

Nombrar la deformidad física: breve reflexión en torno al término *discapacidad* y sus usos recientes*

The names of physical deformity: a meditation on the term disability and its recent uses

Melania MOSCOSO PÉREZ

Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea

melania.moscoso@ehu.eus

BIBLID [ISSN 2174-6753, Vol.10: a1001]

Artículo ubicado en: www.encrucijadas.org

Fecha de recepción: mayo de 2015 || Fecha de aceptación: octubre de 2015

RESUMEN: El término *discapacidad* se ha generalizado en las ciencias sociales para dar cuenta -por oposición al *impairment* o daño corporal- de aquellas formas de exclusión social que se basan en razones constitutivas. Trataremos de mostrar que aplicar esta categoría a personajes históricos del Antiguo Régimen es distorsionar la comprensión de su realidad mediante conceptos que son nuestros y ocultar la especificidad contemporánea de los patrones de interpretación de la diferencia corporal que en la actualidad hemos dado en llamar *discapacidad*. Para ello realizaremos una reflexión sobre la *liminaridad* a partir de los bufones que retrató Velázquez y delimitaremos el concepto de *discapacidad* frente a la noción hermana de *monstruo*, anterior y cuyo horizonte hermenéutico es muy distinto.

Palabras clave: discapacidad, monstruosidad, liminaridad, bufones, retrato.

* Este artículo ha sido realizado gracias al proyecto de investigación *Responsabilidad causal de la comisión por omisión: Una dilucidación ético-jurídica de los problemas de la inacción indebida* [Ref. FFI2014-53926-R], sufragado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

El presente texto se ha beneficiado de los comentarios de Patxi Lanceros, Ana Romero de Pablos y Jesús Rodríguez Velasco que tuvieron la generosidad de leer versiones previas del mismo.

ABSTRACT: Disability is an umbrella name to refer a variety of conditions that result in some kind of disenfranchisement or social exclusion on the basis of some inbuilt feature labelled as defective or pathological. While people we would now label as disabled have lived well before modernity, the use of this category distorts the lived experience of people who had their own ways to address physical deformity. Some of the jesters Velazquez portrayed, as well as the notion of monster, will guide our reflection.

Keywords: disability, monstrosity, liminality, jesters, portraiture.

PRINCIPALES APORTACIONES (HIGHLIGHTS):

- La discapacidad es un patrón sociocultural de interpretación de la diferencia que no puede ser aplicado a personas que vivieron antes de finales del siglo XIX.
- La utilización del término *discapacidad* referido a personajes históricos que vivieron antes del siglo XIX comporta graves distorsiones en su realidad vital.
- El *bufón* y el *monstruo* son algunas de las formas de apalabrar la diferencia corporal durante el Barroco.

“Mucho es lo que tienen en común los monstruos y esos seres efímeros y espectrales que habitan en los espejos. Tanto unos como otros son escurridizos e imposibles de fijar” (Peñalver, 2005: 21)

1. Introducción

El término **discapacidad** -en inglés *disability*- se ha generalizado entre nosotros y en fechas recientes para designar las limitaciones físicas de origen congénito o adquirido que, o bien suponen una disminución funcional de las habilidades de la persona para desenvolverse en su vida cotidiana, o bien impiden la plena participación social por razones que van de lo estético a lo fisiológico. Como tal, es un término paraguas que recoge una amplia variedad de situaciones vitales que no tienen otro punto en común que el ser desviaciones de la norma.

El creciente interés por el fenómeno de la discapacidad desde las ciencias sociales y las humanidades ha dado lugar a que este término se utilice para describir a personajes de épocas pasadas. Así por ejemplo, una reciente publicación de la Junta de Andalucía lleva por título *Mujeres con discapacidad en la historia* (Cózar, 2011). Escrito con la intención de visibilizar la presencia de mujeres con cuerpos que se apartan de lo normativo a lo largo de la historia, y provisto de un interesante anexo de actividades didácticas, el texto no duda en servirse del término *discapacidad* para caracterizar a mujeres del siglo XVI como Ana de Mendoza y de la Cerda. La misma ligereza se desliza en textos más académicos: uno de los estudios más solventes sobre la diferencia corporal es sin duda el texto de Henri-Jacques Stiker ([1982] 2013) *Corps infirmes et sociétés*. El autor desarrolla en este texto la tesis de que la capacidad de la sociedad para lidiar con la diferencia puede medirse por el trato que dispensa a las personas que se apartan de lo establecido por el patrón de interpretación de la diferencia corporal vigente en cada una de ellas. El exquisito respeto de Stiker por la pertenencia hermenéutica de la categoría de *discapacidad* no impide que la traducción inglesa del texto, que supera en número de ejemplares a la original francesa, lleve por título *A History of Disability*.

Es mi intención en este texto poner en cuestión la idoneidad de este término cuando se aplica a personas que vivieron en épocas que contaban con sus propias formas de nombrar la deformidad corporal. Entiendo que la trasposición de este término de nuestros días a épocas pasadas distorsiona nuestra percepción de sus realidades vitales y oculta la especificidad contemporánea de los patrones de interpretación de la diferencia corporal que en la actualidad hemos dado en llamar *discapacidad*. Con el objetivo de mostrar la irreductibilidad de estas representaciones con respecto a nuestra categoría de discapacidad me he centrado primero en la categoría de *monstruo* que fue la que de forma más recurrente se utilizó para describir anormalidades anatómi-

cas. Como de forma exhaustiva han demostrado Lorraine Daston y Katharine Park (1998), esta categoría designó primero aquellas realidades anatómicas o cosmológicas que desafiaban una cosmovisión u *ordo rerum* trascendentalmente legitimado y, sólo a partir del siglo XVI, aquellas que desafiaban un determinado orden natural al margen de la voluntad divina.

El término *discapacidad*, como adecuadamente señala el *Diccionario de la Real Academia Española*, es un calco del vocablo inglés *disability*, que en la actualidad designa, por oposición a *impairment* o “daño corporal”, la situación de discriminación que padecen las personas con discapacidad como resultado de unas convenciones sociales poco respetuosas con su condición física. Con la finalidad de demostrar las graves distorsiones de perspectiva que comporta trasladar una forma de opresión social que es específicamente contemporánea a otras épocas, dedico un apartado a los bufones de la corte con la finalidad de ilustrar el destino social de algunas personas con constituciones físico-psíquicas diferentes en el Barroco. Ello obedece en parte a razones pragmáticas, dado que las cortes reales eran uno de los pocos lugares en los que se guardaban registros, y, por qué no decirlo, también a una inclinación personal: soy antropólogo de formación y me pareció un excelente pretexto para volver a la obra de Victor Turner. Nos acogemos al enfoque historicista de Michel Foucault (1982) para mostrar cómo estas concepciones, que Thomas Kuhn (1971) denominaría precientíficas, son irreductibles a nuestra categoría biopolítica de la discapacidad.

2. Lo terrible y lo cómico: prodigios, monstruos y bufones del siglo XV al XVII

Corría el año 1496 cuando Melanchton se hacía eco, en un famoso panfleto, de la aparición, a orillas del Río Tíber, de una criatura cubierta de escamas con hechura humana y cabeza de asno. Consideraba el teólogo de la Reforma que la aparición de semejante criatura no sólo era signo inequívoco de la llegada del Apocalipsis tal como es descrito por Daniel, sino que se prestaba a interpretaciones políticas, ya que:

“La cabeza del asno es la descripción del Papa, porque la iglesia es un cuerpo espiritual, unido en el Espíritu, no debería tener a un hombre a su cabeza, y por ello el Papa está simbolizado con la cabeza de un asno, unido al cuerpo de un hombre. Tan improbable es que el Papa deba ser la cabeza visible de la Iglesia como que un hombre tenga cabeza de asno”. (Davidson, 1991: 37-38)¹.

¹El panfleto en cuestión es *Der czwo grewlichen figuren, Baptesels czu Rom und Munchkalbs czu Freyerbeg ijnn Meyzsen funden*, [Dos figuras monstruosas: el asno-Papa y el monje-ternera] recogido en el volumen IX de las obras completas de Lutero en la edición de Hermann Bolau, tomado de Davidson (1991:37-38). [v. Ilustración 1]

Estrechamente emparentados con los huracanes y las tormentas, los monstruos, amplio epígrafe en el que se incluía lo que hoy denominamos malformaciones congénitas y cuantas criaturas fantásticas poblaban los bestiarios medievales y las crónicas de los viajeros, pertenecían todavía en el siglo XV al ámbito de los prodigios (Daston y Park, 1981).

Ilustración 1. *El asno-papa*. Martín Lutero (1523)



Fuente: Martin Lutero y Philip Melancthon (1523), *El asno-papa* [ilustración]. Portada del panfleto *Deüttung der czwo grewlichen Figuren Bapstsesel czu Rom und Munchkalbs czu Freyberg ijnn Meysszen funden*. Wittenberg: Grunenberg.

Lo inaudito del panfleto no era que tal criatura, que suponemos ficticia, fuera interpretada como señal divina. Antes bien, lo radicalmente novedoso, tal como lo hizo notar Lutero en una carta de 1523, era que se convirtiese en objeto de estudio. Tanto desde las filas católicas como desde las protestantes, los prodigios de la naturaleza habían sido considerados incitaciones a tomar partido por cualquiera de las partes en liza en las guerras de religión que caracterizaron el periodo de la Reforma. Lo verdaderamente innovador del panfleto era que los prodigios no se consideraban ya mero indicio de los designios, cada vez más inescrutables de Dios, sino la respuesta a las abominaciones del papado.

Ya a finales del siglo XVI², las explicaciones escatológicas o sobrenaturales coexistían con una incipiente reflexión científica o protocientífica acerca del origen de lo monstruoso (Daston y Park, 1998). Así, en 1575 el cirujano Ambroise Paré, de afiliación católica, consideraba los monstruos como frutos de la ira de Dios³, como atentado a la voluntad de Dios tal como se plasma en su creación natural (Paré, [1571] 1982: 5). De este modo se comprende que la ceguera no tenga otra razón de ser que la de dar fe del poder de Cristo mediante curaciones milagrosas, tal como se narra en el evangelio de Juan, o que “los demonios hallen mil modos de transmutarse en las más diversas criaturas y adentrarse en los cuerpos de los hombres, especialmente en la matriz de las mujeres, dando lugar a monstruosidades” (Paré, [1571] 1982: 4-5). Con todo, y pese a admitir que tales apariciones siempre presagiaban cosas nefastas, Paré introdujo una importante distinción entre estas criaturas: de un lado estaban los prodigios, “cosas contrarias al orden de la naturaleza, como cuando una mujer da a luz a una serpiente o a un perro”, (Paré, [1571] 1982: 2) y monstruos, “cosas que *aparentan* estar fuera del orden de lo natural (Paré, [1571] 1982: 2)”⁴, como el nacimiento de “un niño con dos cabezas, o más o menos miembros de los que corresponde”, lo que entra dentro de lo posible en el mundo natural (Paré, [1571] 1982: 3). Paré distinguía trece causas, de las cuales al menos diez eran “naturales” y se podían agrupar en tres categorías. La primera de ellas era la concerniente al exceso o defecto y en ella se reunían a los siameses, los embarazos múltiples en general y la *polidactilia*, consideradas todas ellas como fruto del exceso de simiente; en segundo lugar, la carencia o malformación de uno o varios miembros que hoy conocemos como *amelia* o *focomelia*, atribuidas en esta ocasión a la insuficiente semilla. Finalmente, se cuentan también quienes, por encontrarse la madre en posturas indecorosas o por estar expuesta a golpes o impresiones emocionales desagradables, nacían jorobados, con las piernas invertidas o, si se trataba de una madre con la imaginación particularmente calenturienta, con pelo por toda la cara (Paré, [1571] 1982: 5). Conviene señalar que,

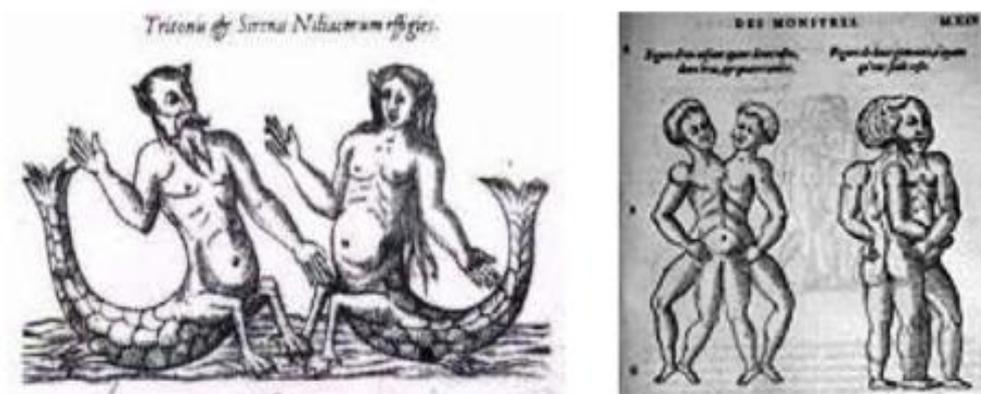
² Ambas autoras deciden en el capítulo 5 de este libro desdecirse de la tesis expuesta en su artículo de 1981 (n.3) y relegar el planteamiento de un progresivo abandono de lo maravilloso en favor de una interpretación más naturalista de lo monstruoso basada en marcos conceptuales que incluyen aspectos cognitivos y emocionales que, siendo predominantes en ciertos periodos, conviven y se solapan con otros. “En un artículo previo, describíamos la evolución de las actitudes del siglo XVI y XVII hacia los monstruos en términos lineales. Así, si en origen formaban parte del canon de los prodigios con sus ominosas resonancias religiosas, a lo largo del siglo XVI los monstruos se transformaron en maravillas naturales -fuente de placer y de disfrute- y después en objetos de investigación científica. En este último estadio, abandonaron por fin su vinculación con los cometas y los terremotos, para encontrar su lugar en los campos de la anatomía comparada y la fisiología” (Daston, Lorraine; Park, Katharine, 1998: 176)

³ En la mayoría de las ocasiones tales criaturas proceden del buen juicio de Dios, que permite a los padres y madres generar tales abominaciones por el desorden que producen al copular como bestias brutales, guiados únicamente por su apetito, con independencia del momento o de otras leyes de Dios y de la Naturaleza” (Paré, 1982: 5). [V. Ilustración 2].

⁴ La cursiva es la de autora.

si bien Paré ya señalaba algunas causas hoy bien reconocidas por la medicina moderna, como enfermedades hereditarias o infecciones durante el embarazo, la inquietud por el significado teológico de tales malformaciones aún convivía con su actitud proto-científica (Paré, [1571] 1982: 85).

Ilustración 2. *Prodigos y Monstruos. Ambroise Paré (1571)*



Fuente: Ambroise Paré (1582), *Des Monstres et Prodiges* [ilustración] .

Poco después de que Ambroise Paré escribiese su *On Monsters and Marvels*, Felipe II escribía a sus hijas desde Lisboa: “Madalena anda hoy con gran soledad de su yerno, que partió hoy para ahí: aunque yo creo que lo hace por cumplimiento. Y estuvo muy enojada conmigo porque le reñí algunas cosas que había hecho en Belén y en las galeras. Y con Luis estuvo muy brava por lo mismo”⁵ (Moreno Villa, 1939: 25). Madalena Ruiz sirvió en la corte de Felipe II de 1568 a 1605 [v. Ilustración 3] y según cuenta Moreno Villa era “aficionada a los toros, al baile y la bebida” (Moreno Villa, 1939: 141). Sorprende el detalle con que el rey de un imperio en el que no se pone el sol relata las intrigas entre una enana al servicio de su consorte la Reina Clara Eugenia y un criado de la corte. Lejos del asombro y el horror que provocaban los monstruos en la vecina Alemania, donde suscitaban apasionados debates teológicos sobre la creación y la legitimidad del papado, en la corte de los Austrias, quienes, según algunas estimaciones “gastaban un enano por año” (Moreno Villa, 1939: 3), las personas con deformidades físicas se veían involucradas en la entrañable domesticidad de las “gentes de placer” (Moreno Villa, 1939: 34). En calidad de siervos, los enanos cuidaban de los hijos, guardaban el honor de las jóvenes doncellas, y se encargaban de la intendencia, pero si había algo que los distinguía era su función eminentemente estética: estaban ahí para divertir (Bernand, 2001: 121). Señala José Moreno Villa que su presencia era en todo caso instrumental: servían bien de adorno. Tener un loco, bufón, hombre de placer o enano “es igual que tener rizos en la piedra de la portada o en la melena, en

⁵ Carta fechada el 2 de mayo de 1581. Tomado de Moreno Villa (1939).

el escudo o en las piezas de vestir” (Moreno Villa, 1939: 34). El bufón de la corte era divertido no sólo por su gracejo y sentido de lo grotesco: su propia constitución lo convertía en pieza preciada y hazmerreír⁶ (Welsford, 1961: 56). Los reyes no escatimaban gastos a la hora de proveer a los bufones de cuantas comodidades fueran menester. Se tiene constancia de que Philip de Valois invirtió enormes sumas de dinero en tapizar de cuero el lecho de su bufón el maestrillo Juan y aderezar con toda suerte de comodidades sus aposentos (Welsford, 1961: 116). Los libros de testamentaría dan fe de cómo la reina María Luisa de Orleans se aseguró de que a Bernarda Blasco no le faltaran “cuatro libras de nieve en verano” y carbón en invierno, además de lienzo para camisas, briales y almillas; sábanas y almohadas, pañuelos” (Moreno Villa, 1939: 80).

Ilustración 3. La infanta Isabel Clara Eugenia y Madalena Ruiz. Sánchez-Coello (1586)



Fuente: Sánchez-Coello (1586), *La infanta Isabel Clara Eugenia y Madalena Ruiz* [lienzo], Museo del Prado, Madrid.

Parece claro que Madalena Ruiz, Nicolaso Pertusato o Mari Bárbola, personajes a los que hoy consideraríamos discapacitados, fueron personajes de la corte en virtud de su particular constitución físico-psíquica. Habría que preguntarse si de ello se deduce que

⁶ Enid Welsford distingue de hecho entre “court fool”, caracterizado por su anormalidad, y el parásito que sin deformidad aparente se presenta en los banquetes para hacer reír, “parasitical buffon”. Nos centraremos aquí en el bufón físico o mentalmente anormal “El bufón de la corte no sólo divierte por su glotonería sin medida y su frívola conversación, sino por sus deficiencias mentales y deformidades físicas que lo eximen tanto de derechos como de responsabilidades y los sitúa en una situación paradójica de exclusión social caracterizada por una profunda dependencia del medio social” (Welsford: 56).

puede aplicarse la categoría de discapacidad a personas que vivieron en el siglo XVI o a personajes mitológicos como Hefesto o el Dios Ptah. El auge de la sociología del cuerpo y el creciente interés por el fenómeno de la discapacidad en las ciencias sociales están en la base de este uso. Pretendo argumentar aquí que, si bien siempre ha habido personas que hoy consideraríamos discapacitadas, ello no justifica extender la categoría de discapacidad, tal como hoy la entendemos, a épocas pretéritas.

3. El bufón de la Corte y la institucionalización de la liminaridad

Afirma Sebastián de Covarrubias en su *Tesoro de la lengua castellana o española* que el vocablo *bufón* es "palabra toscana y significa el truhán, el chocarrero, el morrión o bobo" (Covarrubias, [1611] 1979: 243). Covarrubias aventura tres posibles aperturas etimológicas de la palabra, que derivaría del latín *bufo-bufonis*, sapo o rana venenosa, a los que los bufones se parecen mucho "por estar echando de su boca desvergüenças, con que entretienen a necios e indiscretos" y de *bufo*, cosa vana "vacía de sustancia y llena de viento". Finalmente, nos advierte el erudito de que la palabra toscana *bufa* significa *refriega* "porque el bufón con todos tiene contienda y todos tienen contienda con él" (Covarrubias, [1611] 1979: 243). Luis Peñalver, por su parte, en el contexto de la Corte de los Austrias, distingue entre *monstruos* simples de espíritu, enanos u otros seres deformes, y *truhanes* o *gente baja o indigna* que habitaba palacio como el repentista Pablo de Valladolid o Don Juan de Austria. Mientras es propio de los cortos de ingenio decir las verdades en un entorno tan encorsetado como el de la corte, "especie de oráculo de la verdad del que no podría prescindir el Rey rodeado como estaba de toda clase de cortesanos interesados y aduladores" (Peñalver, 2005: 97), los truhanes con su insolencia "tenían fama de lisonjeros y fueron siempre denunciados por los escritores moralistas, odiados por el pueblo y envidiados por los cortesanos a causa de su cercanía al Rey y sus privilegios" (Peñalver, 2005: 42).

Los *jestbooks* alemanes aseguraban que los bufones participaban en toda clase de situaciones sociales, donde sus limitaciones físicas o mentales les hacían objeto de compasión pero, puesto que no eran tomados en serio, podían permitirse decir las verdades que a otros les estaban vedadas (Zijderveld, 1982). De esta manera, las *sabandijas de la corte*, nombre genérico con que se conocía a enanos y locos fingidos, parecían vivir fuera de las rígidas convenciones protocolarias de palacio.

Bufones, enanos y otras gentes de placer son, por utilizar la expresión de Victor Turner, seres liminares: habitan un lugar de "ambigüedad y paradoja" (Turner, 1965: 245) y participan de la vida de la corte en calidad de su negación. Son el envés del rígido protocolo que caracteriza a la realeza, participan de la corte desde su basamento más estrictamente comunitario: el de la domesticidad. Frente al hieratismo de la rea-

leza “estos personajes que representan lo pobre y lo deforme simbolizan los valores de la *communitas* en contra de los poderes coercitivos de los gobernantes políticos supremos” (Turner, 1977: 110): están incluidos por exclusión. Los bufones se sitúan en el umbral: están fuera y dentro a la vez, como todo lo que se cuela por los intersticios; se sitúan al borde de la sociedad, pero en una situación de extrema dependencia con respecto a ella.

Pero también la sociedad estamental dependía del bufón. En una situación de una modernidad recién estrenada, los bufones son la institucionalización de la liminaridad. Eran ellos quienes ponían en solfa la legitimación trascendental y teológica de un poder cuyos orígenes divinos se evaporaban en la convivencia de palacio. Como señala Gluckmann “el bufón expresa, en las más altas esferas, la indignación moral en un sistema en el que es difícil protestar contra la cabeza del poder político” (Gluckmann, 1965: 103). Así, Enid Welsford refiere el caso de Claus Narr, bufón de los llamados simples que habitaba la localidad alemana de Randstat, que relataba tres sucesos milagrosos: el primero de ellos, que los monjes descalzos con voto de pobreza edificasen edificios soberbios, cuando todos los demás necesitaban dinero para pagar a los albañiles; la segunda maravilla, continuaba Claus, era que los monjes mendicantes de Leipzig tuviesen en sus propiedades grandes cantidades de maíz, cuando nadie les había visto cultivarlo; la última de las maravillas era que los monjes del Thomas Kloster tuviesen sus jardines llenos de niños, cuando les estaba prohibido casarse, pareciéndole así la opción más plausible que los cultivaran en sus huertas. Con razón señala Welsford que Lutero padeció una persecución por afirmaciones menos atrevidas (Welsford, 1961: 234). El bufón serviría de válvula de escape de las presiones sociales, es cierto, pero, al mismo tiempo, la sustanciación de la ridiculez que suponen no permite perder de vista que tales inversiones sólo pueden tener lugar en el espacio acotado de la farsa. Que tal farsa no era sin embargo totalmente inocente puede adivinarse en las suspicacias que estos personajes suscitaban en diplomáticos y gobernantes, como acierta a decir Bajtin, el bufón se opone “a la mentira, a la adulación y a la hipocresía” (Bajtin, 1998: 87), destruye el poder porque revela su verdad. El bufón es punto de contacto de la realeza con el pueblo llano. Pone en comunicación el rígido sistema de jerarquías de la sociedad estamental con la *communitas*. Así, el reconocimiento de “un lazo humano esencial y genérico sin el que no podría haber sociedad, implica que lo alto no sería lo alto a no ser que existiera lo bajo, y quien está en lo alto debe experimentar lo bajo” (Turner, 1977: 97). La constatación de que sus altezas Isabel Clara Eugenia y Felipe IV lo son por contraste a sus “bajezas” Madalena Ruiz y Diego de Acedo [v. Ilustración 4] y que el hieratismo de los personajes de la corte sólo es inteligible a la luz de sus enanos volatineros no impide que estos tuvie-

ran una clara conciencia de su pertenencia a un universo común, como señala Bajtin: “La confianza que merecía la concepción burlesca, la del *mundo al revés* era compatible con la sincera lealtad” (Bajtin, 1998: 90).

Ilustración 4. El bufón don *Diego de Acedo* Diego Velázquez da Silva (c. 1644)



Fuente: Diego Velázquez (1644), *El bufón don Diego de Aced* [lienzo]. Museo del Prado, Madrid.

El bufón es una institucionalización del buen vivir, el de aquel que amparándose en el descaro, puede, como hizo Alcídamo el cínico, acudir a un banquete sin haber sido invitado y cambiar de asiento tantas veces como quiera siguiendo el recorrido de las mejores viandas. Los bufones, afirma Welsford, “son fuente de entretenimiento, su compañía es bien recibida y sus ocurrencias dan pábulo a multitud de historias que van de boca en boca [y], si además carecen de vergüenza, pueden vivir de ello” (Welsford, 1961: 3).

Por estar indisolublemente ligado a lo carnavalesco y a la risa como subversión de las rigideces de la sociedad estamental, el bufón aseguraba la alternancia entre la estructura y la *communitas* que caracteriza la vida social, impidiendo que la corte quedase demasiado fijada en su rígida estratificación de diferencias sociales y políticas. No era otra la función de lo cómico: “La verdadera risa, ambivalente y universal, no excluye lo serio, sino que lo purifica y lo completa. Lo purifica de dogmatismo, de unilateralidad, de esclerosis, de fanatismo y espíritu categórico, del miedo y la intimidación, del

didactismo, de la ingenuidad y de la ilusiones, de la nefasta fijación a un único nivel, y del agotamiento” (Bajtín, 1998: 90).

Como señala Peñalver (2005), los bufones que retrata Velázquez son ya los últimos: sus retratos dejan constancia para la posteridad de un mundo que agoniza y que va a ser sustituido por una nueva Corona de inspiración más racionalista y menos dada a frecuentar enanos que los Austrias.

Tenemos pues que frente a la situación de institucionalización de la exclusión social que hoy denominamos discapacidad, en fechas anteriores a lo que Michel Foucault denominó la “Época Clásica”, esto es, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII y todo el XIX, las personas con determinadas constituciones psicofísicas eran o bien activamente buscadas para ocupar puestos de cierto privilegio, o bien podían sobrevivir al abrigo del prestigio social de la miseria que caracterizó el Antiguo Régimen. El propio Michel Foucault señala que durante el siglo XVIII se produce una inédita “analítica utilitaria de la pobreza” (Foucault, 1999: 93) que tiene por objeto sustituir la “sacralización un tanto global del pobre” que caracterizaba el Antiguo Régimen: es únicamente en el contexto en que se quiere vincular al pobre con el aparato de producción en el que empieza a prefigurarse el minusválido como avatar del *deserving poor*: aquel que requiere de la asistencia social por oposición a los “pobres válidos” y a los “vagos voluntarios” (Foucault, 1999: 330). Por oposición al bufón de la corte o al ciego que cantaba romances por los pueblos, el minusválido -que no todavía discapacitado- se perfila como aquel que no puede trabajar de forma productiva.

4. El monstruo y el problema de la clasificación

La etimología de la palabra *monstruo* viene del latín *monstrum*, a través de una forma vulgar *monstruum*. Esta, a su vez, se deriva del verbo *monere*, que significa ‘advertir’. Un monstruo era un aviso, una advertencia que enviaban al mundo las fuerzas sobrenaturales. Afirma el mitólogo René Girard que en la tragedia griega el carácter monstruoso de los personajes tiene la función de advertir del retorno de la violencia originaria en épocas de paz y de mostrar la inmanencia de ésta cuando impera la reciprocidad destructiva, que se caracteriza precisamente por “la molesta interpenetración de los muertos y los vivos” (Girard, 2005: 263). Lo monstruoso es también lo que aparece, lo que asalta los sentidos y produce asombro, lo que es digno de ser mostrado, y por ello remite también a lo prodigioso, que en la Alta Edad Media designaba por igual a fenómenos meteorológicos que resistían todo intento de explicación, así como a aquellas criaturas que parecían portar un significado preternatural o una admonición divina en razón precisamente de su excepcionalidad de un *ordo rerum* que se pretendía plasmación de la voluntad divina. Se entiende así que en el siglo XVIII Kaspar

Friedrich Wolff rubricara su *Objecta Meditationem Theoria Monstruorum* con un tajante: "Los monstruos no son obra de Dios sino de la naturaleza" (Roe, 1981: 29). Por aquel entonces habían perdido toda vinculación con Dios y con el Diablo, pero la pregunta por su lugar en la creación subsistía: ya no se trataba de a quién debían ser atribuidos sino cuál era su relación con el resto de las criaturas. Existía un solapamiento entre la inquietud teológica y las incipientes ciencias de la vida. Esta coexistencia entre medicina y teología da cuenta del penoso proceso que Hagner (1999) denomina "el desencantamiento de lo monstruoso" y que se prolongó desde finales del Renacimiento hasta mediados del siglo XVII. Sin duda, la exhibición de los monstruos en gabinetes de curiosidades o *Wunderkammers* fue un primer paso necesario en la conjura del horror.

El siglo XVIII es la era de la naturalización de lo monstruoso. Lo monstruoso entra dentro de la historia natural, que es como acierta a describirla Foucault "la descripción de lo visible" (Foucault, 1982: 134). Los monstruos son, pues, objeto de estudio en la medida en que impugnan las leyes de la representación de la naturaleza, que son, según Linneo (1735; citado en Foucault, 1999) enunció en su *Systema naturae*: forma, cantidad, magnitud y disposición relativa de los elementos en el espacio. Los monstruos han de ser narrados según una observación sistemática de estos rasgos. Se impone una restricción conceptual de lo que cuenta como monstruo, que viene a consolidar la distinción entre prodigios y monstruos establecida por Paré. Los monstruos son criaturas visibles, definitivamente insertas en el mundo natural. El objeto de estudio de la recién estrenada teratología son precisamente aquellos seres vivos que no encajan en el sistema de clasificaciones de Linneo y que se obstinan en mostrar sus hiatos. En palabras de Canguilhem:

"Los monstruos habían sido tratados como substitutos de las experiencias cruciales capaces de decidir entre dos sistemas concernientes a la generación y el desarrollo de las plantas y de los animales: el preformacionismo y la epigénesis. Se habían empleado para abastecer a la teoría de la escala continua de los seres el argumento de las formas de transición, o como decía Leibniz, de las especies medias. Porque parecían específicamente equívocos, los monstruos aseguran el paso de una especie a otra. Su existencia facilita al espíritu la concepción de la continuidad: *Natura non facit saltus, non datur hiatus formarum*". (Canguilhem, 1976: 210)

La monstruosidad inauguraba una nueva categoría de la excepcionalidad específicamente referida a los seres vivos, pues como Canguilhem señala "no hay monstruo mineral" (Canguilhem, 1976: 201). Con todo, aún en 1706 afirmaba Louis Lémery en las Memorias de la Real Academia francesa de la Ciencia que "se entiende comúnmente por monstruo el animal que nace con una estructura contraria al orden de la naturaleza, muy diferente a la que caracteriza a la especie de animal a la que pertenece, y no

me refiero a una diferencia ligera y superficial: el objeto que no provoca asombro no merece el nombre de *monstruo*" (Lémery, 1738: 63-64). Aunque la connotación de advertencia y horror tan presente en el panfleto de Melanchton sigue palpitando en la definición de Lémery, lo monstruoso aparece aquí como algo que contraviene el orden de la naturaleza.

Tenemos entonces que el monstruo es un concepto correlativo a un algún tipo de *ratio* u *ordo rerum*. Por oposición a la Edad Media y al Renacimiento, cuando al decir de Canguilhem "los locos y los sanos vivían en sociedad y los monstruos vivían con los normales", (Canguilhem, 1976: 209) el siglo XVIII trata de establecer taxonomías y regímenes de clasificación donde antes había indistinción.

Se entiende así que Robinet y Diderot se interesasen por especímenes embriológicos en los que la medicina actual reconoce distintas patologías que a menudo provocan condiciones de discapacidad cuando aparecen en niños y adultos. Tal es el caso de muchos de los ejemplares del *Thesaurus Anatomicum de Ruysch*. La mayor parte de "nacimientos monstruosos" recogidos en este prontuario de rarezas anatómicas son restos esqueléticos de hermanos siameses, *polidactilias* y casos de miembros supernumerarios, que refutaban las leyes de la Representación científica de Linneo en lo que respecta a la cantidad de miembros, la morfología de los mismos o sus formas. Adquirido por el zar Pedro I el Grande Rusia en 1717, se alberga en el museo Kunstkamera, abierto en 1714, cuyos fondos exhibieron también la colección personal del Zar desde 1704 hasta 1709, que incluía gemelos hermafroditas raptados en una granja de Siberia, fetos bicéfalos confiscados por sus validos a las matronas y otras curiosidades que contribuyeron a eliminar el aura de misterio que rodeaba lo monstruoso. Investido como se sentía de la autoridad moral que le otorgaba la lucha contra la superstición, Pedro I promulgó leyes que impedían enterrar a los fetos deformes y enviaba a la guardia real tan pronto como se enteraba de que había una familia con un miembro digno de figurar en su gabinete. La colección de Pedro I el Grande abundaba en hermafroditas y gigantes. Tal vez, como sugería Canguilhem, el Zar recurría a los monstruos en una suerte de "nostalgia del pansexualismo" (Canguilhem, 1976: 210).

Puede verse por qué la categoría de *monstruo* es una de las que con mayor consistencia se ha aplicado a las personas con deformidad física. La curiosidad científica se interesaba por someter a análisis, de manera minuciosa y fiable, todas las desviaciones anatómicas de la norma tal como estaba descrita en los tratados de la época, y ello implicaba la recolección -a veces por fuerza legal, como ocurría en la Rusia de Pedro I el Grande- de fetos bicéfalos y ejemplares humanos dignos de aparecer en un gabinete. Con todo, muchas de las situaciones que hoy quedarían recogidas en esta

situación no merecían ninguna atención por parte de la ciencia del momento en la medida en que no desafiaban el sistema de clasificaciones de las especies.

De larga tradición histórica, lo monstruoso comenzó siendo un término que designaba lo maravilloso, lo preternatural, lo que está *praeter naturam*, es decir, más allá de la naturaleza. Tan sólo en el siglo XVIII empieza a referirse a criaturas vivientes y empieza a coleccionarse no sólo con la finalidad de producir admiración, sino con aquella otra más ilustrada de eliminar la superstición. Lo monstruoso ingresa definitivamente en la categoría de lo viviente. Repetimos la aseveración de Canguilhem: "No hay monstruo mineral"; sin embargo, no fue hasta a finales del siglo XX cuando comenzó a formar parte de la biología como concepto correlativo a la normalidad biológica. Así, Pere Alberch publicó en 1989 un artículo que llevaría por título precisamente *The logic of Monsters: Evidence for internal constraint in development and evolution*. Este texto, que es la piedra fundacional de la corriente de la biología del desarrollo que ha dado en llamarse *Evo-Devo*, muestra cómo "los monstruos tienen su propia lógica" (Alberch, 1989: 37), cómo la existencia de criaturas claramente disfuncionales muestran, con su aparición pertinaz, aspectos fundamentales de las leyes del desarrollo.

5. Conclusión

Afirma Henri Jacques-Stiker que la categoría que hoy conocemos como "discapacidad" -*handicap* en francés o *disability* en inglés- ha dado en sustituir otras expresiones como *minusválido* e *incapaz*. Señala el antropólogo francés que la *discapacidad*, a diferencia de la *minusvalía*, se sitúa bajo el impacto de la *rehabilitación*, no entendida como "conjunto de actividades médicas, sociales, profesionales terapéuticas y sociales dirigidas al conjunto de personas que hemos agrupado bajo el término genérico de «los discapacitados»" (Stiker, 1999: 118), sino como ideología que trata de integrar la discapacidad en la sociedad con parámetros asimilacionistas. La rehabilitación implica la idea de volver "a formar parte de la sociedad" en las mismas condiciones que una persona sin discapacidad, por más que tales condiciones no hayan existido sino como ideal inalcanzable para muchos de los discapacitados. Pues el deseo de integrar a un colectivo en la sociedad es la forma de reconocer veladamente que está fuera. Como señala Stiker, la rehabilitación en tanto que ideología está más interesada en salvaguardar la reputación de la sociedad que se piensa a sí misma como progresista que en desestabilizar el concepto de *norma*: "se les denomina para hacerlos desaparecer: se produce discurso sobre ellos para hacerlos callar" (Stiker, 1999: 134).

La *discapacidad* supone así la identificación nominal de un colectivo cuyo único aspecto en común es la necesidad de ser corregido o curado. Nos encontramos con que la discapacidad no tiene otra función de ser que la de consolidar, en calidad de excep-

ción, la norma. Este “como sí” se aceptara la diversidad supone un doble ocultamiento de la diversidad. La jerarquía trascendentalmente legitimada del Antiguo Régimen, en la que las personas con deformidades físicas encontraban su función social como criaturas, según los casos, de Dios o del Diablo, no aspiraba a domesticar su alteridad irreductible: según muestran Park y Daston (1981), eran mostrados para provocar admiración. No es mi intención idealizar una sociedad que en demasiadas ocasiones deparaba la muerte a las personas con constituciones diferentes, pero sí llamar la atención a tratamientos que eran distintos de la “liquidación terapéutica” (Baudrillard, 1980: 198) propuesta por la ideología de la rehabilitación, que procede en realidad por medio de un doble ocultamiento. La conversión de lo prodigioso en una tragedia personal que requiere la intervención de la medicina y de los servicios sociales ha incrementado la esperanza y la calidad de vida de muchas personas, pero al precio de someterlos a un poder médico que convierte su dictamen en destino social.

¿Qué hay de común entre Sebastián de Morra y los fetos bicéfalos que pueblan el *Thesaurus Anatomicum* de Ruysch? ¿Qué tienen en común los hermanos siameses y los bufones que, ceñudos como Sebastián de Morra, o petulantes y altivos como Diego de Acedo, nos interpelan desde los retratos de Velázquez? Si es cierto, como afirma la cita de Peñalver que encabeza el texto, que unos y otros son “escurridizos y difíciles de fijar”, ¿cuál es entonces la superficie de arraigo o fijación de la cual escapan?

Los monstruos parecen escapar a las prefiguraciones del *ordo rerum*: su función es pues la de hacer inteligible el mundo natural mostrando las formas intermedias que sirven de transición entre unas estructuras y caracteres y otros. Como dice Foucault, el monstruo “es la cepa de la especiación” (Foucault, 1982: 157). Tendría así una función epistemológica, que sería la de revelar la excrecencia fenomenológica de toda acotación conceptual. En el siglo XVI la función del monstruo era recordar las funciones del mecanicismo, la preponderancia de la *res extensa*, sobre la forma. Con la consolidación de la historia natural en el XVIII, el monstruo prefigura ya una ciencia que se interesa por la relación del individuo singular con su tipo. El monstruo emerge así como la razón de ser de la distancia crítica kantiana: la evidencia de que ningún concepto recogerá jamás la pluralidad de lo sensible que dice representar. Es natural que produzca asombro, pues aún entre nosotros plantea el interrogante fundamental de las ciencias de la vida, la relación del ser (vivo) con su entorno, o, por decirlo más kantianamente, muestra las condiciones de posibilidad de la individualidad biológica.

El bufón, por su parte, muestra la dimensión de *communitas* sin la cual no podría ser inteligible la vida cortesana, el lazo humano sin el cual el sistema de estructuras jerárquicas del Antiguo Régimen no podría sostenerse. Se diría que monstruo y bufón son

la cara siniestra y risible de un mismo Jano, que al igual que el dios, miran hacia lados opuestos, el fin y el nuevo comienzo, siendo su morada el umbral. Allí donde el monstruo revela lo provisional y precario de las categorías conceptuales con las que nos aproximamos a lo viviente (pues, a fin de cuentas, los monstruos siempre han pertenecido al mundo de la imaginación –“la naturaleza es pobre en monstruos”, como recuerda Canguilhem-, y el bufón es el embajador de lo carnavalesco, de la concepción grotesca del cuerpo -que los retratos de Velázquez muestran en su diferencia radical), también revela la verdadera naturaleza represiva de nuestra cultura terapéutica que, amparada en la *normalidad* y desplegada -en la acepción militar del término- por la medicina y todas las ciencias humanas con vocación terapéutica -desde la pedagogía hasta los discursos de autoayuda- tratan de domesticarla.

Allí donde el monstruo muestra la pluralidad irreductible de lo viviente que no se deja someter a concepto, el bufón supone la institucionalización de la *liminaridad*. Frente a uno y otro, la *discapacidad*, esa categoría biopolítica con que designamos a todos aquellos que por razones constitutivas no se acogen a norma, deja patente la necesidad de dar sentido a la diversidad mediante concepto. Que este concepto no apunte sino a la exterioridad constitutiva de ciertos patrones de normalidad corporal invita a retomar eso que Kant denominó distancia crítica, que consiste precisamente en no perder de vista que el concepto nunca recoge toda la pluralidad de lo sensible que dice representar. Porque el “como sí” del que habla Stiker en *Corpes infirmes et sociétés* no es sino la repetición de uno epistémico y anterior: el que equipara la realidad a *mi* concepto. Como afirma Kant en *La doctrina trascendental del método*:

“En este caso, puedo siempre definir mi concepto, ya que debo saber, que he pretendido pensar, teniendo en cuenta que yo también lo he producido adrede, y que no me ha sido dado ni por la naturaleza del entendimiento ni por la experiencia. Lo que no puedo decir es que haya definido un verdadero objeto, ya que si el concepto se basa en condiciones empíricas, ni el objeto, por ejemplo un reloj marino, ni su posibilidad se dan a través de este concepto arbitrario, y sería más correcto llamar a mi explicación declaración de mi proyecto” (Kant, [1781/1789] 2002: 584.)

Por otro lado, la figura del bufón, con su desafío controlado al poder del monarca, sirve de advertencia frente a los usos meramente retóricos de la diversidad y la inclusión, aquellos que aspiran a convertirlas en un mero bálsamo de conciencias, destinado a proteger a la sociedad de sus propios prejuicios en nombre de los derechos humanos.

6. Bibliografía

Alberch, P. 1989. “The logic of monsters: Evidence for internal constraint in development and evolution”, *Geobios*, 22(2): 21-57.

- Bajtín, M. M. 1998. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento: El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza.
- Bernand, C. 2001. *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*. Madrid: Fundación Histórica Tavera.
- Baudrillard, J. 1980. *El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas: Monte Avila Eds.
- Caballero Pérez, I.; M. A. Cózar Gutiérrez; G. Paterna, y A. Vales Hidalgo. 2011. *Mujeres con discapacidad en la historia: Biografías*. Sevilla: Dirección General de Personas con Discapacidad, Junta de Andalucía.
- Canguilhem, G. 1976. *El conocimiento de la vida*. Barcelona: Anagrama.
- Covarrubias, S. [1611] 1979. *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Turner.
- Daston, L. y Park, K. 1998. *Wonders and the order of nature, 1150-1750*. New York -Cambridge: Zone Books.
- Davidson, A. I. 1991. "The horror of monsters", pp. 36-64 en *The Boundaries of humanity: humans, animals, machines*, editado por J. J. Sheehan y M. Sosna. Berkeley: University of California Press.
- Foucault, M. 1982. *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo Veintiuno.
- Foucault, M. 1999. *Entre filosofía y literatura: Obras esenciales*. Barcelona: Paidós.
- Girard, R. 2005. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Gluckman, M. 1965. *Politics, law and ritual in tribal society*. Chicago: Aldine Pub. Co.
- Hagner, M. 1999. "Enlightened Monsters", pp. 175-182 en *The sciences in enlightened Europe*, editado por W. Clark, J. Golinski y S. Schaffer. Chicago: University of Chicago Press.
- Kant, I. [1781/1789] 2002. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Kuhn, T. S. 1971. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lessa, W. A. y E. Z. Vogt. 1965. *Reader in comparative religion: An anthropological approach*. New York: Harper & Row.
- Lémery, L. 1738. "Mémoire sur les monstres", M.A.R.S. Sur les Monstres. Premier Mémoire, dans lequel on examine quelle est la cause immédiate des Monstres. *academie-sciences.fr*, ([enlace](#)).
- Moreno Villa, J. 1939. *Locos, enanos, negros y niños palaciegos; gente de placer que tuvieron los austrias en la corte española desde 1563 a 1700*. México: Presencia.
- Paré, A. [1571] 1982. *On monsters and marvels*. Chicago: University of Chicago Press.

- Park, K. y L. J. Daston. 1981. "Unnatural conceptions: The study of monsters in sixteenth and seventeenth-century France and England", *Past and Present*, 92: 20-54
- Peñalver, L. 2005. *De soslayo: Una mirada sobre los bufones de Velázquez*. Madrid: Fernando Villaverde Ediciones.
- Roe, S. A. 1981. *Matter, life, and generation: 18th-century embryology and the Haller-Wolff debate*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stiker, H. [1982] 1999. *A history of disability*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Stiker, H. [1982] 2013. *Corps infirmes et sociétés*. Paris: Dunod.
- Turner, V. W. 1977. *The ritual process: Structure and anti-structure*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Turner, V. W. 1965. "Betwixt and Between: the liminal period in rites of passage" pp. 234-247, en *Reader in comparative religion: An anthropological approach*, editado por W.A. Lessa y E Z. Vogt. New York: Harper & Row.
- Welsford, E. 1961. *The fool; his social and literary history*. Garden City N.Y.: Doubleday.
- Zijderveld, A. 1982. *Reality in a looking-glass: Rationality through an analysis of traditional folly*. London-Boston: Routledge & Kegan Paul.