
Paraules

PID_00247524

Jordi Planella Ribera

Temps mínim de dedicació recomanat: 2 hores



Índex

1. Algunes categories d'anàlisi per al treball psicopedagògic....	5
1.1. Introducció	5
1.2. Alteritat	6
1.3. Arxiu	7
1.4. Compassió	8
1.5. Cos	9
1.6. Discapacitat	10
1.7. Liminaritat	11
1.8. Normalitat	12
1.9. Persona	13
1.10. Bibliografia	16

1. Algunes categories d'anàlisi per al treball psicopedagògic

1.1. Introducció

Amb la finalitat d'ordenar el meu treball al llarg dels anys, he fet ús de diferents categories que m'han permès (i em permeten encara) un acostament concret a la realitat, així com practicar diferents maneres d'ordenar-la i concebre-la. Per a això m'agrada pensar el treball des del que ens anuncia Bourdieu: «hi ha una correspondència entre les estructures socials i les estructures mentals, entre les divisions objectives del món social –particularment en dominants i dominats en els diversos camps– i els principis de visió i divisió que els agents apliquen» (1989, pàg. 7).

Al llarg d'aquests materials didàctics, i en diferents formats i intensitats, han anat apareixent aquestes categories, algunes vegades de manera repetitiva i altres vegades usades per a temes molt concrets sense transcendir la temàtica inicial. En el treball d'ordenació i d'organització m'he inspirat en dos textos que han fet (de manera molt més àmplia i extensa) un treball en la mateixa direcció. Es tracta del llibre de Mieke Bal *Conceptos viajeros en la humanidad. Guía de viaje* (2009) i de l'obra de Carlos Skliar *Lo dicho, lo escrito, lo ignorado. Ensayos mínimos entre educación, filosofía y literatura* (2011). Això planteja Skliar a la contraportada del seu llibre:

«*Lo dicho, lo escrito, lo ignorado* és i no és, malgrat les aparences, un llibre de definicions de paraules. És i no és un diccionari. És i no és un llibre que intenta decidir, establir i fixar un lèxic, un vocabulari que pretengui ensenyar alguna cosa.[...] Hi ha moltes paraules que han caigut a terra. I les trepitgem i dissimulem pensant que no hi són o les amaguem impunement sota la catifa de la voracitat del progrés fins a abandonar-les, polsegoses, en nom de la raó creixent.»

Una mica de tot això està present en l'enfocament que pretenc donar als textos de conceptes de les pàgines següents.

Per la seva banda, Bal ens diu en la presentació del seu llibre: «aquest llibre es pot llegir com si fos una guia de viatges esbossada, esbossada per la seva parcialitat, ja que es basa, sobretot, en els meus propis viatges» (2009, pàg. 9). En el meu cas, no és una guia de viatge, però sí que forma part de la meua caixa d'eines (en aquest cas, eines intel·lectuals) que em permeten disposar de conceptes als quals puc agafar-me per a poder treballar, per a poder entendre la realitat educativa que m'envolta, els actors que hi transiten i les interrelacions que acaben sent el fonament que els uneix. El que presento, salvant les grans distàncies i des d'una posició modesta, és una mica d'allò que deia Foucault:

Citació

«Avui estem coberts de paraules inútils, en quantitats ingents, de paraules i d'imatges. [...] El problema no consisteix a aconseguir que la gent s'expressi, sinó a posar a la seva disposició vacúols de solitud i de silenci a partir dels quals podrien arribar a tenir alguna cosa a dir. Les forces repressives no impedeixen expressar-se a ningú; al contrari, ens forcen a expressar-nos.[...] El més desolador del nostre temps no són les interferències, sinó la inflació de preposicions sense gens d'interès.»

G. Deleuze (1996). *Conversaciones*. València: Pre-Textos (pàg. 206).

Citació

«És força freqüent sentir o llegir que el llenguatge de la medicina, com tots els llenguatges especialitzats, és precís, unívoc, neutre, homogeni, objectiu i altres qualificatius similars; la qual cosa, si convenç a alguns, a d'altres ens porta a preguntar-nos de quin llenguatge de la medicina parlen o, millor, en quina medicina estan pensant.»

B. Gutiérrez (2004, pàg. 15).

«Soc un artificier. Fabrico una cosa que serveix, en definitiva, per a un setge, per a una guerra o una destrucció. No estic a favor de la destrucció, sinó que es pugui seguir endavant i avançar, que els murs es puguin derrocar. Un artificier és en primer lloc un geòleg, algú que mira amb atenció els estrats del terreny, els plecs i les falles. [...] Un cop està tot ben localitzat, queda allò experimental, el tempteig. Envia exploradors i situa vigies. Demana la redacció d'informes. Defineix immediatament la tàctica que cal emprar. La sapa? El setge? L'assalt directe? O sembrar mines? El mètode, al cap i a la fi, no és altra cosa que aquesta estratègia.»

R.-P. Droit (2006). *Entrevistas con Michel Foucault*. Barcelona: Paidós (pàg. 74).

1.2. Alteritat

Darrere de cada perspectiva, filosofia, tècnica o model d'intervenció trobem amagada una antropologia amb la seva particular visió i concepció de l'home, del subjecte a qui vol ajudar, guarir, educar o acompanyar. En afrontar la qüestió de l'alteritat, cal dedicar un espai a la reflexió d'algunes premisses que defineixen l'ésser humà. No és sobrer recordar que darrere de cada situació social concreta trobem la presència d'un ésser humà que estructura la seva realitat i que aquesta forma part de la seva biografia, encara que el veritablement important seria que no es definís (només) pels seus aspectes negatius (discapacitat, toxicomania, malaltia mental, etc.). Tal com Edgerton apunta:

«[...] aquestes persones no poden creure alhora que són discapacitades intel·lectuals i conservar la seva autoestima personal. [...] Aquest aspecte és essencial, perquè l'estigma de la discapacitat intel·lectual domina tots els vessants de l'existència d'aquests pacients. Fins que no considerem aquest fet, no podrem comprendre res de la seva existència.»

R. B. Edgerton (1967). *The Cloack of Competence: Stigma in the Lives of Mentally Retarded*. Los Angeles / Berkeley: University of California Press.

Per la seva banda, Stiker diu:

«Què ens pot aportar l'antropologia quan estudia les designacions i classificacions relatives al que anomenem avui dia persones amb discapacitat? Aquestes persones, amb característiques diferents de les de la majoria, apareixen com a "alteritats". L'antropologia tracta de les alteritats, estiguin situades fora de la societat de l'antropòleg o a l'interior de la seva societat. Les persones amb discapacitat no formen un grup homogeni. No es tracta d'observació participant. Per contra, hi ha en tota societat designacions i pràctiques socials específiques que concerneixen el que anomenem *deficiència*.»

H.-J. Stiker (2009). «Comment nommer les déficiences?». *Ethnologie Française* (vol. 3, núm. 39, pàg. 463-470).

No és fàcil trobar-nos amb professionals de la psicopedagogia que no s'hagin preguntat mai per l'alteritat com a ontologia creadora de «realitats», i per això és difícil que es relacionin amb els subjectes de la psicopedagogia sense prejudicis. Les categories que el converteixen en l'altre (però en el seu sentit més negatiu) són les que imperen en bona part de les pràctiques professionals al llarg de les diferents etapes històriques. Compartim amb Robert Murphy que «el discapacitat [jo afegeixo l'altre, el diferent de nosaltres] no ha sortit d'una raça a banda, és una metàfora de la condició humana. Els discapacitats constitueixen una humanitat reduïda a l'essencial, la qual cosa en fa admirables subjectes de recerca antropològica» (1987). I des d'aquesta perspectiva cada vegada té menys sentit parlar de realitats dicotòmiques (normal/anormal, etc.). En qualsevol cas, aquest exercici sobre l'alteritat m'ha permès pensar-la

com una possibilitat més de reflexió teòrica, que pot ajudar i alimentar les intervencions en el context de la vida diària. La visió antropològica que es tingui sobre l'alteritat interfereix en cada moment i en cada procés de les maneres de pensar la psicopedagogia.

Robert Murphy

Robert Murphy va adquirir una paràlisi progressiva quan era antropòleg especialitzat en els indis mundurucu i en els tuaregs; ensenyava matèries relacionades amb la seva especialitat antropològica a la Universitat de Columbia. La seva nova condició «corporal» va fer metamorfosejar el seu objecte d'estudi, i va començar a treballar des de metodologies com l'autoetnografia. Amb anterioritat a *The Body Silent*, havia publicat *An Overture to Social Anthropology* (1979).

1.3. Arxiu

Podem arribar a pensar i definir els subjectes de la psicopedagogia com aquells sobre els quals s'escriuen i registren informacions de les seves vides quotidianes. De la majoria de persones s'escriuen dades i informacions (i de manera exagerada en la societat de la informació, especialment mitjançant registres visuals, però també de les dades i informacions que es publiquen a les xarxes socials), però en el cas de les persones que són acompanyades per professionals de la psicopedagogia, aquesta relació amb l'arxiu és molt més clara i directa. Si la mirada contemporània registra aquestes situacions convencionals, no ha passat el mateix en analitzar la perspectiva històrica de les persones amb discapacitat. Elles s'han quedat al marge de la seva pròpia història i en el seu lloc han emergit pràctiques i sabers que les han pensat i definit, categoritzat i normalitzat. Però, malgrat això, és imprescindible treure a col·lació el que Foucault anunciava:

«[...] anomenaré arxiu no a la totalitat de textos que han estat conservats per una civilització, ni al conjunt de traços que han pogut ser salvats del desastre, sinó al joc de regles que determinen en una cultura l'aparició i la desaparició dels enunciat, el seu romanent i la seva desaparició, i l'existència paradoxal de fets i coses.»

M. Foucault (1968). «Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistémologie». *Cahiers pour l'analyse* (núm. 9).

Per a Heredia, l'arxiu consisteix en:

«[...] un o més conjunts de documents, sigui quina sigui la seva data, la seva forma i suport material, acumulats en un procés natural per una persona o institució pública o privada en el transcurs de la seva gestió, conservats, respectant aquell ordre, per a servir com a testimoni i informació per a la persona o institució que el produeix, per als ciutadans o per a servir de fonts d'història.»

A. Heredia (1989). *Archivística general*. Sevilla: Diputació Provincial de Sevilla (pàg. 27).

Buscar en els «arxius» dels subjectes, i especialment en els dispositius que els han definit i assetjat, és un exercici que ha de començar qualsevol possible discurs crític al voltant d'aquests col·lectius. Tal com ens anuncia críticament

Fierro, «qui no coneix la història està condemnat a repetir-la. Pitjor encara, està condemnat a repetir-la precisament en els seus errors» (1984, pàg. 403). També per a Farge:

«L'arxiu és constantment una manca [...], la manca oposa una presència enigmàtica a l'abundància de documents. Les frases que l'escrivà va copiar produeixen la il·lusió que es pot conèixer tot, i és una equivocació; la seva profusió no és sinònim de coneixement [...], l'arxiu va crear un buit i una manca que cap saber no podrà satisfer.»

1.4. Compassió

Si analitzem una de les definicions prototípiques del mot *compassió*, trobarem que s'entén com a «calc semàntic o traducció del mot grec *συμπάθεια* (*sympat-hia*), paraula composta de *συνπάσχω* + = *συνπάσχω*, literalment 'patir junts', 'tractar amb emocions', 'simpatia'; és una emoció humana que es manifesta a partir del sofriment d'un altre ésser. Més intensa que l'empatia, la compassió descriu l'enteniment de l'estat emocional de l'altre, i sovint és combinada amb un desig d'alleujar o reduir el seu sofriment». Sofrir junts, baixar al pou de l'altre, compartir sofriments, dolors i vivències, estar al costat d'ell en tot moment, són diferents expressions que es vinculen i es dibuixen pròximes a la idea de compassió.

Pietas

En alguns diccionaris (com és el cas del *Vocabulaire Européen des Philosophies*) la definició de *compassió* remet al mot *pietas*. En aquest cas, es defineix la *pietas* com «le sentiment du devoir ou, plus exactement, comme la disposition à remplir son devoir envers qui l'on en a».

El precepte de la compassió, que està present en els textos centrals de totes les tradicions religioses, espirituals i ètiques, ens convida a tractar sempre els altres com ens agradaria que ens tractessin a nosaltres. Per a Mèlich, la compassió està relacionada amb la idea que:

«[...] cadascú, sigui qui sigui, vingui d'on vingui, no té altre remei que configurar provisionalment espais de protecció, fràgils àmbits d'immunitat, enfront de la irrupció amenaçadora del contingent i de l'imprevisible. Per la nostra condició finita i vulnerable, ens passem la vida buscant refugis físics i simbòlics.»

J. C. Mèlich (2010). *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder (pàg. 14).

La compassió ens desafia a comprometre'ns incansablement per a alleujar el patiment de tots els éssers, i així ens assabentem i ens adonem que no ens considerem el centre del món, però precisament per a poder col·locar altres en aquest lloc central. Entesa des d'aquesta perspectiva, defineixo la compassió com un desplaçament de la meua posició central cap a una posició compartida, comunitària, en la qual el jo deixa pas a un nosaltres. L'operació de la «compassió» es troba directament relacionada amb les teories contemporànies de la «relació amb l'altre»: la cura, l'acompanyament, la teoria del *care*, etc. Boixareu ens recorda que «hi ha una falla de Hyginus on es diu que Cura va donar forma a l'home i per això Cura l'ha de posseir mentre visqui. També hi

ha un passatge de Sèneca en el qual es diu que el bé de l'home es realitza en la Cura, en el sentit de la sol·licitud» (Boixareu, 2010). Es tracta, en definitiva, d'una actitud fonamental en l'exercici de l'educació social.

1.5. Cos

Hi ha moltes aproximacions possibles a l'estudi del cos en funció de la disciplina en la qual ens situem. En la majoria de disciplines científiques, l'estudi del cos ha estat un tema «marginal» a excepció de la proposta defensada en el projecte socioantropològic de Turner, en el qual el cos passa a ser proposat com el tema central de la sociologia (1982). Le Breton també ens convida a llegir alguns autors que han estat significatius per les seves propostes sobre la teoria del cos:

«[...] le corps fait alors une entrée royale dans le questionnement des sciences sociales: J. Baudrillard, M. Foucault, N. Elias, P. Bourdieu, E. Goffman, M. Douglas, R. Birdwhistell, E. Hall, par exemple, croisent les mises en jeu physiques, les mises en scène et en signes d'un corps qui mérite de plus en plus l'attention passionnée du champ social.»

D. Le Breton (1991). «Sociologie du corps: perspectives». *Cahiers Internationaux de Sociologie* (núm. 90, pàg. 131-143).

Un dels autors que ha treballat amb més rigor perquè el cos es convertís en objecte d'estudi des de diferents disciplines ha estat Bryan Turner. És a partir de la publicació de *The Body and Society* (1984) que comença a crear «escola», i al seu voltant s'agrupen diversos investigadors que duen a terme, també des de múltiples disciplines, altres mirades als cossos. El seu llibre *The Body and Society* ha estat reeditat i revisat i ha passat a ser una lectura habitual de les facultats de Ciències Socials, però també en facultats de Medicina (Good, 1994). Turner beu de les fonts de Foucault, Merleau-Ponty, Marx, Feuerbach i Freud, entre altres. Una de les aportacions més significatives per al tema que ens ocupa és la seva proposta de considerar el cos el tema central de la teoria social contemporània. Ho justifica dient que el pensament feminista ha posat en joc el tema del cos en criticar el determinisme del cos sexuat, perquè el cos és l'objectiu d'un ampli mercat de consumidors i perquè des de la medicina s'han produït importants modificacions que replantegen el concepte mateix de malaltia i quina relació presenta amb el cos. Part del seu projecte de fonamentació de la sociologia del cos s'erigeix en contra de la seva interpretació exclusivament biologicista. Sobre aquest tema dirà al començament de *El cuerpo y la sociedad*: «L'estudi del cos és d'un interès sociològic genuí, i és una desgràcia que bona part del camp es trobi ja ple de gom a gom d'intrusions trivials o irrellevants: el neodarwinisme, la sociobiologia, el biologisme» (Turner, 1989, pàg. 30). Al llarg de la seva obra tindrà present que escriure sobre el cos no està lliure de contradiccions:

«Tenim cossos, però alhora som cossos; la nostra corporeïtat és una condició necessària de la nostra identitat. No podem deslligar la nostra persona dels nostres cossos, tot i que sovint mantenim amb “el nostre cos” relacions de contrarietat. Aquesta contrarietat es manifesta quan la corporeïtat[...] és amenaçada per la malaltia, però també per l'estigmatització social; ens veiem forçats a fer treballs facials i reparacions corporals.»

B. Turner (1989). *El cuerpo y la sociedad*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica.

La seva influència serà evident en les discursivitats corporals, especialment amb algunes de les seves aportacions més contundents.

Corporeïtat

«La corporeïtat es podria entendre com el simulacre de la mateixa construcció del cos i dels textos on un nombre limitat d'elements, que no són encara signes, sinó marques semiòtiques, permeten crear la representació psíquica de continguts i la seva traducció en llenguatges des d'un mateix sistema semiòtic permanent o estable. La corporeïtat no és cos visible, sinó el sistema organitzador del visible, parlable o pensable, i, com a tal, es pot veure la gramàtica inconscient amb la qual va ser construït.»

V. Fuenmayor (2005). «Entre el cuerpo y semiosis: la corporeidad». *Opción* (vol. 48, núm. 21, pàg. 125).

1.6. Discapacitat

La discapacitat al llarg de la història ha estat un problema social, perquè la seva història es confon amb la nostra, que no és altra que la de la diferència i la de les nostres reaccions davant d'aquesta diferència. En aquest sentit, parteixo de la premissa que la persona amb discapacitat no és una *màquina defectuosa* que cal reparar (reeducar, readaptar, rehabilitar, resocialitzar, etc.), sinó que es tracta d'un *subjecte* que es desenvolupa segons la seva pròpia forma i modalitat. Aquesta concepció fonamentada exclusivament en la persona s'ha trencat, tal com afirma Montero:

«[...] la construcció administrativa de la discapacitat ha passat de ser considerada un fet individual en tractar-se com a fenomen social. S'ha produït un canvi en la concepció: d'un esdeveniment aïllat, personal, que requereix una compensació (caritat), a un fenomen social que exigeix drets i integració.»

J. M. Montero (1998). *De la exclusión a la integración. Un ensayo sobre la situación social de los minusválidos*. Madrid: Escuela Libre Editorial.

Si volem anar una mica més enllà del que s'ha plantejat fins aquí, ho podem fer amb la proposta de Hacking (1999, pàg. 6):

- «Disability is not the same as impairment, and cannot be understood properly on the basis of impairment.
- The Western conception of disability as an individual's biological condition is incorrect and harmful.
- We would be much better off if the individualistic way of thinking concerning disability were done away with, or at least radically transformed.»

Descoberta la condició de constructe de la discapacitat, la meua intenció al llarg de determinats textos ha estat oferir una mirada crítica a la construcció discursiva de la realitat. Però no oferir una mirada crítica pel plaer de «desconstruir», sinó per «construir» realitats no opressives per als subjectes amb discapacitat.

Afirma Korff-Sausse que les Gorgones terrorífiques (fent referència al mite grec) són una metàfora emblemàtica de tot el que pot representar la persona amb discapacitat (2001, pàg. 17). Medusa, en la mitologia grega, era una de les tres Gorgones que, considerades monstres, habitaven el regne dels morts. Amb els seus cabells, que no eren altra cosa que serps, horroritzaven els qui s'atrevien a mirar-les directament als ulls¹. La seva mirada era tan penetrant que tenia la capacitat de convertir en pedra els qui la miraven. Medusa, en l'imaginari social, són les persones amb discapacitat. Mirar-les ens provoca aquesta paràlisi, ens deixa petrificats, per la impossibilitat de poder entendre què hi ha darrere de la discapacitat. Per al classicista J.-P. Vernant, les Gorgones constitueixen una màscara, en la qual la monstruositat ens fa jugar amb múltiples interferències entre l'humà i l'animal. Per a Vernant:

«La cara de Gorgona és l'Altre, el doble de nosaltres mateixos, l'Estranger, en reciprocitat amb la nostra figura com si es tractés d'una imatge reflectida en el mirall, però una imatge que seria al mateix temps menys i més que nosaltres mateixos, simple reflex i realitat del més enllà, una imatge que ens atraparia, perquè en lloc de reenviar-vos només a l'aparença de la nostra figura, de reflectir la vostra mirada, representaria l'horror terrorífic d'una alteritat radical, amb la qual nosaltres mateixos ens acabarem identificant, i es convertirà en una pedra.»

J.-P. Vernant (1985). *La mort dans les yeux*. París: Hachette (pàg. 16).

La discapacitat ens confronta amb els límits del que nosaltres considerem humana. Tenim el costum de pensar que és el retard mental, sobretot, el que ens reenvia a aquest espai de fronteres socials. Aquesta creença, no obstant això, no és del tot certa, ja que moltes discapacitats físiques (i malalties) provoquen sensacions molt contradictòries en els subjectes. Per a Roudevitch es tracta de tenir present que:

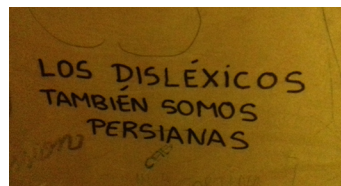
«[...] quan el desig semblava orientar-se, la postura intervenia per a mostrar el contrari. O millor encara, res no ens feia creure en les profunditats dels seus pensaments: cap demanda no es feia mai evident.[...] El cos, convertit en boig i al mateix temps desviat de la seva funció primera de relació amb el món, fa perdre a cadascun els trets que ens fan reconèixer l'altre com a nosaltres mateixos, com a éssers de relació.»

M. Roudevitch (1995). «J'ai sur mon corps un masque». *Contraste* (núm. 3).

1.7. Liminaritat

Parlo de subjecte i liminaritat amb la intenció de situar algunes de les produccions instal·lades en el cor mateix de la comunitat. La liminaritat (aquest espai fronterer que serveix al seu torn per a incloure i per a excloure) és un dels elements claus per a entendre el que es podria designar com una antropologia

⁽¹⁾Ovidi, a *Les Metamorfosis*, hi fa referència.



Paraules sobre la diferència

de la discapacitat, o el que és el mateix: la producció d'humanitats frontereres. Per a Gilda Waldman, la qüestió de la frontera ocupa un espai central en la concepció de l'altre i en el blindatge dels territoris del nosaltres:

«La frontera demarca, circumscriu, divideix i delimita: inclou i exclou, identifica el que és dins i el que és fora, separa el *nosaltres* de l'aliè i s'estén al perillós terreny de la no-pertinença. La frontera com a escenari de reglamentació i d'ordre marca el final d'una zona segura i el principi d'una altra, potser incerta. És un mur contradictòriament real i fictici, un artifici, un mite, i alhora una realitat prosaica, una quotidianitat violenta que estableix límits imaginaris concrets.»

G. Waldman (2009). «El rostro de la frontera». A: E. León (ed.). *Los rostros del Otro. Reconocimiento, invención y borramiento de la alteridad*. Rubí: Anthropos (pàg. 9).

Liminaritat

Sobre el concepte de liminaritat, remetem el lector al llibre de Turner de 2005 *La selva de los símbolos*. Per a ell (en parlar del període liminar en els ritus de pas), «si és cert que el nostre model de societat bàsic és el d'una estructura de posicions, hem de considerar el període marginal o de liminaritat com una situació interestructural». Turner basa els seus treballs en el llibre d'Arnold van Gennep *Los ritos de paso*, publicat per primera vegada el 1908 i, per sort, reeditat el 2008. Per a Van Gennep, «cada societat general inclou diverses societats especials, que són més autònomes i de contorns més precisos com menor és el grau de civilització en què es troba la societat general».

En realitat, aquestes fronteres –reals o imaginàries– són les productores de la diferència o, si es vol, de la inquietant diferència. Per a Murphy, «els discapacitats no són ni malalts ni tenen bona salut, ni morts ni totalment vius, ni fora de la societat ni dins del tot. [...] El discapacitat passa la seva vida en un estat anàleg» (1987, pàg. 74). Es converteix en un etern habitant de fronteres.

1.8. Normalitat

Tots som diferents, podem afirmar amb rotunditat, encara que aquestes diferències no ens criden l'atenció perquè es mantenen dins del que hem establert com els límits de la normalitat. És el fet d'allunyar-se d'aquesta normalitat estadística, d'aquest model de normalitat, el que pot fer que les diferències cridin més l'atenció i ens provoquin determinades reaccions (pànic, rebuig, horror, odi, compassió, etc.). Podem fer una classificació de la normalitat en funció de determinats paràmetres o variables. El que se'n desprèn és el següent:

- **Normalitat mèdica:** és el criteri que defineix la normalitat com l'absència de malaltia. Aquest concepte és utilitzat habitualment en medicina. Quan diem que les proves donen resultats normals volem dir que el pacient no té res, que està bé. La gran dificultat que planteja és l'oblit de les anomalies que no es poden detectar amb anàlisis o proves objectives, com és el cas dels trastorns mentals.
- **Normalitat estadística:** una cosa és considerada normal si es presenta de manera idèntica per a la majoria de la població. Per a valorar-ho utilitzem la campana de Gauss. És acceptada com a anormal una desviació estandarditzada per sobre i per sota de la mitjana aritmètica. La crítica més significativa que li podem fer és que es consideri normal el que és més fre-

qüent, de manera que conductes considerades poc convencionals siguin considerades malaltisses o anormals.

- **Normalitat normativa:** la família, l'Estat, la societat, etc. decideixen quins són els criteris del que és o no és la norma. Alguns individus estaran d'acord amb aquestes normes i els podrem anomenar «normals» (més en el sentit de normatius), i altres no hi estaran d'acord i es revoltaran contra la norma. Aquests seran a-normals o a-normatius (en el sentit de no tenir normes o no estar-hi d'acord).
- **Normalitat legal:** la normalitat, des de la perspectiva legal, és definida com la capacitat o la incapacitat de les persones: la capacitat és normal i responsable dels seus actes, i la que no ho és no és responsable davant la llei. Òbviament, el problema principal que presenta és qui valora la capacitat o la incapacitat dels subjectes i amb quins criteris.

Aquesta necessitat d'ordenar i de classificar només es troba present en el pensament occidental racional –més tècnic i científic que no pas el pensament oriental. Si imaginem una campana de Gauss, veurem que una gran massa de població es troba al centre de la campana (noció estadística de normalitat). Aquesta gran massa veu els altres –els qui es troben als extrems– com a individus anormals. És una campana real, però al mateix temps, artificial. Ha estat construïda per la societat (construcció social de la realitat, discapacitat com a constructe social, etc.) i no és d'origen natural. Aquests subjectes són el grup de persones amb les quals treballa el professional de l'acció social: els qui es troben als extrems de la campana i, de manera especial, els qui es troben a l'extrem esquerre. El professional, situat al centre de la campana –és a dir, a la normalitat–, treballa amb els individus que no són «normals». Els individus que estan situats al centre de la campana tenen clar quin és el lloc que ocupen, quin és el rol social que tenen, quin és el seu estatus de normalitat. A partir d'aquesta defensa territorial es crea un espai de reforçament de la frontera existent entre la normalitat i l'anormalitat.

1.9. Persona

Tots som persones, malgrat que els pesi a alguns professionals que preferirien no haver de reconèixer-se persones davant dels subjectes que acompanyen. Diu Marías:

«[...] la persona es descobreix quan es fa servir la paraula *jo* en el seu sentit propi, és a dir, en un pronominal. El fet que la filosofia hagi dedicat més atenció al que ha anomenat *el jo* (sobretot l'idealisme alemany *das Ich*) ha estat un factor de confusió. L'article cosifica la realitat anomenada, en aquest cas anul·la la posició de realitat, la irreductibilitat d'aquesta realitat, que és un absolut –encara que sigui “rebut”, i, per tant, relatiu–; jo soc projectiu, constituït per una instal·lació vectorial; circumstància i vocació són trets immediats de la meua estructura. La forma de realitat de la persona, si es considera la seva vivència directa, es podria descriure com a permanència del projecte després de les essencials “interrupcions”, des del somni quotidià fins a les variacions biogràfiques, les vicissituds de les múltiples trajectòries que integren la biografia en la qual la persona es realitza.»

J. Marías (1996). *Persona*. Madrid: Alianza (pàg. 21).

El text de Marías ens situa en la dimensió filosòfica del concepte, que entenem que és clau per al propòsit que busquem. Una altra dimensió clau és l'etimològica. En l'origen de les paraules es troba el rerefons del seu significat i hi podem descobrir gravat el traç de la seva història. Etimològicament, hi ha tres aproximacions al terme *persona*. Una primera mirada, i també la més antiga, prové de la llengua etrusca (800 aC), que la relaciona amb el mot *Pher-sum*, que era la deessa de la terra etrusca. De *Pher-sum* deriva *phersumalia*, que era el lloc on la gent es vestia amb el que els agradava més per a adorar la divinitat. Aquest tipus de festes eren conegudes com *personalia* i designava el que es posaven per a disfressar-se a les festes. El segon acostament a la paraula *persona* té el seu origen en una forma de la llengua grega. Es tracta de *peri-sōma* ('al voltant del cos'); és a dir, allò que embolcalla el cos: el vestit. I la tercera etimologia del terme *persona* –i més propera– la trobem en la llengua llatina. *Persona* deriva de la contracció *per* més *sonare*, i en la seva forma *per-sonans* designava la màscara teatral usada pels romans. Per tant, el sentit d'aquesta tercera etimologia seria el de màscara, allò que ens amaga i alhora ens protegeix dels altres. Per a Naval:

«[...] la dimensió personal és la dimensió d'unitat de l'ésser humà; ser compost en unitat [...], *personare* significa 'sonar amb força', 'ressonar'. Per a fer-se sentir bé, els actors grecs i llatins feien servir, a manera de megàfons, una màscara (*prosopon*), en grec; *persona*, en llatí) la concavitat de la qual reforçava la veu. L'adjectiu *personus* vol dir 'ressonant', el que sona amb la força necessària per a sobresortir o destacar. L'altre efecte de la màscara és l'ocultació del rostre; correspon a la idea que l'important en el teatre no són els actors, sinó els homes representats. Així, la paraula *persona* va unida des del seu origen al concepte de l'excel·lent o l'important.»

C. Naval (1996). *Educación como praxis*. Pamplona: EUNSA (pàg. 264).

Les tres etimologies de la paraula *persona* tenen en comú que sempre es tracta d'una representació, sigui teatral o d'un ens. Encara que també és cert que les designacions del concepte encara no fan referència a l'individu. Això no succeirà fins que sant Agustí plantegi al llarg de la seva obra la noció d'*intimitat de la persona*. Per a Turró:

«[...] màscara, en grec es deia *prósopon*, paraula que traduïda al llatí donarà lloc a la *persona*. Una etimologia que situem en l'àmbit del teatre antic –primer grec i més tard romà–, ja que en aquell teatre el rostre desapareixia al darrere de la màscara en la qual estaven representats els trets o el rol de la figura imaginària, el personatge el destí del qual la tragèdia o la comèdia anirien posant de manifest. Una màscara que no només cobria el rostre, tot fent possible que l'actor pogués representar el seu paper, sinó que tenia una gran obertura bucal que servia per a amplificar la veu (*per-sonare*).»

G. Turró (2007). *Les màscares de l'autenticitat*. Barcelona: PPU.

Des de llavors, l'individu, considerat des de la categoria de persona, ja tindrà sentit (i existència) per ell sol. Amb anterioritat, si era apartat de la col·lectivitat, la seva vida no tenia sentit: no mereixia ser viscuda.

Per a Moragas:

«La persona [...] és una totalitat que viu. No és una part meua. És tot el meu jo. No és una part que està en mi. Soc jo qui està en ella. Aquesta totalitat que viu és única i indivisible. La meua persona és meua i de ningú més. Només jo puc tenir-la, i totes les altres seran altres diferents de la meua. No puc dividir-la, ni tan sols per a fer-la comprensible als altres.»

J. Moragas (1999). *L'infant i la persona*. Vic: Eumo (pàg. 17).

Altres perspectives, que serveixen per a complementar i oferir una mirada més àmplia, ens les brinda Emmanuel Mounier i la seva proposta antropològica sobre el personalisme. Per a aquest autor, «el “Coneix-te a tu mateix” és la primera gran revolució personalista» (2007, pàg. 21). Ser persona demana no ser considerat objecte, sinó subjecte actiu de la pròpia vida. L'home passa a ser concebut com un cos al mateix temps que un esperit, tot sencer cos i tot sencer esperit; un home amb una perspectiva integral i holística. A propòsit això, l'humanista Laín Entralgo afegeix:

«[...] la conversió de l'altre en objecte exigeix de mi certa violència, perquè ell i jo som i naturalment tendim a ser “persones”. En la trobada hi ha una trobada personal, perquè l'altre demana de mi una resposta adequada al que ell realment és: bé m'ho demostra la seva rèplica quan jo l'objectivo. Heus aquí, doncs, la decisió de qui inicia una relació genuïnament interpersonal: en la meua relació amb mi, jo vull que tu siguis per a mi el que en tu i per a tu ets; vull que em siguis persona.»

P. Laín Entralgo (1983). *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Alianza (pàg. 577).

Aquesta conceptualització com a persona serà represa més endavant amb la denominació de *subjecte* per diferents moviments socials, i posteriorment per la psicologia amb el terme *personalitat*. Nosaltres seguirem utilitzant el terme *persona*. El projecte de buscar la persona, més enllà de la categoria de discapacitat, vol, abans que res, prevenir la situació que ens descrivia fa uns anys Musil:

«Ha sorgit un món d'atributs sense home, d'experiències sense un home que les visqui, com si l'home ideal no pogués viure privadament, com si el pes de la responsabilitat personal es dissolgués en un sistema de fórmules de possibles significats. Probablement, la descomposició de les relacions antropocèntriques, que durant tant de temps han considerat l'home com a centre de l'univers, però que des de fa segles estan desapareixent, ha arribat a la seva fi.»

R. Musil (1985). *El hombre sin atributos*. Barcelona: Seix Barral (pàg. 183).

1.10. Bibliografia

Bal, M. (2009). *Conceptos viajeros en la humanidades. Guía de viaje*. Murcia: CEN-DEAC.

Bermúdez, J. A. (2003). *Foucault: un il·lustrat radical?* València: Publicacions de la Universitat de València.

Bourdieu, P. (1989). *Respuestas por una sociología reflexiva*. México: Grijalbo.

Bourdieu, P.; Wacquant, L. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Boixareu, M. R. (2010). «Tenir cura, cuidar, vetllar per. Sobre la pre-ocupació». *Ars Brevis* (pàg. 277-293).

Droit, R.-P. (2006). *Entrevistas con Michel Foucault*. Barcelona: Paidós.

Edgerton, R. B. (1967). *The Cloack of Competence: Stigma in de Lives of Mentally Retarded*. Los Angeles/ Berkeley: University of California Press.

Farge, A. (1991). *La atracción del archivo*. València: Institució Alfons el Magnànim.

Fierro, A. (1984). «España: historia reciente». A: R. C. Sheerenberger. *Historia del retraso mental*. Sant Sebastià: SIIIS.

Foucault, M. (1968). «Sur l'archéologie des sciences. Réponse au Cercle d'épistemologie». *Cahiers pour l'analyse* (núm. 9).

Good, B. J. (1994). *Medicine, rationality and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gutiérrez, B. (2004). «Entre el mito y el logos: la medicina y sus formas de expresión». A: M. Cabré; R. Estopà (ed.). *Objetividad científica y lenguaje* (pàg. 15-31). Barcelona: IULA-UPF.

Hacking, I. (1999). *The Social Construction of What?* Cambridge: Harvard University Press.

Heredia, A. (1989). *Archivística general*. Sevilla: Diputació Provincial de Sevilla.

Korff-Sausse, S. (2001). *D'Edipe à Frankenstein. Figures du handicap*. París: Desclée de Brouwer.

Lain Entrelago, P. (1961). *Enfermedad y pecado*. Barcelona: Toray.

- Laín Entralgo, P. (1983). *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Alianza.
- Le Breton, D. (1991). «Sociologie du corps: perspectives». *Cahiers Internationaux de Sociologie* (núm. 90, pàg. 131-143).
- Magris, C. (1992, 10 de maig). «¿Quién está al otro lado de la frontera?». *La Jornada Semanal* (núm. 152).
- Marías, J. (1996). *Persona*. Madrid: Alianza.
- Marías, J. (2008). *Una vida presente*. Madrid: Páginas de Espuma.
- Mèlich, J. C. (2010). *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder.
- Montero, J. M. (1998). *De la exclusión a la integración. Un ensayo sobre la situación social de los minusválidos*. Madrid: Escuela Libre Editorial.
- Moragas, J. (1999). *L'infant i la persona*. Vic: Eumo.
- Mounier, E. (2007). *El personalismo*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.
- Murphy, R. (1987). *The Body Silent. A journey in to paralysis*. Nova York: W. W. Norton.
- Musil, R. (1985). *El hombre sin atributos*. Barcelona: Seix Barral.
- Naval, C. (1996). *Educación como praxis*. Pamplona: EUNSA.
- Roudevitc, M. (1995). «J'ai sur mon corps une masque». *Contraste* (núm. 3, pàg. 172-184).
- Skliar, C. (2011). *Lo dicho, lo escrito, lo ignorado*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Stiker, H.-J. (2009). «Comment nommer les déficiences?». *Ethnologie Française* (vol. 3, núm. 39, pàg. 463-470).
- Turner, B. (1989). *El cuerpo y la sociedad*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica.
- Turró, G. (2007). *Les màscares de l'autenticitat*. Barcelona: PPU.
- Vernant, J.-P. (1985). *La mort dans les yeux*. París: Hachette.
- Waldman, G. (2009). «El rostro de la frontera». A: E. León (ed.). *Los rostros del Otro. Reconocimiento, invención y borramiento de la alteridad*. Rubí: Anthropos.

Bibliografies temàtiques conceptuals

1) Alteritat

- Bajtín, M. (2000). *Yo también soy (fragmentos sobre el otro)*. Madrid: Taurus.
- Baudrillard, J.; Guillaume, M. (2000). *Figuras de la alteridad*. Mèxic: Taurus.
- Diversos autors (2003). *Alteridad y educación. Las figuras del extranjero*. Buenos Aires: NOVEDUC.
- Droit, R.-P. (2014). *Les figures de l'altérité*. París: PUF.
- Esquirol, J. M. (2005). *Uno mismo y los otros*. Barcelona: Herder.
- Forte, B. (2005). *Escuchar al otro*. Salamanca: Sígueme.
- Gabilondo, I. (2011). *La vuelta del otro: diferencia, identidad y alteridad*. Madrid: Trotta.
- Kristeva, J. (1991). *Extranjeros para nosotros mismos*. Barcelona: Plaza y Janés.
- Larrosa, J.; Pérez de Lara, M. (comp.) (1997). *Imágenes del otro*. Barcelona: Virus editorial.
- Larrosa, J.; Eskliar, C. (comp.) (2001). *Habitantes de Babel. Políticas y poéticas de la diferencia*. Barcelona: Laertes.
- León, E. (2005). *Sentido ajeno: competencias ontológicas y otredad*. Barcelona: Anthropos.
- León, E. (2009). *Los rostros del otro: reconocimiento, invención y borramiento de la alteridad*. Barcelona: Anthropos.
- Lévinas, E. (2000). *La huella del otro*. Mèxic: Taurus.
- Nash, M. (2010). *Los límites de la diferencia: alteridad cultural, género y prácticas sociales*. Barcelona: Icaria.
- Ramírez, A. (2014). *La alteridad imaginada*. Barcelona: Bellaterra.
- Rubilar, G. (2013). *Imágenes de alteridad. Reflexiones y aportes para el trabajo social en contextos de pobreza y exclusión*. Santiago de Xile: Ediciones UC.
- Samonà, L. (2005). *Diferencia y alteridad*. Madrid: Akal.
- Skliar, C. (2002). *¿Y si el otro no estuviera ahí? Notas para una pedagogía (improbable) de la diferencia*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Skliar, C. (2017). *Pedagogías de las diferencias*. Buenos Aires: Noveduc.

Skliar, C.; Larrosa, J. (comp.) (2009). *Experiencia y alteridad en educación*. Rosario: Homo Sapiens-FLACSO.

Waldenfels, B. (1988). «La pregunta por lo extraño». *Logos* (núm. 1).

Waldenfels, B. (2009). *Topographiede l'étranger. Études pour une phénoménologie de l'étranger*. París: Van Dieren Éditeur.

Waldenfels, B. (2015). *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*. Barcelona: Anthropos.

Wetengel, G.; Prol, G. (comp.) (2009). *Clínica psicopedagógica y alteridad*. Buenos Aires: Noveduc.

Žižek, S. (2008). *Los otros entre nosotros: alteridad e inmigración*. Madrid: Círculo de Bellas Artes.

2) Arxiu

Albech, R. (2014). *Archivos*. Barcelona: UOC.

Barret-Ducrocp, F. (ed.) (2002). *¿Por qué recordar?* Madrid: Granica.

Bauza, F. (2015). *Sortilegios de la memoria y el olvido*. Ciutat de Mèxic: Akal México.

Bello, C. (2008). *Los documentos de archivo: cómo se conservan*. Gijón: Trea.

Blasco, J. (2003). *Culturas de archivo*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

Burke, P. (2001). *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*. Madrid: Crítica.

Criado del Diego, M. (dir.) (2013). *El itinerario de la memoria* (vol. 1 y 2). Barcelona: Sequitur.

De Santa Ana, M. (ed.) (2010). *Memorias y olvidos del archivo*. Barcelona: Genèric.

Derrida, J. (2008). *Mal d'archive*. París: Gallilée.

Diversos autors (2006). *Registros imposibles: el mal de archivo*. Madrid: Comunitat de Madrid.

- Diversos autors (2007). *¿Qué es un archivo?* Gijón: Trea.
- Diversos autors (2008). *El documento de archivo: un estudio*. La Coruña: Universidade da Coruña.
- Diversos autors (2011). *La utilidad de los archivos*. Santander: Universidad de Cantabria.
- Diversos autors (2014). *El patrimonio inmaterial*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Diversos autors (2014). *The archive effect*. Londres: Routledge.
- Foucault, M. (2005). *Las palabras y las cosas*. Mèxic: Siglo XXI.
- García, R. (1998). *El archivo de Occidente. Recorrido por la arqueología foucaultiana*. Madrid: Eudeba.
- Guasch, A. M. (2011). *Arte y archivo. 1920-2010*. Madrid: Akal.
- Guixé, J. (ed.) (2009). *Políticas públicas de la memoria*. Lleida: Milenio.
- Navarro, D. (2003). *La imagen del archivo. Representación y funciones en España*. Gijón: Trea.
- Navarro, D. (2004). *Escritura, poder y archivo*. Saragossa: Publicaciones de la Universidad de Zaragoza.
- Pons, A. (2013). *El desorden digital: guía para historiadores y humanistas*. Madrid: Siglo XXI.
- Strauss, L. (2009). *La persecución y el arte de escribir*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Todorov, T. (2013). *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós.
- Tugues, A. (2014). *El archivo del copista*. Barcelona: Emboscall.
- Valverde, C. (2015). *Desenterrar las palabras*. Barcelona: Icaria.
- Vázquez, M. (2006). *Cómo seleccionar documentos de archivo*. Madrid: Alfagrama.

3) Compassió

- Arteta, A. (1996). *La compasión*. Barcelona: Paidós.

- Fisas, V. (1996). *La compasión no basta*. Barcelona: Icaria Editorial.
- García-Baró, M. (2007). *La compasión y la catástrofe*. Salamanca: Sígueme.
- García-Baró, M. (2008). *Pensar la compasión*. Salamanca: Sígueme.
- Gilbert, P. (2017). *Compassion. Concepts, research and applications*. Londres: Routledge.
- Giono, J. (2013). *La soledad de la compasión*. Madrid: Elba.
- Idareta, F. (2016). «La “tzedaká” en la ética de E. Lévinas y A. Salomon: hacia una ética de mínimos para el trabajo social». *Zerbitzuan* (núm. 62, pàg. 127-139).
- Larrú, J. (2015). «Compasión, tolerancia y misericordia». *Anthropotes* (vol. 2, núm. 31, pàg. 95-408).
- Massignon, L. (1999). *Ciencia de la compasión*. Madrid: Trotta.
- Mèlich, J. C. (2010). *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder.
- Mosterín, J. (2014). *El triunfo de la compasión*. Madrid: Alianza.
- Nouwen, H. J. M. (1996). *La compasión en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Lumen.
- Ortega, P. (2016). «La ética de la compasión en la pedagogía de la alteridad». *Revista Española de Pedagogía* (núm. 264, pàg. 243-264).
- Paglia, V. (2009). *De la compasión al compromiso*. Madrid: Narcea.
- Rico, M. (2001). *Memoria, deseo y compasión*. Barcelona: Mondadori.
- Torralba, F. (2012). *La compasión*. Lleida: Editorial Milenio.
- Vilanou, C.; Planella, J. (coord.) (2010). *De la compassió a la ciutadania*. Barcelona: Ediuoc.
- Villar, A. (2015). «Bondad, compasión y virtud: claves de las propuestas educativas en Rousseau». *Historia y memoria de la educación* (núm. 2, pàg. 45-72).
- Wuthnow, R. (1996). *Actos de compasión: cuidar de los demás y ayudarnos a nosotros mismos*. Madrid: Alianza.

4) Cos

Bert, J.-F. (2007). *Michel Foucault, regards sur le corps. Histoire, ethnologie, sociologie*. Estrasburg: Le Portique.

Borràs, L. (ed.) (2000). *Escenografías del cuerpo*. Madrid: Fundación autor.

Comeau, G. (ed.) (2004). *El cuerpo. Lo que dicen las religiones*. Bilbao: Ediciones Mensajero.

Corral, N. (ed.) (2005). *Nadie sabe lo que puede un cuerpo*. Madrid: Talasa.

De Diego, E. (1992). «Cuerpos colonizados». *Revista de Occidente* (pàg. 134-145).

Esteban, M. L. (2004). *Antropología del cuerpo*. Barcelona: Bellaterra.

Finol, J. E. (2015). *La corposfera. Antropo-semiótica de las cartografías del cuerpo*. Quito: Ediciones CIESPAL.

Finol, J. E. (2010). «On the Corposphere. Towards a Cartography of the Body». *Epistème* (núm. 6, pàg. 1-22).

Le Breton, D. (2002). *Sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Le Breton, D. (2010). *Rostros. Ensayos de antropología*. Buenos Aires: Letra Viva-Instituto de la Máscara.

Masquelet, A.-C. (dir.) (2014). *El cuerpo relegado*. Medellín: Epistemonauta.

Planella, J. (2006). *Cuerpo, cultura y educación*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Planella, J. (2014). *Solidaridades Orgánicas. De cuerpos y trasplantes*. Barcelona: SEHEN.

Planella, J. (2017). *Pedagogía(s) Sensible(s). Sabores y saberes sobre el cuerpo y la educación*. Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona.

Planella, J. (2017). *Corpo, cultura e educação*. São Paulo: Cultura Acadêmica.

Sabido, O. (2011). *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño. Una perspectiva sociológica*. México: Universidad Autónoma Metropolitana- Unidad Ascapotzalco.

Schilling, C. (2016). *The Body. A Very Short Introduction*. Londres: Oxford University Press.

Trosman, C. (2013). *Corpografías. Una mirada corporal al mundo*. Buenos Aires: Topia.

Vigarello, G. (2005). *Corregir el cuerpo. Historia de un poder pedagógico*. Buenos Aires: Nueva visión.

Vilanou, C. (2002). «Memoria y hermenéutica del cuerpo humano en el contexto cultural postmoderno». A: A. Escolano; J. M. Hernández (coord.). *La memoria y el deseo. Cultura de la escuela y educación deseada*. València: Tirant lo Blanch (pàg. 339-376).

Ubieto, J. R. (2014). *TDHA: Hablar con el cuerpo*. Barcelona: Eduuoc.

5) Discapacitat

Allué, M. (2003a). «El sexo también existe: discapacidad y sexualidad». A: O. Guasch; O. Viñuales (ed.). *Sexualidades. Diversidad y control social*. Barcelona: Bellaterra.

Allué, M. (2003b). *DisCapacitados. La reivindicación de la igualdad en la diferencia*. Barcelona: Bellaterra.

Bárcena, F. (2012). *El aprendizaje eterno. Filosofía, educación y el arte de vivir*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Barnes, C. (1998). «Las teorías de la discapacidad y los orígenes de la opresión de las personas discapacitadas en la sociedad occidental». A: L. Barton (comp.). *Discapacidad y sociedad*. Madrid: Morata.

Barton, L. (coord.) (2008). *Superar las barreras de la discapacidad*. Madrid: Morata.

Barton, L.; Tomlinson, S. (ed.) (1981). *Special Education: Policy, Practices and Social Issues*. Londres: Harper and Row.

Barton, L.; Olivier, M. (1997). *Disability Studies: past, present and future*. Leeds: The Disability Press.

Colectivo Zotikos (2010). *Alterando la discapacidad. Manifiesto a favor de la persona*. Barcelona: Eduuoc.

Frigerio, G.; Diker, G. (comp.) (2002). *Educación y alteridad. Las figuras del extranjero. Textos multidisciplinares*. Buenos Aires: Noveduc / CEM.

Korff-Sausse, S. (2001). *D'Edipe à Frankenstein. Figures du handicap*. París: Desclée de Brouwer.

Lopes, M. V.; Fabris, E. H. (2013). *Inclusão & Educação*. Bello Horizonte: Autêntica.

Luna, R. (2003). «Resemantización y objetivación de la terminología de la discapacidad». Comunicació presentada en el IV Simposi Internacional de Terminologia, juliol, Barcelona, IULA, Universitat Pompeu Fabra.

Pérez de Lara, N. (1998). *La capacidad de ser sujeto. Más allá de las técnicas en la educación especial*. Barcelona: Laertes.

Pié, A.; Planella, J. (2012). *Militancia y diversidad funcional*. Barcelona: Ediuoc.

Planella, J. (2006). *Subjetividad, disidencia y discapacidad. Prácticas de acompañamiento social*. Madrid: Fundación ONCE.

Planella, J.; Martínez, O. (2016). *Acción socioeducativa y diversidad funcional*. Barcelona: Ediuoc (materials didàctics).

Rosato, A.; Vain, P. D. (comp.) (2010). *La construcción social de la normalidad. Alteridades, diferencias y diversidad*. Buenos Aires: Noveduc.

Saraiva, K.; Lopes, M. C. (2011). «Educação, inclusão e reclusão». *Currículo sem Fronteiras* (vol. 1, núm. 11, pàg. 14-33).

Skliar, C. (2000). «Discursos y prácticas sobre la deficiencia y la normalidad. Las exclusiones del lenguaje, del cuerpo y de la mente». A: P. Gentili (coord.). *Códigos para la ciudadanía. La formación ética como práctica de la libertad*. Buenos Aires: Santillana.

Skliar, C. (2003). *¿Y si el otro no estuviera allí? Notas para una pedagogía (improbable) de la diferencia*. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Skliar, C.; Larrosa, J. (comp.) (2011). *Experiencia y alteridad en educación*. Rosario: Flacso-Homo Sapiens.

Vain, P. D. (comp.) (2012). *Educación especial. Inclusión educativa. Nuevas formas de exclusión*. Buenos Aires: Noveduc.

Ville, I.; Fillion, E.; Ravaud, J.-F. (2014). *Introduction à la sociologie du handicap. Histoire, politiques et expérience*. Lovaina: De Boeck.

6) Liminalitat

Csordas, T. (ed.) (1994). *Embodiment and Experience*. Cambridge: Harvard University Press.

Desjardins, M. (2002). *Le jardin d'ombres. La poétique et la politique de la rééducation sociale*. Québec: Presses de l'Université du Québec.

Martínez, A. (2008). *Antropología médica. Teoría sobre la cultura, el poder y la enfermedad*. Barcelona: Anthropos.

Murphy, R. (1987). *The Body Silent*. Londres/Melbourne: Phoenix House.

Needham, R. (1977). *Symbolic Classification*. Santa Monica: Goodyear Publication Company.

Shuman, R. (1999). *Vivir con una enfermedad crónica*. Barcelona: Paidós.

Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.

Turner, V. (1985). *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*. Tucson: University of Arizona Press.

7) Normalitat

Canguilhem, G. (2005). *Lo normal y lo patológico*. Mèxic: Siglo XXI.

Cutro, A. (2010). *Technique et vie*. París: L'Harmattan.

Droit, R.-P. (2006). *Entrevistas con Michel Foucault*. Barcelona: Paidós.

Foucault, M. (2001). *Los anormales*. Madrid: Akal.

Garay, J. A. (2016). «Lo siento, no soy normal». *Revista de Cine* (núm. 246, pàg. 44-45).

Leclercq, S. (dir.) (2004). *Abécédaire de Michel Foucault*. París: Vrin-Sils Maria éditions.

Macherey, P. (2009). *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*. París: La Fabrique.

Pastor, J.; Ovejero, A. (2007). *Michel Foucault, caja de herramientas contra la dominación*. Oviedo: Universidad de Oviedo.

Planella, J. (2007). *Los monstruos*. Barcelona: Ediuoc.

Tirado, F. J.; Gómez, L. (2000). «Michel Foucault, una caja de herramientas para la psicología social». A: D. Caballero; M. Méndez; J. Pastor (ed.). *La mirada psicosociológica: grupos, procesos, lenguajes y culturas*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Wolfensberger, W. (1972). *The principle of normalisation in human services*. Toronto: Crainford.

Wolfensberger, W. (1983). «Social Role Valorisation: A proposed new term for the principle of normalisation». *Mental Retardation* (vol. 6, núm. 21, pàg. 234-239).

Wolfensberger, W. (1991). *La valorisation des rôles sociaux. Introduction a un concept de référence pour l'organisation des services*. Ginebra: Editions des deux continents.

8) Persona

Díaz, C. (2001). *La persona como don*. Bilbao: Desclée de Brouweer.

Díaz, C. (2002). *¿Qué es el personalismo comunitario?* Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.

Díaz, C. (2002). *30 nombres propios. Figuras del personalismo*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.

Domínguez, X. M. (2002). *Para ser persona*. Salamanca: Fundación Emmanuel Mounier.

Lacroix, Y. (2008). *Accompagner les personnes handicapées à domicile. Une vie négociée*. Lió: Chroniques sociales.

Laín Entrelago, P. (1983). *Teoría y realidad del otro*. Madrid: Alianza.

Marías, J. (1996). *Persona*. Madrid: Alianza.

Marías, J. (2005). *Mapa del mundo personal*. Madrid: Alianza.

Mounier, E. (2007). *El personalismo*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier.