula Santander estos buscaron apoyo y reconocimiento del Vaticano , que aunque resultó en rechazo, se le dio continuidad al patronato de los reyes de España aunque esta vez, en nombre de las autoridades colombianas (Púa, 2019). Lo que este dato histórico sugiere es que pese a la independencia celebrada el 20 de Julio de 1810 no se trató de una independencia ideológica que fue, además de la conquista del territorio, una colonialidad del poder que hizo que los colonizados se sintieran identificados con los propósitos e imaginarios de los conquistadores, incluso cuando estos resultaran lesivos consigo mismos.

Entiendo así, en la práctica colonizadora —en términos tanto físicos territoriales como simbólicos y morales— el establecimiento de una lógica de oposición comparable a la desarrollada en el primer capítulo de esta investigación, inscrita en el marco moral cristiano. Pues, aunque aquí (Colombia) fue la religión católica la que se designó como religión de la nación (Púa, 2019), esta trajo en compañía de la colonización, la misma lógica binaria —que estableció un canon moral de lo bueno y lo malo/malvado—.

Para vislumbrar a profundidad en qué sentido la colonización trajo y fortaleció la lógica de oposición binaria en América Latina, habría que reconocer que la dominación sobre los colonizados se dio por un factor mayoritariamente racial. El enfoque racial de la dominación y de la imposición binaria que dio paso al Capacitismo<sup>33</sup> —concepto que se trabajará más adelante— tiene sus bases en una supuesta diferencia estructural biológica que ubicaba a los unos en situación natural de inferioridad respecto de los otros. (Quijano, 2014) Aunque esta diferenciación gradada de la raza ya había sentado sus bases en varias

---

<sup>33</sup> Cabe aclarar que este trabajo realiza una lectura situada de los orígenes del capacitismo en América latina como un efecto profundamente colonial y no una lectura universal o global del mismo, pues en otras partes del mundo como en EE. UU se encuentra el origen de esta ideología más precisamente con el surgimiento del capitalismo industrial del siglo XIX como lo sitúa McRuer.

partes del mundo que habían sido conquistadas, esta logró establecerse con más fuerza en el *encubrimiento de América*<sup>34</sup>, acontecimiento que sirvió no sólo para establecer el racismo como eje fundamental de la dominación y diferenciación negativa de los habitantes de las tierras conquistadas, sino también para fortalecer “la constitución del capitalismo colonial/ moderno y eurocentrado como nuevo patrón de poder mundial” (Quijano, 2014, p. 778).

Considerar el racismo como eje fundamental en la biologización de las diferencias humanas, permite desentrañar los orígenes coloniales del Capacitismo —como rasgo característico de las sociedades occidentales Latinoamericanas— como una ideología que privilegia el cuerpo funcional y completo, mientras que quienes no se ajusten a ese cuerpo “funcional”, serán patologizados y fijados como menos validos (minusválidos) (Maldonado, 2020).

En consecuencia, comprender el carácter biológico que se le dio a la raza —en tanto diferenciación gradada de las capacidades humanas— para definir quienes podían dedicarse a ocupaciones valuadas como superiores y quienes a inferiores —como los blancos para dirigir y negros para servir— es comprender en simultáneo que el Capacitismo como sistema de creencias meritocrático y designador de funcionalidades físicas e intelectuales no se reduce al campo de estudio de la discapacidad, sin desconocer por ello, que el término (dis)capacidad tiene un origen capacitista. Como por ejemplo el estigma que se tenía sobre los negros de ser intelectualmente inferiores o carentes de razón.

---

<sup>34</sup> Concepto extraído del libro *Conflicto de representaciones en América Latina* de José Santos Herceg (2010), para irrumpir el paradigma colonial de la conquista.

Ahora, omitiendo el carácter moderno que tiene el término discapacidad, sobre esta, dice Gloria Isabel Bermúdez (2020) tiene una data que ha acompañado desde siempre a la humanidad y ha recibido respuestas desde nuestros ancestros hasta el presente. Estas respuestas, ya sea por cuestión de supervivencia o por afectos, se han encontrado en el abandono del individuo ancestro. Sin embargo, comprendiendo que esta sigue siendo una visión primitiva del caso, su vigencia en la actualidad puede desentrañarse en los mitos de la antigüedad occidental en los que se les otorgaba a los “deficientes y/o deformes” un carácter demoniaco en el que por ejemplo distintas condiciones de salud tales como la epilepsia eran entendidas como posesiones demoniacas. (Bermúdez, 2020).

El paso de esta atmósfera de lo demoniaco tan presente en los mitos se trasladó a las épocas medievales y modernas a través de la religión y seguidamente del humanismo cristiano mediante valores como la compasión y la lástima por aquellos “desposeídos” y “débiles”; valores con los que se instauró una conciencia social de cuidado hacia la persona con discapacidad por el hecho de ser considerada “inferior” e “incapaz”. Sobre esto vale recordar lo que Deleuze (1965) encuentra en el cristianismo al considerarlo la religión de la compasión y a la compasión como antitética de los afectos tonificantes, que elevan la energía del sentimiento vital produciendo un efecto depresivo.

Frente a esta interpretación del cristianismo y las religiones occidentales sobre la discapacidad al inscribirla en el marco moral binario del bien y el mal, la discapacidad como manifestación sobrenatural de la voluntad divina, deviene bajo la forma de castigo divino al seguir siendo localizada fuera de los márgenes del bien. (Bermúdez, 2020) No obstante, la discapacidad como concepto moderno no cobra su significancia sino hasta la institución de la ciencia, y en especial de la ciencia médica como prescriptora del nuevo *status quo* del bien y el mal al traducirlo al marco binario normalidad y anormalidad que

se abordará a continuación. Con todo, este paso de la religiosidad cristiana a la ciencia como prescriptora no abandonó en ningún momento la lógica de oposición al darle continuidad al privilegio de unos sobre otros, en antaño calificados como malos o impuros y en la modernidad como anormales.

Sobre lo normal, habría que decir que fue un concepto que tuvo un origen fuertemente influenciado desde la estadística, donde lo normal correspondía sobre todo a un promedio, a un dato constante. El término como tal no se utilizó sino hasta el siglo XVIII (Davis, 2009), sin embargo, su significado, tal como se le conoce en la modernidad y en la ciencia médica, aún permanecía implícito en ese momento, y fue en el siglo XIX cuando su significado se convirtió en el corazón de la reflexión médica (Foucault, 2001).

Lo normal, no obstante, rebasa la mera estadística desde que empezó a cruzar más espectros al aplicarse en la medicina —pues curiosamente varios expertos en estadística eran partidarios de la eugenesia— para medir ciertas características humanas como el peso y la estatura, con lo que estadísticamente se empezó a construir una compilación de datos que permitió una mirada general de lo que sería “el hombre medio”, es decir, el promedio de pesos y estaturas que definirían la media del hombre, estableciendo así, no sólo unas medidas sino una relación proporcional a la mayoría, pues son datos que corresponderían al común de las características de los hombres (Davis, 2009) Entonces, lo normal, más que instituirse como la media estadística de los sujetos, se convierte también en la norma médica del saber positivo (positivista) que veía su origen en las luces de la modernidad. (Foucault, 2001)

En efecto, recordando algunos aportes de Davis (2009), lo normal como imperativo, ya empezaba a configurarse en el siglo XIX con la percepción estadística de las características físicas que, por ese tiempo inauguraba en compañía, el estadista francés



Adolphe Quetelet al afirmar que “si se busca establecer de alguna manera la base de una física social, hay que remitirse al hombre medio”. (Davis, 2009, p.191) Por otra parte, trayendo a colación un aporte de la investigadora y socióloga Laura Moya (9 de agosto de 2018) quien retoma las palabras de la antropóloga Melania Moscoso menciona que el imperativo de normalidad está compuesto por:

Todos aquellos dispositivos socioculturales que inducen a la población a ajustarse a ciertos patrones de funcionalidad y apariencia, y que al amparo del discurso biomédico y bajo el pretexto de la salud, cuando no de la felicidad o de la autorrealización, informan prácticas institucionales o proyectos de vida. (Moya, 2018)

Sin embargo, en la medicina había otro elemento fundamental para esa institución imperativa de lo normal y su división de lo anormal, que por su parte —al igual que la normalidad— es otra forma de regularidad, pero sobre el estudio de las monstruosidades humanas. (Foucault, 2001) Lugar en el que la discapacidad —sobre todo la que compromete deformidades físicas o comportamientos exaltados— ha sido clasificada, pues la anormalidad paralelamente a la normalidad, desde la estadística, ha sido caracterizada en los extremos y como desviación de lo normal. Categorización que devela, desde el siglo XIX, una división poblacional dual y total en la que una población es estándar y la otra no estándar. (Davis, 2009).

Foucault encuentra dicho elemento fundamental en el nacimiento de la clínica, que más que una institución, supuso una experiencia: la experiencia clínica; esta constituye una fractura en lo que venía siendo la asistencia médica en los hospitales, los cuales se habían inventado para la asistencia a personas sin familia y para quienes vivían en las calles, en donde el sujeto era un sujeto con el padecimiento de alguna enfermedad, mientras en la clínica, el sujeto no era más que el accidente de la enfermedad. De este modo, la clínica es la que otorga a la “medicina su verdadero movimiento histórico, borra

los sistemas, mientras que la experiencia que los desmiente acumula su verdad. Así se trama una continuidad fecunda que asegura a la patología la uniformidad ininterrumpida de esta ciencia en los diferentes siglos”. (Foucault, 2001, p.87) Sobre esto Foucault plantea lo siguiente:

La medicina no debe ser sólo el "corpus" de las técnicas de la curación y del saber que éstas requieren; desarrollará también un conocimiento del *hombre saludable*, es decir, a la vez una experiencia del *"hombre no enfermo"*, y una definición del *hombre modelo*. En la gestión de la existencia humana, toma una postura normativa, que no la autoriza simplemente a distribuir consejos de vida prudente, sino que la funda para regir las relaciones físicas y morales del individuo y de la sociedad en la cual él vive. (p.61).

La normatividad del saber médico que inauguraba el nacimiento de la clínica en el siglo XIX se estableció con más fuerza con la constitución —a inicios y mediados del siglo XX— de organizaciones internacionales tales como la OMS<sup>35</sup> que surgió después de la Segunda Guerra Mundial y a la que Colombia se unió en mayo de 1959. Dicha organización —al igual que muchas otras que surgieron después de dicha guerra— lo hicieron con fines apaciguadores de los efectos de la misma, con el fin —aparentemente— de garantizar los DDHH y de mejorar con eso las condiciones de vida de las personas afectadas tanto por consecuencias bélicas como por las desigualdades sociales existentes en el mundo que llevaban y llevan a poblaciones enteras al hambre, la desescolarización y a la falta de oportunidades para tener vidas dignas, entre otras.

Sin embargo, más allá de los intereses propagandísticos de la OMS en el bienestar mundial, sus funciones también contemplaron la tipificación y el refuerzo del saber-poder de la medicina sobre la salud y la enfermedad, inscribiéndolas en el marco dual de

---

<sup>35</sup> Organización Mundial de la Salud. (1948).

normalidad y anormalidad<sup>36</sup> que se había estado instituyendo en el ámbito médico con una mayor incidencia en la psicología. Dicha tipificación trajo consigo nuevas denominaciones de alcance global para las diversas condiciones físicas y mentales al instituir las como condiciones médicas; lo que llevó a una distinción más notable —ahora científica— que en el pasado sobre los individuos, patologizando dichas condiciones a través del patentamiento de parámetros de normalidad y anormalidad física, cognitiva, psiquiátrica y psicosocial entre otras. Bermúdez en una lectura foucaultiana del saber médico dice lo siguiente:

La relación verdad-saber-poder instalada por el conocimiento médico ha configurado los cuerpos en la discapacidad desde el déficit, la carencia y la tragedia personal. Así mismo, la representación estigmatizada de su cuerpo y de lo que éste puede o no hacer ha tenido repercusiones en las prescripciones biopolíticas que los rigen hasta hoy. (Bermúdez, 2020, p. 200).

Sobre esto, volviendo al contexto latinoamericano vale decir que pese a los cambios sociales y culturales que se dieron a nivel de América Latina con el desligue de la Iglesia y el Estado, —que en Colombia ocurrió de forma más oficial con la constitución de 1991 pero que fue un proceso que llevó décadas antes de que se oficializara en muchos de los países del continente— la lógica binaria contemporánea, traducida en el conocimiento médico como normalidad y anormalidad, siguió respondiendo a prácticas paralelas de adiestramiento del cuerpo anteriormente inculcadas por la lógica moral cristiana y en nuestro caso, católica a través de la crueldad incentivada por la culpa.

El factor culpabilizante de la época en que la religiosidad y el culto cristiano-católico eran protagonistas no ha desaparecido de los imaginarios contemporáneos sobre

---

<sup>36</sup> Sobre esto cabe aclarar que, aunque esta inscripción de la salud al marco binario normalidad/anormalidad ya se venía dando desde el siglo XIX el que una organización internacional con tanto alcance lo reforzara tuvo un impacto significativo en las ciencias de la salud de los países que se adhirieron a esta; pues sus directrices debían/deben ser acogidas por estos en el marco de su afiliación.

el cuerpo, antes bien, se ha adherido de forma camaleónica a las nuevas tecnologías que la ciencia de la modernidad y de nuestros días han desarrollado. En este sentido, el Capacitismo, que como mencionamos antes no se reduce al sistema de creencias relacionado con la discriminación de las personas con discapacidad, deviene reactivo y reduccionista del cuerpo en la medida en que —al menos desde el saber médico— el cuerpo se ve objetualizado desde una visión mecanicista basada en la biología y la anatomía, que separa al cuerpo del individuo y lo vuelve objeto de ciencia (Bermúdez, 2020) Sumándole a este cuerpo la condición de discapacidad, que además del quebrantamiento en la relación individuo- cuerpo, pasa por una patologización que también es objeto de estudio, pero además como anormalidad médica.

De hecho, frente a estas consideraciones cabría una interpretación del Capacitismo como una discriminación que —pese a que es la más considerable en materia de discapacidad— ha estado presente en otras discriminaciones como un pilar racionalista y competitivo fundamentalmente excluyente. Gregor Wolbring aporta lo siguiente sobre este tema en su artículo *Las políticas del capacitismo*:

El capacitismo es un ismo paraguas para otros ismos como el racismo, el sexismo, el castismo, el envejecimiento, el especismo, el anti-ambientalismo, el ismo del producto interno bruto (PIB) y el consumismo. Se pueden identificar muchas formas diferentes de capacitismo, como capacitismo basado en la estructura biológica (B), capacitismo basado en la cognición (C), capacitismo basado en la estructura social (S) y capacitismo inherente a un sistema económico determinado (E). (2008, p. 253).

Ante estas consideraciones es posible ver la cantidad de matices que toma el Capacitismo y cómo logra adaptarse incluso a los sistemas económicos. Sin embargo, haciendo una lectura más situada en el tiempo, el Capacitismo como sistema de discriminación basado en las capacidades de un cuerpo y/o un individuo de ser “autosuficiente” e “independiente” o en su defecto “reparado” lo podemos encontrar más

caracterizado en la inscripción de la normalidad/anormalidad que instituyó la ciencia<sup>37</sup> moderna en su generalidad es decir, en las ciencias de la salud, las ciencias naturales e incluso, las ciencias sociales y humanas y que se extendió a lo largo y ancho del funcionamiento y la constitución de las sociedades contemporáneas latinoamericanas en la educación, en la política y en la cultura; instaurando el capacitismo en las mismas leyes y en la burocracia institucional. Al respecto, Patricia Brogna plantea lo siguiente:

la visión de la discapacidad es la de una enfermedad o un problema de salud que se puede curar o reparar (...) en donde las personas con discapacidad sean mantenidas por años como “insumos” de distintas empresas u organizaciones que las perpetúan en el rol de alumnos o pacientes. El modelo económico actual las ha transformado en “materia prima” de una monumental industria. (2009, p.180).

La clasificación anormal de la discapacidad en tanto deficiencia, carencia y enfermedad tiene un carácter que sobrepasa la medicina al cobrar una connotación de improductividad en las sociedades capitalistas posindustriales. Con esto podemos empezar a ubicar la discapacidad en la contemporaneidad como una situación —desde las prescripciones normativas de la ciencia y de los imaginarios sociales progresistas del presente— que deviene disfuncional, separándose así un poco del marco moral católico-cristiano, pero sin dejar de arrojarla al espacio negativo de la Otredad en tanto diferenciación desmejorada de lo mismo-normal-homogéneo con los que comparte las mismas normas identitarias que le rechazan. (Bermúdez, 2020).

Esta dimensión de la productividad e improductividad de las capacidades de los sujetos sin discapacidad y con discapacidad se ha venido fortaleciendo después de la Segunda Guerra Mundial con la que diferentes países tales como Alemania y Estados

---

<sup>37</sup> Particularmente con la ideología normativa binaria que tomó la ciencia desde finales del siglo XIX e inicios del siglo XX con el surgimiento de instituciones como la OIT (Organización Internacional del Trabajo) 1919 y aún más después de la Segunda Guerra Mundial con organismos internacionales como la OMS. 1948, la ONU (Organización de las Naciones Unidas) 1945, entre otras.

Unidos les dieron apertura a prácticas eugenésicas, en Alemania con fines de “mejoramiento racial” y en Estados Unidos con la inserción de personas con discapacidad a las fuerzas militares con el emblema patriótico de “defender a la patria”. Esta inserción de las personas con discapacidad al campo de estudio científico de la época sirvió simultáneamente para desarrollar campos investigativos como la psicología de la rehabilitación (Bermúdez, 2020) que luego tuvo impactos en el campo educativo, como el refuerzo del imaginario de las infancias normales y anormales que ya potenciaban las escuelas especiales a finales del siglo XIX y a inicios del siglo XX para la rehabilitación a la vez que segregación de esta población en el modelo hegemónico de normalidad.

Es sabido que después de finalizadas la Primera y Segunda Guerra Mundial se crearon varios organismos internacionales como los ya mencionados en los que se reforzó el carácter científico de la diferencia corporal. De hecho, por estos tiempos, después de la Primera Guerra en (1922) surgió el movimiento rehabilitador con la organización Rehabilitación Internacional (RI) que inauguró la inserción de las personas con discapacidad a la lógica capitalista del trabajo. El movimiento rehabilitador surgió fundamentalmente para rehabilitar a los mutilados de guerra con prótesis y terapias y así integrarlos en la productividad capacitada corporalmente (McRuer, 2021) lo cual sigue siendo una manifestación vinculada al capacitismo. (Bermúdez, 2020). Esta inserción en el campo de la productividad capitalista de la discapacidad surge con las prácticas disciplinantes o como lo menciona Braidotti (2002), alfabetizadoras del cuerpo —mediadas por el saber médico— en su patologización y respectiva rehabilitación como diferencia Otra y *esencialmente* deficiente, pero inserta en el canon de la normatividad científica.

Al instaurarse estas dinámicas disciplinantes del cuerpo a modo de eslóganes en instituciones médicas y a su vez en instituciones de educación —ya permeadas por estos saberes a modo de pilares pedagógicos— empieza a surgir un nuevo tipo de disciplinamiento y “cuidado de sí” que trasgreden las paredes institucionales —clínicas principalmente— para trasladarse a la esfera privada e íntima del sujeto respondiendo a las nuevas demandas de las sociedades capitalistas.

Con esta transgresión de la institucionalidad a la esfera íntima e individual del sujeto, podemos ubicar nuevamente, la internalización de una norma, pero esta vez al modo contemporáneo neoliberal que por su parte continúa con esta lógica individualista promocionando la discapacidad como una condición que con una correcta alfabetización corporal puede ser superada, y en caso de no hacerlo, puede continuar como motor de “superación personal” y como inspiración lastimera y comparativa de otros “normales”/ “capaces”, continuando de este modo con el carácter compasivo del capacitismo que desde siempre ha acompañado a la discapacidad y que se exagera con los organismos internacionales y los Estados al erigirse una imagen salvadora y compasiva frente a los enfermos y los *(dis)capaces*. Constanza Pérez desde su experiencia comparte lo siguiente:

(...) Entonces sí, ya estamos visibles en algunos medios pero bajo ciertas enunciaciones, de la niña eterna, o de aquella persona que ya no tiene un remedio en la vida y simplemente hay que llevarla por el mejor sentido y dejarla mientras viva con esa conmiseración (...) pero también hay otra pelea y es que por ejemplo, con el tema de Teletón decimos que es un montón de empresas que buscan contribuir a la causa de la discapacidad pero la corrupción sigue existiendo, se roban el dinero que reúnen esas empresas, entonces las empresas también dan su granito de arena y lo dicen por todo lo alto para parecer mejores personas o para evadir impuestos. (Pérez, 2022, p.1)

En esta misma línea, la discapacidad vista como fenómeno y producción social<sup>38</sup> alrededor del cual se tejen unas construcciones biológicas, médicas y ahora de marketing y propaganda mediatizadas, incentivadas por el modelo global y actual socioeconómico capitalista neoliberal —que supone unas construcciones identitarias atravesadas por el comercio mundial y sobre todo por unas políticas autogestivas de cuidado de los cuerpos y de su salud— genera un tipo de prácticas de poder de disciplinamiento y alfabetización que “han desplazado el acento hacia una forma de hiperindividualismo que hace recaer toda la responsabilidad del bienestar del individuo directamente en sus manos” (Braidotti, 2002, p. 35) quitándole de ese modo la responsabilidad a los Estados sobre la salud de sus habitantes y reforzando el carácter culpabilizante a partir de prácticas disciplinantes crueles de autocastigo —avaladas por el capacitismo— que desde la antigüedad han acompañado a la discapacidad y en particular, a los individuos que habitan los cuerpos que la encarnan.

Considerando el carácter hiperindividual que adoptan las sociedades liberalizadas<sup>39</sup> de la actualidad —en materia de discapacidad y de diversidad cultural— para desplazar las problemáticas de la exclusión, la segregación y la falta de recursos políticos y culturales a la esfera individual, encontramos además que en medio de los desarrollos tecnológicos e informáticos, estas sociedades utilizan estas herramientas en, por ejemplo, sus propagandas políticas —en materia de inclusión social con más visibilidad en épocas electorales— nacionales, regionales y locales esencializando las

---

<sup>38</sup> Comprendiendo que la discapacidad en tanto que no es algo dado, no existe fuera de los dispositivos que la constituyen como categoría de asignación de identidad. (Yarza, 2019).

<sup>39</sup> Entendiendo el término desde el liberalismo cultural que se vincula a los Estados Laicos y que privilegia las libertades individuales como la libertad de expresión, la libertad de culto, en contravía al conservadurismo.



diversidades que recogen, exotizándolas y vendiéndolas a un mercado de cultura mundial que reapropia no sólo las luchas por la diversidad sino todo tipo de expresiones culturales autóctonas de un sitio para crear tendencias, reduciéndolas así a sus expresiones estéticas en la mayoría de los casos, o a las expresiones más someras con las cuales identificarlas y clasificarlas en un mapa interactivo de mercado. Un ejemplo: el apoyo a la comunidad LGBT durante la campaña de la actual alcaldesa de Bogotá D.C, Claudia López, en donde más que el aparente triunfo de esta comunidad al subir una mujer lesbiana a dicho cargo —considerando sus políticas sexistas durante la pandemia como el “pico y género” — su apoyo a la comunidad pareció más parte de un montaje mediático que una verdadera apuesta por la reivindicación y reconocimiento de esta. Lo cual también se hizo evidente con su apoyo en la reparación de la bandera pintada de la comunidad que fue censurada y en simultáneo su poca agencia en políticas garantes del bienestar social de la misma.

Esta esencialización de la diversidad en compañía del hiperindividualismo que deviene disciplinante, responsabilizante y culposos sigue —de acuerdo con nuestro previo análisis de la crueldad— dotando de esencialismos y purismos a la diversidad. En el análisis de lo que es lo Mismo<sup>40</sup> y lo que es lo Otro, ambas suscripciones resultan parte de un marco —antes moral, luego científico, ahora científico y de consumo— binario y todavía conservador que hace uso de la lógica de la oposición para avalar el mérito de unos en detrimento del reconocimiento íntegro de otros. Sin embargo, esto en la actualidad sucede bajo el espectro de una pantalla de humo ilusoria que para darle el reconocimiento

---

<sup>40</sup> Comprendiendo lo Mismo como aquello que cuenta con los aparatos de representación hegemónica y que enuncia a lo Otro como antítesis de si mismo. Este concepto contará con un mayor desarrollo en el tercer capítulo.

que reclaman en sus luchas los caracterizados Otros<sup>41</sup>, su diferenciación es esencializada y con esto, reducida a un solo rasgo de toda la complejidad que la compone. Esto, además de comprender un ejercicio de poder dominante, comprende un “desmantelamiento del Estado del bienestar en las sociedades postindustriales” (Braidotti, 2002, p.35).

Sobre esto y para finalizar el presente apartado, recordando la cita Constanza Pérez es importante destacar que el capacitismo como sistema de opresión actualmente muy vinculado con el capitalismo y las dinámicas empresariales, inserta a la discapacidad en una lógica productiva y comercial en la que esta es utilizada en términos de beneficencia y desarrollo humano, pero con una intención doble que sigue privilegiando el capital económico por encima del humano bajo la supuesta cobertura de las demandas actuales en materia de inclusión social, incrementando su capital al capitalizar la discapacidad y convertirla en otro campo de extractivismo<sup>42</sup> y crecimiento económico que no escapa a la experiencia culposa que imprime el hiperindividualismo neoliberal al que se relega el cuidado de sí y del cuerpo a modo de ilusiones sociales inspiracionales tales como la superación personal.

### ***1.2.2. Discursos y primeras denominaciones de la discapacidad.***

A continuación, haremos un repaso sobre las denominaciones que ha tenido la discapacidad de forma oficial a lo largo del tiempo —desde que esta empezó a cobrar reconocimiento en el marco del derecho mayormente desde la segunda mitad del siglo XX— y se analizará de este mismo modo, los discursos operantes detrás de cada una de

---

<sup>41</sup> Mujeres, comunidades racializadas, personas con discapacidad, comunidad LGTBI, comunidades indígenas entre otros. Cabe decir que esta claridad hace referencia a una perspectiva poblacional que también deja por fuera a Otros.

<sup>42</sup> Cabe aclarar que, aunque este término hace referencia a la extracción de recursos naturales y materias primas de la tierra, en esta ocasión se utilizó en el sentido básico que refiere a la acción de extraer para vender en el mercado mundial, capitalizar, la materia extraída. En este caso, extraer de la discapacidad lo que conviene al capital y a la economía mundial.

estas denominaciones. Para esto, me apoyaré en los aportes que ofrece el texto *Estudios críticos sobre discapacidad* con los aportes de Alexander Yarza de los Ríos, en tanto que hace una lectura histórica y relevante de los cambios que han tenido los discursos de la discapacidad.

La discapacidad, en tanto fenómeno y producción social e histórica, moderna y colonial (Yarza, 2019) como ya hemos mencionado, es una denominación que se le ha dado a la diferenciación física e intelectual basada en parámetros capacitistas inscritos en la lógica de oposición moderna, normalidad y anormalidad que han venido mutando y adaptándose a las nuevas exigencias socioeconómicas hasta llegar a la actualidad y establecer —bajo la misma lógica— la relación binaria productividad e improductividad heredada de la indisoluble e inconmensurable pareja capacidad/incapacidad. La discapacidad como denominación moderna de la diferenciación —biologista y científica— gradada que surgió con el saber médico y la clínica, también se vio influenciada por “las identidades de la capacidad corporal que se produjeron en el espacio disciplinario de la fábrica” (McRuer, 2021, p.125) y se acentuó con más fuerza especialmente después de la Segunda Guerra Mundial con el nacimiento de los organismos internacionales.

Sin embargo, para poder hacerlo, estos organismos —con colaboración de las ciencias de la salud— acogieron las tipificaciones que ya existían, modificaron algunas y crearon nuevas para demarcarlas dentro de unos parámetros que pudieran visibilizar la existencia de tales situaciones y condiciones para identificarlas y seguidamente rehabilitarlas —partiendo de que desde la visión médica de la modernidad hasta el presente, la discapacidad ha sido vista como una condición anormal a reparar y a “normalizar” con ideas profundamente darwinianas sobre la evolución— y se incursionara

en la tipificación y respectiva patologización de las diversas situaciones físicas, cognitivas y psicosociales con el fin de sellar la división entre personas con discapacidad y “sin” discapacidad. Sobre esto, Yarza (2019) retomando algunos pasajes de la ONU aporta lo siguiente:

La normativa actual, aun cuando se encuentra enmarcada en un enfoque de derechos humanos, sostendrá su versión de una lectura de las experiencias en el mundo, de las personas y sus existencias, sobre el postulado –explícito e implícito– de la normalidad, a partir de la cual se vuelve necesaria tanto la clasificación, como el ordenamiento y jerarquización legitimante de las características de quien se alojarán bajo el paraguas identificador de la discapacidad. Los marcos normativos darán elementos para definir ¿qué es la discapacidad y quién es persona con discapacidad? Las lecturas *científico-biologicistas*, las vidas y sus expresiones, buscan organizar algunas diferencias en deficiencias y asignarles casilleros: físicas, sensoriales, mentales y/o intelectuales. (p. 25)

Ahora, antes de que el término Discapacidad fuera utilizado para referirse a las personas clasificadas bajo esa enunciación, hubo otros términos que las definieron, o que intentaron hacerlo. Es el caso de los Inválidos —dicho de una persona: Que adolece de un defecto físico o mental, ya sea congénito, ya adquirido, que le impide o dificulta alguna de sus actividades (RAE)—; concepto con el que se recogió y reconoció al común de la población con discapacidad en el marco del derecho desde las organizaciones internacionales después de la Primera Guerra Mundial con la Cuarta Conferencia Interaliada de 1920. Este reconocimiento se dio principalmente ante el requerimiento de mano de obra de los “Inválidos de Guerra” dada la necesidad social y de justicia en la reconstrucción de los países europeos destruidos. (Yarza, 2019)

Esta inserción de los Inválidos de Guerra al mundo laboral tuvo como consecuencias que además de exigirse para ellos la igualdad de salarios por parte del Servicio de los Mutilados de la Oficina Internacional del Trabajo, se dio inicio a prácticas rehabilitantes para un mejoramiento del desempeño laboral. Lo que además extendió la cobertura de los DDHH a los accidentes laborales y a la rehabilitación profesional.

Atendiendo a esto, vale puntualizar que la garantía de los derechos de los Inválidos inicialmente no surgió como reconocimiento a la población con discapacidad sin más, sino del ideal patriótico de defensa y honra a la patria que significaron las marcas corporales de los Inválidos, con lo que esta inserción al mundo laboral se inicia como un modo de retribución por servir a la patria y a la sociedad y no como una manifestación fáctica del derecho al trabajo de las personas con discapacidad.

Sin embargo, no fue sino hasta 1955 cuando el término *Inválido/disabled person* fue tipificado oficialmente por la OIT como “toda persona cuyas posibilidades de obtener y conservar empleo adecuado se hallen realmente reducidas debido a una disminución de su capacidad física o mental”. (Yarza, 2019, p. 27) Esta definición a diferencia de cómo se había manejado la invalidez a inicios del siglo XX ya no respondía a las honorosas marcas del servicio social y militar de los “mutilados en guerra”, sino a una definición con un tinte capacitista más escueto que reforzaba el carácter individual de la responsabilidad sobre esa persona aparentemente inválida y por tanto, sin oportunidades de conseguir y conservar un empleo, relegando la falta de oportunidades laborales a la Invalidez —en tanto condición médica deficiente— más que a la falta de accesibilidad del sector laboral y empezar a clasificar esta población como carga social.

Esa noción sobre la discapacidad en términos de Invalidez fue cambiando a medida de que nuevos organismos internacionales fueron interviniendo en el tratamiento de la población con discapacidad a nivel global pero con un particular interés en los “países subdesarrollados” con la intención de “ayudarlos” además con los problemas sociales en auge que se propagaban a lo largo y ancho de Latinoamérica como la lucha contra las drogas, reforzando de este modo su incidencia en esta parte del continente y la

dependencia económica de estos países con dichas organizaciones —profundizando el impacto político, social y cultural de los “países desarrollados” sobre América latina—.

Hacia la década de 1970, misma época en la que la lucha contra las drogas ganaba fuerza por parte de los organismos internacionales surgidos con la ONU, se empezaba a popularizar considerablemente la prueba de CI<sup>43</sup> que surgió producto del eco que ganaron los trabajos del estadista y primo de Charles Darwin, Francis Galton durante el siglo XIX, quien modificó la curva *bell*<sup>44</sup> a “curva de distribución normal” y la dividió en cuatro cuartiles de medición jerarquizada de inteligencias, prefiriendo las distribuciones más altas, desde donde puede concebirse una preferencia “ideal” hacia mediciones extremas y “superhumanas”—trabajo que surge del imperativo de la normalidad desde una visión evolucionista y eugenésica. (Davis, 2009) — que “medía” y todavía “mide” de forma estándar las inteligencias y desinteligencias desde parámetros racionales y verbales (Yarza, 2019). En consecuencia, el mayor efecto de la prueba se produjo sobre las infancias que las dividía entre inteligencias normales y anormales para establecer los grados de “retardo”. Una nomenclatura que fue acogida con severidad en el continente latinoamericano con las políticas educativas de integración social materializadas en la creación de instituciones educativas especiales.

Pese a las controvertidas tipificaciones de la inteligencia y del retardo, estas terminaron iniciando un nuevo concepto de la discapacidad, en esta ocasión se trató de los Impedidos, un concepto que se oficializó cuatro años después de que se declararan los

---

<sup>43</sup> Coeficiente intelectual

<sup>44</sup> La curva Bell o curva de campana como también se la conoce es un gráfico mayormente utilizado en probabilidad y estadística que refleja variables continuas de distribución normal. Ha servido para graficar características morfológicas, CI, edades, estaturas, entre otras. Su nombre se debe a la forma acampanada de las gráficas.

derechos del Retrasado Mental en 1971 por parte de las Naciones Unidas. De este modo, en una declaración de derechos posterior, se oficializó la definición del Impedido, —desde la misma organización— como “toda persona incapacitada de subvenir por sí misma, en su totalidad o en parte, a las necesidades de una vida individual o social normal a consecuencia de una deficiencia, congénita o no, de sus facultades físicas o mentales” (Yarza, 2019, p.29). Citando a la Declaración de los Derechos de los Impedidos (1975).

En este sentido, los Impedidos en tanto personas aparentemente deficientes, siguieron estando inscritos y sujetos al sistema normativo y hegemónico proclamado por las organizaciones internacionales desde los “países desarrollados” como forma de tratamiento de las diversidades humanas —instaurando a profundidad la lógica de oposición de lo normal y lo anormal a la vez que una ideología capacitista adultocentrista<sup>45</sup>— no sólo en el ámbito médico de las sociedades latinoamericanas sino en la cultura de estas como factor de marginalización social, política y educativa. Espacios en los que la población con discapacidad tuvo sus primeros reconocimientos, aunque estos fueran en detrimento de su valía humana al ser reducida a sus capacidades físicas y mentales presuntamente deficientes en el marco de una sociedad capitalista en la que los sectores privados estaban cobrando protagonismo.

Seguidamente, en 1980 se impone la CIDDM<sup>46</sup> por parte de la OMS, que se encargó de la tipificación de la Deficiencia, la Discapacidad y la Minusvalía, definiendo primeramente la Deficiencia del siguiente modo: Dentro de la experiencia de la salud, una deficiencia es toda pérdida o anormalidad de una estructura o función psicológica,

---

<sup>45</sup> Definiendo el término como una categoría que establece una relación hegemónica de asimetría que refuerza su ejercicio de poder en la edad; segregando y demeritando las visiones del mundo de personas no adultas.

<sup>46</sup> Clasificación Internacional de las Deficiencias, Discapacidad y Minusvalías.

fisiológica o anatómica; en segundo lugar, la Discapacidad: Dentro de la experiencia de la salud, una discapacidad es toda restricción o ausencia (debida a una deficiencia) de la capacidad de realizar una actividad en la forma o dentro del margen que se considera normal para un ser humano; y en tercer lugar, la Minusvalía: Es una situación de desventaja para un individuo determinado, de una deficiencia o de una discapacidad, que limita o impide el desarrollo de un rol que es normal en su caso, en función de la edad, sexo y factores culturales y sociales. Yarza (2019) citando a la OMS en la Clasificación Internacional de las Deficiencias, Discapacidad y Minusvalías.

Dichas clasificaciones de la CIDDDM continuaban todavía acogidas bajo el discurso de la integración que a medida que clasificaba y patologizaba las diversidades psicológicas, fisiológicas y anatómicas, procuraba insertarlas al mundo normativo y “normal” que se había ido consolidando en conformidad con los preceptos médicos, biológicos y científicos afianzando la segregación de los “anormales” a la vez que menos valiosos y por tanto válidos (minusválidos) frente a una sociedad que se veía a la tarea de integrarlos.

En el contexto colombiano dicha clasificación internacional se vio reflejada legalmente —aún con las problemáticas excluyentes que suponía— en el Decreto 917 de 1999, es decir, diecinueve años después de haber sido estipulada por la CIDDDM de la OMS; cuestión que deja en evidencia la negligencia y poca respuesta del sistema nacional en materia de reconocimiento e identificación de las situaciones de diversidad que impiden el acceso de las distintas poblaciones y su justa garantía a los derechos humanos fundamentales.



A comienzos del siglo XXI, la UNESCO<sup>47</sup> inaugura el Foro Mundial “Educación para Todos”. Un foro que inicialmente buscó crear un ambiente con mayor inserción de la población con discapacidad al ámbito educativo, evocando de este modo las primeras pistas en políticas de Inclusión educativa, que en contraste con los programas de Integración no toma en cuenta de forma tan estricta las clasificaciones anteriormente hechas en la CIDDM y busca, a diferencia de la Integración, la creación de currículos pedagógicos flexibles y accesibles que respondan a la diversidad en un sentido más genérico y amplio en vez de crear currículos especiales según la diversidad del caso.

Esta iniciativa inclusiva inaugurada en el año 2000 surte un efecto considerable en la clasificación antes hecha en la CIDDM por la OMS al redefinir los conceptos de Deficiencia y Discapacidad y eliminar el de Minusvalía con el planteamiento de la CIF<sup>48</sup> en el 2001. Esta reclasificación definió del siguiente modo la Deficiencia y la Discapacidad:

- 1) Deficiencia: “Es la anormalidad o pérdida de una estructura corporal o de una función psicológica. Las funciones psicológicas incluyen las mentales. Con anormalidad se hace referencia, estrictamente, a una desviación significativa respecto a la norma estadística establecida y solo debe usarse en este sentido”;
- 2) Discapacidad: “Es un término genérico que incluye déficits, limitaciones en la actividad y restricciones en la participación. Indica los aspectos negativos de la interacción entre un individuo (con una condición de salud) y sus factores contextuales (factores ambientales y personales)”. (Yarza, 2019, p. 31).

La reclasificación hecha por la OMS a través de la CIF de estos conceptos pretendió generar una conciliación ente el ámbito médico y el social abriendo el panorama a una participación más activa de la población con discapacidad al expandirlo a las condiciones contextuales y no solamente tomando en cuenta las consideraciones médicas

---

<sup>47</sup> Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura. Por sus siglas en inglés (United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization) fundada en 1945.

<sup>48</sup> Clasificación Internacional del Funcionamiento.

sobre esta. Sin embargo, esta nueva definición al seguir individualizando las situaciones de discapacidad de las personas enunciadas desde allí sigue manteniendo la misma lógica binaria de oposición en la medida en que continúa relegando la discapacidad al ámbito individual (Yarza, 2019) y biologicista en déficit en contraste con la aparente normalidad y funcionalidad de la sociedad normal en la que la discapacidad se inscribe.

En el año 2006 con la inauguración de la Convención de los Derechos de las Personas con Discapacidad (CDPD) por parte de las Naciones Unidas se congregan varias asociaciones de personas con discapacidad y surge una participación que nunca antes se había tenido, en compañía de las cuales se redefine nuevamente el concepto de Discapacidad y se oficializa el concepto Personas con Discapacidad como denominación formal para esta población. La nueva definición del concepto Discapacidad en el marco de la convención sigue de esta manera:

El término “discapacidad” significa una deficiencia física, mental o sensorial, ya sea de naturaleza permanente o temporal, que limita la capacidad de ejercer una o más actividades esenciales de la vida diaria, que puede ser causada o agravada por el entorno económico y social. (Yarza, 2019, p. 32)

Con esta nueva definición de la Discapacidad dice Yarza (2009) que se configura una nueva manera de asumir la discapacidad en la que esta se desliga de los sujetos concretos o individuales para sugerir en esta una significación en constante evolución y que pese a que fue una definición que se construyó con colaboración de asociaciones de personas con discapacidad, parece continuar fuertemente ligada a la dimensión biológica deficitaria. Este cambio o evolución del concepto sitúa la discusión en la esfera práctica del Estado en donde se creería que, con la implementación de estas nuevas definiciones de las personas con discapacidad oficializadas en los organismos internacionales, el Estado tendría que acomodarse a estos cambios en favor de la población con discapacidad.

(Yarza, 2019) Sin embargo, en el contexto latinoamericano resulta problemático dados los altos índices de desigualdad social y de injusticia.

Sobre la oficialización de este concepto cabe hacer algunas puntualizaciones. Aunque se reconoce que Persona con Discapacidad no resulta un concepto que se desmarque de la dimensión biologicista, resulta fundamental hacer énfasis en que es un concepto que como ya mencioné fue escogido por la población con discapacidad con el fin de lograr una representación suya en el marco de los organismos internacionales, y que a diferencia de otros conceptos como “Inválido”, “Impedido” o “Minusválido” rescata el sustantivo de Persona, que desde la definición jurídica del término, refiere a todo sujeto de derechos y obligaciones. Concretamente este concepto al superponer el sustantivo de Persona está reconociendo a esa persona con discapacidad como —sobre todo— una persona que en tanto tal, tiene derechos que deben ser respetados y garantizados, y sobre ese sustantivo se predica la discapacidad como una diversidad inscrita en un marco situacional más que condicional.

La discapacidad vista como Condición es focalizada desde una mirada individual que evoca fundamentalmente a la deficiencia como factor limitante, mientras que al localizar la discapacidad en el marco situacional se está reconociendo la existencia de barreras sociales y contextuales que inscriben a la discapacidad en una Situación de dificultad. Esta fue una conciliación —al menos en términos teóricos— a la que se llegó en la CDPD pues, aunque no se eliminó por completo la dimensión biológica del concepto, tampoco se redujo a ella y se puso a la discapacidad en un diálogo bilateral con la dimensión social que la refuerza y reproduce.

Por otra parte, tomando en consideración que el concepto Discapacidad ha venido cambiando al cobrar diferentes acepciones y diferentes denominaciones, es pertinente

traer a colación el concepto —acuñado en 2005 por el humanista Javier Romañach y el licenciado y activista Manuel Lobato desde el Foro de Vida Independiente y Divertad<sup>49</sup> de España— Diversidad Funcional, que desde hace unos años hasta el presente ha venido ganando un reconocimiento considerable en la población con discapacidad y en el mundo académico al instaurarse como un concepto que a diferencia de Discapacidad rompe con la dimensión médica y biologizante al establecerse al margen de las denominaciones negativas que por ejemplo, el concepto Discapacidad guarda en el prefijo (dis), que desde la definición del Diccionario de la Real Academia, en su primera acepción como prefijo del latín, es definida como negación o contrariedad.

Esta iniciativa surge como alternativa a los discursos opresivos que han definido tanto desde el saber médico como desde el sistema socioeconómico capitalista y neoliberal a la discapacidad como condición individual deficitaria. La Diversidad Funcional entendida —tal como lo expresa Romañach y Lobato en su artículo— desde la singularidad de sus dos términos apoyados sobre la definición del Diccionario de la Real Academia sigue de este modo: Diversidad; variedad, desemejanza, diferencia y Funcional; adj. Perteneciente o relativo a las funciones. Esta última palabra entendida desde Función; Capacidad de actuar propia de los seres vivos y de sus órganos, y de las máquinas o instrumentos. (Romañach y Lobato, 2005).<sup>50</sup>

En este sentido, más que la definición terminológica del concepto, este se acuña fundamentalmente desde el argumento de que las personas con diversidad funcional son diversamente funcionales, es decir que en su cotidianidad las cosas que harían otras

---

<sup>49</sup> El Foro de Vida Independiente se inauguró en EE. UU en el año 1962 pero fue recogido e inaugurado en España en el 2001.

<sup>50</sup> El artículo recoge estos significados del Diccionario de la Real Academia. (Romañach y Lobato. 2005, p. 327).

personas con sus piernas, por ejemplo: caminar, una persona con diversidad funcional motora lo haría con una silla de ruedas, y en ese sentido su funcionalidad sigue vigente, pero de una manera distinta. Y, retomando uno de los argumentos frente a la rehabilitación, entendiendo que la diversidad funcional, o la discapacidad no son en sentido estricto una enfermedad en tanto no cuentan con una cura, pasan a ser particularidades de las vidas de quienes se enuncian desde estos lugares. La Diversidad Funcional, en tanto concepto y apuesta política es contestataria a los vicios rehabilitantes y normalizantes del saber médico y del modelo social de la discapacidad<sup>51</sup> ubicándose en un espacio medio entre ambas concepciones.

La Diversidad Funcional como apuesta política ha logrado un reconocimiento considerable en distintos gremios, no solamente en los sectores de su directo interés, y ha adoptado una posición interseccional que ha cobrado importancia en algunas ramas del feminismo de mujeres que se enuncian como diversas funcionales. Sin embargo —sin ninguna intención de demeritar los aportes de esta apuesta— la diversidad funcional, aunque nace directamente de personas que la encarnan y no de un organismo internacional o de un aparato de representación hegemónico, no es un concepto bajo el que toda la población con discapacidad se enuncie —en efecto también guarda algunas tensiones—; hay muchas personas que siguen enunciándose bajo el concepto de Persona con Discapacidad y en ese sentido, esta investigación no busca rebasar tajantemente una enunciación con otra, pues al comprender que esta población y los movimientos que se

---

<sup>51</sup> El modelo social de la discapacidad hace referencia al argumento de que la discapacidad es un fenómeno producido por las barreras y exclusiones sociales. Este modelo no elimina del debate las particularidades psicológicas, fisiológicas ni anatómicas de las personas con discapacidad, pero no apoya en estas la segregación de la que son objeto. El concepto del modelo social de la discapacidad se consolidó con fuerza en Reino Unido en 1980.

movilizan en el marco de esta causa política son diversos, el presente trabajo no pretende, no puede y no debe esencializarlos a la univocidad de una representación. En consecuencia, son términos con los que se construirá complementariamente lo que sigue.

### **1.3. Capítulo 3. Alternativa a los discursos. Tránsito de los discursos de la discapacidad a Lo crip.**

En el presente capítulo cuenta con tres apartados en los que se abordarán sucintamente las tensiones que guarda el concepto de Diversidad Funcional y se esboza con mayor análisis la manera en que se ha categorizado lo Otro y cómo esta construcción ha resultado ser eje en los procesos identitarios de la discapacidad. Todo esto en relación al valor supremo e irrealizable que supone la normalidad para dar al siguiente apartado en el cual se abordan los signos culturales que han aportado a Lo crip y sobre como esto (Lo crip) tiene posibilidad de enunciarse como una manifestación de la voluntad de poder en vía de una línea de fuga rizomática y afirmativa de la vida y dar paso a las consideraciones finales.

#### ***1.3.1. Lo otro: caracterizaciones de lo que no es lo mismo.***

Si bien la Diversidad Funcional como ya fue mencionado, plantea un “desmarcarse” nominativa y conceptualmente del canon normalizante, médico y biológico que acoge la Discapacidad, es pertinente retomar una de las tensiones que encuentro en esta novedosa apuesta. Tomando en consideración las definiciones que desde el Foro de Vida Independiente con Romañach y Lovato (2005) se hacen sobre el término Funcional —que se retoma desde el Diccionario de la Real Academia— todavía es posible encontrar

en esta enunciación un sesgo que se ha naturalizado, el cual corresponde precisamente a la funcionalidad que —aparentemente— pertenece por “naturaleza” a nuestros cuerpos.

Entendiendo lo funcional como lo relativo a las funciones, me remito nuevamente a la definición del término Función, la cual es extraída de la primera de las definiciones del Diccionario de la Academia Real y se define como: “Capacidad de actuar propia de los seres vivos y de sus órganos, y de las máquinas o instrumentos”. Sobre esto, pese a que como lo ejemplifican Romañach y Lovato (2005), la actividad de caminar que haría una persona con sus piernas y pies, una persona con diversidad funcional quizá lo haría con su silla de ruedas o con algún otro instrumento que le permita llevar a cabo dicha actividad, recordando algunas palabras de Nietzsche (1996), habría una salvedad por hacer: Se ha naturalizado a modo de “verdad” que a nuestros miembros les corresponden actividades o como diría Nietzsche (1996), finalidades ligadas al uso de los mismos sin distinción entre ambas cosas, es decir, por poner un ejemplo del filósofo, “se imaginaba que la mano había sido *inventada* para la finalidad de agarrar” (1996, p.91) su uso, el uso de la mano para agarrar se convirtió en su finalidad, pero lo que se perdió de vista fue que pese a que la mano sirva para agarrar o para escribir si queremos, no es esta su finalidad, y es esto lo trascendental que Nietzsche aporta.

Se ha asumido de forma casi inobjetable que nuestros cuerpos, nuestros miembros físicos están hechos para la finalidad que el uso o acto —como también lo llama Nietzsche (1996) — acostumbró, produciendo así una relación indisoluble entre el uso y la finalidad que, desde los aportes del filósofo, esta última puede entenderse con un carácter fluido, el sentido o la expectativa vinculada a la ejecución de determinados usos (Nietzsche, 1996). Al respecto, retomando un aporte del primer capítulo, Nietzsche (1996) y Deleuze (1965) quien lo retoma, es importante recordar el perfeccionamiento de disposiciones de los

órganos que el filósofo aborda en contraposición al evolucionismo de progreso y retoma cuestiones como el deterioro e incluso la muerte como parte inherente de los procesos de independencia y sometimiento de perfeccionamiento de los órganos, en donde el uso o la finalidad son indiferentes frente a dichos procesos que a todo ser vivo conciernen.

Retomar la relación entre los usos y las finalidades que aporta Nietzsche (1996) permite dilucidar simultáneamente sus críticas al evolucionismo darwiniano y a lo que la teoría de la evolución de este llevó, las prácticas eugenésicas, la instauración de la media “normal” estadística en los cuerpos, la creación del cuerpo discapacitado, las inteligencias racionales, verbales y analíticas prodigiosas, el acercamiento o expectativa de acercamiento a cánones artificiales de superioridad “ideales” desde la medicina, entre otras.

Denunciar lo funcional de la diversidad lleva a su vez a una denuncia del sistema capitalista que nos quiere útiles y funcionales para algo, que en este contexto no puede ser otra cosa que la producción de riqueza de la que por lógica capitalista no participamos con justicia y que además, continúa reforzando las prácticas capacitistas de funcionamiento, actualización y vigencia de nuestros cuerpos; un lugar en el que los cuerpos averiados, ya por discapacidad, enfermedad, accidente o edad, no tienen espacio válido de existencia, pues siempre han sido definidos y caracterizados desde el lugar de lo Mismo como aquello que pertenece o compone a lo Otro.

Adoptando los aportes de Emmanuel Levinas (2001) en *La huella del otro* sobre la Alteridad como su máxima filosófica, encontramos que lo que significa la Otredad es fundamentalmente un No-Yo y, por tanto, es disruptiva frente a lo Mismo, que se configura desde lo que Levinas (2001) denomina la identificación por excelencia: el Yo.



El Yo es una identificación primaria, primera e individual, pero va más allá, Levinas lo encuentra en una ipseidad, una tautología, un egoísmo (Levinas, 2001).

Para este filósofo el Ser es lo que ha configurado el Yo, a lo Mismo y a lo Otro, pero no al Otro en ejercicio de su alteridad, es decir al otro que permanece siendo otro, sino al Otro de lo Mismo, es decir, que ha sido configurado desde lo que es lo Mismo siéndole arrebatada su alteridad al darle Ser a su otredad; esto en Levinas (2001) es un tipo de interiorización de la extranjería del Otro que hace el Yo y consecuentemente lo Mismo, al interiorizar dicha extranjería se le da ser a lo Otro y con ello su otredad es arrebatada, aniquilada, pues lo Otro en tanto Otro es irreductible, pero el Yo en aras de agarrarle, de hacerlo comprensible para sí, lo aniquila. Dice Levinas: “La extrañeza del ser, con la que los filósofos interpretan la extrañeza irreductible del No-Yo, es así a la misma manera de lo Mismo. Es la idea de sí, adecuada” (2001, p.48)

Levinas (2001), al igual que Nietzsche (1996), denuncia en la filosofía, desde la antigüedad hasta la modernidad, un pensamiento predominantemente racional, antropocéntrico y egoísta, también llamado autónomo, que se concibe a sí mismo como fuente absoluta de verdad, clasificando lo que pertenece a ese ser Yo, racional y suficiente al modo cartesiano que es capaz de conocer la verdad fuera de la caverna de Platón sólo con el uso de la razón apolínea y que a su vez intenta conocerlo y descifrarlo todo confinando la otredad en un espacio oscuro, pues la oscurece cada vez que la “descifra”, la aniquila.

La Otredad en su alteridad es reveladora en Levinas, desborda los límites de ese Yo demarcado por la moral cristiana y la razón. En efecto, al hablar de lo Otro, no estamos hablando de un simple y llano otro, en un sentido genuinamente diferente, sino de un Otro que ha sido construido desde los aparatos de representación hegemónica, tales como la

iglesia, la clínica, los estados y el capitalismo, y que su lugar como Otro —configurado desde lo Mismo— refiere a un lugar ineludiblemente inferior, gradado y desmejorado de ese Yo que se enuncia desde un lugar de poder dominante y potencialmente aniquilador de la diferencia del Otro que le desborda.

Levinas (2001) explica a ese Yo —además de la excelente y primera identificación—, como un egoísmo —que análogamente caracteriza el más profundo antagonismo frente a lo que no es lo Mismo— configura los modos de acercamiento a lo Otro. En este sentido, el Yo como identificación arquetípica de lo que es lo Mismo, construye desde la mismidad, la otredad —que además de ser aquello que niega, o si se quiere, refuta con su propia existencia el egoísmo característico del Yo— lo desborda. El desborde puede entenderse como todo aquello que rebasa el horizonte de significado que dota a ese Yo de sentido, parecería pues un sin sentido frente al Yo que se sabe a sí mismo como parte del “todo” de lo Mismo, mientras construye al Otro como “resto” de ese No-Yo, de lo que no es lo mismo. Esta demarcación de lo Otro sigue siendo opacada y marginada a los confines de la oscuridad en tanto desconocimiento e invisibilidad en un sentido plenamente consciente del ejercicio de poder dominante y hegemónico que comporta el Yo.

El acercamiento que el Yo configura hacia lo Otro no es, por tanto, respetuoso de la otredad que caracteriza ese No-Yo, sino que intenta arrebatarse la otredad en el momento en que se acerca; intenta de este modo, hacerlo parte de lo Mismo, eliminando su alteridad, aniquilándola en el acercamiento. (Levinas. 2001) Esta es una cuestión que se encuentra muy presente en las políticas inclusivas del campo educativo que ya fue expuesta, en la que pese a sus “solidarias e integradoras” intenciones no solamente niega la alteridad que ha acompañado desde siempre a la discapacidad, sino que

paradójicamente la refuerza, pero no en el sentido reafirmante y hospitalario levinasiano, lo hace con los mismos recursos normativos de la lógica de oposición.

Ahora bien, habiendo comprendido que ese Yo constituido desde lo que es lo Mismo —como horizonte de sentido o en palabras de Mélich (2014), como estructura sígnica y simbólica— en nuestros días responde a la dinámica antagónica y binaria que le dio origen y justificación a la matriz capacitista creadora de sujetos y cuerpos menos valiosos que otros, y desde el saber-poder de la ciencia y de la medicina, esta dinámica ha configurado el mito contemporáneo de la normalidad.

Sin embargo, por más desalentador —que de cierta forma lo es— que luzca el panorama para una reivindicación, para una línea de fuga rizomática del marco normativo, jerárquico y reductivo de las personas con discapacidad, la normalidad misma, como mito, artificio, norma y expectativa guarda una posibilidad: el fracaso de su plena realización. Dice McRuer “Tarde o temprano, si vivimos lo suficiente (como solemos decir), todas las personas tendremos una discapacidad. (...) La discapacidad es la única identidad que tendremos todos y todas en algún momento de nuestras vidas” (2021, p.259).

La normalidad al instalarse como principio por encima de los seres vivos se convierte en un ideal que fracasa al perder de vista el mundo real al que alude Nietzsche (1996), se convierte en un ideal nihilista que despliega su naturaleza contra toda posibilidad de la vida y se instaura como un principio reductor y negador de la misma, se vuelve insostenible en el tiempo y en el espacio si se lo extrapola a otras esferas de la vida como los recursos naturales del planeta, que también son objeto de la explotación que caracteriza esta lógica de oposición abanderada hoy por el capitalismo neoliberal para la preservación de las clases dominantes y las élites en detrimento del bienestar de la tierra y de los seres que la habitan.

### ***1.3.2. Lo crip y la Voluntad de poder: Afirmación de las vidas crip y transmutación de la culpa.***

Cuando hablo de o evoco Lo crip hago referencia a las expresiones callejeras, artísticas y culturales del activismo crip. Lo crip, como bien lo explica el profesor estadounidense Robert McRuer (2021) en *Teoría Crip signos culturales de lo queer y de la discapacidad* ya ha sido teorizado desde lugares académicos, sin embargo, la teoría es póstuma a sus expresiones y manifestaciones activistas, razón por la cual he optado por referirme a Lo crip más que a su teoría, esto sin abandonar el bagaje intelectual que la teoría ofrece y los postulados más relevantes y significativos que ha aportado a los estudios sobre la discapacidad y que, en efecto, aporta a esta investigación. Traigo esta distinción a colación con la firme idea de que las enunciaciones aun cuando se aborden simbólicamente, presentan un posicionamiento ético y político frente a una apuesta que ha estado reivindicando en las calles, y ahora en la academia la vida de las personas con discapacidad como sujetos politizados y con una agencia potencialmente transformadora de los mundos reales y posibles.

Lo crip, es sobre todo una apuesta, protesta, política post-identitaria y un compromiso, en el cual los sitios o lugares desde “donde emergen las identidades de la discapacidad sean siempre interrogados y transformables, entendiendo que quienes somos o podríamos ser sólo tiene significado en relación con lo que no somos (todavía)”. (McRuer, 2021, p.105). Esto es importante en el marco de una voluntad de poder afirmativa, en tanto critica y pone en tensión los valores superiores en nombre de los cuales se ha justificado el nihilismo y la negación de la vida que ha acompañado desde la antigüedad hasta la actualidad a la humanidad.

La voluntad de poder, vale la pena recordar es entendida desde Nietzsche y los aportes de Deleuze como la relación de la fuerza con la fuerza que caracteriza la esencia de la fuerza misma de estar todo el tiempo en contacto y juego con otras fuerzas, donde la voluntad de poder acrecienta o disminuye su poder de acuerdo con el juego de fuerzas en el que unas se adicionen o se sustraigan. Las manifestaciones hegemónicas que ha sido posible observar en este trabajo de la voluntad de poder, corresponden —de la misma en que Nietzsche lo concibe— a los valores superiores y absolutos hechos concreto desde la moral judeocristiana y católica, la racionalidad científica que surgió luego de que el hombre asesinara a Dios para echar sobre sus espaldas la carga culposa de la moral con la racionalidad del pensamiento moderno, y contemporáneamente al capitalismo neoliberal que aparte de capitalizar y volver productivo todo lo que toca, sigue contradictoriamente conservando las instituciones que han avalado desde la modernidad los valores y principios tradicionales que producen las identidades capacitistas y heterosexuales que se han marcado a fuego en la conciencia de las sociedades occidentales.

Esto permite distinguir que el devenir de la voluntad de poder que se ha venido manifestando desde esos valores padre reproducidos y conservados por la moral y las instituciones modernas y contemporáneas, ha sido un devenir reactivo y de la nada (nihilista) en donde paradójicamente ha vencido la voluntad esclava y contaminada de los señores de la baja (Deleuze, 1965). Sin embargo, acudiendo a la naturaleza plástica, aérea y fluyente que Deleuze (1965) encuentra en la voluntad de poder, lo que ha sucedido con el devenir reactivo de esta, es que ha sido, en términos de McRuer (2021) hecha concreto, es decir, ha tomado su poder desde la dominación y la conquista con valores sólidos que han hecho del poder de la voluntad de poder, una sustracción de sus fuerzas

al ser reducidas a la fuerza reactiva que le da preponderancia a la negación por encima de la afirmación, es decir, donde la afirmación es más un accidente que una acción.

De este modo, cuando *Lo crip* se compromete con un poner en constante tensión los lugares desde donde emergen las identidades de la discapacidad, está cuestionando los valores establecidos afirmando simultáneamente las vidas crip como parte de la naturaleza diversa humana y de la tierra. Ahora bien, entendiendo que la voluntad de poder que se manifiesta en *Lo crip* —es necesario reconocer y no perder de vista que— sigue conteniendo un juego de fuerzas que aunque reaccionan y dicen “no” a las identidades sólidas y hegemónicas que niegan la vida, la afirman y con ellos rescatan el mundo sensible y real al que alude Nietzsche, al decir sí a la vida en sus expresiones más diversas y decir sí a los impulsos instantáneos y vitales del placer y el goce de vivir una vida que crea y quiere lo que la voluntad quiere.

En este sentido, *Lo crip* como una apuesta y política post-identitaria pone de manifiesto que debería y deseablemente debería ser constantemente desplazada, reinterpretada y transitoria, es decir, contingente, momentánea y discontinua, lo que se opone a la solidificación de valores que ha caracterizado el nihilismo de la voluntad de nada. Esto, en términos de alternativa trae a la discusión que la liberación y afirmación de las vidas crip con las que se compromete es sobre todo, posibilidad, no es ni se enuncia como un proyecto acabado en donde todos, todas y todes encuentren la afirmación definitiva de la vida, sino que se enuncia en una línea de fuga, como lo denomina Deleuze y Guattari (2004) y se sitúa en el presente pero también en el por venir de las encarnaciones singulares y colectivas de la discapacidad y del y los mundos por venir que todavía no son pero que, teniendo en cuenta sus desplazamientos en y para nuevas formas de afirmar, sean cada vez más posibles. Así, *Lo crip* surge como alternativa a los valores superiores

que se han hecho concreto en los discursos hegemónicos que han intentado “poner en su lugar” a la discapacidad, como los modelos médico y social.

Recordando el proyecto del primer capítulo, sobre situar los valores y sobre todo la culpa en los cuerpos y sujetos de acuerdo con su grado de alteridad, reconociendo que, aunque la humanidad como especie ha sido objeto de negación, lo han sido más los cuerpos y sujetos no estándar, anormales, malos e improductivos, Lo crip, en efecto, a diferencia de aquellos valores superiores, reconoce y afirma, de acuerdo con McRuer (2021) retomando a Haraway:

la conjunción de visiones parciales y voces titubeantes en una posición de sujeto colectivo que promete una visión de las maneras de lograr una continua encarnación finita, de vivir dentro de límites y contradicciones, es decir, de visiones desde algún lugar (2021, p.211)

Al retomar la culpa, en especial la mala conciencia, es decir la introyección de la culpa cargada de pasado, este análisis sobre la situación localizada de los cuerpos y sujetos más marginalizados cobra relevancia al entender que la culpa no se ha interiorizado con la misma fuerza en los sujetos con discapacidad que en los sujetos sin discapacidad. La introyección de la culpa, si bien desde Nietzsche (1996) surge con la interiorización del sacerdote en el individuo, desde McRuer podría interpretarse como “un arrojar a lo privado” lo que “no debería ser” porque no es nuestro, lo debemos (Mélich, 2014) o es demasiado vergonzoso, acrecentando así el poder de la fuerza reactiva que acompaña la culpa y en especial, la mala conciencia al convertirse en una culpa/deuda (*should*) imposible de pagar, cargada con un exceso de pasado. En este sentido, si desde Nietzsche (1996) y Deleuze (1965) la creación es lo opuesto a la carga, Lo crip con la recuperación de la “salida del armario” crip, es de cierta manera un descargarse de la pesadez del pasado culposo que ha acompañado a la discapacidad en tanto valor superior. Pues, la salida del

armario supone sobre todo un situar la discapacidad y “sacarla a lo público” lo que siempre se consideró privado e individual, politizándola y convirtiéndola en algo para sentirse bien y afirmarse en el presente, haciendo uso de lo que en Nietzsche (1996) podría enunciarse como la fuerza activa de la capacidad de olvido desinternalizando la norma, el sacerdote o el policía.

Por otra parte, el ejercicio cruel, inseparable de la culpa y de su introyección, también sufre una transformación con las salidas del armario crip. Si la culpa es capaz de ser desinteriorizada, expulsada y transmutada, la crueldad como aquel ejercicio autocastigante, desaparece. Pues, si hay algo, dentro de las varias cosas, que puede relacionarse fielmente entre el activismo queer y crip, es que ambos han logrado agarrar lo que antes era ofensivo y utilizado para herir y destruir, en algo afirmativo y de lo cual gozar. Esto, al comprender la transmutación como una vuelta del revés de las relaciones de afirmación y negación (Deleuze, 1965), la salida del armario crip en un sentido terminológico, simbólico, físico-corporal y espiritual invierte dichas relaciones en tanto no se limita a decir que Lo crip no es malo sino bueno, sino de afirmar en Lo crip otra forma de vida y otras posibilidades de concebir mundos reales y, valga la redundancia, posibles, siempre, deseablemente desplazable por nuevas concepciones, por nuevas creaciones por y para mejores realidades y lo que llama McRuer (2021) corporrealidades.

Lo crip, entonces, si bien configura y posibilita una transmutación de la culpa al sacarla, descargarla y expulsarla del interior, con las salidas del armario crip, también está afirmando la vida y las vidas crip como vidas que importan en un proceso que retrocede ante la posibilidad de identificaciones sólidas en nombre de los valores superiores establecidos. No obstante, la voluntad de poder que Lo crip acrecienta y que manifiesta es una voluntad de poder que crea y que, reconociendo las dos cualidades de la voluntad de



poder de afirmar y de negar, también es capaz de decir que no, pero no se trata de un no a la vida, sino a un no a una vida adaptativa y reguladora, negadora de sí, por lo que aún es posible rastrear en Lo crip un juego de fuerzas activas y reactivas donde las activas acrecientan la voluntad de poder a través de un adiconamiento de fuerzas. Esta lectura de fuerzas en la voluntad de poder que se manifiesta en Lo crip pone en evidencia que la transmutación que supone no es última, y así como Lo crip se posiciona desde la posibilidad de creación de nuevos mundos, lo hace con la intención de dar paso a algo más afirmativo y vitalista en el por venir.

Ahora, intentando dar un esbozo del origen u orígenes desde donde puede rastrearse las primeras apuestas (protestas) crip, cabe enfatizar en que es un recorrido amplio y difuso dado que, hay múltiples lugares en los que la apuesta empezó a movilizarse. No obstante, retomando el recorrido que propone McRuer (2021) la protesta crip surgió del espíritu crítico que fundó Bombay en 2004 con la manifestación en respuesta a los inconvenientes presentados durante la celebración del Cuarto Foro Social mundial (FSM), luego de que se negara la participación de una persona con discapacidad para intervenir en el panel plenario de apertura, entre otras situaciones.

El evento contó con muy poca previsión de las condiciones de infraestructura adecuadas, además de una serie de inconvenientes que impidieron la participación justa de la comunidad con discapacidad en el Foro. Lo que llevó a que los asistentes se organizaran en una vigilia con velas frente a las instalaciones del evento. Esta manifestación McRuer (2021) la identifica como una “salida del armario” crip que es acogida desde otros activismos como el activismo queer y LGBT. La salida del armario crip que tuvo lugar en Bombay en 2004 significó sobre todo una reivindicación crip o

“tullida” que denunciaba un mundo inaccesible y negacionista de la existencia de las vidas crip como vidas que importan a la vez que las afirmaba.

Por otra parte, haciendo referencia al término “crip”, habría que decir que al igual que el término queer, es un término peyorativo utilizado para humillar y degradar a las personas objeto de estos calificativos. En el caso de queer que en español significa “raro” o rareza *queerness*, crip tiene varias procedencias posibles, pero ninguna ausente de descripciones despectivas relacionadas con la pobreza, la inmigración, la nacionalidad, la raza, la enfermedad y la discapacidad. En efecto, siguiendo a McRuer (2021) el término en cuestión obtuvo mayor reconocimiento por las pandillas en su mayoría afroamericanas e inmigrantes latinas asentadas en Los Ángeles EE. UU aproximadamente entre las décadas de 1960 y 1970. Algunos datos apuntan a que el término inició por el nombre de una pandilla Crip que traducía “Continúa la Revolución en Progreso” en inglés, otros a que el nombre original de la pandilla era “Cribs” y que debido a un error en su escritura por algunos medios de comunicación cobró reconocimiento el término “crip”.

Hubo otras expresiones culturales de las pandillas que de alguna manera colaboraron en la construcción de los imaginarios sobre lo crip. Un ejemplo de ello eran los estilos urbanos de vestir que utilizaban y formas de caminar que los hacía fácilmente reconocibles, estos elementos inauguraron un estilo de vida “crippin” para las pandillas y que luego empezó a relacionarse con su manera de caminar “crippled” en español “tullida” o “lisiada”. Esto tenía mucho que ver con que la mayoría de los miembros de las pandillas en algún momento sufrían ataques en su espalda, cabeza, cuello y abdomen con armas de fuego durante tiroteos y enfrentamientos que generaban “discapacidades temporales o permanentes” (McRuer, 2021, p.101) de hecho, la gran mayoría de las lesiones que se registraban en estas comunidades estaban relacionadas con este tipo de accidentes.

Desde aquí, al menos parcialmente es posible ubicar una de las procedencias del término y cultura crip y su relación con las condiciones de pobreza; la raza, debido a que en su mayoría eran/son afroamericanas e inmigrantes latinoamericanos, por esto mismo la nacionalidad; la discapacidad dados los accidentes producidos en el marco de la desigualdad social y la enfermedad, que relacionándola con las comunidades queer y LGBT puede localizarse en las ETS, sobre todo en el VIH/SIDA. Ahora bien, pese a que este breve rastreamiento geográfico y cultural de Lo crip retoma sobre todo el contexto estadounidense, es pertinente recordar que estas situaciones no escapan al contexto colombiano, en donde aunque hay diferencias contextuales significativas, en lo que concierne a la exclusión social, no es muy diferente la producción de identidades marginalizadas en virtud de un estatuto de la normalidad basado en valores tradicionales, conservadores y hegemónicos institucionalizados de lo Mismo.

Ahora, Lo crip, como activismo, protesta y apuesta política y cultural reivindicativa, reafirma las salidas del armario crip como salidas que, aunque no se pueden desligar de la discapacidad, no se reducen a esta, pues reconoce que “crip” en español generalmente “lisiada/o”, recoge un amplio de identidades marginalizadas ligadas a todo tipo de exclusión y opresión avaladas por el capacitismo como ismo paraguas de dichas exclusiones.

De acuerdo con McRuer (2021), las salidas del armario que acogió el activismo crip han funcionado desde entonces —además de otras cosas— como una reclamación del lenguaje y un despoje de la culpa que arrebató del insulto “crip” su carga simbólica humillante y culposa y lo convierte en un símbolo de lucha de ““¡En su cara!” o “¡Out and Proud!”” (McRuer, 2021, 19 de agosto) desde donde es posible reconocer y reivindicar lo que se es y lo que no se es, posicionándose a diferencia de los valores absolutos y de los

dos más grandes modelos de la discapacidad, médico y social, como un modelo cultural de la discapacidad, es decir, como un modelo políticamente radical que recoge los signos culturales que construyen las identidades discapacitadas y se coaliciona con otros activismos que hacen de Lo crip un activismo interseccional, interdependiente e inacabado que se hace posible en el momento en el que reconoce que el cumplimiento y la realidad de los valores superiores es una mistificación irrealizable que se posiciona por encima de la humanidad a modo de verdad absoluta y universal.

El término crip, pese a sus conexiones históricas con los términos “lisiado” y “deficiente”, dice McRuer (2021) ha demostrado ser más elástico, pues, desde otros activismos y teorías, el término ha sido utilizado y modificado en virtud de nuevas enunciaciones creando conexiones y conceptualizaciones más amplias, desmarcándose de las denominaciones de “el impedido”, la “minusvalía” y la “deficiencia” enunciadas desde el modelo médico e incluso social de la discapacidad, el cual, pese a que reconoce los entornos sociales discapacitantes, sigue enviando el cuerpo al discurso médico de la enfermedad y la deficiencia. Lo crip, en este sentido, desmarca el cuerpo como objeto de estudio de la ciencia al proponer un modelo cultural generativo que reconoce el cuerpo como primer lugar de afirmación de la vida que se coaliciona con un segundo lugar, siempre colectivo de afirmación de las vidas crip en la interseccionalidad que su activismo comprende, desvinculándolo como blanco de resarcimiento de la culpa en el ejercicio de la crueldad.

Por otro lado, McRuer (2021) señala que el término “crip” debe deseablemente ser desplazado en los distintos tiempos y espacios, y no ser considerado una categoría fija de generación cultural. De este modo, pese a que Lo crip reclama un lenguaje, no es este un postulado único de su apuesta. Dado que Lo crip —parafraseando algunas palabras del

autor— es extravagantemente identitario, al reclamar reconocimiento y dignidad a sus identidades, es a la vez, extravagantemente anti-identitario al rechazar las etiquetas normativas que “ponen” o intentan “poner en su lugar” a la discapacidad y en general, a las identidades no binarias y críticas del binarismo bajo el cual han sido construidas las identidades capacitadas/discapacitadas y heterosexuales/ no heterosexuales.

Desde el activismo y la teoría crip se reconoce a la familia como la primera institución productora de estas identidades capacitistas y heterosexuales. Es así justamente como surge el análisis y la crítica a la domesticidad en la esfera privada que ha caracterizado siglos a la discapacidad. Retomando algunos de los estudios científicos de principios del siglo XX con la imagen representativa de una serie de fotogramas de las fases del movimiento que se diseñaron para garantizar que los trabajadores se movieran de manera eficiente y productiva en las fábricas, dice McRuer (2021) lanza la identidad capacitada del trabajador a la esfera pública del trabajo, lo que “parecía asegurar que la discapacidad fuera más una preocupación del ámbito privado o doméstico” (p,125).

Esto vuelve a poner sobre la mesa la salida del armario crip, que si bien desde los aportes de McRuer puede entenderse como “un movimiento político y cultural donde las identidades y culturas de la discapacidad o crip se crean y se recrean” (2021, p.124) puede asimismo entenderse como un “volver político lo personal”, descargando la carga introyectiva de la culpa, es decir, sacando la domesticidad que supone la discapacidad a la esfera pública y política del agenciamiento, la afirmación y la exigencia de un reconocimiento identitario y a la vez como un rechazo a las identidades estigmatofóbicas que las sociedades y culturas normalizadoras han utilizado para describirla. Mi amiga y activista Constanza Pérez (Connie) describe su proceso político reivindicativo de la discapacidad con estas palabras:

Desde las calles y la academia viene posicionándose por aquellas personas que nos reivindicamos desde lo chueco o lo tullido una valoración opuesta de lo peyorativo, lo ofensivo y lo hiriente —porque nos han herido con esos términos— en algo divertido, en algo rico, en algo gracioso y en algo hasta cómico y que disfrutamos y desde donde criticamos esa visión que tenemos de ello y la performativizamos en que sí, somos chuecas ¿y qué? (...) estoy en contra de quererme aproximar al estándar para sentirme mejor conmigo misma, eso no lo podré hacer jamás, o sea, aproximarme al estándar no, sentirme mejor conmigo misma en cambio desde la chuecura y desde lo tullido si es posible y es más delicioso porque a partir de ahí yo tengo mi propio nivel, amor propio y cuidado hacia mí misma. (Pérez, 2022, p.7)

Debo admitir que, al acompañar, aunque sea de manera parcial, la experiencia que Constanza Pérez ha tenido con la discapacidad sistémica, y mi encuentro con el activismo y la teoría crip, me ha permitido desentrañar orígenes y procedencias de mis propios prejuicios capacitistas y normativos frente a la discapacidad. Mi padre, Álvaro Hernán Montenegro, en octubre del 2019 sufrió un (ACV) accidente cerebro vascular que le dejó secuelas a nivel de comunicación y de motricidad, para entonces sólo vivíamos los dos y enfrentar el accidente con la respectiva hospitalización y constante encuentro con diagnósticos y opiniones de médicos internistas me puso en un escenario complejo donde todas mis percepciones anteriores sobre el cuerpo capacitado se tensionaron y me obligaron a reconocer otras formas de vida y de posibilidad en el mundo.

Entendiendo que Lo crip, al ser un modelo generativo cultural con una postura radical y política post-identitaria, reconoce los procesos identitarios como procesos contradictorios y contingentes, me ha permitido —desde la experiencia de la discapacidad, si bien no en primera persona, si desde lo convivencial— identificaciones parciales con el compromiso crip en el cual los sitios o lugares desde donde emergen las identidades de la discapacidad sean siempre interrogados (McRuer, 2021).

Recordando el caso que aborda McRuer (2021) basándose en el libro *Why Can't Sharon Kowalski Come Home?* Escrito por Karen Thompson y Julie Andrzejewski, sobre Kowalski, quien sufrió un accidente automovilístico en EE. UU en 1983 que la dejó con

secuelas a nivel motriz y de habla, cobra relevancia para hacer un análisis —quizá somero pero situado— de la identidad discapacitada producida desde el seno capacitista y heterosexual de la familia tradicional. Este caso llama la atención al tratarse de una mujer lesbiana que vivía con su pareja, Karen Thompson. Tras el accidente de Kowalski, sus padres tomaron su custodia y se negaron a reconocer su relación con Thompson, quien durante siete años se enfrentó a tribunales y dio su testimonio en diferentes medios de comunicación con la ingenua creencia de que estos iban a reconocer la injusticia del caso e iban a relatar con transparencia sus declaraciones sobre la situación.

Para sorpresa de Thompson, ninguno de los medios de comunicación a los que recurrió, ni sus alegatos en los tribunales reconocieron sus exigencias, no sólo para reclamar la custodia de Kowalski, sino para sacarla de los institutos de rehabilitación en los que estaba recluida y darles vigencia y reconocimiento a sus deseos de volver a casa con Thompson. Aunque Kowalski no podía hablar si podía manifestar sus consensos y disensos frente a las decisiones sobre su vida, pero esto, relata McRuer (2021), no era importante para su familia que, de hecho, sólo podía reconocer la identidad discapacitada de Kowalski despojándola de las demás facetas de su vida.

La familia sanguínea (sus padres) y la familia de afinidad (Thompson) de Kowalski, dice McRuer, estaban divorciadas por el especial rechazo de sus padres hacia la lesbiandad de su hija y seguidamente hacia su discapacidad. De este modo, Thompson, su familia de afinidad y la lesbiandad de Kowalski se convirtieron en su historia pasada, borrando todo lo que la misma Kowalski había hecho con su vida antes y eliminando consecutivamente sus deseos presentes al reducirla a la normalidad capacitista/heterosexual, donde si Kowalski “no podía volver a ese estado de normalidad, entonces tendría que permanecer encarcelada en residencias” (McRuer, 2021, p.144).

Thompson —menciona McRuer (2021) — pese a que hubiera sostenido una relación lésbica con Kowalski, no reconocía al principio su lesbiandad, y la asumía como una simple relación entre de dos seres humanos que se amaban donde el género y las orientaciones sexuales estaban de más para crear vínculos amorosos. Lo que le dificultaba crear lazos comunitarios con otras mujeres lesbianas y reencontrar su historia en la historia de otras mujeres, pues de cierta manera lo que pasaba con Thompson era que continuaba asociando su relación al ámbito privado sin reconocer sobre esta, las estructuras hegemónicas de poder en donde su identidad lesbiana —aunque no la reconociera como tal en primera instancia— y la de Kowalski, ahora también discapacitada, estaban destinadas a ser infravaloradas y violentadas por todas las instituciones incluyendo las instituciones de justicia, garantes y conservadoras de las identidades capacitistas y heterosexuales.

Una vez la lucha de Thompson empezó a conectarla con otras personas y comunidades, ella reconoció en el activismo relacionado con gais, lesbianas, feminismo y discapacidad, críticas contundentes a las estructuras sociales y culturales que avalan la opresión y vulneración de derechos de las personas con identidades no normativas. Esto la invitó a reconocerse a sí misma, a su relación y a la propia Kowalski dentro de los valores, críticas y reivindicaciones de estas comunidades, permitiéndole sacar la domesticidad de su relación a la esfera pública politizándola y formando una identidad queer-crip que converge en las críticas al binarismo estructural que la culpan, niegan y rechazan y la llevan simultáneamente a construir una nueva forma de vida y de imaginar y crear nuevos mundos posibles para ella y para Kowalski, quien logró volver a casa con Thompson y su nueva pareja, Patty Bresser en 1991.



Traigo a colación el caso Kowalski dado que, en el caso de mi padre, Álvaro Montenegro, las cosas no fueron muy diferentes sobre algunos puntos específicos. Cuando mi padre tuvo el accidente mi conciencia capacitista, si bien, ya había recibido algunas críticas por parte de mi círculo socio-afectivo y de mis estudios académicos relacionados, aún estaba lo suficientemente instaurada para ver en su nueva situación de vida, un fracaso. Este fracaso puedo reinterpretarlo con lo que McRuer (2021) denuncia de los mundos ideales tanto de las representaciones hegemónicas como de los lugares de resistencia, donde la discapacidad es representada como aquello de lo que los mundos ideales deben distanciarse para materializar un “progreso social”. En efecto, la nueva situación de mi padre significó eso en un primer momento, acompañado claramente por diagnósticos erráticos de un médico y otro donde algunos decían que no sobreviviría, otros que lo haría pero que se mantendría en un estado vegetativo, otros que estaría permanente en coma y otros que su estado de “coma” se debía a una serie de combinaciones inducidas de sedantes temporales.

La dinámica familiar que tuvo lugar alrededor del accidente estuvo dividida en dos sectores, el de mis medios hermanos mayores y el de mi hermana directa y yo. En principio la situación se afrontó de manera “fraterna” intentado solventar las crisis emocionales y económicas “juntos”, pues había una dependencia económica de mi hermana directa y yo hacia mi padre. Las cosas se tornaron cada vez más complicadas, pues para desgracia de las epifanías de los mundos ideales normativos y capacitistas, en especial de los medios hermanos, mi padre había sobrevivido, pero no bajo el ideal normativo de capacidad corporal, sino bajo la discapacidad. Lo que “complicaba” mucho las cosas debido a los cuidados que serían necesarios y los dineros congelados en sus cuentas bancarias.

Dado que, esta situación tuvo lugar pocos meses antes de que se declarara la emergencia sanitaria del Covid-19 fue muy sencillo para mis medios hermanos, (mayores y por tanto con más poder decisorio autoproclamado) institucionalizar a mi padre en contra de los anhelos de mi hermana y míos. Pues, recordando el caso Kowalski, era preferible mantener a mi padre encarcelado en alguna institución antes que, primero, aceptar su nueva situación y segundo, asumirla, lo que implicaba cuidados, atenciones y tiempo. Cuestiones que tanto mi hermana como yo estábamos dispuestas a asumir, pero debido a nuestra poca visibilidad familiar por menores y por “inexpertas” no se logró, y mi padre, pese a que al igual que Kowalski no podía manifestar desde el lenguaje verbal, pero si desde otras expresiones corporales sus opiniones frente a las decisiones que se tomaban sobre su vida, fue recluido en una institución para cuidado de adultos mayores donde recibía terapias de rehabilitación física.

Durante el tiempo que él permaneció institucionalizado tuve la oportunidad de compartir más con personas que desde antes me estaban acompañando, entre esas la estudiante, maestra y activista Rose Ammarantha Wass, quien era y sigue siendo mi amiga desde hace años, Constanza Pérez, quien ya ha tenido lugar en la investigación, Jazmine Rueda, activista, feminista y ex miembro de la colectiva feminista de mujeres con discapacidad Polimorfás, la profesora e investigadora ahora exiliada Yennifer Villa, entre otras personas con identidades y posicionamientos no normativos y con una comunidad y cultura compartida de lo queer-crip, que me invitaron implícita y explícitamente a compartir estos espacios y a pensar situadamente desde estos lugares. Al igual que Thompson, con quien me identifiqué en algunas cosas, conocer y sobre todo reconocirme desde esos lugares fue determinante para sacar la discapacidad de mi padre del ámbito

privado y sacarlo del armario crip, declarar públicamente la discapacidad, hacerla visible, afirmativa y contestaria fue lo primero con lo que mi hermana y yo nos comprometimos.

Fortalecer la identidad crip compartida de mi hermana, mi papá y mía con su nueva identidad de la discapacidad, nos permitió, con acompañamiento, solidaridad y hospitalidad de la red, luchar y resistir frente a las intenciones de mis medios hermanos de interponer una interdicción para mi padre, que consistía en un proceso legal que prohíbe o priva de derechos a una persona, generalmente en situación de discapacidad, por una autoridad judicial. El proceso de interdicción inició con abogados por parte de mis medios hermanos, intentado radicar el trámite en diferentes notarías de la ciudad ante la negativa consecutiva de cada una de las que visitaban. En efecto, la interdicción como proceso legal se cayó de la constitución con la ley 1996 de 2019, es decir, antes de que mis medios hermanos intentaran interponer el trámite. Esta ley entre muchos factores fue impulsada desde el activismo disco y el apoyo jurídico de algunos consultorios como el consultorio Páis de la Universidad de los Andes, este proceso fue acompañado por la colectiva Polimorfias de la que fui voluntaria durante el año 2021 y a la que pertenecían Constanza Pérez y Jazmine Rueda en ese momento, amigas incondicionales en el proceso de mi hermana, mi papá y mío para enfrentar la tentativa de interdicción y delegar la tutoría legal en mi medio hermana mayor.

Luego de este proceso, mi hermana, mi madre y yo asumimos los cuidados de mi papá en un nuevo hogar y en un nuevo espacio familiar, que además, también estaba atravesado por la enfermedad que había acompañado a mi madre en simultáneo con la situación de mi padre. Desde entonces, recordando algunos aportes de McRuer, se configuró un nuevo espacio familiar en donde la discapacidad es compartida desde la convivencia, los cuidados, la solidaridad y la hospitalidad que tensiona las identidades

sólidas, unívocas-capacitistas y a los valores establecidos que situarían la discapacidad únicamente en el cuerpo y en la identidad discapacitada de mi padre, al hacerla pública o de acuerdo con McRuer, democrática, en la medida en que la discapacidad de mi padre ya no es posible concebirla sin los cuidados y la hospitalidad que este nuevo espacio familiar configuró, en coalición con el activismo feminista, disco y queer-crip de la red comunitaria que nos acompañó y nos invitó a acompañar desde la contestación pero sobre todo de la afirmación, la existencia de las vidas y los mundos crip como mundos, reales, deseables, posibles y siempre desplazables.

### ***1.3.3. Consideraciones finales.***

Teniendo en cuenta las explicaciones y análisis hechos hasta el momento, me permito concluir más sucintamente, que Lo crip, al entenderlo como activismo, apuesta reivindicativa, política post-identitaria y modelo cultural de la discapacidad, es una manifestación de la voluntad de poder que afirma la vida al conservar el carácter aéreo y plástico de esta, que, ha sido históricamente arrebatado por los valores superiores que se han solidificado en ideales mistificados de “lo que debería ser” y no es. En este sentido, Lo crip, a través de la salida del armario crip, que reivindica al volver político lo personal y volver público lo privado, afirma las vidas crip con la vuelta del revés de las relaciones de afirmación y negación que, en un devenir reactivo de la voluntad de poder por parte de los ideales ascéticos, las fuerzas reactivas se han autoproclamado vencedoras.

Al acudir a la disposición, por decirlo de algún modo, que comporta Lo crip, me es posible interpretarla como contraria a la lógica de oposición que desde occidente han representado la moral judeocristiana, en nuestro caso católica, la racionalidad científica y su imperativo de normalidad, y el capitalismo con su “volver productivo” todo lo que toca. Pues, a diferencia de todas esas manifestaciones reguladoras, monistas, siendo

arrebatadoras de la plasticidad y fluidez a la voluntad de poder, Lo crip al concebirse como contingente, desplazable y transitorio está afirmando ese carácter plástico y diverso que hace del poder de la voluntad de poder, un poder de creación inacabado que se sitúa como línea de fuga, es decir, como posibilidad de creación, que crea en el presente, pero a la vez potencia caminos de creación futura.

La transmutación que Lo crip hace de la Culpa, para sintetizar, surge con la resignificación de la domesticidad que históricamente ha encerrado a la discapacidad en los espacios privados e individuales. Esto lo logra con la salida del armario crip, que como se ha venido comprendiendo, surte un efecto liberador en aquellos cuerpos y sujetos objetualizados en y desde los ideales ascéticos y nihilistas programados para negar sus vidas en sus expresiones vitales y además, para crear en estos —cuerpos y sujetos— una conciencia culposa y deudora interiorizada que por la misma lógica introyectiva que supone, al ser tensionada y seguidamente sacada del armario crip, con su declaración explícita en los espacios públicos y políticos, pierde la esencia antagónica y auto castigante que la valida.

Para finalizar, quiero mencionar que la construcción de este trabajo de grado, si bien surge desde el estudio cuidadoso de los textos que me permitieron tejer estas discusiones, parte sobre todo de mi experiencia con la discapacidad, reiterando que aunque no es en primera persona tampoco escapa a mi experiencia directa como hija, como amiga y estudiante de personas con discapacidad que se posicionan desde lugares críticos y sí, a veces no tan positivos o inspiracionales como suele esperarse de estas personas, pero si con ideas y apuestas afirmativas, que antes que responder o reaccionar frente al capacitismo, afirman y reivindican sus vidas crip con discapacidad en el hogar, en las aulas y en las calles como vidas que importan y que también se gozan, porque no, la

discapacidad no es un padecimiento, no desde Lo crip, sino una situación de vida que ha sido negada, excluida y aniquilada pero que debe ser resignificada también desde el placer y el goce de una vida que quiere lo que la voluntad quiere. (Deleuze, 1965)

Asimismo, logro desde esta nueva y afirmativa perspectiva, abrazar la discapacidad que mi papá encarna, sin desconocer en ella todos los signos que la componen y la cargan simbólica y culturalmente. Apartándome de las epifanías capacitistas e inspiracionales que finalmente me llevan y nos llevan, porque esto de alguna manera nos compromete a todos, todas y todes, a sentimientos compasivos y de lástima que siguen validando y reforzando los prejuicios discriminativos y excluyentes hacia las vidas crip con discapacidad.

## **Referencias**

- Bermúdez, G. (2020). Corporalizaciones de artistas con discapacidad como resistencia al cuerpo normativo. *Revista Nómadas*. Núm 52. 199-211.
- Braidotti, R. (2002). *Metamorfosis*. Editorial Akal. Madrid
- Castro, S. (2005). *La Poscolonialidad explicada a los niños*. Editorial Universidad del Cauca. Colombia.
- Davis, L. (2009). *Cómo se construye la normalidad: la curva bell, la novela y la invención del cuerpo discapacitado en el siglo XIX*. Visiones y revisiones de la discapacidad, Fondo de Cultura Económica. 188-211. México.
- Deleuze, G. (1965). *Nietzsche*. Arena Libros. Madrid.
- Deleuze, G. Guattari, F. (2004). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Les Editions de Minuit. París.

- Foucault, M. (2001). El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica. Siglo XXI editores. Argentina.
- Freud, S. (1992). Obras completas. Comentarios y notas de Strachey. El yo y el ello y otras obras. Amorrortu Editores. Paraguay.
- Freud, S. (2008) El yo y el ello, Obras completas XIX. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Hermanus, D. (2013). La Hermenéutica según Hans- Gregor Gadamer y su aporte a la educación. Sophia, Colección de filosofía de la educación. Núm 15. 33-84.
- Kant, E. (2003). Crítica de la razón práctica. Editorial La Página S.A. Buenos Aires.
- Levinas, E. (2001). La huella del otro. Taurus. México
- Maldonado, J. (2020) “PixarCrip: cuerpos múltiples, responsabilidades anticapacitistas y parentescos inesperados”. Utopía, Revista de crítica cultural, número 6. Madrid-México.
- McRuer, R. (2021). Teoría Crip, signos culturales de lo queer y de la discapacidad. Kaótica Libros. España.
- McRuer, R. (2021, 19 de agosto). La teoría crip en un momento de crisis. Conferencia en el marco de las actividades "Teoría Crip y activismos disca latinoamericanos. Conversaciones con Robert McRuer".
- Mèlich, J. (2014). Lógica de la Crueldad. Barcelona, España: Herder Editorial.
- Moya, L. (2018, 9 de agosto). Conociendo detalles de la teoría crip. [Conferencia central] Universidad Nacional de Colombia.
- Nietzsche, F. (2004). Así hablaba Zaratustra. Editorial Unión Ltda. Bogotá.
- Nietzsche, F. (1996). Genealogía de la Moral. Alianza Editorial. Madrid.
- Nietzsche, F. (2003). Escritos sobre Wagner. Editorial Biblioteca Nueva, S. L. Madrid.

- Nietzsche, F. (2007). Origen de la tragedia. Austral ciencias y humanidades. España.
- Pérez, C. (2022, 9 de mayo). Entrevista.
- Púa, M. (2019). Relaciones entre Iglesia y Estado: Caso Colombia. Iglesia Presbiteriana de Colombia.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. Clacso. Argentina.
- Román, L. (2014). La voluntad de poder en Nietzsche. Tesis para obtener el grado de doctor en filosofía. Universidad Iberoamericana. México.
- Romañach y Lobato. (2005) Diversidad funcional, nuevo término para la lucha por la dignidad en la diversidad del ser humano. Foro de vida independiente. España.
- Sosa, L. Yarza, A. Pérez, B. (2019). Estudios Críticos en Discapacidad. Una polifonía desde América Latina. CLACSO. Argentina.
- Suescún, F. (2013). Del nacionalismo de mediados del siglo XIX al nacionalsocialismo del siglo XX en Alemania. Tesis para optar por el título de Magister en historia. Universidad de los Andes.
- Wolbring, G. (2008). The Politics of Ableism. Social for international development. 252-258.



