

LA IMAGEN DEL OTRO EN EL CINE CONTEMPORÁNEO: IMÁGENES DE NORMALIDAD Y ANORMALIDAD

Carlos Skliar

Resumen

Una enorme cantidad de películas pueden ser recordadas para plantear los dilemas actuales alrededor del cuidado del otro y posibilitan abrir muchos cuestionamientos. El cine se erige y se nos presenta como un cierto tipo de ética: porque da a ver, da a sentir, da a escuchar, da a percibir, da a pensar y da a sentir un conjunto variado de miradas substanciales que, a su vez, sugieren, producen, definen, determinan, diluyen, inventan, exacerban, etiquetan y delimitan un conjunto de imágenes y discursos sobre la alteridad y las relaciones de alteridad. El desafío para el "cuidado del otro" supone la deconstrucción de esa imagen determinada y prejuzgada del otro, de ese supuesto saber acerca del otro, de esos dispositivos racionales y técnicos que describen y etiquetan al otro. Queremos marcar una distinción entre "alteridad" y "relaciones de alteridad": una cosa es hacer del otro simplemente un tema, una temática, otra es particularizar en un sujeto las marcas de una identidad específica y otra cosa muy distinta es comprender que nada es, por sí mismo, en sí mismo, sino en relación con algo, con alguien. No hay normalidad. Hay, solamente miradas que todo lo anormalizan. Hay, anormalizadores que se resisten a crearlo.

Palabras clave: cinema, cuidado del otro; alteridad, relaciones de alteridad.

THE IMAGE OF THE OTHER IN CONTEMPORARY CINEMA: IMAGES OF NORMALITY AND ABNORMALITY

Abstract

A great amount of films can be brought up to question now-a-days dilemmas around the other's care. Cinema rises and presents itself to us as a kind of ethics: because it is about seeing, feeling, listening, understanding, thinking and allows series of substantial gazes that also suggest, produce, define, determine, blur, invent, high light, label and limit a set of images and discourses about otherness and relations of otherness. The challenge over the "other's care" supposes deconstruction of pre-determined and pre-fixed image of the other, of the so called knowledge about the other, of those rational and technical dispositive that describe and label the other. We wish to point out the distinction between "otherness" and "relations of otherness": one thing turns the other into a simple theme; other thing is to individualize into a subject specific identity marks; and another very different thing is to understand that nothing is, for and in itself, otherwise in relation with something, with somebody. There is no normality. There are only views that normalize everything. There are abnormal ones that resist into believing.

Key-words: cinema, other's care, otherness, relations of otherness

I

La diferencia no se reduce a la diferencia de uno consigo mismo, ni simplemente a la de uno con otro, sino que es la experiencia viva de una irrupción –de la palabra y de la mirada– que es la que hace posible esas otras formas de la alteridad (...). Angel Gabilondo. La vuelta del Otro

Una enorme cantidad de películas pueden ser recordadas para plantear los dilemas actuales en torno del cuidado del otro y posibilitan abrir innúmeros cuestionamientos. Además, lo sabemos bien, tal vez el cine en general esté recubierto de una profunda indagación acerca de las relaciones con los otros. Como si fuera la evidencia misma de la gravedad y el peso específico de esa cuestión, las imágenes y los movimientos de casi todas las películas contemporáneas – sean ellas latinoamericanas, asiáticas, europeas, árabes, africanas, australianas, aunque en menor medida las norteamericanas – suelen revelar múltiples miradas acerca del cuidado del otro, desde la rápida, incontrastable y más que evidente frontera entre la exclusión y la inclusión, pasando por el problema de la igualdad y la desigualdad, hasta la inestabilidad y la fugacidad enigmática y misteriosa que rodean a las identidades, las diversidades y las diferencias. Es aquí, particularmente, donde el cine se erige y se nos presenta como un cierto tipo de ética: porque da a ver, da a sentir, da a escuchar, da a percibir, da a pensar y da a sentir un conjunto variado de miradas substanciales que, a su vez, sugieren, producen, definen, determinan, diluyen, inventan, exacerbando, etiquetan y delimitan un conjunto de imágenes y discursos acerca de la alteridad y de las relaciones de alteridad. Mucho se ha escrito ya sobre el posicionamiento ético desde el cine (como así también desde el teatro). En relación específica al alcance ético de la cinematografía, nos dice Alain Badiou:

El cine es un arte de las figuras (...) no sólo de las figuras del mundo exterior, sino de las grandes figuras de la humanidad en acción, como una suerte de escena universal de la acción. Son formas fuertes, encarnadas, de los grandes valores que se discuten en un momento dado (...) El cine es, ante todo, algo que habla del coraje, de la justicia, de la pasión, de la tradición. Y los grandes géneros cinematográficos, los más codificados (...) son precisamente géneros éticos, es decir,

géneros que se dirigen a la humanidad para proponerle una mitología moral.¹

El cine genera, también, una oportunidad única para que podamos plantearnos algunas cuestiones que, en relación al cuidado del otro, podríamos expresar del siguiente modo: ¿de quién es esa mirada que a veces ordena y otras veces confunde la presencia del otro? ¿Cómo se construye? ¿Es una mirada antropológica y/o filosófica y/o política y/o moral, y/o educativa? ¿Hay algo, alguien concreto, específico, que mira, típicamente, tradicionalmente, fijamente, a un otro concreto, específico, y siempre a ese mismo otro? ¿Y hay lugares ya destinados, ya trazados, ya estables, que dejan transparentar donde está el uno mismo y donde está el otro? ¿O se trata más bien de presentar apenas los claroscuros, los vaivenes, las miradas oscilantes y pendulares, imágenes cuyos puntos de partida y llegada bien pueden intercambiarse, trastocarse, que bien pueden diferir unas de otras, es decir, que pueden multiplicarse hasta el infinito?

Si miramos atentamente la variedad, el carácter, la profundidad y la tipología de los personajes que componen y habitan hoy el material fílmico, con sus obvias e intensas diferencias, hay algo inmediato que debemos expresar: no es posible afirmar que exista un otro específico, concreto y material, sobre el que podamos pensar y al que podamos sentir como un otro arquetípico, literal y lineal; es decir: no se nos impone tan acabada y peligrosamente esa figura del otro al que Occidente y sus instituciones nos tienen ya demasiado acostumbrados y, además, algo cansados. Se trata de ese otro que está siempre relacionado con la imagen ya desteñida y desalineada (por engañosa, torpe y reiterada) de la pobreza, la extranjería, la marginación, la exclusión, la inmigración clandestina, la desesperación, la violencia, el mal, la traición, el crimen, la homosexualidad, el heroísmo y/o la victimización, la falta de educación, la locura, el desamparo, la orfandad, el olvido y la desidia, la discapacidad, etc.; imágenes, en fin, que provocan y producen una permanente sospecha acerca de la humanidad del otro o, dicho en otras palabras, la sospecha acerca de si el otro puede ser “tan humano” como lo somos, en apariencia, nosotros mismos.

¹ Alain Badiou, El cine como experimentación filosófica, en Gerardo Yoel (compilador), *Pensar el cine 1. Imagen, ética y filosofía*, Bordes Manantial, Buenos Aires, pp. 34-35.

Y, digamos de paso, que está muy bien que ello ocurra. Fundamentalmente para que este material contribuya a que podamos disolver (con una mirada tan vigilante como paciente y pasional) esa tendencia secular a pensar y sentir al otro bajo la forma de un otro exclusivamente vinculado a una debilidad “constitutiva” y una inferioridad “natural”; y para que nos sea posible pulverizar, sobre todo, ese pensar y ese sentir el “nosotros” que parece reservarse, siempre, el papel del ser redentores, salvadores, educadores, explicadores, incluidos, benéficos, nativos, normales, masculinos, adultos, heterosexuales, etc. Sobre esa relación entre el “nosotros” y los “otros” quizá pueda pensarse que se trata de una relación de cierta utilidad, es decir, que usamos al otro para definimos a nosotros mismos en el lugar de lo correcto, lo normal.

Y es en función de la afirmación anterior que mirar estas películas tal vez tengan como único objetivo, como propósito crucial y urgente, el de ser una contribución para educarnos la mirada, para educarnos la memoria, la sensibilidad y el pensamiento en relación a los discursos y las imágenes tradicionales que configuran y producen todo tipo de alteridad; esto es, que sea una posibilidad para deconstruir ² las imágenes y los discursos que, como veremos más adelante, sólo parecen ser capaces de reproducir, sostener y diseminar un tipo de lógica más bien dualística, oposicional y binaria entre el “nosotros” (generalmente, como dijimos, hombres, saludables, profesionales, letrados, normales, blancos, adultos, correctos, etc.) y “ellos”, los otros, los que permanecen en la sombra, los que están en la periferia y que parecen constituir, así, una amenaza a nuestra integridad, a nuestra identidad, a nuestra normalidad, a nuestra humanidad; en otras palabras: la utilización del otro como una suerte de negativo de nosotros mismos. Así lo plantea con claridad Roberto Esposito:

(...) el otro, lo externo, el fuera respecto del cual sólo es definible lo mismo, lo interno, el dentro. Pues la auto-identificación necesita una frontera estable, segura, visible

² La idea de deconstrucción, que caracteriza el pensamiento y la obra del filósofo argelino-francés Jacques Derrida, consiste básicamente en un deshacer, sin destruir, un discurso, un concepto, un sistema de ideas, una lógica, etc. Si bien la deconstrucción no puede organizarse en torno de un sistema, o de una teoría, o de un método, o de un dogma, es posible afirmar que consiste en deshacer un sistema de pensamiento que se nos revela como único, como hegemónico o dominante.

para poderse consolidar: un espejo frontal en el que poderse reconocer; un negativo a través del que poderse afirmar.³

Por eso, aunque no tengamos del todo claro qué es lo que se entiende y hasta donde se extiende el sentido de la idea del “cuidado del otro”; sabemos más o menos claramente qué no es: se trata de ese “descuido del otro” amenazante, violento y simulador que transforma al otro o un mero espectro de lo mismo y/o en una fabricación para la propia satisfacción del nosotros y/o una invención que devora y mata al otro, simbólica y materialmente. Así, el “descuido del otro” es, al fin y al cabo, la pérdida del otro, la masacre del otro, la desaparición del otro. Y, como consecuencia, la alienación de uno mismo, esto es, la intuición que hoy por hoy el ser alienado es, justamente, aquel ser desprovisto de alteridad, desprovisto de relaciones de alteridad, incapacitado para ir al encuentro de los otros.

El desafío inicial para el “cuidado del otro” supone, entonces, la deconstrucción de esa imagen determinada y prefijada del otro, de ese supuesto saber acerca del otro, de esos dispositivos racionales y técnicos que describen y etiquetan al otro. Y el desafío inicial tiene que ver, también, con entender cómo la mirada del otro cambia nuestra propia mirada, cómo la palabra del otro cambia nuestra propia palabra y como, finalmente, el rostro del otro nos obliga a sentirnos responsables éticamente.

Como bien lo dicen Jorge Larrosa y Nuria Pérez de Lara:

Se trata entonces de ver cómo la mirada del loco, del niño, del primitivo, del marginado, del extranjero o del deficiente es capaz de inquietar el edificio bien construido de nuestra razón, de nuestra madurez, de nuestra cultura, de nuestra buena socialización o de nuestra normalidad. El otro, al mirarnos nos pone en cuestión, a lo que nosotros somos y a todas esas imágenes que hemos construido para clasificarlo, excluirlo, para protegernos de su presencia incómoda, para atrapararlo en nuestras instituciones, para someterlo a nuestras prácticas y, en el límite, para hacerlo como nosotros, es decir, para reducir lo que puede tener de inquietante y de amenazador. La atención a la mirada del otro, pensábamos,

³ Roberto Esposito. Enemigo, extranjero, comunidad, en M. Cruz (comp.) *Los filósofos y la política*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1999, pp. 69-83.

acaso permita la emergencia de otra forma del pensamiento y, quizá, de otro tipo de práctica social.⁴

La mirada del otro nos pone en cuestión, dice el texto recién citado. Y, agregamos nosotros, nos pone en cuestión todo aquello que se ha naturalizado como normal y habitual. El encuentro con el otro será, entonces, un encuentro ético.

En ese sentido vale la pena que estemos atentos a la enumeración de las figuras de alteridad y de las relaciones de alteridad que se despliegan en buena parte de las películas contemporáneas y ver qué nos ocurre con ello, qué sensibilidades, qué emociones, qué pensamientos, qué experiencias y qué acontecimientos nos sugieren. Como sabemos, y ya lo dijimos anteriormente, esa enumeración se agota, por lo general, demasiado rápido, o bien descansa en un “etcétera” de dudosa procedencia y significado. Y por eso, ahora, tenemos una posibilidad inédita de alargar más y de extender toda esa configuración habitual acerca de la alteridad.

Veamos bien. A lo largo de un buen número de películas aparecen, desaparecen y reaparecen, central y/o secundariamente, múltiples y cambiantes figuras de alteridad tales como, por ejemplo: vecinos y vecinas de casa, personas extrañamente familiares, personas próximas pero en cierto modo irreconocibles, coleccionistas de mariposas, ayudantes de enfermería, inmigrantes, turistas, vagabundos, prostitutas, ancianos y ancianas, niños y niñas, hombres y mujeres pretendidamente adultos, jóvenes, nativos, extranjeros, turistas, vagabundos, curas, sacerdotes, camareros y camareras, portadores de SIDA, psicópatas, dementes, árabes, turcos, dinamarqueses, argentinos, italianos, madres (solteras, desatentas), padres (ausentes, desatentos), borrachos y borrachas, amigos, enemigos, hermanos, hermanas, hijos e hijas, maestros, discípulos, ignorantes, sabihondos, el Occidente y el Oriente, peluqueras, alcohólicos, recepcionistas de hotel, enamorados y enamoradas, solos y solas (por decisión, por razón y/o por necesidad), niños crecidos en orfanatos, niñas crecidas en reformatorios, enfermos de casi todos los males, adolescentes violentos, peluqueras, viudas y viudos recientes, profesores de idioma, profesores legos, profesionales novatos, profesionales expertos, pasteleras, conserjes de hotel, homosexuales,

⁴ Jorge Larrosa & Nuria Pérez de Lara. *Imágenes del Otro*, Editorial Virus, Barcelona, 1997, p. 12.

heterossexuais, drogadictos y drogadictas, cazadores de serpientes, vendedores de pájaros, chatarreros, ladrones, etc.

Por lo tanto cabe aquí una pregunta más bien sin respuesta, o en todo caso una pregunta más bien retórica: ¿quién es, entonces, el otro? ¿Cómo suponer una figura de alteridad al margen de la relación que se establece y que establecemos con ella? ¿Es la alteridad pura individualidad o bien un entrecruzamiento caótico de figuras múltiples? ¿Se trata de sujetos específicos o, definitivamente, de relaciones que están en permanente movimiento, en permanente cambio?

Por ello es interesante explicitar los modos en que esas películas sugieren y refieren en cuanto a las relaciones de alteridad y no tanto a la alteridad por sí misma; allí encontraremos: la tristeza, la desazón, los presentes agobiantes, los futuros extraños, ignorados, despiadados, incognoscibles, los viajes hacia fuera y los viajes hacia dentro de uno mismo, la castidad, la virginidad, la procacidad, la contemporaneidad, el tiempo de la disyunción, la irrupción, la perturbación, la alteración, las almas contemporáneas, la mezcla de idiomas, las pérdidas de patria, lo femenino, lo masculino, los arrepentimientos, la amorosidad, la imposibilidad, el misterio, la explicación, la comprensión, la conversación, el vacío, las despedidas, los reencuentros, los abandonos, la disputa, el horror, la utopía, la moralidad, la ética, la hospitalidad, la hostilidad, el desasosiego, las asfixias, las distracciones, lo inconfesable, el encantamiento, los abrazos, los besos, las ilusiones, la amorosidad y el desierto de amorosidad, la vejez y la infancia, la más inquietante desesperación, la más tierna y conciente soledad, etc.

Está claro que todo ello constituye, a la vez, alteridad y todo ello constituye, también, relaciones de alteridad. Y aquí sería interesante detenernos y extendernos un poco más. Lo que queremos decir al marcar una distinción entre “alteridad” y “relaciones de alteridad” es que una cosa consiste en hacer del otro simplemente un tema, una temática (por ejemplo: la adolescencia, la drogadicción, la pobreza, la discapacidad), que otra cosa es particularizar en un sujeto las marcas de una identidad específica (por ejemplo: el/la adolescente, el/la drogadicto/a, el/la pobre, el/la discapacitado/a) y otra cosa muy diferente es comprender que nada es, por sí mismo, en sí mismo, sino en relación con algo, con alguien (por ejemplo: la adolescencia y el/la adolescente en relación a otras edades y a otras generaciones, etc.).

Cabe aquí la pregunta, entonces, de si por cuidado del otro entendemos el cuidado hacia una temática puntual y a la vez escolarizada y/o escolarizable, o si entendemos por cuidado del otro el cuidado que

nosotros dirigimos hacia un sujeto concreto, o si entendemos por cuidado del otro el cuidado como un sinónimo de atención, de responsabilidad en torno de las relaciones de alteridad. O todavía, como lo señala Magaldy Téllez, si la relación yo-nosotros/otro(s) implica una decisión que opone una cuestión moral frente a una cuestión política:

Es cierto que la relación yo-nosotros/otro(s) suele interpretarse como una cuestión estrictamente acotada al campo de la moral sin implicaciones directamente políticas, pero en el nivel de las relaciones entre grupos humanos pertenecientes a diferentes culturas esta relación adquiere un sentido directamente político. De allí la importancia que tiene hacerse cargo de esta relación desde la perspectiva de la alteridad, porque aquí están en juego asuntos como la heterogeneidad, la singularidad y la diferencia, (...). Efectos que se manifiestan en la exclusión del otro (la amenaza) tanto exterior como interior y en las diversas formas de violencia que acompaña el desencadenamiento de los particularismos étnicos, racistas, religiosos, sexistas, etc. En tal sentido, podría decirse que en el fondo de esta fabricación identitaria está el desgarramiento de los vínculos que aíslan a los individuos respecto de cualquier relación auténtica con el otro: *la relación de alteridad*.⁵

Digamos que a partir de todo ese material de películas y documental no nos es posible trazar una frontera nítida entre el nosotros y los otros y que, fundamentalmente, se vuelve indigna e imposible toda pretensión a la representación del otro y el hablar en nombre de los otros, por los otros. Si el otro es, como veremos enseguida, lo que nos altera, lo que nos perturba, en fin, aquello que irrumpe en nosotros, de allí no sigue que el otro sea necesariamente una amenaza, un enemigo que debe ser silenciado, ignorado, masacrado, desaparecido. Lo que sigue, en cambio, bien podría ser un pensamiento acerca de la relación en sí misma, un pensar en ese “entre-nosotros”, a veces áspero, a veces duro, a veces tenso, casi siempre conflictivo, casi siempre descuidado.

⁵ Magaldy Téllez, La paradójica comunidad por-venir, en Jorge Larrosa & Carlos Skliar, *Habitantes de Babel*, ob. cit., p. 87.

II

La cosa cuyos ojos y orejas no vemos y cuya nariz y cabeza apenas vemos. En pocas palabras, nuestro cuerpo.

Georg Lichtenberg

Veamos, a seguir, lo que pasa con el cuerpo y la imagen.

Si *eso* fuera tan sólo *eso*. Algo que aún no tuviese nombre, una suerte de despertar sin imagen, una mirada nítida aunque sin ninguna pretensión hacia cualquier definición.

Si *eso* fuera tan sólo *eso*. Un ojo que se separa del código de la lengua, un ojo apasionado pero no ostentoso ni mucho menos miope, un ojo que a la vez que mira debe por fuerza mirarse a sí mismo, un mirarse laminado sin tener la menor contemplación con uno mismo, un ojo que es sabio porque sabe lo que ignora.

Si se tratara sólo, por ejemplo, de un brazo rígido, o torpe, o muy inclinado, o algo austero, incluso protético. Si fuera apenas la presencia de una única mano, tiesa y desgarrada, en un único cuerpo. Si fueran únicamente esos oídos que apenas no se disponen a oír ni a oírnos. O la figura de una boca casi muda que solamente dice que es una simple boca casi muda. O ese entrecejo lampiño y borrado por algún maldito y absurdo cromosoma. O esa saliva que pretende un universo más allá de su espacialidad habitual. O bien aquellos ojos abiertos pero cargados de una belleza casi inútil. O esa espalda demasiado cerca de la cabeza demasiado próxima a la nuca demasiado lindante con su tosco pecho. O esos pies destrozados, o esas muecas incontroladas e incontrolables, o esa razón despiadadamente razonable para casi nada, o ese comportamiento involuntario, descontrolado, incontrolable e incesante, o esas jorobas destinadas a crecer cada día más.

Si fuera eso, entonces, sólo lo que *eso* es: brazos, ojos, torsos, razón, saliva, jorobas, movimientos, entrecejos, boca. En síntesis: el cuerpo, los cuerpos, tu cuerpo, mi cuerpo, nuestros cuerpos, sus cuerpos.

Sólo *eso*, nada más y nada menos que *eso*.

Cuerpo que nace y muere, cuerpo que se pluraliza y que hace que cada cuerpo difiera de otro cuerpo. Cuerpo contingente, finito, inestable. Cuerpo que *alteriza* el cuerpo.

Si fuera exactamente *eso*, es decir, una imagen que insiste en hacer de lo incompleto ni más ni menos que otra imagen que es y será siempre incompleta; esto es: una imagen que consiste en ser tanto o más contingente que el propio cuerpo, tanto o más finita que el cuerpo; es decir: una imagen en un ojo que mira el vacío y que no tiembla porque supone o adivina alguna ausencia; en fin: una imagen que es como una sequedad indolora de la garganta, de una garganta que desea evitar cualquier palabra, que se dispone a favor de la pérdida de toda pronunciación que se revele irremediabilmente obscura para otro cuerpo.

Si *eso* fuera, repito, sólo *eso*.

Un cuerpo, cientos de cuerpos tan cuerpos como tantos otros y tan otros cuerpos de otros cuerpos a la vez.

Eso es algo, alguna cosa que en apariencia está aquí, en la distancia de nuestros ojos. Es algo que miramos y nos perturba, pero que no nos hace mirarnos. Y es que *eso* es algo que está aquí, de nuestro lado, está aquí en tu cuerpo y en el mío y por eso, *eso*, no puede ser sólo eso, por eso deja de ser sólo eso. Porque eso que está aquí, que hacemos estar aquí, que nos impone el estar aquí no es otra cosa que la normalidad, mi normalidad, nuestra normalidad.

Porque *eso mismo* que está allá, ya no es *eso*, es otra cosa, siempre es otra cosa: es tu anormalidad, es la anormalidad de los otros.

Si fuera eso, sólo eso: apenas una mano ¿y qué? Nada de ojos ¿y qué? Pies destrozados ¿y qué? Espalda arqueada ¿y qué? Oídos quietos ¿y qué? Cuerpo desatento ¿y qué?

Pero eso no es sólo eso. Parece que nunca pudo serlo. Es como si los cuerpos no pudieran ser jamás apenas cuerpos y en vez de multiplicarse y diferir, se alejaran, se apartaran, se rechazaran, se odiaran, se olvidaran, se distinguieran.

Porque eso, eso ya no puede ser eso. Nunca parece poder serlo.

Porque de esto se trata la normalidad (nuestra). Porque de eso se trata la anormalidad (de los otros).

Porque la normalidad es un cuerpo que apenas si se percibe y la anormalidad es un cuerpo intensamente hecho objeto de la percepción. Porque la normalidad es un cuerpo de cuya existencia indecible nada decimos y la normalidad es la existencia de un cuerpo decible y dicho y vuelto a decir. Porque la normalidad es un cuerpo sólo de carne y piel y la anormalidad es un cuerpo que se supone sin carne y sin piel. Porque la

normalidad es un cuerpo que está vestido y la anormalidad es un cuerpo desnudado y desnudo. Porque la normalidad es un refugio para el cuerpo refugiado y la anormalidad siempre está puesta en el exilio.

III

El hombre es, ante todo, un animal que juzga.
Friedrich Nietzsche

Tal vez debiéramos pensar, entonces, en ese momento, más o menos fugaz, más o menos eterno, en que algo que parece no estar siendo se vuelve algo que parece faltar, que es ausencia y que, además, debería ser alguna otra cosa. El momento en que cualquier cuerpo, todo cuerpo, puede ser observado y separado de otros cuerpos.

Quizá debiéramos pensar, por lo tanto, en ese momento, más o menos puntual, más o menos difuso, en que un cuerpo (que es cuerpo) escucha decir, siente decir, percibe decir que ya no es un cuerpo, que a partir de ahora es un cuerpo que ya es incapaz, que ya es ineficiente, insulso, incorrecto, inepto, deshecho, equivocado, anormal. Ese momento en que cualquier cuerpo es el diferente de otros cuerpos.

Debiéramos, entonces, detenernos en ese momento, más o menos indigno, más o menos impropio, en el cual lo humano comienza a ser sospechado de toda humanidad, en el que lo humano comienza a dudar de lo que es humano, en el que lo humano (¿o *el* humano?) torna al otro humano inhumano. El momento en que cualquier cuerpo es escondido de otros cuerpos.

Deberíamos también recordar aquella mirada, más o menos seria, más o menos brutal, en que un cuerpo se deforma por el tono de la palabra anterior a la mirada; aquella mirada censora, experta, dueña de un saber que impide su mirada.

En fin, parece como si fuera necesario, una vez más, todavía más, detenernos para siempre en ese instante en el que el cuerpo humano (y el humano) dice a otro cuerpo que se trata de un ser inhumano. El momento en que cualquier cuerpo es la oposición de *nuestro* cuerpo.

Pero: ¿se trata de un instante? ¿Es, acaso, sólo un momento?

A ver: Venus no sería Venus si no le faltaran los brazos, si no tuviera esas cicatrices horribles que le cruzan todo el cuerpo, si no

sufriera el corte de su pie izquierdo, si no viéramos su nariz torcida en la punta, si no hubiera un labio inferior arrancado, si no tuviera ese muñón de su antebrazo derecho que se extiende hasta el torso.

Pero es verdad también que Venus no sería Venus si a cada momento, a cada mirada, ante cada imagen de Venus, no le devolviéramos sus brazos, sino le cerrásemos sus cicatrices, sino le normalizásemos su pie izquierdo, sino le corrigiéramos la punta de su nariz, sino le restituyésemos su labio inferior.

¿Qué es Venus, entonces? ¿Una mirada que se detiene en la belleza de lo incompleto o la palabra soberbia que inicia su completamiento? ¿Ese sabor finito de lo humano o una vana pretensión de un saber infinito?

Y créase o no: Venus es/fue/será considerada una de las figuras femeninas más bellas del mundo. Recordemos que cuando el poeta Heinrich Heine la vio le dio el nombre de la *Notre-Dame de la belleza*.

Pero: ¿Una belleza porque no se perciben las ausencias de su cuerpo? ¿Una belleza porque, con la mirada, todo se recubre de una más que obstinada presencia?

Parece que Venus es su torso inválido y, a la vez, los brazos que necesitamos darle. Parece su cara imperceptible y, al mismo tiempo, el rostro claro que precisamos restituírle. Parecen cada una de sus sórdidas cicatrices y, también, las cicatrices que le quitamos.

Se trata, entonces, de un juego (tal vez perverso, quizá indefenso) de presencias y de ausencias. Un juego, en apariencia ingenuo pero que se transforma, rápidamente, en una trágica secuencia de claros y oscuros, de luminosidad y lo sombrío, de lo divino y lo humano, de lo ideal y lo grotesco, de la transparencia y la opacidad. Juego, perverso, de lo normal y lo anormal.

¿Y qué es, al fin, lo humano y su mirada, lo humano y su palabra: una estridente alegría por curar cada mutilación facial de Venus, esa dicha que consiste en la desaparición de sus cicatrices, ese orgullo por la perfección de su rostro, por la quietud de su antebrazo? O es, más bien, lo contrario: la mirada posada en una mutilación que será, siempre, mutilación. La perplejidad por un cuerpo que contiene, al mismo tiempo belleza y fealdad. Sentirse humanamente incompletos ante la incompletud de la Venus.

IV

*Quizá debemos aprender / que lo imperfecto / es otra
forma de la perfección: la forma que la perfección
asume / para poder ser amada.*

Roberto Juarroz

Cuando digo que *eso* sea sólo eso, quiero expresar una más que evidente imposibilidad posible, una aporía: quiero pensar que un brazo no sea tan rápidamente mirado como la falta de un brazo, que los oídos sordos no sean tan naturalmente pensados como la falta de una lengua, que los ojos ciegos no sean tan torpemente entendidos como la falta de un estar en el mundo, que la escritura que no ha nacido aún no sea, entonces, una escritura ausente, que la joroba no sea siempre monstruosa, que la inmovilidad no sea tan inmóvil.

Cuando digo que eso sea sólo eso, insisto en la posibilidad de suspender el juicio, la razón y la herencia por un instante mínimo, para pensar, otra vez, en ese momento (o en esa multiplicidad de instantes) en que un cuerpo humano se deshumaniza a partir de una única palabra, de un único nombre, de una simple mirada, de una única razón privilegiada.

Esa palabra, ese nombre, esa razón, es la normalidad, es la norma, es lo normal y es, también, la normalización.

Bajo el imperio de la norma parecen sucumbir todas y cada una de las singularidades. Por su tiranía, parecen deshacerse las complejidades, las multiplicidades, los desencuentros, las diferencias, las incongruencias, las ambigüedades.

Pero es que somos un cuerpo.

Es que somos un cuerpo cuyo tiempo y espacio es finito.

Es que somos un cuerpo cuyo tiempo y espacio finito es contingencia.

Es que somos un cuerpo cuyo tiempo y espacio finito, que es contingencia, es un acontecimiento de la existencia.

Y es que somos un cuerpo cuyo tiempo y espacio finito, que es contingencia, que es acontecimiento de la existencia, nace abierto pero fragmentario, vive incompleto pero expuesto a la abertura y muere, sí, muere, sin una conciencia de sí mismo, aunque siendo punto de llegada.

Pero: ¿se trata, acaso, del cuerpo? ¿O se trata del cuerpo que frente a otro cuerpo mira y dice normalidad (para sí) y anormalidad (para el otro)? De un cuerpo que se protege de su mirada apaciguada y que abusa de la mirada hacia los demás. De un cuerpo vestido por un uniforme, que es, *uniforme*.

Porque: ¿Qué es la normalidad? ¿De qué está hecha? ¿En qué lugares, en qué rostros, en qué tiempos, en cuáles insanas utopías? ¿Por qué decimos “normalidad” y, enseguida, nos retiramos satisfechos a nuestra anormalidad de cada día? ¿Es la normalidad, acaso, de este mundo?

Lo normal es hacernos preguntas que están ya hechas, preguntas huérfanas de otras preguntas, preguntas de respuestas ya formuladas, ya anticipadas. Por eso lo normal ya no se pregunta por sí mismo; por eso la normalidad ya ni siquiera se curva; por eso la norma nunca se interroga por el otro. Porque lo normal, la normalidad y la norma se han adueñado de todas las preguntas.

¿Pero: y si las preguntas fueran otras? ¿Si doblegáramos a la norma con una pregunta inesperada, insospechada, acaso inédita? Por ejemplo: ¿de quién es la normalidad? ¿Quién dice normalidad y anormalidad? ¿Y a quién, sino a sí mismo, se está mirando?

Es cierto: la norma sobrevive en una curva, una campana, una línea, una distribución, una frecuencia, un saber, un poder, una doctrina, un discurso, un hábito, una medianía, una medida, una disciplina, una relación, una prescripción, unas instituciones, un dispositivo técnico, un prerequisite, etc.

No, no es cierto: la norma sobrevive porque hay un cuerpo concreto que traza una curva, que dibuja una línea, que establece una distribución, que mide una frecuencia, que sabe un saber, que puede un poder, que establece una doctrina, que se monta en un discurso, que cree y hace creer que sólo se trata de un hábito, que media en la medianía, que supone una disciplina, que marca, demarca y remarca la frontera entre nosotros y ellos, que por lo tanto prescribe, que se refugia en su institución, que reinventa un dispositivo técnico que determina como prerequisite, etc.

No, no es cierto que la norma sea lo normal.

Fue necesario dar nombres a la mirada de ese cuerpo que traza normalidades: estadística, hipoplasia, eugenesia, disfunción, evolucionismo, autismo, psiquiatría, erotratismo, peritaje, etc. y con esos nombres ser

capaces de atrapar de una vez la mirada y retenerla, y obligarla, a absorber cada detalle, a transitar cada aparente desvío, a desoír al otro, a sospechar de cada arruga, de cada letra diferente, de cada movimiento prófugo, de cada pensamiento no esbozado, a anteponer el experimento a la experiencia, mi cuerpo a tu cuerpo, el éste al aquél, el nosotros a ellos.

Fue necesario dar nombres y seducir la mirada con saberes y sabores especializados, a crear espejos de una única dirección, a dudar siempre de la humanidad del humano, a argumentar su necesario completud, su necesaria corrección, su más que necesaria normalización.

Fue necesario inventarse a sí mismo como norma para despacharse a gusto acerca de la anormalidad del otro. Fue imprescindible someter la mirada al juicio, someter el ojo a la medición, someter al insano a su enigma, someter el misterio al descubrimiento, someter al otro a lo mismo.

Y fue necesario, sobre todo, no someter nunca al mundo a su propio misterio.

Entonces sí, ahora sí, hay norma, hay normalidad, hay lo normal, hay la normalización. Porque de lo que se trata es que hay *anormalizadores*.

O dicho de otro modo: hay anormalizadores y entonces sí, ahora sí, hay normalidad, hay la norma, hay lo normal y hay la normalización.

No hay normalidad: hay anormalizadores.

Hay anormalizadores: no hay normalidad.

V

¡Qué tragedia no creer en la perfectibilidad humana!

¡Y qué tragedia creer en ella!

Fernando Pessoa

Habría, entonces, que perder de una vez todas esas palabras: normal, norma, normalidad, normalización. Y quedarse a mirar, atentos, a los anormalizadores de siempre y a los anormalizadores de turno.

Para que la incompletud (nos) quiebre la mirada. Y que el poder de la mirada se quede sin mirada y sin poder.

Pues si no hubiera anormalizadores, no sería posible pronunciar ninguna de esas palabras. Y si no hay normalidad, si no hay lo normal, sino hay norma, sino hay normalización, entonces: ¿para qué ese sórdido deseo de dividir el cuerpo humano en categorías inmutables: entero e incompleto, capaz e incapaz, correcto e incorrecto, saludable y enfermo?

No hay normalidad. Hay, eso sí, miradas que todo lo anormalizan.

No hay anormalidad.

Todo está hecho de lo humano, todo es irremediable y absurdamente humano.

No hay anormalidad.

Porque también es humana la pereza, el alejarse, la palabra solitaria; porque es humano el abandono, el desamor y la aspereza; porque es humana la huella, la sinrazón y la caída. No hay anormalidad a no ser pura y siempre anormalidad. La verdad es anormal, los ideales son anormales, la muerte es anormal, lo normal es anormal.

Y bien: ese *eso* es lo que deberíamos llamar de anormal. Ese *eso* es lo que a cada día, en cada día, en todo cuerpo, en todos los cuerpos, llamaremos de anormal, sin más.

Y que *eso* fuera tan sólo *eso*: lo anormal en un mundo anormal.

Donde no hay normalidad.

Hay, eso sí, anormalizadores que se resisten a creerlo.

Carlos Skliar - Graduado em Fonoaudiologia (Universidad Del Museo Social Argentino), Especialista em Fonoaudiologia (Universidad Del Museo Social Argentino), Doutor em Ciências da Recuperação Humana (Universidad Del Museo Social Argentino) e Pós-Doutor (UFRGS). Atualmente é Professor Adjunto da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

E-mail: skliar@flacso.org.ar

Submetido em: agosto de 2009 | Aceito em: novembro de 2009