

EL MITO DE HEFESTO:
LA CONSTITUCIÓN AMBIVALENTE DE LA DISCAPACIDAD
EN LOS ORÍGENES DE LA CULTURA OCCIDENTAL

Curso doctorado *"El Paradigma de la Diversidad Funcional:
Fundamentos de un nuevo movimiento social"*.
Alumno: F. Patricio Pedraza

Índice

Presentación.	3
Introducción.	7
1.- DISCAPACIDAD Y CULTURA.	9
2.- LA CULTURA GRIEGA ARCAICA: ACERCAMIENTO SUCINTO.	13
3.- CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS SOBRE EL ACERCAMIENTO A LA CULTURA GRIEGA.	16
4.- HEFESTO EL «ILUSTRE COJO»: COJERA Y DIGNIDAD.	18
5.- HEFESTO: AMBIVALENCIA Y CONFLICTO.	27
6.- HEFESTO-AFRODITA-ARES.	28
7.- EL MITO ATENIENSE DE <i>SER AUTÓCTONO</i> : HEFESTO Y ERICTONIO	33
8.- HEFESTO Y PANDORA: LO DEFORME Y EL <i>BELLO MAL</i> .	36
9.- MUJER, FECUNDIDAD Y JURAMENTO: OTROS ORÍGENES DE LA DISCAPACIDAD.	39
10.- EL <i>ASCO</i> Y LA DISCAPACIDAD.	42
10.1.-EL NÚCLEO DEL <i>ASCO</i> Y SUS REGLAS DE CONVERSIÓN.	49
10.2.- EL <i>PASO DEL NOROESTE</i> DEL <i>ASCO</i> : SU FUNCIONAMIENTO EN EL CAMPO CULTURAL.	52
10.3.- EL OTRO <i>ASCO</i> .	58
11.- <i>LA RESURECCIÓN DEL CUERPO</i>	60
BIBLIOGRAFÍA de referencia.	71

Presentación.

El presente trabajo toma como punto de arranque la invitación y la demanda del propio *modelo social* de la discapacidad de desarrollo y construcción de análisis que pongan de manifiesto el papel que juega la cultura en el complejo fenómeno de la discapacidad (aunque la tradición del modelo social anglosajón tiene más larga historia que la tradición de la sociología española, existe una práctica ausencia de análisis y propuestas de trabajo en el campo de la cultura, como un marco estratégico para comprender la opresión, exclusión y discriminación sobre las personas con diversidad funcional).

Así tomamos como referencia la presentación hecha por Barnes (Barnes, 1998) y Agustina Palacios (Palacios, 2008) sobre la posición de la cultura en el mito de Hefesto¹, que estos autores toman como el *espejo* donde contemplar los modelos de relación, vinculación y consideración de las personas con discapacidad en la cultura griega.

Intentaremos mostrar que los análisis culturales que toman como punto de partida posiciones de desde un *materialismo mecanicista, aclichesado*, de la cultura griega, y de la cultura en general, no son garantía para el abordaje y comprensión de aspectos cruciales²:

1º. La consideración del mito heféstico como *ambivalente*³. Tomado de este modo la propia narración del mito muestra las bases de la construcción reflexiva de la cultura como constructo social. Este recorrido permite vislumbrar una *salida* del *laberinto* de la propia cultura en tanto que proceso normativo.

2º. La narración heféstica muestra con precisión el papel que juegan los sentimientos y las emociones como proto-esquemas para la socialización y como bases para el desarrollo de la cultura y de las culturas de la discapacidad. La vergüenza y el asco, son sentimientos cognitivos complejos y juegan un interesante papel en la cultura y en los patrones de

¹ La lectura del primer párrafo permite comprobar cómo los análisis sobre la cultura griega están tomados, en ambos autores, (Barnes, 1998 y Palacios, 2008) a partir de la referencia que hacen a Robert Garland (1995), *The eye of the beholder. Deformity & Disability in the Graeco-Roman world*; el primero sin nombrarlo y la segunda citándolo de modo expreso y poniéndolo en relación con el modelo de la prescindencia. La ampliación del corpus parece imprescindible; en especial si se quiere tomar como base del modelo de relación de la discapacidad con la cultura, con la Grecia arcaica y clásica y su posterior decurso y evolución; imprescindible también, a nuestro juicio, es realizar un acercamiento a los propios textos originales para, así captar los aspectos contextuales que hacen a toda cultura. Un tipo de análisis esquemático hasta la astenia, no parece lo más adecuado para sentar las bases de un trabajo como el que parece demandarse desde el propio *modelo social*.

² Que el propio *modelo social* parece demandar y considerar como elementos imprescindibles en la fundamentación «fuerte» de la Sociología de la discapacidad.

³ Tomar el período Griego como un referente en bloque, monolítico y paradigmático de la etapa de la prescindencia en una concepción del desarrollo de la discapacidad como hecho social, no parece permitir rescatar las dimensiones básicas e interesantísimas de la propia construcción a lo largo de la historia del fenómeno de la discapacidad. De hecho, tratamos de señalar, en la propia concepción del pensamiento griego arcaico, están presentes elementos, conceptos y categorías que pueden servir de puente hacia el paradigma de la diversidad funcional.

socialización (difícilmente comprensibles y manejables desde posiciones analíticas que se muevan en la perspectiva materialista más mecanicista).

3º. La narración del mito de Hefesto⁴, nos muestra también, a nuestro juicio, otro elemento central. La consideración de la *persona* y el *cuerpo* (como espacio sobre el que operan la lógica cultural) como una categoría inscrita en el bucle reflexivo «...*animalhombreanimalhombre...*» y no, como veremos, en la contraposición dicotómica «animal // HOMBRE»⁵ en la que lo humano se construiría por oposición a lo animal. En definitiva, Hefesto como hijo de la cultura Griega arcaica, nos presenta un concepto de ser humano necesitado y dependiente: la figura de Hefesto, el Ilustre cojo, es una genuina manera de contraponerlo a la concepción del hombre como autosuficiente y autónomo: al hombre como ajeno a sí mismo.

4º. En la narración del mito emergen, por tanto, dos consideraciones del ser humano; de la parte reflexiva y del *continuum* «...*animalhombreanimalhombre...*» emerge la consideración de la «dependencia» como categoría estratégica en la constitución de lo humano y su relación en el espacio social: esta aproximación *corroería* y *desleiría* la frontera entre «capacitado» y «discapacitado», «nomal-anormal» en el espacio propio de la ambivalencia de las categorías:

“Algunas personas pueden vivir más tiempo con una *deficiencia temporal* de lo que llega a vivir una persona con una *deficiencia permanente*. Somos animales temporales y necesitados que nacemos siendo bebés y terminamos, con frecuencia, en otras formas de dependencia”. (Nussbaum, 2007:137).

De la consideración del ser humano como contrapuesto antagónicamente al animal, obtenemos algunas cuestiones de interés: en primer lugar, la *oposición* obliga a la instauración de la cultura⁶ como *negación* de la reflexividad propia del bucle «...*animalhombreanimalhombre...*». Como se apuntará en la última parte del trabajo, en el caso de la discapacidad, la cultura está operando como *represión* de la animalidad del cuerpo humano; el *asco*, por ejemplo, vendría a representar la *obsesión* por guardar, vigilar y castigar los límites, las fronteras del cuerpo humano hacia las fantasías de degeneración y corrupción animal. En segundo lugar, estas restricciones sobre la animalidad humana, construyen una *ficción* de hombre genérico y asténico: “*libre, igual e independiente*” como condición fundante para operar en los intercambios sociales bajo el auspicio del “*beneficio mutuo y la cooperación recíproca*”. Espacio y reglas de juego en la

⁴ Dado el carácter de este trabajo, no se analiza en detalle el contexto social de la cultura griega arcaica y el posterior devenir en el pensamiento clásico, que resultan fundamentales para entender el propio mito y, en especial, la relación de la cultura griega con la *dependencia* y la *necesidad*. Análisis que se realizarán en otro lugar.

⁵ Base de toda la concepción del pensamiento occidental después del periodo “oscuro” de la Grecia arcaica. Platón ya supone y marca la elección de una de las *caras* de la ambivalencia; desdicha que llega hasta nuestros días.

⁶ Tomamos el concepto de cultura en un sentido amplio y multideterminado, a diferencia de la comprensión de la cultura como un *reflejo* mecánico de la infraestructura económica (concepción de cierto materialismo) o como campo normativo funcional (concepción de cierto funcionalismo o culturalismo). No es este el lugar para abordar en profundidad el concepto de cultura; aquí lo vamos a utilizar desde una perspectiva laxa que se articula sobre la reflexividad y en especial, al final del trabajo, como un patrón de *sublimación*.

que las personas con discapacidad tienen poco que *hacer* y *decir*: son un *resto* articulable en función de los intereses legítimos y exigibles de la sociedad capacitada.

Como se intentará mostrar, las posibles líneas de trabajo y movilización en el campo de las personas con discapacidad, encontrarán un elemento *defensivo* incrustado en los propios fundamentos y en el origen de la cultura y la sociedad política, tanto en su versión más antigua (sustantivista) como en la moderna contractualista (consensualista).

Así, como demandan algunos autores inscritos dentro de la tradición del modelo social, será necesario incorporar las reflexiones del campo de la Cultura pero, añadimos nosotros, eso incluye también el campo de la cultura de la *política* y de lo *político*. Como señalaremos en su momento, parece interesante que las estrategias analíticas, movilizadoras y transformadoras, tomen la cultura como un *síntoma*.

De otro lado, la integración laboral (bandera y pieza de toque de las personas con discapacidad) habrá de ser vista con una nueva mirada crítica. Por dos motivos fundamentales; en primer lugar, el origen de la capacidad cohesiva del trabajo (en su sentido moderno) está muy vinculado a la concepción pactista-contractualista del "HOMBRE-CIUDADANO" (como manifestación de la dicotomía ideológica ".animal // HOMBRE."); y, segundo, debemos construir una base más amplia para el desarrollo y la producción de respeto y dignidad⁷: en especial pensando en una teoría amplia y más general de la diversidad funcional como principio antropológico fundamental: "*Dependencia Universal del animal humano*".

Como hipótesis implícita, parece interesante plantear otro *universal*, el de la dependencia, humana, personal, cultural, propia, ajena frente a los modelos disciplinarios (políticos, económicos, médicos, sociales, culturales) basados en la autonomía, "*la universalidad de la CIF lo que indica es esa extensión del poder desde el cuerpo individual al cuerpo colectivo, al conjunto total del cuerpo colectivo*" (Rodríguez Díaz y Ferreira, 2008: 2).

Estas reflexiones se presentan, por tanto, como un repertorio de líneas exploratorias que, salvo en el epígrafe dedicado a Hefesto, no pretenden sino simplemente una tarea *primaria* e indagatoria, que podrá ser retomada en un trabajo más amplio o monográfico sobre determinados aspectos.

Tiene, por tanto, este trabajo ese carácter más generalista y *basto* de lo habitual y no inscrita, centralmente, en la problemática más estereotipada y usual en el campo teórico-académico.

El *estilo*, de algún modo, espera conseguir un tipo de relato y de narrativa que haga mérito del principio antropológico que hemos propuesto "*Dependencia general y Universal del animal humano*" (el *animal enfermo* de Nietzsche), e intentará dejar un *hueco* al lector para que *cobije* su propia *dependencia*; así en algunos apartados, sobre todo en el análisis de los orígenes culturales de la represión y la discapacidad, el estilo ensaya el tono ambivalente y propio de la construcción social y narrativa del sentido de la discapacidad; en otros apartados, trabaja más del lado de la función veritativa, y sólo en la parte

⁷ Nussbaum realiza un interesante trabajo en este campo: llegando, dentro de su lógica sistémica, a vincular los derechos animales como derechos exigibles en el campo de lo humano. (Nussbaum 2007).

conclusiva emerge el lugar para la escucha del "*dependiente universal y general*" que es el ser humano.

Finalmente, reconocer que pese a haber tratado de inscribir el trabajo y la reflexión en el campo de la diversidad funcional, tomándose como "*dependiente universal*", es probable que en muchos extremos el texto incurra en errores y falta de sensibilidad; señalamos desde aquí el carácter *sintomático* de los mismos.

Introducción.

En el conjunto de los trabajos, aproximaciones y movimientos vinculados al *fenómeno* y al *hecho social* de la discapacidad, desde su orientación británica, se ha trabajado predominantemente en una dimensión *materialista* y *crítica* que se ha traducido en la comprensión de la discapacidad pasando del acento de la individualidad y la afección personal, como base objetiva del fenómeno de la discapacidad, a una perspectiva colectiva y como producto social complejo, multideterminado y multideterminante.

Desde esta posición se han explicitado las consecuencias de esta concepción, así se ha hablado de que la discapacidad es una *forma* de opresión social o de discriminación institucional, que comparte elementos con otras clases que sufren también la opresión, la discriminación y la exclusión.

El presente trabajo toma en consideración algunas demandas desde el ámbito de la tradición del *modelo social* de la sociología de la discapacidad, de desarrollar un campo de reflexiones, análisis y discusiones sobre el papel de la cultura en la discapacidad; así Tom Shakespeare argumenta que «el modelo social de la discapacidad deber se conceptualizado de nuevo para que incluya la *experiencia* de la insuficiencia. Esto se podría conseguir, sostiene, con un análisis más *riguroso* del papel que la *cultura* desempeña en la opresión de los discapacitados». (Barton, 1998:64. Sin cursivas en el original).

Barnes, por su parte, (Barnes, 1998:59) desde el campo de análisis teórico y de racionalidad práctica del *modelo social*, señala como necesaria la ampliación de la mirada hacia otros campos y en especial al de la cultura, "se dice que estos estudios han *subvalorado*, en mayor o menor grado, el papel que desempeña *la cultura*, que aquí se entiende como un conjunto de valores y de creencias de común aceptación en la opresión de las personas discapacitadas". (Sin cursivas en el original).

De hecho, atendiendo a este déficit el propio Barnes (1998) responde con un artículo titulado "*Las teorías de la discapacidad y los orígenes de la opresión de las personas discapacitadas en la sociedad occidental*", con el que afirma mostrar que la discapacidad, y por tanto las formas de opresión, exclusión y discriminación, se pueden rastrear a los propios orígenes de la sociedad occidental y hasta las fuerzas culturales y materiales que crearon el mito de la "perfección corporal" o la idea del "cuerpo capacitado".

Precisamente nuestro trabajo toma como base este ensayo y propone una mirada *crítica* sobre este tipo de análisis lineales y mecánicos de la cultura como un correlato (superestructura) determinista de la *verdadera* «realidad» material (infraestructura). Para Barnes (op.cit), como se verá, el carácter *represivo* de la cultura griega está relacionada con el ideal de la perfección corporal, que se asocia al culto al cuerpo competitivo, fuerte y viril; cuerpo que, a su vez, está relacionado con el carácter guerrero y luchador del conjunto del pueblo griego.

En efecto, la cultura griega aristocrática toma como valores centrales la moral agonística y la *euphrosyne*, en la que el honor, la fama y la guerra ocupan un papel, ciertamente central, en la sociedad griega; lo que pretendemos apuntar, en todo caso, es el carácter

ambivalente de los propios orígenes de la cultura griega y la necesidad de contextualizar los relatos históricos.

El sostenimiento de la estructura social esclavista, con la necesidad de anexionar y incorporar nuevas energías de mano de obra, y la división de clases es, en desde la perspectiva de este autor, el motivo central para el desarrollo de ese *imaginario colectivo* sobre el *cuerpo bello*. La práctica de la prescindencia y la exclusión de las personas deformes, discapacitadas, es una conclusión, más o menos evidente más o menos directa, de esta organización *material* de la sociedad.

1.- DISCAPACIDAD Y CULTURA.

Origen Humano y Diversidad Funcional.

Para mostrarnos el papel que la cultura griega juega en la construcción prototípica como modelo inicial y genésico de cultura opresora y discriminadora de los discapacitados y ante el fenómeno de la discapacidad, Barnes (op. cit) comienza afirmando que el relato *dominante* de la cultura griega está fundamentado sobre un estrategia *ideológica* y antropológica básica: la *visibilización* de la parte *noble* de esta cultura: orígenes y base del pensamiento y la civilización occidental:

“Esta ampliamente aceptado que fueron los antiguos griegos quienes pusieron los cimientos de la «civilización» occidental. Sus logros en la filosofía, en las artes y en la arquitectura han producido un profundo efecto en la cultura de todo el mundo occidental” (Ibíd.).

Del otro lado, la *invisibilización* de todo un conjunto de aspectos que es, a juicio de Barnes, donde se sitúan los elementos arqueológicos para entender, explicar y reconocer los orígenes y la evolución, hasta nuestros días, de la exclusión de la discapacidad a través del tratamiento y comportamiento que la cultura daría a este tipo de personas:

“Sin embargo, se olvida a menudo que la *economía* de los griegos se basaba en la *esclavitud* y en una sociedad abiertamente *jerárquica* y *violenta*. A pesar de que se les reconocía haber afirmado los *derechos ciudadanos* y la *dignidad* del individuo, éstos nunca se extendieron a las *mujeres* o a *los que no eran griegos*. Eran también una *raza* violenta *proclive* a la *guerra*. La sociedad griega estaba formada por una serie de ciudades estado semiautónomas que estaban *siempre en guerra* unas contra las otras –hasta cierto punto, esto era inevitable para mantener una provisión de esclavos constante. Además, con su *inmutable pesimismo* sobre el *destino* del *alma* después de la *muerte*, los griegos *afirmaban* la importancia del *disfrute* de los *placeres* del *mundo físico*” (Ibíd. Sin cursivas en el original).

Con este bosquejo sintético de rasgos sociales, económicos, políticos y culturales (bases materiales), ideológicamente ocultados, se puede observar, en un proceso de visibilización del proceso ideológico de borrado de lo estructurante de las bases materiales, como la *“buena forma física e intelectual”* se constituirían en patrones generales de percepción, valoración y conducta en la sociedad griega, convirtiéndose en la *superestructura* cultural e ideológica de la dominación (invisible) sobre la discapacidad. Patrones culturales dominantes que se traducen en:

“La *obsesión* de los griegos por la *perfección corporal* encontraba su *expresión* en el asesinato de los niños que padecían alguna *insuficiencia* y en los deportes de competición” (Ibíd. Sin cursivas en el original).

La cultura griega, como instancia ideológica, demanda y valora comportamientos relacionados con la masculinidad competitiva individual y colectiva para alcanzar la *excelencia* física e intelectual y desestima, excluye y niega, los *seres desperfectos* que no serían capaces de trabajar el dominio del cuerpo para perfeccionarlo.

La cultura griega es, así, una superestructura ideológica que funcionaría como reflejo de la organización material de la sociedad griega (*guerrera, competitiva, individualista, violenta, etc.*) y que vendría a contribuir al refuerzo y garantía de la *dominación real* sobre la discapacidad con la imposición de un valor normativo idealizado e idealizante que lo excluye como principio de articulación social y política.

De hecho, de acuerdo a los principios de esta presentación de materialismo dialéctico, la mejor representación del relato ideológico al que lleva este modo económico de la sociedad griega, puede verse en la filosofía y en la propia factura e imagen que proyecta de sus *dioses y diosas* como modelo regulativo y normativo a seguir.

De acuerdo con la estructura general del relato ideológico nombrado más arriba ("*visibilización-memoria*" y "*invisibilización-olvido*") las deidades griegas se presentarían en un doble marco estructural de interpretación: o bien en positivo, como modelos para expresar la concepción de cuerpo como objeto de la perfección corporal, o bien en negativo como representación y explicitación de las consecuencias de ese modelo sobre personas discapacitados, cuerpos imposibles de seguir el ideal de perfección:

"Es significativo que sólo existiera un *dios* con *defecto físico*, Hefestos, el *hijo* de Zeus y Hera. Y así fue que Zeus cometió una especie de *infanticidio* al privar del *cielo* a su hijo. *Después* Afrodita, la *diosa del amor*, se *apiada* de Hefestos y se casa con él. *Pero* el *matrimonio* no duró y la diosa toma como *amante* a Ares, *no discapacitado*, porque su marido es un "lisiado". La asociación entre *insuficiencia, exclusión e impotencia* resulta ya familiar y es evidente". (Ibíd. Sin cursivas en el original)

La discapacidad, por tanto, en la cultura griega se juega como lo expulsado por la instauración de la propia norma de "perfectibilidad corporal" que viene a responder directamente a la organización material de la sociedad. La cultura es una mediación del verdadero componente ideológico, que es incapaz de ofrecer una imagen adecuada de *lo humano*, sirviendo como relato legitimador de la explotación del cuerpo *deforme*⁸.

Este esquema básico del funcionamiento de la sociedad griega como instaurador de la conceptualización de *lo corporal* y su *perfectibilidad*, en el contexto de una sociedad que privilegiaba la constelación de valores asociados a ello, aparece también, en otro trabajo de Agustina Palacios, inscrito dentro de la tradición del *modelo social* (Palacios 2008: 44).

Al ideal de la *salud* central y a su correlato físico, el *cuerpo*, se añadirían otras cualidades que, no vendrían a cambiar ni alterar la relación y el sistema de sanciones respecto a la discapacidad. Podría decirse, que este conjunto de *nuevos* atributos vienen a incluirse en el espacio de las *ideas* y por tanto en el espacio ideológico de la cultura como alienación:

⁸ La asociación de la discapacidad como "castigo por el pecado", otro de los fundamentales ideologemas occidentales, (Barnes 1998:68) con las consecuencias de *interiorización* de la culpa y con los efectos de estigmatización sin cura, hunde también sus raíces en el mundo y la culturas griega y es también presentada por Barnes: "Por ejemplo, el famoso *cuento* de Sófocles de Edipo rey que, después de descubrir que había cometido *incesto* al casarse con su madre, en castigo *se provoca* la *ceguera*." (Ibíd.).

“Como es sabido, Grecia exigía *ciertas cualidades* a sus habitantes. Los griegos perpetuaban el culto a la *salud* y la *belleza física*, además de abogar por las cuatro *virtudes cardinales* de prudencia, justicia, fortaleza y templanza. Estas preocupaciones se reflejaban en la filosofía y la cultura griega. Los dioses y las diosas de los griegos eran el *modelo* por cuya *imitación* se animaba a *luchar*. Como señala Robert Garland, resulta *significativo* que *sólo* existiera *un* Dios con de *defecto físico*⁹: Hefesto, el hijo de Zeus y Hera.” (Palacios, 2008:44. Sin cursivas en el original).

Abundando en la comprensión del tratamiento que hace la cultura griega de esos modelos de *mimesis* que son los dioses, Palacios recogiendo lo dicho por Robert Garland, contribuye a enriquecer el *campo de valores* asociados al *dios cojo* que representa Hefesto. Así el discurso ideológico que nos narra la vida de Hefesto, lo sitúa como un personaje con *orígenes* desfavorables que serían la consecuencia de su *marca*, de su discapacidad, de su exclusión:

“Su madre Hera lo dio a luz *sin tener contacto sexual previo*, con el motivo de *mortificar* a su marido Zeus. Parece ser que su objeto fue *vengarse* porque Zeus había dado vida a Atenas sin su asistencia. Y así fue que Zeus cometió una especie de *infanticidio* al *privar del cielo a su hijo*.” (Ibíd. Sin cursivas en el original).

La cojera de Hefesto *surge* como consecuencia de una excepcionalidad en el orden del comportamiento, fruto de acciones y valores reprobables (“sin tener contacto sexual previo”, “con el objetivo de mortificar”, “para vengarse”), como consecuencia de las acciones de otro; de ahí que en el relato ideológico tradicional puedan colegirse dos consecuencias directas y que vendrían a marcar gran parte de la historia de la percepción, comprensión y relación con la discapacidad, a saber: de parte del discapacitado, ésta se vive con una *angustia* y una *ansiedad* explosivas, la discapacidad es vivida, representada y contada como el relato de una *expiación* de un *delito*, de una *falta*, de un *crimen* que han cometido otros; de parte de los actores, de los progenitores, éstos viven la discapacidad *instrumentalmente* y fruto de la acción del *otro*, con culpabilidad por no haber realizado una gestación de acuerdo a los fines humanos de la sexualidad con fines reproductivo-

⁹ Como hemos señalado, el marco de este trabajo no permite entrar en detalles, aunque la realización de estos son básicos. Así la propia semántica y sintaxis de los textos tomados como referencia para el análisis realizado por la tradición del *modelo social* de la discapacidad así planteados, parecen traducir y reproducir un análisis *mecanicista* que no parece permitir el establecimiento de un diálogo en el que emerja el campo de la cultura. Del mismo modo, parece recomendable el análisis contextual y reflexivo de conceptos claves en la comprensión de la discapacidad: “salud”, “virtudes cardinales”, etc., etc. Por último, señalar que análisis del tipo de frecuencias estadísticas cuantitativas no deben ser tomados como indicativo absoluto del papel de los mitos y la cultura en relación a la discapacidad, ni para *tejer* en el espacio de la diversidad funcional. Así la nombrada existencia de *un solo* dios deforme, puede tener correlato que este dios no deba su inscripción en el Olimpo como representante de la realidad socioestadística de la Grecia arcaica, sino como una narración en la que nos encontramos con la *diferencia*, la *desigualdad*, el *cuerpo*. Será preciso un análisis conceptual y terminológico preciso para seguir apuntalando, esclareciendo o matizando las relaciones que la cultura griega mantiene con la discapacidad y qué elementos son extrapolables a los análisis culturales actuales y a las propuestas comprensivo-transformadoras.

naturales, sino con la utilización *espuria* de la naturaleza con fines contrarios a la misma (humanos).

Las consecuencias, en un sentido general, son la exclusión y, en particular, la exclusión el campo del encuentro con el otro (*Eros*): incapacidad de amar e incapacidad de reproducirse; el destierro de la esterilidad.

“Posteriormente, Afrodita, la diosa del amor, se apiada de Hefesto y *se casa con él*. Pero el *matrimonio* no duró y la diosa toma como amante a *Ares*, porque su *marido* era un *lisiado*. En la Odisea, luego de que su hermosa mujer Afrodita le ha sido infiel, Homero hace decir a Hefesto que nadie era *responsable por el hecho* su ser defectuoso, excepto sus propios *padres, y que ellos nunca debieron haberle hecho nacer*”. (Ibíd. Sin cursivas en el original).

La vivencia contradictoria y paradójica de este conjunto de situaciones, se traducirían en la constitución ideológica del discapacitado como ser un ser *atrabiliario, con mal carácter, intrigador, iracundo, solitario* e incapaz de generar relaciones sociales.

2.- LA CULTURA GRIEGA ARCAICA: ACERCAMIENTO SUCINTO.

“Los griegos instalaron el *conflicto* -ni bueno ni malo, como la *condición* humana cuya forma se esboza en el mundo de las ciudades-.” (Loraux 2008:119. Sin cursivas en el original).

Frente a la presentación, estereotipada e ideológica, del mito de Hefesto como representante paradigmático y expresión sublimada de la exclusión que se practicaba en la antigua Grecia, y patrón inaugural de los modos de opresión, exclusión y discriminación cultural¹⁰, vamos a presentar un *nuevo* relato en el que Hefesto, de acuerdo con tradición antigua, aparece como el *Ilustre* cojo, el *Ilustre* Patizambo.

Si entrar en consideraciones analíticas sobre el modelo de la prescindencia en la Grecia arcaica y su relación directa, como se desprende de los citados textos, con el *kalós kagathós* (la *excelencia*, la belleza mental y física: hermoso y bueno), las siguientes páginas, en todo caso, intentarán mostrar que el mito de Hefesto encarna la propia *ambivalencia* constitutiva de esta etapa de la cultura griega y que contiene una valiosa y crítica relación paradójica con ese modelo, permitiendo una nueva y diferente reflexión sobre las concepciones y orígenes de la discapacidad. Tomar el mito de Hefesto acríticamente y desde una de sus interpretaciones, primero, no permite reconocer el valor de la propia narración mítica y, segundo, no es muestra en su complejidad las relaciones que mantenía la cultura con *lo deforme* en la Grecia arcaica¹¹.

La *autosuficiencia* y la *necesidad* son, ciertamente, dos elementos claves, arquitecturales y fundamentales en toda la concepción de cultura griega; conceptos y condiciones en los que se juega *lo humano*; en este sentido, como cabe imaginar, su tratamiento está inscrito dentro de la propia evolución del pensamiento y la historia griega y en general de la historia occidental. Pretender, de algún modo, reducir la exhuberancia y la plenitud del dilema a una expresión, a un momento histórico o a una imagen puntual, no nos parece la mejor manera de realizar un acercamiento al papel que juega la cultura dentro de las percepción, valoración y desarrollo de normas prácticas de relación con la discapacidad; en especial, para el intento de desarrollo un nuevo modo de generar conciencia: la diversidad funcional, que se articularía, en una de sus dimensiones, sobre el bucle «suficiencia-necesidad».

Análisis generalistas y abstractos, con imágenes en bloque y de una unanimidad incontrovertida, pueden tener efectos *movilizadores* y *movilizantes* de modo inmediato, pero contribuyen a realizar un diagnóstico lineal y básico que no parecen permitir el desarrollo apropiado para proyectos que pretenden articular una lógica de consistencia práctica tanto en el plano de la *acción* como en el plano de la *fundamentación*.

¹⁰ Así, en las aproximaciones realizadas a la función de la cultura en la concepción de la discapacidad, Hefesto se sitúa e ilustra el modelo de la prescindencia, expresado en el infanticidio simbólico de Zeus sobre él.

¹¹ Amén de la *inconsistencia* metodológica de partida.

A lo largo de estas páginas, pretendemos trabajar en una línea, primero, que muestre la *diversidad*, en su complejidad e imposible reduccionismo, de la cultura y el pensamiento griego y, en segundo lugar y de modo particular, vamos a intentar mostrar cómo el pensamiento y la *acción práctica* de los griegos, justamente, permiten un encuentro fundamental con una *bifurcación* esencial para la concepción de la persona con discapacidad y sus implicaciones prácticas.

Así, como veremos, en la cultura griega podemos rastrear el inicio de la ruptura y la construcción de un imaginario práctico-político-social-cultural de *lo humano* como *autosuficiente*, en la que cualquier muestra, expresión o *síntoma* de insuficiencia genera un marco de valoraciones y acciones negativas; pero la vida griega también¹², y de modo esencial, muestra un mundo de la *acción* y de *valores* de *lo humano* construido a través del concepto de fragilidad, vulnerabilidad y dependencia; mundo en el que la dependencia se convierte en el elemento central para articular el desarrollo de una *ética política y práctica* así como de los rudimentos para la construcción de lo *comunitario* donde pueda *florecer* y desplegarse *lo humano*.

La *falta*, en la cosmovisión del mundo griego, en su complejidad y diversidad tanto contextual como histórica, se constituye como el elemento fundamental de construcción del ser humano y de su lugar en el mundo.

La diosa *fortuna*, por situar uno de los extremos que hunde sus raíces en la filosofía griega de la etapa más oscura (en el lugar del mito y de la racionalidad práctica) se constituye en la más emblemática de las expresiones de esa *falta* de lo humano, de esa «discapacidad primordial», genésica, básica, estructural, demoníaca, divina, etc., etc.: el universal antropológico de la "*dependencia general y universal del animal humano*",

La *contingencia* y la *indeterminación* de lo humano, su *no ser*, no fueron, en modo alguno, elementos que condujeran a un mundo puramente *patético*, un mundo discapacitado para el despliegue y el florecimiento de lo humano, sino que se constituyeron como la base seminal, inobvia, donde desplegar las posibilidades de lo humano en tanto que humano. El hombre, en sentido completo, era el *lugar*, la *residencia*, el *signo* y el *significante* de esta *falta*, de su inadaptación, de su discapacidad, de su extranjería.

¹² No podemos en este marco, ocuparnos más centralmente de análisis del mundo griego arcaico; simplemente apuntar que la tradición del ser humano, del hombre como ser necesitado y frágil, acechado por la fortuna (tyché), es un referente en toda la más primitiva literatura griega, representando, posteriormente, la *tragedia* uno de las más fenomenales momentos de la cultura y la tradición occidental; por cierto tomada, en la actualidad, como un referente para la construcción de la acción en la *sociedad del riesgo*. (Ramos, 1999) Construcción de un sujeto humano frágil, vulnerable y dependiente que, en contra de lo que pudiera parecer, es la base más sólida para construir modelos de relación y vinculación ética y política donde la dependencia, la desigualdad, la diferencia, la discapacidad, etc., etc., estén como parte integral de ese modelo. Uno de los dramas, no el menos agudo, de la discapacidad es que dentro de las concepciones *subyacentes* de persona o, como se verá en el último capítulo, de las teorías del pacto social, ha quedado siempre fuera de las mismas como parte constitutiva de ese concepto a priori de persona o de las condiciones del *pacto*. Como iremos viendo, esta exclusión intenta biologizarse como un universal antropológico, de ahí la resistencia *denegativa*. Martha Nussbaum presenta un brillantísimo y extenso análisis de la tragedia y de las implicaciones desde el punto de vista moral. (Nussbaum, 2004).

Veremos como la negación de esa presencia se constituye en el elemento fundamental par la constitución de lo humano como perfección y como oposición a deforme.

3.- CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS SOBRE EL ACERCAMIENTO A LA CULTURA GRIEGA.

Nicole Loraux (Loraux, 2008) considera como dificultad a priori para el abordaje de la complejidad de la cultura griega, la división y el reparto disciplinar que se realiza entre *historiadores* y *antropólogos*.

Para los primeros, en efecto, la ciudad griega es abordada realizando una adecuada delimitación y separación del resto de aspectos más contextuales y procediendo a la separación de sus vínculos con *lo social* y *religioso*. Así el mundo está hecho desde el principio y es producido por algún tipo de motivaciones y vínculos pre-humanos o divinos. El mundo, para ser más precisos, de la ciudad griega está constituida por la historia escrita por los propios historiadores griegos y se ciñe al ámbito de los hombres, la guerra y las constituciones; el resto de actores sociales, mujeres, esclavos y extranjeros no existen, "*la ciudad habla consigo misma y se relata*" (Loraux 2008:17).

El acercamiento de los antropólogos, por su parte, se inscribe en el *campo* de las *prácticas sociales*, de los *rituales* y de las propias instituciones de este ámbito, tiempo del *mito* y la *repetición*:

"La ciudad de los antropólogos, en cambio, no opera en el tiempo del acontecimiento sino en el tiempo repetitivo de las *prácticas sociales* -el matrimonio, el sacrificio- donde el *actuar* puede aún hacer las veces de un modo de *pensar*" (Loraux, 2008:17. Sin cursivas en el original)

Así, en el campo de la mirada etnológica el hombre guerrero que se nos presenta sólo y aislado en la mirada de los historiadores, aparece pensándose en su *hacer*, en sus prácticas, en el sentido de sus acciones; el hombre de los antropólogos se piensa así mismo a través de "lo otro", a través de la necesidad de *alianzas* con las mujeres. La institución del matrimonio garantiza la reproducción de la ciudad. Con este proceder, "pensarse a sí mismo asignando un lugar al otro, a todos los otros, y, por consiguiente, a lo mismo" (Loraux, 2008) el mundo griego logra una distinción fundamental respecto a la *alteridad* del *mundo divino* o el *mundo* de los *animales*, pero al mismo tiempo logra una reintegración más perfecta de éstos:

"La ciudad ha absorbido su *afuera* y el *sacrificio* funda la polis: *lejos* de los *dioses*, pero dotados de civilización, los hombre sacrifican a aquéllos un *animal*, y ese gesto distribuye el sistema de *exclusiones* y las *integraciones* en torno al grupo de los *ándres*. Del descuartizamiento sacrificial y de su interpretación en *acto* nacería en cada ceremonia lo político, igualitario como el reparto, isomorfo..." (Loraux 2008:18)

Sostener la complejidad exige, por tanto, el *antropologizar la historia* y *historizar la mirada antropológica*; así, para el desarrollo del paradigma *fuerte* de la sociología de la discapacidad desde la tradición del *modelo social*, quizá merezca la pena realizar una aproximación que tome en su multideterminación la afirmación *mecanicista* del mito de Hefesto.

En efecto, el acercamiento historicista y acrítico al mito de Hefesto puede traducirse en el desarrollo de una construcción ideológica que tome los hechos como sustantivos y no nos permitan una contextualización e inclusión en tanto que inscritos en el campo de la racionalidad práctica efectiva.

Así, desde nuestro punto de vista, la aproximación a lo cultural como campo de construcción del sentido de la discapacidad requiere un desarrollo que someta a los relatos históricos al componente de la racionalidad práctica del *hacer*.

4.- HEFESTO EL «ILUSTRE COJO»: COJERA Y DIGNIDAD.

Hefesto: Cojo *pero* Artesano.

Hefesto forma parte de la segunda generación de dioses olímpicos y como todos los relatos de esta época están sometidos a cierta dificultad en su *fijación* como canon estable para la interpretación¹³. Tomar partido por una de las representaciones del relato mítico, nos parece la forma menos apropiada para intentar conocer el papel que juega la cultura, en general, y los mitos, en particular, en la concepción de la deformidad, de la discapacidad¹⁴.

La deformidad de Hefesto, como se presenta en los autores que se inscriben dentro de la tradición del modelo social de la discapacidad presentado más arriba (Barnes 1998 y Palacios 2008), es en la cultura griega arcaica la *causa* de una profunda vergüenza: el *kalós kagathós* (bello mental y físicamente) contrasta con el *aisjrós*, única palabra que designa al mismo tiempo lo *feo* y lo *vergonzoso*. Hefesto es un dios *defectuoso*. Defecto que le llevará a ser expulsado del Olimpo y de la ley que rige el canon normativo y el imaginario simbólico y social del *kalós kagathós*.

Este concepto de *aisjrós* muestran una *densidad* significativa y un *excedente* de sentido que ya prefigura la complejidad emocional que lleva aparejada la vinculación con la persona deforme: transgresión de la normalidad perceptiva de la *mirada* y reacción interna psíquica (más adelante se mostrara con profundidad la relación con la vergüenza y el asco). *Excedente de sentido*, que no permite una *oposición* simple respecto al término *marcado*. Más adelante, intentaremos señalar el papel de los sentimientos como protovínculos sociales y cómo, la vergüenza es una interiorización de la ley, pero también lleva aparejada un tipo de *acción relacional* compleja.

Hefesto, aparece en todos los relatos como dios del *fuego*, como fuerza creadora, capaz de doblegar el metal y convertirlo en *instrumento*, en *herramienta*, en *útil* para el hombre; para la comunidad y para la civilización. La fragua será el taller de Hefesto para producir las herramientas que se constituirán en el tejido de lo comunitario: *oficio* y *comunidad* en la Grecia antigua van juntos. La artesanía "*sacó a la gente del aislamiento, personificado por los Cíclopes, habitantes de las cavernas, para los primeros griegos el oficio y la comunidad eran indisociables*" (McEwan, I.K 1997: 119 en Sennett, 2009: 34). De hecho, la palabra *demioergos*, que se utiliza para designar a Hefesto, es un término compuesto que designa la iteración *productiva* (-*ergon*) de lo *comunitario* (*demios*).

¹³ Nuestra aproximación no tiene como interés la fijación filológica e histórica de la figura de Hefesto. Toma en bloque todas las tradiciones y narraciones sin pararse, en este momento, a analizar su refrendo histórico, filológico o interpretativo: los tomamos como en su dimensión de discursos en el campo social.

¹⁴ En este trabajo no vamos a considerar los vocablos en su *pureza* dentro del intento del *modelo social* de delimitación de los usos de los distintos conceptos y sus marcos de referencia; precisión que nos parece necesaria. Los términos que aquí vamos a utilizar son intercambiables y, en todo, los utilizamos de un modo laxo para, justamente, referirnos a un marco de ambivalencia central en el que la discapacidad está por definir y que en su definición hay una gran apuesta. Se intenta de momento dibujar el campo en su dimensión semántica, sólo después de esta saturación se podrá intentar algún tipo de clasificación o conceptualización, no es este nuestro interés aquí.

Hefesto es cojo, excluido del canon de la *excelencia* física, del ideal normativo vinculado al *cuerpo*; pero Hefesto no es sólo cojo, es capaz de doblegar el metal, luego veremos como ha conseguido esa habilidad, de construir herramientas, de dar protección.

Así, también, nos lo presentan los Himnos Homéricos:

“A Hefesto, famoso por su industria, canta, Musa de voz sonora, el que junto a Atenea, la de ojos de lechuza, *oficios ilustres* enseñó a los hombre que moran sobre la tierra, quienes *antes* en *grutas* de las montañas habitaban como *fieras*. Pero *ahora*, habiendo *aprendido* oficios gracias a Hefesto, famoso por su ingenio, con holgura, en tanto se suceden los años, su vida pasan sin cuidado, en sus *propias casas*” (Homero, 2005: 351 en Sennett, 2009: 33-34. Sin cursivas en el original).

“Hefesto enseñó oficios ilustres a los hombres que ahora su vida pasan sin cuidado en su propias casas”: enseñando oficio y tejiendo comunidad: *trama y urdimbre, forma y fondo de lo humano*.

Hefesto es cojo y feo: excluido; Hefesto es cojo y artesano: civilizador. Hefesto es el dios creador y patrón benefactor de aquellos que construyen comunidad: los artesanos¹⁵.

En cuanto a sus *orígenes*, Hefesto es hijo de Zeus y Hera, aunque como ya sabemos, también a veces se pretende que naciera de Hera sin el comercio sexual¹⁶ de su padre. Más allá de este nacimiento excepcional, lo más significativo de este dios, como ya sabemos, es su *cojera*, la *marca* física de una insuficiencia, su discapacidad o su diversidad funcional, como se diría hoy.

En cuanto a su *marca* física, su *cojera*, existen diferentes explicaciones míticas para la misma, que se puede reducir a una deficiencia *sobrevenida* o una deficiencia *congénita*.

La más corriente es la que aparece en la *Ilíada*, donde Hera disputaba con Zeus acerca de Heracles, y Hefesto salió en *defensa* de su *madre*. Ante esta *alianza*, Zeus, su padre, lo

¹⁵ En cuanto a la *posición social* que ocupaban los artesanos dentro de la tradición griega antigua y por tanto, para la comprensión del *imaginario* asociado al oficio de Hefesto conviene, si quiera, apuntar el siguiente marco general, “el artesano arcaico ocupaba una franja social aproximadamente equivalente a la *clase media*. Además de los trabajadores manuales cualificados, como los alfareros, entre los demioergoi se contaban los *médicos* y los *magistrados* inferiores, así como los *cantantes* y los *heraldos* que en tiempos antiguos hacían las veces de los actuales presentadores de noticias. Esta franja de ciudadanos comunes vivía *entre* los *aristócratas*, relativamente escasos, que no trabajaban, y la masa de *esclavos* que realizaban la mayor parte del trabajo y que en muchos casos poseían grandes habilidades técnicas, pero cuyos talentos no les procuraban ningún reconocimiento político ni de derechos. Era esta sociedad arcaica donde el himno honraba como civilizadores a quienes combinaban la *cabeza* y la *mano*” (Sennett, 2009:34. Sin cursivas en el original).

¹⁶ Las estrategias de *alianza* y *consaguinidad* constituyen un parte central del relato mítico. Alianzas que se crean y se destruyen, que cambian, que evolucionan. En la *Teogonía* de Hesíodo puede leerse, con gozo, como a través de estos dos vínculos se genera todo un universo y todo un orden. (Hesíodo: 1995)

coge de un pié y lo precipita fuera del Olimpo. Hefesto está un día entero en descenso y finalmente, al atardecer, cae en la *tierra* de la *isla* de Lemnos, donde queda maltrecho y sin respiración. En la isla de Lemnos es recogido por los *Sintios*, un pueblo *inmigrado* en la isla. Aunque reanimado y acogido, Hefesto queda cojo *para siempre*. Hefesto será portador de una deformidad permanente, para toda la vida: Hefesto está marcado, su marca es *sobrevenida*.

La Iliada nos presenta, también, a Hefesto con una cojera de nacimiento ante la que su madre, *avergonzada*, decidió *ocultarlo* de la vista de las demás divinidades; *vergüenza* que le llevó a ocultarlo arrojándolo desde lo alto del Olimpo. En este caso, cae en el *Océano*, donde es recogido por *Tetis* y *Eurínome*, que le salvaron la vida y lo criaron durante nueve años en una gruta submarina.

Así, mantener la ambivalencia que la tradición recoge, frente al relato unívoco, *monista* y canónico permitiría al *modelo social*, desde un punto de vista operativo, señalar una primera dicotomía en cuanto a la presentación de las *causas*¹⁷ de la cojera de Hefesto: la calificación de la deformidad (discapacidad) es *producida* por la cultura griega, encarnada prototípicamente en el mito de Hefesto, en dos sentidos diferentes.

En lugar de tomar esta dicotomía por una de sus *caras*, asumiendo una de las posibles interpretaciones narrativas del mito, nosotros vamos a mantener las dos tradiciones que se presentan en la historia de nuestro cojo, el *Ilustre Cojo*; y lo vamos a hacer, más allá de las consideraciones relativas a criterios de autoridad filológicas¹⁸ que se recogerán en otro momento, porque el mantener la *bifurcación*, presente en la tradición escrita, nos parece que permite una mayor y mejor comprensión de los *orígenes* del tratamiento de la deformidad (discapacidad) en los orígenes de la cultura griega y de las relaciones entre *cultura* y *exclusión*.

En efecto, si mantenemos las dos tradiciones que se recogen en las narraciones sin realizar pre-juicios, esa modalidad de juicios aprioréticos, sobre los orígenes y causas de la percepción y valoración sobre las *deficiencias* en la cultura griega, vemos que el mantenimiento de la dicotomía y la bifurcación es la condición básica para mantener un *marco interpretativo* ajustado al material empírico, así como a la determinación de una causalidad no restringida: diversidad funcional.

El mantener esta bifurcación, esta ambivalencia, en primer lugar, nos permite tener una doble causalidad en la atribución de un *padecimiento*: la cojera de Hefesto es o bien *sobrevenida* o bien de nacimiento.

La Cojera *adquirida* de Hefesto: fruto de su *acción*.

La cojera *sobrevenida* se produce porque Hefesto se pone del *lado* de su *madre*, sale en *defensa* de Hera ante la ofensiva de su padre; Zeus *expulsa* a Hefesto fuera del Olimpo de

¹⁷ Causas que, como vemos, forman parte de la propia cultura griega arcaica, pero que contienen *marcos de acción* y de *interpretación* diferentes más allá de la *condensación simbólica* y del *desplazamiento* propio de la elaboración mítica.

¹⁸ En todo caso las tradiciones que presentamos aparecen con total certidumbre en la tradición escrita.

los Dioses. La cojera de Hefesto, es así la marca originaria de su desobediencia, de una rebelión contra la ley del padre y de una alianza con la madre¹⁹.

La cojera de Hefesto es un *símbolo* por corromper el orden²⁰, por saltarse la norma divina, por su desobediencia contra las leyes y la organización del mundo divino. Esta expulsión del mundo de los dioses y su arrojamiento al *mundo exterior*, al mundo humano podemos decir, lo acentúa el relato señalando que Hefesto cae en un *isla*²¹, en la isla de Lemnos y que es acogido, curado y protegido por un pueblo de inmigrantes.

El contexto de su "nueva" comunidad de *acogida*, tiene unos atributos en el relato que le dan fuerza a este *acto* de Zeus: los *Sintios* son un pueblo inmigrante cuya etimología parece remitir al campo semántico de los *hurtos*, los *ladrones*, *peligro*, etc.; por su parte *la isla de Lemnos* es una isla de mujeres que ha sufrido crímenes relacionados con la imposición y la configuración de un orden institucional masculino-femenino como modelo de organización social. Dicho de otro modo, Hefesto es socorrido por dos modalidades de *anomalía*, dos *patologías* en un contexto *aislado*, de defectuosos: un territorio y sus gentes que también han sufrido algún tipo de expulsión. Hefesto se sitúa, de nuevo, en un espacio de ambivalencia y donde hay que *construir*, poner, los fundamentos del orden y de la ley. La metáfora incide centralmente en la necesidad de *construir* por convención (nómos) el marco de relación social. Mientras el Olimpo con sus leyes *divinas* sólo exige *aceptación* o *rechazo*, el orden humano requiere relación, solidaridad, encuentro con lo diferente: trabajo.

Visto desde otra dimensión, el contexto es el siguiente, «Mujeres asesinas», que no necesitan a los hombres, etc.; «ladrones» que representan la ausencia *cooperación*. Hefesto es arrojado al lugar más cruel, donde rige la relación de no reconocimiento de la identidad y de insolidaridad en la articulación de los vínculos de sociabilidad. Es como si la expulsión realizada por Zeus, tuviese un carácter ejemplificador, educativo sobre las consecuencias de la ruptura, de la rebelión, del atentado contra la ley del padre, contra la ley genésica, contra el orden fundante que representa frente a Gea, Nix, etc., etc., La verdadera, la auténtica, es la ley del Olimpo, es la ley del dios de dioses, el Zeus Crónida, el mundo de lo *perfecto* y de lo *perfectible*; lo que queda fuera del mundo que limita la ley es violencia e insolidaridad: el mundo animal. No obstante, como señalaremos en otro lugar, la imposición de la ley de Zeus se realiza sobre profunda y extendida tradición de la *gran madre tierra* en la que lo *femenino* ocupaba el papel fundamental en orden y en el cosmos²².

¹⁹ Narración, por otra parte, que tiene poco de original en el mundo griego y para los lectores actuales de su tradición filosófica. La tragedia de Sófocles recoge el nacimiento de la *cultura* por oposición a la *naturaleza* con la interiorización de la *culpa* fruto del *incesto* y sancionada con la acción simbólica y ritual de sacarse los ojos. En todo caso, la propia *Teogonía* (Hesíodo 1995) está regulada desde el principio por un juego de *alianzas* y *separaciones* para garantizar la *sucesión* en el orden del *poder*.

²⁰ La cojera de Hefesto, en términos más modernos, puede ser entendida como la "identidad social" de Hefesto,

²¹ El *imaginario* de la isla es potentísimo y muy extenso en la historia de la humanidad; restringiendo el marco al mundo griego, podemos decir siguiendo la Odisea homérica, que en las islas en las que no se manifiesta la *monstruosidad* o el *poder* Olímpico, son las *mujeres* las que cautivan y encierran a Ulises.

²² En otro lugar abordaremos otra dimensión relevante del mito de Hefesto para poder comprender su centralidad en los orígenes ambivalentes de la discapacidad en el mundo griego. Hefesto, ciertamente, está asociado a Dionisos y con los silenos del tiaso en la leyenda de su *vuelta* al

Cojera adquirida por el ejercicio *activo* de la *violencia* del padre en la reposición del orden primigenio y como sutura de la fractura creada. Hefesto porta una *huella* como consecuencia de una *elección* propia, por la toma de decisión personal de proteger, defender y ponerse del lado de su madre. La cojera de Hefesto, el *Ilustre cojo*, será la marca *permanente* de esta ambivalencia, de esta otra modalidad de orden, en el ejercicio del poder de los dioses, etc., etc., será la huella permanente de otra posibilidad de organización que tolere, asume y respete la diferencia: cojera ilustre²³.

La cojera *congénita*: La violencia y la *vergüenza* (la fuerza y el sentimiento).

La expulsión de Hefesto que realiza su madre es por *vergüenza*²⁴. En cuanto a la cojera congénita, de nacimiento, vemos que es su madre, Hera, la que comete la expulsión del Olimpo. A diferencia de Zeus que utiliza la violencia como cuestionamiento del *orden* y las *alianzas* y *separaciones* que le permiten el ejercicio y la reproducción del poder, Hera lleva a cabo la expulsión por el sentimiento de vergüenza ante *la opinión* de los dioses (representantes de la sanción colectiva) por la cojera de su hijo: sentimiento de vergüenza *primordial* que está, más adelante lo desarrollaremos con más detalle, vinculado a dos dimensiones; por una parte vergüenza como respuesta ante la deformidad de su hijo como fruto de su propia incompletitud, de su propia falta; vergüenza, en segundo lugar, por sufrir la arbitrariedad de una ley *incivil* que castiga un tipo de diferencia expresada en una marca corporal, física en relación al canon estético de los dioses y su ideal de perfección²⁵.

Olimpo, pero Hefesto ya no es Hefesto. Del mismo modo, resulta interesante la vinculación de Hefesto con su *paredro* femenino en su configuración de dios deforme.

²³ No podemos abordarlo aquí, pero hace al caso. Lévi-Strauss recoge otras *cojeras ilustres* en la historia de la humanidad; cojeras que suponen la alteración del ciclo natural de las estaciones y la propiciación de un cambio: "... *El problema consiste en acortar un período del año en provecho de otro -sea la estación seca para que lleguen antes las lluvias, o al contrario-, ¿no puede verse en la danza claudicante la imagen, o digamos más bien el diagrama, de este equilibrio deseado? Un andar normal, en el que el pie derecho y el izquierdo se mueven en alternación regular, ofrece una representación simbólica de la periodicidad de las estaciones y así, suponiendo que se la quiera desmentir para alargar una (por ejemplo, los meses del salmón) o para acotar la otra (rigor del invierno, «meses lentos» de verano, sequía excesiva o lluvias diluvianas) el andar renqueante, resultado de la desigualdad entre las longitudes de las dos piernas, proporciona, en términos de código anatómico, un significativo apropiado*" (Lévi-Strauss, 1987:386 en, Martínez, Grande, Escolar 1996:291-292). El análisis cultural de estas significaciones se abordará de modo específico en otro lugar.

²⁴ Nótese el juego de los pares «masculino-femenino», «violencia-vergüenza», «instinto-sentimiento», «interiorización-exteriorización», «activo-pasivo»; etc., etc., el mantenimiento de la bifurcación garantiza el mantenimiento de la ambivalencia. Frente a la *acción* de su padre solo cabe responder con *fuerza*, con violencia, dentro del campo de la masculinidad y por tanto de la exclusión; la *acción* de su madre abre el campo de los *sentimientos* y las *emociones* como esquemas de racionalidad que generan un marco, intencionalmente, de acción humana. Luego veremos, empero, que una cristalización enfática de la vergüenza sobre una parte del cuerpo, puede convertirse en un elemento de anulación social.

²⁵ En un capítulo posterior, veremos que esta doblez del sentimiento forman están producidas por el ritual de los juramentos civiles en el que se inscribe la ley de la triple fecundidad. El antecedente del rito es la incorporación de la mujer al campo de los hombres guerreros como parte de la reproducción de la ciudad.

Vergüenza, más allá de sus connotaciones y de su relación con la vivencia de la discapacidad y con la percepción y valoración de la misma, como *sentimiento* propia y genuinamente humano, imposible de encontrar en el mundo y en los valores de los dioses y de los animales que, abre, por tanto al mundo de los *valores* y el comportamiento propiamente humano. La cojera congénita de Hefesto viene a poner de manifiesto la emergencia de un comportamiento primordial en el espacio de lo humano y que abre una fisura frente al mundo y las leyes divinas del Olimpo.

Hera trabaja en la bifurcación, en la lógica de la acción *dilemática*, planteando claramente las diferencias entre el mundo de los dioses, perfecto y completo frente al mundo de lo humano, necesitado, frágil y vulnerable. De ahí que en esta cojera de nacimiento de nuestro *Ilustre cojo*, la narración nos remita a un escenario de acogida más benefactor, frente a la *hostilidad* simbólica del caso de la cojera sobrevenida como consecuencia de su acción: en Lemnos (tierra de mujeres asesinas) y los Sintios (ladrones), la *hospitalidad* de su nueva patria. Hefesto cae en *Océano* desde el Olimpo y es acogido por *Tetis* y por *Eurínome*²⁶ que le *salvaron* la vida y lo *criaron* en una cueva submarina durante nueve años, tiempo en el que forja y fabrica numerosas joyas como *agradecimiento* por su *hospitalidad, cuidado y amor*.

“Hefesto cayó en el Océano, donde fue recogido por Tetis y Eurínome, que le salvaron la vida y lo criaron por espacio de nueve años en una gruta submarina. En el curso de estos años *forjó y fabricó* para ellas numerosas *joyas*, y les guardó siempre un *profundo agradecimiento* por sus bondades con él” (Grimal 1981:228 Sin cursivas en el original).

La concepción de *Océano* como dios irá cambiando a lo largo de la historia griega, pero en todo caso para la concepción más primitiva y como núcleo central de este mito, está el imaginario del *agua* como representación de lo que rodea al mundo (recuérdese frente a esta metáfora de contener, unir, rodear tan auténticamente genuina de la cultura griega, la idea de la “isla”, aislada, solitaria); funciona, por tanto, como una gran *placenta* originaria e *indivisa* donde se pueden realizar dos tipos fundamentales de operaciones: o bien empezar a realizar las distinciones, las diferencias, los bordes, el adentro y el afuera, los límites, etc., o bien como el espacio que no formando parte de las distinciones es garantía de ellas (el trabajo de Hefesto sobre el escudo de Aquiles, donde aparecen, como veremos más adelante, la ciudad de la paz y la ciudad de la guerra, está rodeada también por Océano) En este sentido, la expulsión realizada por Hera al Océano tiene, también,

²⁶ *Tetis*, en su etimología y en su papel mítico, parece aludir a un lugar estructurante y genésico, una especie de principio constitutivo y de fundamentación, de *arjé*; lugar estructurante, por tanto, que frente a la ley divina olímpica tiene un carácter *político*. Por su parte, *Eurínome* alude a una ley (-*nomos*) propia, *amplia*, a una ley autodeterminada y autodeterminante (*Euri-*). Así, como se puede observar, las *madres adoptivas* de nuestro Ilustre cojo, Hefesto, son diosas que representan principios de articulación política y social frente a la articulación de las leyes divinas que sólo tienen lugar para la perfección y lo perfectible. Principio de articulación política y social que, inaugural y simbólicamente, es constituida por un cojo, Hefesto, el Ilustre cojo. Ilustre por representar los dos posibles orígenes de la diferencia, de la desigualdad, original o sobrevenida (Hefesto, cojo de las dos piernas; Hefesto, patizambo. Hefesto tiene como destino recorrer el camino de la diferencia en los dos sentidos); su doble cojera simbólica no es, así, sólo representación de un doble estigma de la cultura griega hacia las personas con discapacidad física.

un componente simbólico y de racionalidad práctica explícito, evidente y con consecuencias pragmáticas. En efecto, Hera expulsa a su Hijo cojo de un mundo y un orden divino (incivil) donde, la diferencia física, la falta corporal, la desigualdad hablando genérica y conceptualmente, no es tolerada, reconocida y asumida; pero esta acción, humana por vergonzosa, tiene aparejado como correlato no el mundo despiadado de la subversión de la ley del padre (violencia y insolidaridad) sino la inscripción en un orden donde los límites no están determinados, prefijados, construidos bajo la lógica del Olimpo, se trata de un espacio que inaugura nuestro *Ilustre cojo*, en el que la diferencia, la discapacidad, la falta, la necesidad, etc., etc., forma parte de la creación *fundante* del mismo; espacio sin límites, como reacción al espacio divino generador de vergüenza, que permitirá el trazado de una nueva ley por convención y/o acuerdo: por *nómos*.

La interpretación del mito de Hefesto en su ambivalencia, sin apostar por una de las *caras*, también nos permite observar dos modalidades de *acción social* como principios de desarrollo de vínculos para la sociabilidad. Así mientras Zeus se comporta *activamente* expulsando a Hefesto, al transgresor de la ley olímpica cuyo representante máximo es el dios de dioses; Hera actúa *patéticamente*, sufre internamente el sentimiento de vergüenza; ella también está sometida a la ley divina por su condición de mujer, la expresión de su vinculación con el mundo olímpico se realiza mediante una incorporación de la desigualdad de ley de los dioses. La vergüenza no sólo es en relación hacia *sí misma* como culpable, como nos muestra el relato recogido por el *modelo social*, de un hijo *tullido, desperfecto*, con *faltas*, que no lo reconoce cómo digno ante la opinión de los dioses, a los que pertenece, que censura esta imperfección y la incapacidad de trabajo del cuerpo; la vergüenza es, también, hacia la propia ley olímpica, a la que ella pertenece y, por tanto se ruboriza, que no tolera el *ser* de sus propios hijos y que los somete al escarnio y a la exclusión: al *ocultamiento* de Hefesto.

La vergüenza de Hera es un sentimiento de repulsa que se convierte en el origen de un nuevo modelo de relación social: la vergüenza de Hera es un protovínculo social, es la expresión de un sentimiento ante una afección del cuerpo de su hijo que genera una nueva modalidad de relación; relación en la que los *límites* (Océano), las distinciones, las clasificaciones, el orden, etc., del ámbito de acción, tienen que ser humanos y realizarse desde los hombres; en el que las cuidadoras del orden, madres adoptivas del orden divino o natural, tienen que desarrollar un ámbito de la ley *amplio* y de *autodeterminado*, (Eurínome), no heterodeterminado por fines divinos, donde los principios estructurales tienen que tener un carácter *constitutivo* como acción de lo *político* (Tetis).

Concepción de lo humano desde la *falta*, la insuficiencia, la necesidad, la fragilidad, la vulnerabilidad que representa simbólicamente Hefesto, el Ilustre cojo, que necesita una nueva ley, y un nuevo orden, y una nueva comunidad, y una nueva ciudad, y una nueva amistad, y un nuevo trabajo, etc., etc., un nuevo marco de acción-concepción-valoración de lo humano, donde la desigualdad, la diferencia, la cojera al fin, puede ser afirmada y reconocida en la ciudad como fundamento de un nuevo orden, inclusivo, receptor, productivo, materno.

Hefesto, a pesar de su cojera intransitiva y repudiable en ley divina, tras su expulsión del Olimpo, desarrolla *conductas* y *sentimientos* constitutivos de la sociabilidad humana. Ante su acogida, cuidado y sostenimiento, por Tetis y Eurínome, Hefesto, *muestra* sentimientos de *agradecimiento*: incapacitado para vivir en el Olimpo, pero especialmente dotado por el reconocimiento del vínculo primordial de la ciudad: la *hospitalidad*.

La instauración de la hospitalidad y su reconocimiento social, es la instauración de un orden en el que la aceptación de la diferencia, del *otro*, del desconocido, del extranjero, del *tullido*, del *cojo*, etc., etc., es la primera ley, por *nómos*, de ese orden, de esa ciudad: es su *norma* más sagrada.

Nuestro *Ilustre cojo*, Hefesto, arrastra sus piernas por la tierra y no puede perfeccionar su cuerpo en la horma de la divinidad, pero *forja* un orden, quizá tan duro como el propio metal que convierte en herramientas, el en el que la hospitalidad²⁷, la apertura y la aceptación son la primera norma social: de ahí su agradecimiento y su *honra* hacia Tetis, pilares constitutivos de lo político, y Eurínome, la ley propia, *amplia*, flexible, humana.

La hospitalidad como *institución práctica* del amor (*Eros*) contiene todo un despliegue de valores relacionales que se constituyen en proto-elementos de sociabilidad y desarrollo del marco específicamente humano: la amistad, la confianza, el respeto, donde se desarrollan los *límites* humanos y donde se circunscribe el espacio comunitario para el desarrollo de las necesidades humanas. El vínculo de la hospitalidad, en la tradición de la cultura griega, delimita y bordea a la otra gran institución práctica de vinculación humana: la guerra (*Thanatos, el principio de la muerte*): cuando dos personas unidas bajo el lazo de la hospitalidad se reconocen en la batalla, dejan de luchar. Así puede interpretarse el respeto, la honra y el *agradecimiento* de Hefesto como manifestación precisa de esa primera institución humana que garantiza su existencia y su reconocimiento.

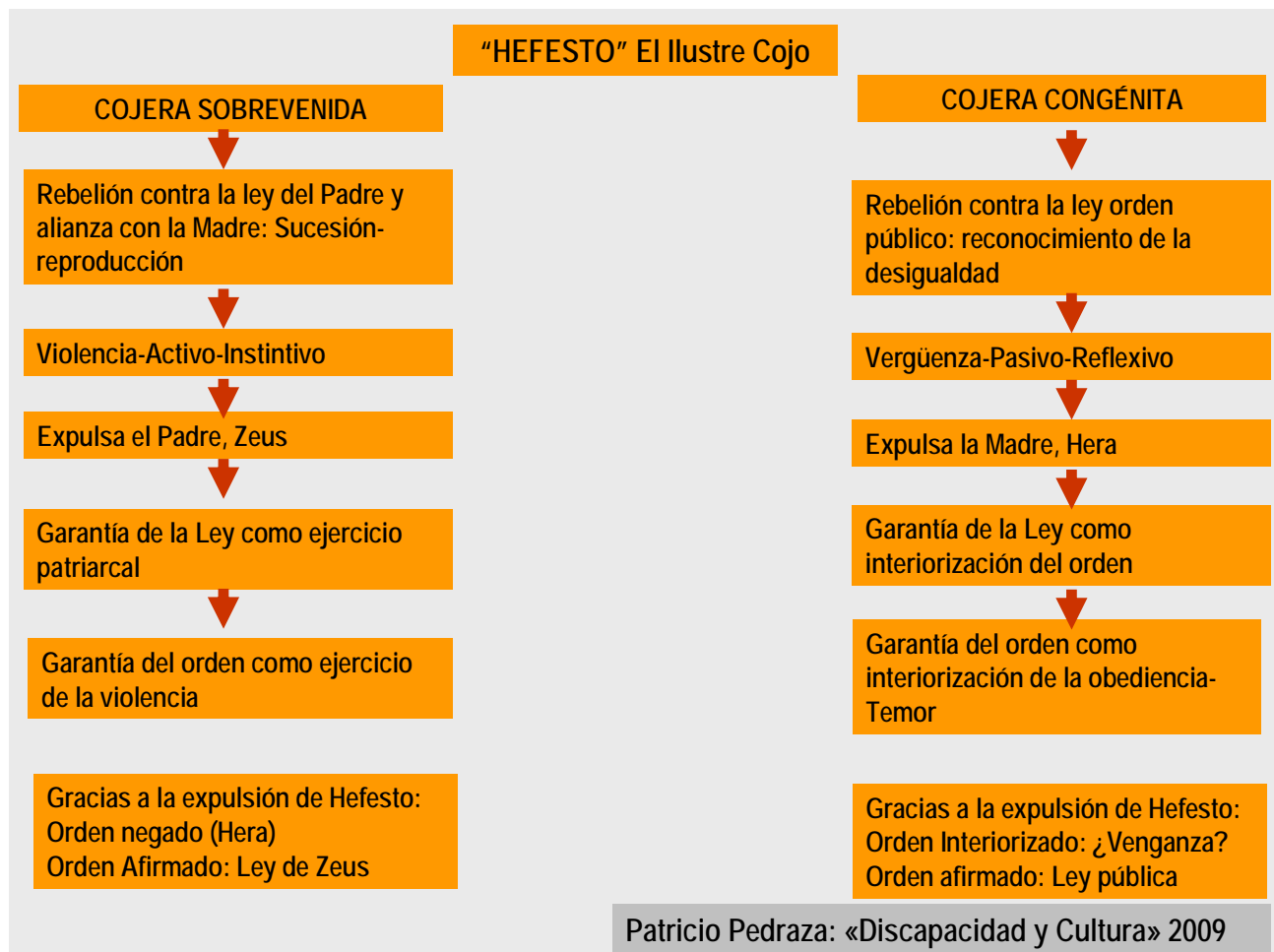
La vergüenza, como un protovínculo social, como manifestación genuinamente exclusiva de *lo humano*, inaugura en esta narración la ejemplificación de una conducta de negación y no reconocimiento, modalidad de rechazo ante lo que la ley instaura. Modalidad de rechazo *diferido* en relación a su objeto, mediado por un sentimiento, por la vivencia personal de un orden; sentimiento que, sin ningún tipo de dudas, es una modalidad de respuesta *práctica* ante un orden establecido y que logra conformar una *interioridad*, un *afuera* y un *adentro*, una *conciencia*, un *síntoma* y que, en todo caso, se acaba convirtiendo en el *leit motiv* de una acción que inicia un nuevo orden de vida para su hijo, para Hefesto. Sentimiento que viene a convertir a la acción humana en *problemática*, en no transparente, que se muestra y afirma como un recurso de acción en un determinado contexto limitado. Sentimiento que se vive como una afección, vivida como no propia,

²⁷ El vínculo de la hospitalidad, *xenia*, como primer valor relacional que instaura un marco social ante el otro, está ampliamente presente en el mundo clásico y en sus narraciones míticas. En particular en el mundo homérico donde se presenta como la relación social más convencional y sagrada propia del mundo humano. En opinión de Nussbaum (Nussbaum, 2004:504-505) este vínculo se constituye en un elemento ético fundamental tanto en el plano de su significado pragmático, articulación de un marco de vinculación y sociabilidad, como el plano de la diferencia con respecto al mundo de los dioses. La hospitalidad, la *xenia*, se constituye en el vínculo más sólido que existe por *nómos*. Una relación que vincula y tiene carácter normativo: obliga a dar cuidado y protección al otro. La relación de *xenia*, es tan primordial, básica y arquitectural, que está por encima del resto de deberes y obligaciones sociales: cuando dos *xénoi* se encuentran en el campo de batalla, dejarán de luchar en el momento en que se produzca el reconocimiento mutuo. La tragedia más oscura de Eurípides, Hécuba, comienza con la ruptura y la corrupción de este vínculo primordial y sagrado y nos muestra las consecuencias de esta transgresión como disolución de lo humano y como vuelta al mundo de los animales, con la conversión de Hécuba, la protagonista, en *perra*.

como patética pero que, en cambio, contiene un esquema de acción humana que la aparta del mundo y de las leyes de los dioses.

Frente al sentimiento patético y sufrido de la vergüenza de Hera, Zeus se muestra activo, actor; respondiendo automáticamente ante la transgresión de la ley, sin mediaciones, con la fuerza. Zeus no tiene dudas de su acción, se manifiesta casi como un *instinto* que desencadena el resorte de la violencia como respuesta conductual y que tiene un grado de eficacia inmediata, a la par que carácter ejemplificador.

Esquema didáctico:



5.- HEFESTO: AMBIVALENCIA Y CONFLICTO.

El conflicto, puede ser otra dimensión sobre la que podemos *mirar* el papel de Hefesto en la cultura griega; Hefesto es el encargado de recoger la *división* social de la comunidad, de la *polis*. Hefesto es, algo así, como el *encargado* de mostrar la *fisura*, el *engarce*, el *enganche*, el ensamble, el *machihembrado reflexivo* (ambivalencia), constituyente e instituyente del *nómos* (espacio cultural-natural); principio instituyente que siempre muestra algún tipo de *desregulación* y que encuentra en el *conflicto* y la discordia (*Éris*) la máxima expresión de su existencia:

“Sobre el escudo de Aquiles, en el canto XVIII de la Iliada, Hefesto dibuja *dos* ciudades humanas. Ambas son «*bellas*», precisa el poeta. Una representa actividades de épocas de *paz*, como el *matrimonio* o la *justicia*, la otra hace frente a la *guerra* que retumba a sus puertas. ¿En qué blasón dibujaremos las dos ciudades que los investigadores modernos, historiadores y antropólogos de la antigua Grecia se complacen en retratar sin descanso y como *dándose la espalda*?”. (Loraux, 2008:16-17. Sin cursivas en el original).

Destaca la atención, al menos y en principio, de dos cuestiones; de un lado, el reconocimiento explícito de Homero de lo “bello” de ambas ciudades; de otro, el hecho de que sea el *Ilustre cojo*, nuestro renco, el encargado de transmitir, a través de su arte, oficio y su capacidad de dobligar los metales, a la posteridad la existencia indisoluble de la ambivalencia a través del escudo de Aquiles: metáfora de la *reflexividad* propia de lo social, constituida por lo instituyente no instituido, y nunca definitivamente instituida, («la sociabilidad insociable» o «la insociable sociabilidad») presencia de las dos caras: la paz y la guerra, la luz y la oscuridad, lo racional y lo sensible, lo discapacitado y lo capacitado, lo animal y lo humano, lo bello y lo feo, etc. etc.

Hefesto es el constructor del *modelo* en el que contemplar la realidad del mundo: la construcción de la comunidad y de lo comunitario no da de lado, no esconde, no oculta, ninguna de las dos realidades en beneficio de la exclusión del otro: Hefesto *teje* y *desteje* en la paz y en la guerra, Hefesto *sostiene*, Hefesto muestra, Hefesto no se identifica con una de las caras, Hefesto apuntala la presencia del conflicto en el espacio de la ciudad y en el espacio de la vida humana: Hefesto, en realidad y en contra de la opinión generalizante, es la *figura* simbólica que no permite el *olvido* sobre la ambivalente y conflictiva esencia de lo humano: la animalidad de lo humano, su precariedad, debilidad y vulnerabilidad.

Armonía conflictiva, armonía de los contrarios que no puede darse sin la *pegajosa* presencia y afirmación de su otro yo. Así, como ya hemos señalado en otro ámbito, las dos bellas ciudades del escudo circular de Aquiles son abrazadas por el fluido de *Océano*.

Océano fue el lugar de acogida de Hefesto después de que Hera lo arrojara del Olimpo, Océano en esta escena de la Iliada²⁸ sigue *uniendo* la posibilidad del mundo humano al margen del mundo divino, perfecto, de los dioses.

²⁸ Amén de que el lector vaya a la Iliada, nos parece muy plástica la recreación que Werner Jaeger realiza del mismo: “Hefesto representa en él [escudo] la tierra, el cielo y el mar, el sol infatigable y

6.- HEFESTO-AFRODITA-ARES.

El *rechazo* de Afrodita hacia Hefesto y el cuasi adulterio cometido con Ares (el dios apuesto de la guerra), tal como tiende a ser presentado en los relatos de los citados dentro de la tradición del *modelo social* de la discapacidad, tiende a ser interpretado como una condensación expresiva del rechazo hacia las personas con discapacidad y de la imposición de un determinado modelo de persona bella como preferencia y elección en la formación de la reproducción y la unión como proto-vínculo social:

"Después Afrodita, la diosa del amor, se apiada de Hefestos y se casa con él. Pero el matrimonio no duró y la diosa toma como amante a Ares, no discapacitado, porque su marido es un "lisiado". La asociación entre insuficiencia, exclusión e impotencia resulta ya familiar y es evidente". (Barnes, 1998:68. Sin cursivas en el original)

En efecto, la transmisión del mito, muestra como Afrodita elige a Ares frente a Hefesto de acuerdo, probablemente a los cánones estéticos y a la propia configuración del gusto en materia de estética, en virtud de los cuales el propio Hefesto quedaría expulsado y sin posibilidades de emparejamiento.

En todo caso, resulta llamativo que Ares, el dios de la guerra, sea descrito como uno de los dioses más vetustos y desagradables:

"Como es natural, la mayoría de los mitos en que interviene Ares son mitos guerreros, narraciones de combates. Pero no siempre sale vencedor. Por el

la luna llena y las constelaciones que coronan el cielo. Crea, además, las dos más bellas ciudades de los hombres. En una de ellas hay bodas, fiestas, convites, cortejos nupciales y epitalamios. Los jóvenes danzan en torno, al son de las flautas y las liras. Las mujeres, en las puertas, los miran admiradas. El pueblo se haya reunido en la plaza del mercado, donde se desarrolla el litigio. Dos hombres contienden sobre el precio de sangre de un muerto. Los jueces se hallan sentados sobre piedras pulidas, en círculo sagrado, los cetros en las manos, y dictan la sentencia. La otra ciudad se halla sitiada por dos ejércitos numerosos, con brillantes armaduras, que quieren destruirla o saquearla. Pero sus habitantes no quieren rendirse, sino que se hallan firmes en las almenas de las murallas para proteger a las mujeres, niños y ancianos. Los hombres salen, empero, secretamente ya arman una emboscada a la orilla de un río, donde hay un abrevadero para el ganado, y asaltan un rebaño. Acude el enemigo y se da una batalla en la orilla del río. Vuelan las lanzas en medio del tumulto, avanzan Eris y Kydoimos, los demonios de la guerra, y Ker, el demonio de la muerte, con veste ensangrentada, y arrastran por los pies a los muertos y heridos. Hay también un campo donde los labradores trazan sus surcos arando con sus yuntas y a la vera del campo se hallan un hombre que escancia vino en un copa para su refrigerio. Luego viene una hacienda, en tiempo de cosecha. Los segadores levantan la hoz en la mano, caen las espigas al suelo, son atadas en gavillas, y el propietario está silencioso, con el corazón alegre, mientras los sirvientes preparan la comida. Un viñedo, con sus alegres vendimiadores, un soberbio rebaño de cornudos bueyes, con sus pastores y perros, una hermosa dehesa en lo hondo de un valle, con sus ovejas, apriscos y establos; un lugar para la danza donde las muchachas y los mozos bailan cogidos de las manos y un divino cantor que canta con voz sonora, completan esta pintura plenaria de la vida humana, con su eterna, sencilla y magnífica simplificación. En torno al círculo del escudo y abrazando la totalidad de las escenas, fluye el Océano". (Jaeger 1988: 60).

contrario, parece como si los griegos, desde la época homérica, se hayan complacido en mostrar la *fuerza bruta* de Ares contenida o burlada por la más *inteligente* de Heracles o por la *viril prudencia* de Atenea" (Grimal, 1981:44-45. Sin cursivas en el original).

Así, desde esta presentación del mito, Ares es el dios de la guerra, que se goza en la matanza y en la sangre (fuerza bruta y la violencia). En su compañía guerrera, suele ir seguirlo *Deimo* (el temor) y *Fobo* (pánico) que son hijos suyos, y de *Éride* (la discordia) y *Enio* (el terror). Los propios griegos, en este sentido, mostrarían distancia con el dios violento ya que su causa estaba inscrita en su propia *violencia* y no en la lucha a favor de algunos valores de la comunidad frente a otros menos nobles. Del mismo modo, a Ares²⁹ se lo presenta como originario de Tracia, país semisalvaje, de clima rudo, rico en caballos y recorrido por poblaciones guerreras.

Ahora bien, esta descripción y presentación del dios de la guerra, Ares, presenta dificultades en cuanto a las motivaciones, más allá del capricho, que Afrodita tuviese para elegirlo y, por otra parte, no permite comprender adecuadamente la relación que mantiene el ideal del honor y la *areté* heroica (virtud y excelencia) del modelo griego de conducta vinculado a la guerra y a la moral agonal:

"La moral de la aristocracia griega es en la epopeya esencialmente competitiva o agonal; y ello abierta y francamente, sin los rodeos e hipocresías con que el principio de la afirmación de la propia personalidad se encubre con frecuencia en época posterior (...) Ser busca ser el primero, el mejor -en la guerra, pero veremos que no solo en esta- y ello trae el premio de la buena fama, la actitud contraria al deshonor" (Rodríguez 1966:40).

Así, la condensación del héroe como guerrero y como modelo de virtud y honor no se entiende muy bien con la descripción realizada más arriba en la presentación de un dios abyecto y horroroso: casi de una violencia criminal gratuita.

En realidad, todo pareciera indicar que la presentación de Grimal, está hecha para una *época* en la que se ha producido una desvalorización de Ares en la construcción de la política y de lo político y en la que los modelos de construcción de la *areté* (virtud y excelencia) empiezan a construirse y adquirirse por otros valores y a través de otra racionalidad práctica: Ares, expulsado también. Así el relato de Grimal parece inclinarse también hacia uno de los lados de la ambivalencia, posicionándose en el espacio del historiador, que confía en el *orden* no como manifestación de una ambivalencia originaria y fundacional, sino como la encarnación del verdadero bien, de lo bueno, de lo bello. Así todas las manifestaciones en las que se ponen de manifiesto las dimensiones conflictivas, ambivalentes y paradójicas tienden a ser limadas a favor de una nueva moral de progreso³⁰.

²⁹ Narrado de este modo, podría pensarse que el rechazo de Afrodita hacia Hefesto, parece hablar más de la *perfidia* de Afrodita que de los *deméritos* de Hefesto. En todo caso, como se puede comprobar, es insuficiente y quizá inapropiado presentar el relato en los términos citados para presentar la relación de la cultura griega con la diversidad funcional.

³⁰ Nicole Loraux (véase, Loraux 2008: 145-169: "Capítulo VI. *De la amnistía y su contrario*") hace un extraordinario recorrido por las diferentes modalidades de construcción de lo colectivamente

Pero, como veremos, hay otro Ares más *primordial* que tiene que ser objeto de la creación de toda una imaginería ritual para *olvidar* y *suprimir*, ¿podría Ares ser un principio que unifique, ensamble? ¿Podría ser la guerra un vínculo social?

Tomando en consideración la cristalización del relato canónico en la articulación de los vínculos sociales cabe, no obstante, tratar de introducir una *mirada* que permita contemplar el componente de la aproximación antropológica y que ofrezca una interpretación de la relación estructural que mantiene Afrodita y Ares en la tradición griega arcaica.

Así, aunque lo desarrollaremos con más profundidad en otro lugar, podría interpretarse, de acuerdo con las hipótesis generales que venimos sosteniendo en este trabajo, que el papel de Hefesto en relación a Afrodita y Ares puede estar relacionado con el papel o rol estructural que mantiene, de una forma más o menos sostenida, en el resto de intervenciones en otros mitos o en otras narraciones (Pandora, Escudo de Aquiles, Erictonio, ...): sostenedor de la ambivalencia como campo genésico de *lo social*.

Así, al igual que Hefesto es el encargado, como vimos, de inscribir en el Escudo de Aquiles las dos *bellas* ciudades (la de la paz y la de la guerra, abrazadas por Océano), o como tiene una participación central en la construcción del *bello mal* (Pandora) y en el origen y la producción del modelo de ciudadano y de los lazos de fraternidad propios de articulación social dentro de la ciudadanía política (Erictonio) por oposición al estado de guerra permanente, podría pensarse, es lo que proponemos, en una relación más compleja del papel que juega Hefesto dentro de la relación de Afrodita y Ares.

En lugar antropomorfizar el mito con la atribución de sentimientos (*piEDAD, abandono, adulterio*, etc.) hacia Hefesto, cabría pensar que Hefesto estaría ejerciendo su papel constitutivo al garantizar la presencia y el sostenimiento de dos vínculos fundamentales en el ámbito comunitario: Hefesto, vendría a garantizar -de este modo- la presencia de la ambivalencia y la posibilidad de la complejidad en el ámbito de la social como, si se nos permite la contradicción, *reflexividad práctica*: garantía del *ensamble* de Afrodita y Ares como paradigmas del mantenimiento del conflicto y la ambivalencia en la cultura griega.

Así, por repetir la bifurcación de la mirada historicista y la etnográfica, podemos decir que frente a la lectura más *literaria*, cabe una lectura más etnográfica. Así Afrodita y Ares, en efecto, representan dos modalidades de construir la ciudad, el ámbito de lo comunitario.

aceptable o reprochable que permite entender el curso del papel de Ares a partir de un nuevo modelo de "honor" de lo político en el *ágora*: "Todo está dicho: la política consiste en actuar como si *no pasara nada*. Como si nada se hubiera producido. Ni el *conflicto*, ni el *crimen*, ni el *resentimiento* (o el rencor). En la definición isocrático-aristotélica, la política sería lo que empieza donde termina la venganza (...) Plutarco agrega que los atenienses han consignado doblemente esa *clemencia divina*: por lado *suprimiendo* del calendario el día aniversario del *conflicto* y por otro *elevando* en el Erecteion un altar a *Leteo* (Olvido)" (Loroux 2008:153-154. Sin cursivas en el original). De ahí el pavor griego a las votaciones en las que la mayoría eran muy limitadas y en las que se producía, de nuevo, una situación en la que una parte tenía que imponerse a la otra; de ahí su bendición de la unanimidad y el desarrollo de todo tipo de estrategias para evitar la *stásis*, la guerra, la peor de las guerras: la *guerra civil*.

Si tomamos, pues, una aproximación a la figura mítica de Afrodita podemos comprobar que está sometida a distintos procesos de construcción social y que, por tanto, sus significados y sentidos discursivos y de racionalidad práctica van cambiando:

“Un ejemplo entre otros: en Atenas, Afrodita es institucionalmente Pándemos [*común a todo el pueblo*] ya que preside al amor cívico que *reúne* al pueblo en un todo. Ahora bien, (...) la relectura (*antidemocrática*) que hace Platón de esta epiclesis cuando presenta a la diosa pandemiana como la Afrodita de los *amores vulgares* (*Banquete*, 180d182a) es la que terminó *predominando* hasta el punto de *ocultar* enteramente el sentido *primero* en que *dêmos* englobaba la totalidad del pueblo”. (Loraux, 2008:68. Sin cursivas en el original).

La Afrodita de la tradición pre-platónica, por tanto, tiene una dimensión de ser, también, *unificadora*, de *construir* el vínculo de la totalidad de lo colectivo; de este modo, por tanto, la “piedad” y la “compasión” que expresa hacia Hefesto no tiene porque ser entendida dentro del contexto general de estos sentimientos en nuestra actual cultura, sino como genuinos y prácticos sentimientos de relación y articulación social: el que siente piedad, está compartiendo una relación de alteridad con el otro ya que imagina que él podía ser ese otro; que él, en tanto que humano, podría estar en esa misma situación. El *Pándemos* de Afrodita hacia el *Ilustre cojo*, puede ser también visto como el reconocimiento de la pertenencia a lo colectivo de lo *deforme* así como de sus representaciones y encarnaciones.

Por tanto, más bien pudiera pensarse que son las interpretaciones aristocráticas y antidemocráticas (la construcción social) las que empiezan a producir un tipo de diosa del *Amor* escindida: que repudia el vínculo y la unión a determinados elementos de lo social o que acaba convertida en una diosa de los amores *reprobables*, turbios, vulgares, imposibles de ser tomados como base para la construcción armónica³¹ de lo comunitario.

En cuanto a Ares, por su parte, en la Grecia arcaica ocupa, también, un lugar de extraordinaria complejidad y, desde luego, como una posible modalidad de articulación y estructuración del *todo* social y colectivo del mundo de lo humano.

Si, así, nos fijamos en la raíz etimológica de *ar*³², tenemos que se trata de una expresión indoeuropea que muestra “*la adaptación estrecha entre las partes y el todo*” (Benveniste, 1969: II,101-101 en Loraux 2008:113).

³¹ Como veremos hay otra interpretación de Harmonía además de la platónica.

³² Otro desarrollo interesante de la raíz *ar*- como articulador de una lógica de la complejidad partiendo de la reflexividad fuerte de la ambivalencia, lo podemos seguir a través del adjetivo *ártios*. Para Sólon es el *ajuste perfecto*, cuando se traslada al campo de la aritmética se convierte en *ártion* que viene a ser el número *par*; así la perceptible unión perfecta está fundamenta en la existencia de *dos* partes y, por tanto, en la existencia del propio conflicto (*éris*) como base de la *ar*-monía: de la justicia (*diké*). Así, por ejemplo, podemos empezar a comprender la reconocida deriva histórica de la tendencia de la cultura griega hacia la *simetría*, el orden, la belleza, el ajustamiento (lo apolíneo) que de algún modo se construye sobre el *olvido* de este orden fundacional del *dos*. De ahí el empeño tenaz y enconado por el devenir de la cultura griega por sostener lo *indivisible*: “La especulación griega sobre los números va a deducir que en el modelo del dos el para exige la *diástasis*, la división por partes iguales, como si el buen conjunto incluyera virtualmente en sí el desgarró, el combate, la oposición. Y los griegos no dejaron de exaltar el

Ares, de este modo, tiene un papel fundamental tanto en la *propia guerra* como, lo que quizá resulte más provocativo y difícil de encarar para las miradas historicistas, es el garante de la *paz armada* en la civilidad interna de la ciudad:

“Decir Ares equivaldría a decir *Ajustador* o *Ensamblador*. Lo es en la guerra, aunque la ciudad clásica quiera ignorarlo, (...) Ahora bien, existe un Ares de la vida en la ciudad al que los ciudadanos no tienen más remedio que adaptarse, aunque sin darse cuenta forzosamente de ello. Ese Ares preside en el *Areópago*³³ la *paz armada* del proceso, es garante de los juramentos e implacable con los traidores, en resumen, vela sobre una ciudad que es una totalidad bien ajustada. ¿Ares el *asesino* sería entonces el *garante del vínculo social?*” (Loraux 2008:117. Sin cursivas en el original).

Resumiendo, y asumiendo el carácter exploratorio e indagatorio de lo presentado, frente a la antropomorfización y los argumentos *ad hominem* e historicistas que tienden a *unificar* el relato del mito heféstico desde la perspectiva nominal y unidireccional de su centralidad (protagónica) en tanto que configurado como *discapacitado*, cabe realizar un acercamiento en la que los tres *actantes* del relato mítico, Afrodita, Ares y Hefesto, vienen a representar la encarnación de tres factores fundamentales en la construcción de los vínculos sociales y su articulación dentro de este entramado de lo comunitario.

Así proponemos reflexionar, como propuesta interpretativa, sobre la posibilidad de que *Afrodita* sea tomada como el amor civil colectivo que une al todo (pándemos); *Ares* el principio ensamblador, articulador de la división original³⁴ y garante de las sanciones por la transgresión del orden en el interior de la ciudad; *Hefesto* como garante de la ambivalencia genésica y constructiva de lo humano desde la asunción de la complejidad constitutiva de la construcción social: como incorporación de lo *deforme* como momento de la construcción reflexiva de lo social frente al orden divino de los dioses del Olimpo; como principio paradójico y *liminar* de la brecha entre naturaleza y cultura: *discapacidad capacitada* y *capacidad discapacitada*.

número impar, que nunca se deja dividir completamente sino que hace subsistir siempre algo en común (*koinón*)”. (Loraux 2008:116)

³³ La colina de Ares.

³⁴ Harmonía es hija de Afrodita y de Ares.

7.- EL MITO ATENIENSE DE *SER AUTÓCTONO*: HEFESTO Y ERICTONIO

En el discurso desde la tradición del *modelo social* de la discapacidad que se nos transmite del mito de Hefesto, tomándolo de referente inaugural de la relación de la cultura con la exclusión y opresión de las personas con discapacidad, aparece también como un ser impermeable al campo de los *afectos*: así Hefesto es igualmente *rechazo* por Afrodita y por Atenea.

Este rechazo de Afrodita y Atenea supone, de facto, la negación a que Hefesto forme parte de los vínculos constituyentes de lo social-comunitario: del Eros, en tanto que amor y unión implicada en lo social y también como dimensión reproductiva; y, también, de la participación en la construcción y defensa de la ciudad-comunidad como verdadero ámbito donde florezca lo propio de lo humano: el mito del niño Erictonio fundador de Atenas y nacido de la tierra.

En torno al primero de los vínculos sociales, como ya hemos señalado más arriba, se suele presentar a Hefesto, cojo, feo, deforme, repudiado por Afrodita (diosa del Amor) en favor de Ares (dios de la Guerra).

Vamos a apuntar ahora las implicaciones del segundo; según se recoge en la tradición del mito (Grimal 1981:167-168. Sin cursivas en el original):

“Erictonio es uno de los primeros reyes de Atenas (...) se le cree hijo de de una *pasión* de Hefesto por Atenea. El dios había recibido en su taller la visita de Atenea, que iba a encargarle armas, y *Hefesto*, al verla, se *enamora* de ella. La diosa *huyó*, pero su *perseguidor* le dio alcance a pesar de ser cojo. *Defendióse* Atenea y, en el forcejeo, parte del semen del dios se le espació por la pierna. *Asqueada*, Atenea se secó esta *inmundicia* con lana que arrojó al suelo”.

Atenea rechaza la *pasión* de Hefesto y limpiándose el semen con un trozo de lana arroja a la tierra el semen del dios herrero: con ello nace Erictonio, el primer rey de Atenas, la ciudad modelo por excelencia, paradigma de los vínculos de ciudadanía (cultura) y la política por oposición a los vínculos naturales.

Hefesto no consigue ser fecundo (sexualmente), Hefesto no consigue desarrollar su progenie, su estirpe, su semilla, condena a la esterilidad, a la imprecación de no poder reproducirse y prolongarse en el otro (hijo) a través del yo.

Hefesto no ocupa un lugar en el espacio de la reproducción, en el espacio de la creación de la ciudad, de la creación de lazos de filialidad y fraternidad y compañerismo propios de los que se crean con la *estructura familiar* y los vínculos de la crianza.

Así, el mito de Erictonio puede interpretarse, también, como un modo inaugural de la exclusión social y política de Hefesto del modelo de vinculación que construye la ciudad: *lo deforme* no forma parte del modelo “contractualista” para la constitución de la ciudad. Pero también, podemos leer que Hefesto, de nuevo, aporta la *semilla* para el nacimiento de Erictonio.

Para *olvidar* a Hefesto y su fecundidad, Atenas, la ciudad por excelencia, construye el mito de la *autoctonía* del nacimiento por *partenogénesis*, dando lugar a un modelo que silencia toda posibilidad de conflicto, guerra, polémica, discordia al pertenecer a una misma patria, al ser hermanos, y al ser compañeros: construcción de los vínculos sociales por negación efectiva de la materialidad.

Así de un *golpe*, la pasión de Hefesto ha sido deformada y transformada en un ideal que impide el reconocimiento de la verdadera *división*, del verdadero carácter sexual de la reproducción.

“Los atenienses han nacido todos de la misma *tierra* en la oración fúnebre, pero son *nativos* por derivación, tanto en el ceremonial de la Acrópolis como en el teatro trágico, en tanto son herederos del niño Erictonio, *autóctono primordial* nacido de la *tierra cívica*. En la reflexión ateniense sobre la ciudadanía que funda míticamente el nacimiento de Erictonio, surgen dos preguntas apenas disimuladas en el discurso y en las imágenes: *el lugar de las mujeres* -y de la división de los sexos- y el *parentesco* en el seno de la ciudad. Los ándres son autóctonos frente a las mujeres, elementos secundarios o considerados como tales. Pero también, en tanto que autóctonos, los ándres encuentran entre ellos y lejos de las mujeres un lugar para pensarse, un lugar donde la ciudad es una, ya que está constituida por ándres idénticos así mismos: ese lugar es el parentesco originario de los que individualmente tienen cada uno un *padre* y de los que tienen todos, colectivamente, la misma *madre*” (Loraux 2008:27. Sin cursivas en el original).

Las *mujeres* y los *deformes*, con este acto fundacional a través de la lectura clásica del mito, han sido borrados, negados y denegados, como formando parte de la construcción de lo social del mundo humano: las mujeres y los deformes permiten el reconocimiento y la afirmación de la animalidad humana como parte inescamoteable de nuestro ser social:

“Hablé también de la denegación de la sociedad ateniense en cuanto al rol de las mujeres en la reproducción de Atenas, borrada en provecho del mito del origen autóctono” (Loraux 2008:62)

La realización de la hermandad fraterna de todos los hijos sólo es posible a través de la negación de la oposición de unos hijos frente a otros hijos pertenecientes a diferentes fratrías y clanes. Este componente antropológico-estructural es el que permitirá el vínculo cohesivo fundamental de la ciudad, la política y la civilidad: los hermanos de la misma madre tienen un lazo más profundo e íntimo, frente a los hermanos de que comparten madre pero difieren en padre: hijos de madre unidos por *afecto*, hijos del padre por *rivalidad* (Loraux 2008)

Nuestra interpretación del mito de Hefesto, por tanto, vendría a enfrentarse y contraponerse al mito platónico como figura central en la idealidad sublimadora de la superación de un cuerpo dividido:

«La bella mentira platónica, destinada a hacer creer a los ciudadanos que habiendo nacido todos de una misma madre, la tierra, son hermanos (adelphoi)» (Loraux 2008)

La lectura interpretativa que venimos desarrollando permite ver como la negación de Hefesto desarrollada por la cultura griega arcaica es la toma de posición por uno de los lados de la ambivalencia y supone el desarrollo de una cultura que no se reconoce así misma y que no asume su propia identidad y sus orígenes.

8.- HEFESTO Y PANDORA: LO DEFORME Y EL *BELLO MAL*³⁵.

Hefesto representa, como estamos tratando de mostrar, mucho más que el significado explícito que se toma como base, por parte de los citados autores del *modelo social*, para situarlo como *monumento* emblemático y perfecto con el que inaugurar la historia, cierta, de la opresión, exclusión de las personas con discapacidad.

Vemos que Hefesto no sólo encarna el *antivalor* frente al imaginario simbólico dominante de la cultura griega sino que, esencialmente, se muestra como un elemento *figural* de la *ambivalencia*; de modo particular, tanto en el caso de la discapacidad *sobrevenida* como en la congénita, la *marca* de la falta sobrepasa cualquier referente unitario y unívoco; su figura es una *condensación simbólica* excedentaria de sentido y que requiere un trabajo minucioso de deconstrucción (Ferreira 2008) y no tomarlo como un nuevo punto de partida ideológico: *claro y distinto* sobre el que cimentar el momento *ceró*³⁶ de la historia social de la discapacidad como opresión y exclusión: Hefesto sería para la sociología de la discapacidad el representante paradigmático y *perfecto* del modelo de la prescindencia en la cultura griega arcaica.

La *deconstrucción* puede, también, ser entendida como un proceso de trabajo en el que en cada momento deconstructivo se traduce una nueva *bifurcación* que se escande en cada uno de sus sentidos posibles; al fin, la deconstrucción es una búsqueda de certidumbre desde la asunción de que una parte del sentido lo dejamos siempre atrás: la deconstrucción es encontrarse con la ambivalencia como producción de sentido; así *ambivalencia* y *reflexividad* habría que contemplarlos como diferentes momentos de un mismo proceso. Derrida nos ha ilustrado este camino revisando, por ejemplo, conceptos como *pharmakón* y *hymen*. Pharmakón es:

“La polisemia regular, prescrita que lleva consigo la indeterminación o sobredeterminación, pero sin que una traducción defectuosa privilegie una versión exclusivista de la citada palabra en términos de «remedio», «receta médica», «veneno», «droga», «depurador», etc. Debido a su condición de pharmakón es, primero y principalmente, algo poderoso en virtud de su ambivalencia y ambivalente en virtud de su poder. Tiene parte de sano y enfermo, de afable e ingrato” (Bauman, 1991 en Josexo Beriain Comp, 1996: 95-6).

Hefesto como infractor de la ley de Zeus, cojo como objeto de la violencia de su padre; Hefesto cojo de nacimiento y objeto de vergüenza de su propia madre ante la ley, divina, del Olimpo por su deformación congénita; Hefesto ambivalente, capacitado y

³⁵ La relación de Hefesto y Pandora está tomada de Sennett (Sennett 2008:358).

³⁶ Momentos *ceros*, umbrales de determinación de un punto de partida *firme, estable, objetivo*, como nos ha enseñado toda la sociología y la filosofía de la ciencia, son *ficciones útiles* que en todo caso tienen un marco específico donde se recorta su utilidad: momentos *ceros* y *reflexividad* parecen antagónicos. Como señala Ferreira (Ferreira, 2008) el proyecto de una sociología para la discapacidad pasa por poner en el centro de su quehacer la reflexividad propia del sujeto en sus diferentes dimensiones. Tratar de reconstruir la arqueología del nacimiento de la opresión y represión de la discapacidad, desde luego no debe ser ajena a este proyecto.

discapacitado; expulsado de la tierra de los dioses pero constructor de la comunidad, Hefesto cojo, incapaz de caminar a la par de los dioses pero capaz de *agradecimiento*.

Ambivalencia que no se deja apresar, ambivalencia reflexiva en la medida en que se mantenga en esa tensión. Tensión ambivalente que encuentra en la tradición griega arcaica un lugar donde compararse, donde medirse: el mito de Pandora.

Así Hefesto, el cojo artesano, está unido a uno de los mitos más extendidos en Occidente, la creación de Pandora: la diosa bella, perfecta, deseable, adorada, etc., pero que introduce el *mal* y la destrucción en el mundo, concediéndonos sólo la *esperanza*.

La reducción, por tanto, de Hefesto a exclusivo *significante* del modelo de la prescindencia no tiene en cuenta aspectos que nos pueden permitir comprender mejor el papel de la insuficiencia y la discapacidad en la cultura griega y, de un modo más general, permitirnos mirar su relación clave con otro de los *mitemas* centrales de la cultura occidental: el mito de Pandora como portadora de todos los males como castigo al desafío de Prometeo. De hecho, nos parece interesante el análisis de este mito como marco de valoración de *lo bello y lo deforme* y los significados sociales asociados. En principio por una cuestión *metonímica*, de contigüidad: Hefesto y Pandora aparece juntos en los diferentes mitos y de hecho, Hefesto es el artesano encargado -por su maestría y habilidad- de realizar a Pandora, la primera mujer, junto con Atenea, por mandato de Zeus; en segundo lugar, por una cuestión *metafórica*, de semejanza: los dos mitos pueden ser interpretados como dos modelos de *acción humana*.

Hefesto registra un sinnúmero de trabajos, de construcciones de objetos; Hefesto³⁷ construye todas las casas y las moradas del Olimpo, construye las armas del gran Aquiles, Hefesto construye en su fragua las armas de Atenea, el cetro y la égida de Zeus, las armas de Peleo, la coraza de Hércules, la capa de Helios, etc., etc., pero todos los trabajos de Hefesto llevan la marca de sus *manos*³⁸, de su cojera, de su insuficiencia: confecciona a partir de materiales comunes, a partir de lo imperfecto, a través de lo propio del animal humano.

Valor ambivalente también; el valor de lo hecho por el hombre nunca podrá competir con la idealidad de lo producido por los dioses (perfecto); su producción más notoria, la creación de las bases de la sociabilidad, al fin, está sometida a una extrema fragilidad (*nómos*) y necesita de un permanente cuidado: agradecimiento y honra permanente. El mundo de Hefesto nunca recibirá la gloria, el beneplácito, el deseo, la ilusión, el respeto de los hombres, de ahí que en el canto XVIII de la *Iliada*, de manera expresiva y como una condensación simbólica, Homero incluye a Hefesto en medio de un relato de héroes y violencia heroica³⁹.

³⁷ Canto XVIII, *Iliada*.

³⁸ Aristóteles lo dirá muy poéticamente y con las implicaciones comunitarias y relacionales propias de su ética: "el hombre es el más inteligente de los seres vivos porque tiene manos".

³⁹ Recordemos que Aquiles enfrentado ante su *destino civil* o *guerrero*, elige sin vacilar ir a Troya porque su fama será inmensa aunque su vida breve: Aquiles opta por la vida corta y gloriosa.

“La intención de la desgraciada figura de Hefesto es dar a entender que la civilización doméstica material nunca satisfecerá el deseo de *gloria*⁴⁰; éste es su defecto.” (Sennett 2009:358)

Frente a Hefesto, Pandora es la representación de la *perfección*, el *autómata* perfecto, el “bello mal”, la seducción y la brillantez capaz de “todo los dones” como dice su nombre.

Así Hefesto vendría a representar, en esta nueva modulación, la *tragedia* humana como hija de sí misma, del destierro del Olimpo y de lo perfecto; vendría a mostrar lo humano como una tensión permanente con la divinidad y su perfección que nunca alcanza.

Entre la polaridad *animal* y *divinidad* en la que se movería permanentemente el ser humano, surgen el conjunto de los mitemas o relatos que se articulan como parte de la cultura y parte de las representaciones sociales de la inscripción del discapacitado.

Así desde lo que podríamos llamar, funcionalidad *integrísta*, tenemos un concepto de la autodependencia como independencia, mientras que desde una funcionalidad hefestiana tenemos la independencia como autodependencia e interdependencia.

Una concepción basada en el paradigma de la funcionalidad *integrísta* del ser humano nos lleva a la *autoreferencialidad* del propio fundamento; esta situación se traduce función *represiva* hacia la parte animal, en una valoración negativa, y a una idealización de la parte divina, perfecta, bella, seductora.

Desde esta concepción de la funcionalidad humana como positiva o negativa y no como inscrita en un *contiuum*, se genera el mundo humano como un escenario para el despliegue de la *voluntad de dominio* sobre los hombres y sobre la naturaleza. Esta es la historia de una *explotación* y de una *expulsión*.

⁴⁰ En el capítulo final, *La resurrección del cuerpo*, retomamos la reflexión sobre Hefesto y Pandora; reflexión en la que la perfección de Pandora es el emblema máximo del afán de inmortalidad, el animal humano es el único que no puede morir, la civilización y la cultura se convertirán en el gran artefacto para expulsar la muerte y todo lo todo lo corruptible: incapacidad humana demorar que acabará, paradójicamente, instalando el principio de muerte en el centro mismo de la ciudad, de la cultura.

9.- MUJER, FECUNDIDAD Y JURAMENTO: OTROS ORÍGENES DE LA DISCAPACIDAD.

“Juramento, que a los hombres terrestres *aflige* cuando alguien, de intento, comete perjurio”. (Hesíodo, 1995:80. Sin cursivas en el original)

“Para aquellos que dan veredictos justos a forasteros y ciudadanos y no quebrantan en absoluto la justicia, su ciudad se hace floreciente y la gente prospera dentro de ella (...) Las *mujeres* dan a luz *niños semejantes* a sus *padres* y disfrutan sin cesar de bienes”. (Hesíodo, 1995:136. Sin cursivas en el original).

La propuesta desarrollada por la tradición del *modelo social* anglosajón, como vimos al principio, ha puesto el énfasis en la dimensión *materialista* como explicación de los patrones culturales de exclusión y la opresión hacia las personas discapacitadas, tomando los discursos, relatos, mitos, desde su dimensión histórica. Por nuestra parte, vamos a intentar presentar una perspectiva complementaria, inscrita en el orden de la cultura o en el campo de los rituales y sus correspondientes elementos institucionales.

Del acercamiento que realiza Loraux, una aproximación al *juramento* cívico como base para *olvidar* el pasado, para nuestros objetivos, vamos a recuperar la dimensión de *sanción* que lleva la transgresión del juramento, y las *imprecaciones* que se realizan en el mismo para sus transgresores; pues, éstas, nos vinculan con otro de los grandes *mitemas* en los que se articulan elementos, dimensiones y planos fundamentales para la construcción de un imaginario colectivo sobre la deformidad y los cuerpos discapacitados: la fecundación, la mujer, la descendencia, lo monstruoso y lo deforme.

Aunque no existe una relación de causalidad directa y explícita, y necesitemos estudiar más en profundidad y extensión el tema, la *deformidad* congénita mantiene, en principio, relaciones *metonímicas* con el *juramento*: las sanciones y las imprecaciones previstas para los casos de transgresión del orden, de la ley, involucran siempre un régimen de sanciones vinculados a la *esterilidad* (en el caso de los animales) y a la fecundidad *monstruosa* en el caso de las *mujeres*.

Así la deformidad congénita mantiene relaciones *performativas* con el juramento, de tal modo que de la transgresión de un juramento cívico, como construcción de una garantía para el orden, se sigue una sanción en distintas formas; veamos dos casos de este tipo de relaciones performativas y su campo de incidencia:

“Si respeto [este juramento], que la felicidad esté conmigo,
Con mi linaje y los míos,
Pero si no [lo] respeto, que sea infortunado, *yo*,
mi *linaje* y los *míos*,
Y que para mí ni la *tierra* ni el *mar* den *frutos*
Y que las *mujeres* no tengan *bellos hijos*” (SEG, XXIII, 320; en Loraux 2008:129. Sin cursivas en el original).

“y se impreca para ellos [Apolo, Artemio, Leteo y Palas Atenea, todos dioses délficos] que ni la *tierra* dé frutos, ni las *mujeres* de a luz *hijos semejantes* a sus *progenitores* sino *monstruos*, ni el *ganado* haga los apareamientos de acuerdo con la *naturaleza*, y que ellos obtengan la derrota en el *guerra*, en los *procesos judiciales* y en las *asambleas*, y sean *aniquilados* ellos, sus *casas* y su *familia*” (Esquines, 111 2002:513 en Loraux 2008:133. Sin cursivas en el original).

Triple registro de la fecundidad, o lo que es lo mismo, la dimensión central de ésta en la buena reproducción y existencia de la *ciudad*, de la comunidad humana: tierra, los rebaños, y las mujeres.

Fecundidades reproductivas en cuanto a lo alimenticio y en cuanto a la reproducción biológica, y generación de un *estigma* que será matriz de todas las desgracias y de la expulsión fuera del ámbito de protección social: derrota en la guerra, en los procesos judiciales, en la asamblea: sin posible representación, sin existencia.

Pero, quizá, la reproducción más importante es la que se produce en cada ritual de acatamiento y olvido como pacto fundante de la oposición hacia el mundo de los monstruos, de las fieras. El acatamiento del juramento es lo que permite y garantiza el orden de lo social, de tal modo que el orden está, potencialmente, siempre en peligro y su transgresión conduce a la negación máxima de lo propio de lo humano.

Fecundidad afectada pero no estéril; en el caso de la reproducción vinculada a lo humano, la transgresión del juramento lleva aparejado no tanto la esterilidad sino, especialmente, la concepción y la producción de monstruos⁴¹, que viene a ser el equivalente a dar a luz a niños que no se parezcan a sus padres.

Si con el mito fundante de Erictonio la reproducción femenina queda expulsada de la ciudad como su origen, con el juramento se vuelve a incidir en la misma realidad pero en otra dimensión.

La elección de las mujeres como objeto de imprecación, así como sus alumbramientos monstruosos, como ya sabemos y hemos señalado, corresponden al carácter sospechoso de la mujer así como a que forman parte de lo *natural*, siendo portadoras de contaminación y corrupción en el seno de lo comunitario: por ellas y de ellas nace *lo deforme*. Las mujeres por su capacidad de parir serían la máxima encarnación y visualización de la transgresión de los juramentos y ordenes cívicas.

La mujer se encuentra justo en el *límite*, en la *frontera* de lo *natural* y lo *cultural* y de ahí que sean los objetos que encarnan toda la red de prescripciones y proscripciones rituales: lo monstruoso, lo deforme, pertenece al mundo de la noche y de los cíclopes y, siempre, será sospechoso: caerán sobre ellos ese tipo de sospecha proyectiva que forma parte de las fantasías de las transgresiones perversas que forman parte de la constitución imaginaria del sujeto.

⁴¹ Este tipo de imprecaciones tienen bastante ejemplos y han de ser tomados como un modelo de sanción por la transgresión del juramento: “si no observo el juramento [...] que ni las mujeres ni los animales engendren *de acuerdo a la naturaleza*” (Marie Delcourt 1938 en Stérilités maléfiques et naissances merveilleuses, en Loraux 2008:133).

El trabajo de Hefesto emerge de nuevo, la construcción del escudo de Aquiles se vuelve a dibujar como el paradigma y el modelo del ámbito de lo comunitario. Pero ahora, en el proceso histórico, se empieza a contraponer una ciudad a la otra y a valorar a una como bella ciudad y, a la otra, como la ciudad de la muerte y la destrucción. De ahí, que en esta nueva dimensión de construcción de lo social, en el juramento, se produzca una reducción o simplificación de cada una de las ciudades a su más simple expresión: *fecundidad y vida*, en la ciudad de la paz y el amor; *esterilidad* y muerte en la ciudad de la guerra.

La vergüenza de Hera, ahora lo vemos mejor, debe ser inmensa y el sentimiento que se siente hacia los que portan el *estigma* de la transgresión del juramento por el que se construye el orden humano, debe ser de menosprecio: de repugnancia y asco.

Como veremos, más adelante, el asco vendría a mostrar la vigilancia de los límites corporales ante la posibilidad de contagio y contaminación por parte de sustancias externas al propio cuerpo: el asco es, así, un poderoso sentimiento que nos aleja de las fuentes de contaminación y por tanto vigila por nuestra integridad; estructuralmente en el campo de lo social, el juramento viene a construir también ese límite que nos permite garantizar nuestra integridad y mantener nuestra moralidad humana frente a la posibilidad de convertirnos en animales, subhumanos, infrahumanos: en monstruos.

De algún modo, que no desarrollaremos aquí, los juramentos cívicos y su régimen de imprecaciones y sanciones vienen a poner de manifiesto la relación "solidaria" y reflexiva (biológica y social) entre el discurso y la respuesta biológica. El juramento y la imprecación (discurso) *producirían* efectos biológicos: *noocidas*.

Las mujeres, en efecto, han formado parte de esos grupos sociales portadores de corrupción y contaminación al orden social. Cuando se realiza una imprecación a la fecundidad de la mujer, se está también poniendo en funcionamiento un restablecimiento de la dimensión asociada al carácter *problemático* de la mujer y lo femenino en el campo social: las mujeres dan a luz y esto las une al mundo animal⁴² (no es como la política y "lo social" instituido que es partenogenético) y le confieren al cuerpo *mortalidad*.

⁴² Las mujeres, como muestra Miller (Miller, 1997), y como veremos más adelante con algo más de detalle, son objetos sociales prototípicos en la producción del *asco* y, por tanto, se necesitan todo tipo de rituales y ceremoniales sociales para no contaminarse de su feminidad. La misoginia se convertiría así en un ámbito relacionado con el asco que les permite a los hombres mantenerse libres de contagio y contaminación. No obstante, el precio que tienen que pagar los hombres (*ándres*) por esta permanente y angustiosa vigilancia de las fronteras de su cuerpo frente a la contaminación es, en muchos casos, demasiado elevada; lo veremos más adelante.

10.- EL ASCO Y LA DISCAPACIDAD.

Una de las dificultades que nos encontramos a la hora de acercarnos a la problemática de las personas con discapacidad y a la reflexión sociológica sobre la discapacidad en el ámbito de los sentimientos, parte de la escasez de elementos empíricos, de orden cualitativo pero también cuantitativo, que nos permitan tomar referencias *vivas* y concretas (Ferreira, 2008).

La producción de discursos y narraciones en este campo permitiría reconstruir, como "generalistas de lo concreto", los *significados* y lo *sentidos* sociales, así como su articulación social en sentimientos como el asco, que parecen jugar un papel notable en el tipo de relaciones, modos de percepción e imaginarios colectivos en torno a la discapacidad y a las personas con discapacidades.

En este sentido, en algunos trabajos realizados desde la tradición del *modelo social* en habla castellana (Ferrante y Ferreira 2008, Palacios 2008, Muñoz 2006) se apuntan algunos elementos que permiten, en efecto, ver la emergencia del sentimiento del asco en su dinámica de construcción de orden y regulación de la conducta, así como el marco de relación que este sentimiento establece con las personas con discapacidad.

Como veremos enseguida, tomando como referencia a estos autores, conceptos generales como el de "*autonomía*" e "*independencia*", "función corporal", en su deriva de autogestión de la corporalidad y sus funciones, demandados por la tradición del modelo social y el *movimiento por una vida libre*, mantienen unas relaciones profundas con el campo de valores relacionados con el asco y, desde una perspectiva más general, con la construcción del campo de la cultura como propio y exclusivo de lo humano.

Como se tratará de mostrar, la *autogestión de lo corporal* y sus *desechos* se convierten en uno de los *sistema rituales* que articulan el paso de la *naturaleza* a la *cultura*; elemento *transicional, liminal* que, por tanto, está sometido a todo un complejo y sofisticado sistema de prescripciones y proscripciones sociales. En el tránsito de articulación discursiva de este campo de valores, se intentará mostrar, del mismo modo, el carácter paradójico y ambivalente, el *punto ciego* si se quiere, de determinadas propuestas y demandas que se realizan desde la tradición del *modelo social* frente al modelo rehabilitador.

La cultura y la ambivalencia en la construcción social de la discapacidad se convierten, así, en una dimensión que parece recomendable incluir dentro del paradigma de *modelo social*.

Amén de estas consideraciones, y en nuestro conocimiento⁴³, no se ha profundizado en un análisis conceptual y de las implicaciones de asco y la discapacidad.

⁴³ Martha Nussbaum, desde posiciones teóricas inscritas en el campo del derecho y en la reflexión filosófica general sobre el orden de los sentimientos y las emociones, realiza un acercamiento específico a la problemática de las personas con discapacidad, haciendo un análisis más exhaustivo del ámbito normativo norteamericano y del sentimiento del asco y la vergüenza como aspectos centralmente implicados en la percepción y modelos de relación con la discapacidad (Nussbaum, 2006 y 2008). Esta autora toma como base para su argumentación, en este ámbito, dos ámbitos

Habida cuenta del estado actual de los trabajos sobre la discapacidad y sentimientos como el asco, el siguiente epígrafe se va a mover en una doble perspectiva; desde una dimensión más *concreta*, tomando como base las dimensiones más referenciales del mito y la cultura heféstica, y en una dimensión más *general* a través de las reflexiones sobre el asco como marco teórico y sus vinculaciones-incidencias en el campo de la construcción social de la discapacidad y su vivencia por parte de las personas con discapacidad.

Así, en el tratamiento del mito de Hefesto que venimos realizando a lo largo de estas páginas, el campo semántico y de valores del asco ha aparecido vinculado al *desprecio* que Atenea manifiesta por Hefesto:

“Erictonio es uno de los primeros reyes de Atenas (...) se le cree hijo de de una *pasión* de Hefesto por Atenea. El dios había recibido en su taller la visita de Atenea, que iba a encargarle armas, y *Hefesto*, al verla, se *enamora* de ella. La diosa *huyó*, pero su *perseguidor* le dio alcance a pesar de ser cojo. *Defendióse* Atenea y, en el forcejeo, parte del semen del dios se le espació por la pierna. *Asqueada*, Atenea se secó esta *inmundicia* con lana que arrojó al suelo”. (Grimal 1981:167-168. Sin cursivas en el original).

Como hemos señalado en el epígrafe dedicado al mito de Erictonio, la función de Hefesto dista de ser simple y poder ser analizada unidireccionalmente. Así, puede pensarse que la fundación de Atenas como modelo de ciudad, y de articulación de vínculos sociales y políticos, parece aunar en un mismo acto inaugural dos jugadas estratégicas: la expulsión de las mujeres como actoras y operadoras de la reproducción de lo ciudadano y la ciudadanía y la expulsión de la participación de lo que Hefesto representa: la deformidad.

De este modo, por tanto, la ciudad habría generado un nacimiento *puro*, divino, sin fisuras, sacramental que permitiría excluir todas las *pasiones* e inconvenientes humanos y el desarrollo de vínculos bajo el marco de la fraternidad y la reciprocidad de los *hermanos-compañeros*. No obstante, la lectura que venimos realizando desde la reflexividad del mito y de su constitutiva ambivalencia permite ver que Hefesto, más allá del desprecio de Atenea, está inscrito en el propio *centro* de la fundación de la ciudad.

El mito de Hefesto tomado en su ambivalencia, como hemos tratado de ir señalando en las páginas precedentes, parece garantizar dos cuestiones estratégicas en relación al *modelo social* de la discapacidad; una posibilidad de acercamiento a la discapacidad desde el espacio de la cultura y los mitos y, quizá lo más importante, un acercamiento a la cultura griega, patrón cultural que está en el origen y en el fundamento de la civilización occidental y del que somos herederos en muchos e importantes planos, que permite dar cuenta de la construcción de la discapacidad como hecho social desde la ambivalencia.

de trabajo y dos autores; en un primer campo toma como base fundamental los análisis empíricos de la psicología, fundamentalmente Paul Rozin; en un segundo campo, entabla una discusión con Ian Miller (que a su vez toma como base de su análisis a los autores clásicos de la tradición psicológica) y polemiza en la centralidad del asco como fuente de normatividad, orientación y como eje del proceso de civilización y guía de la conducta moral. Como sustrato matriz de ambos campos, se sitúa su formación filosófica y su profundo, riguroso y novedoso acercamiento a la cultura y filosofía griega.

De modo particular, nos parece, que el acercamiento a la cultura griega ha permitido, si bien de un modo sucinto e indicativo en el contexto de este trabajo, comprobar la ambivalencia y el conflicto genésico en el que se inscribe la cuestión de la discapacidad en el mundo griego y como está directamente emparentada⁴⁴ con el régimen de *prescripciones y proscipciones* que hacen posible la configuración del ámbito social como *espacio de lo humano*; dicho de otro modo, Hefesto, en este espacio inaugural, se encuentra en la frontera entre *naturaleza y cultura*. Hefesto es un *ser de frontera*.

Si el *paso de noroeste* de la *naturaleza* a la *cultura* se realiza mediante lo *ritual* y sus ceremonias sacrificiales, aparecen algunas evidencias e implicaciones de notable importancia para nuestros intereses.

En primer lugar, descubrimos que el paso del umbral de la *naturaleza* a la *cultura* se constituye como el verdadero *indicador y marcador* de la constitución y existencia del *ser humano* (tanto sustantiva como atributivamente): todos aquellos seres que portan y encarnan *signos*⁴⁵ del espacio natural tiende a ser percibidos y valorados como "faltos" del componente genuino y auténtico de la definición del estatus humano. Desde el punto de vista de los referentes y del campo del sentido, la cultura mítica heféstica nos muestra metafóricamente como el mundo natural está configurado por los *monstruos* y las *fieras*, de hecho la Teogonía empieza estableciendo esta red de *alianzas y separaciones* como principios constitutivos del origen del hombre, como oposición al ser humano. La *deformidad* heféstica está del lado *animal* y, además, no es objeto posible del trabajo de la cultura, del progreso. Como veremos, si lo que se juega en el paso de la *naturaleza* a la *cultura*, es el *olvido* (negación) de nuestra animalidad, la *deformidad* será la *marca* que *encarna* y garantiza la *memoria* de la *continuidad*: así se constituirá como un objeto ambivalente desde el punto de los sentimientos, las emociones y las acciones prácticas que desencadena: entre la *inclusión* sentimental de la *piEDAD* y la *lástima* y la *exclusión* práctica del *desprecio* y la *aversión*.

El asco, como veremos, toma como elemento central para la producción de su potentísima emoción a "lo animal" y sus *desechos* como dimensiones y elementos que nos recuerdan nuestros *orígenes* y la *continuidad* animal con nuestra racionalidad: el sentimiento del asco genera *desprecio* (sanción negativa y *exclusógena*) porque supone una transgresión al pacto de creación de *lo propio* de lo humano por contraposición a lo animal y al mundo de los cíclopes aislados, solitarios, sin sentimientos y viviendo en cuevas.

En este sentido, podríamos decir que el asco es un sentimiento entre lo ontogenético y lo filogenético, que repite cotidianamente el *proceso instituyente* del paso de la *naturaleza* a la *cultura*. El asco permite la actualización cuasi biológica y cuasi cultural de la continuidad-discontinuidad en el paso de naturaleza-cultura.

En segundo lugar, descubrimos que la articulación de la continuidad-discontinuidad, la ambivalencia de los *orígenes* y de la *identidad* humana, necesita del *ritual* y de la *liturgia* de un ceremonial para inscribirse en el campo de lo social, para tangibilizarse, para que

⁴⁴ En el último campo de reflexión de este trabajo, abordaremos el correlato *moderno* de esta situación más primordial y original: su relación con la teoría *contractualista* y con la refundación moderna de la legitimidad del hombre y su estatuto ontológico como ser social o ser natural.

⁴⁵ En este caso emergen la dimensión referencial en el discurso, por ejemplo la cojera de Hefesto, pero como es fácil imaginar también se pueden construir *marcas* y *marcadores* sociales para mostrar la infra-humanidad o sub-humanidad de determinados *grupos sociales*.

forme parte de la racionalidad y el sentido práctico inconsciente; de una institución: sacrificio, matrimonio, juramento, etc. Así, todo el trabajo cultural se centrará en la *conversión* de "lo natural" en cultura así como su revés, la culturalización de lo natural. En este sentido, las prácticas sociales e institucionales se han desarrollado en torno a la conceptualización, teórica y de sentido práctico, del campo que pertenece a lo monstruoso y a lo natural. Lo *normal* y lo *patológico* puede entenderse como una derivación de esta matriz estructural que en el proceso histórico va encarnando el signo de los tiempos y da forma y justificación racionalmente a los intereses contextuales⁴⁶ (Rodríguez y Ferreira: 2008).

Lo *deforme*, así, ha sido sometido a la *reclusión* y a su *invisibilización* histórica a través de los *rituales etnográficos*⁴⁷ de conceptualización histórica, médica, social, cultural, etc., de la deformidad.

Lo deformidad, así planteada, lleva aparejada una *moralización* expresa, directa y genésica por situarse originariamente emparentada con el ritual religioso y divino del nacimiento del mundo humano. La discapacidad moderna, pues, hinca genéticamente sus raíces en lo religioso como campo reflexivo de lo social.

La *sexualidad*, evidentemente, mantiene -también- una relación compleja y ambivalente, como hemos visto sucintamente más arriba, con todo el *campo* del sentido *religioso*. Así la moralidad asociada, históricamente más allá de sus contenidos y prácticas concretas, a lo sexual general y a los comportamientos sexuales concretos, está emparejada con que en esa misma realidad, en esa misma práctica, se produce, de facto y de iure, la *reproducción* de las *bases* de la cultura: es decir, en el hecho sexual humano se produce y se actualiza constantemente el paso, incierto y frágil, de la *naturaleza* a la *cultura*: de ahí que la *mujer* y la *reproducción* se conviertan en objetos ambivalentes y *sospechosos*. Así, la sociedad de los hombres guerreros, de los *ándres* («machos») griegos, como decíamos, que caracteriza a la sociedad aristocrática y heroica de la moral agonal caracterizada por la gloria y el «gozo» (*euphrosyne*), necesita crear un ritual y una institución para incluir a la mujer en el campo de lo *propio* a lo humano: el *matrimonio*. Una vez construida la institución hay que *vigilar* por su *pureza* y, del mismo modo, seguir honrando la propia institución con elementos ceremoniales y sacrificiales. Así sobre lo *femenino*, estructuralmente, recae una desconfianza y una sospecha paranoica y delirante. La fecundidad, conversión en términos culturales y sociales de la sexualidad, será objeto

⁴⁶ La historia de la conceptualización médica de la discapacidad, como cabía pensar, forma parte de este proceso histórico; más sorprendente resulta comprobar, por ejemplo, que la jugada "liberadora" que se produce con la distinción entre *discapacidad* e *impedimento*, pueda ser también pensada desde esta dimensión; menos sorprendente resulta, como se ha señalado desde algunos autores pertenecientes a la tradición del modelo social anglosajón, la consecuencia aparejada de esta jugada de liberación: el silencio del cuerpo.

⁴⁷ En cierto sentido, si tomáramos los elementos *significantes* del ritual se podría establecer una homología entre los rituales ambivalentes (de exclusión-inclusión) sobre lo deforme y las personas con deformidades y el sacrificio: el discapacitado sería, en este plano, un elemento sacrificial de inmolación para el mantenimiento del orden colectivo: su control y exclusión viene a convertirse en la garantía de mantenimiento de *nuestro* orden. Los rituales y las instituciones propias para la producción de esta diferencia, son tan variadas como necesarias son las intervenciones y, podríamos decir, comparten una lógica reflexiva perversa: rituales de invisibilización y ocultamiento de lo que produce una mezcla entre lo natural y lo cultural; y desarrollo de aversión hacia su presencia.

de todo tipo de rituales sociales ya que en ella se garantiza y se produce el paso de la sociedad *infrahumana* a la sociedad de *los hombres*: el patrón general de valor, el modelo, seguirán siendo los ándres, los machos.

Sentimiento proyectivo de desconfianza y sospecha sobre las mujeres que, en todo caso, tiene también una repercusión sobre la imagen que estos *ándres* construyen de sí mismos. En efecto, la construcción de una categoría que encarna el asco y, por tanto, que nos permite diferenciarnos y ponernos de lado bueno de la frontera lleva, sin duda, aparejada la pregunta de ¿quién soy yo?, ¿cuál es mi identidad?, ¿de dónde procedo?, respuesta que desde la construcción de los marcadores sociales de lo *natural* y lo *cultural* a través del asco, se presenta con una importante carga de angustia:

“Da la sensación de que lo *monstruoso* y el *hombre normal* tienen la misma relación que el Dr. Jekyll y Mr. Hyde y que son distintas manifestaciones del mismo *principio masculino*. En resumidas cuentas, la idea subyacente es que la sexualidad masculina encarnada en un órgano que recuerda la babosa que emite una exudación viscosa, hace que, según el punto de vista masculino, las mujeres sólo puedan pensar en los hombres como fuente de *horror* y como *monstruosos*”. (Miller, 1998:54. Sin cursivas en el original).

La construcción, por tanto, de la *fecundidad* como espacio social donde puede producirse la encarnación de la negación de la cultura y el campo de lo humano recogida a través del juramento y la imprecación cívica (recordemos, no obstante, la relación entre lo sacrificial y lo cívico), está desarrollada sobre la *fantasía* de *esterilidad* de los *ándres* como principio de *autoproducción* y *reproducción* de lo social⁴⁸: ellos también nacen de mujer⁴⁹.

El hecho de que el juramento civil griego se centre en la “triple fecundidad” (animal, campo, humana) como productora de esterilidad (en los dos primeros casos) y productora de degeneración en el humano, viene a señalar la complejidad de los interdictos sobre lo

⁴⁸ En los antecedentes de la cultura griega clásica, los *ándres* se auto-producían a través de la *fantasía* del “ardor guerrero” y la moral agonal; pronto, con posterioridad, empezarán a reproducir los valores del honor y la heroicidad en el campo de batalla como *fantasía* de auto-producción en el *ágora* a través del *discurso* y la política. La *razón sin cuerpo*, la racionalidad sublimada, empieza a construirse como su verdadero dominio.

⁴⁹ Singladura que tiene interés seguir, también, a través del mito del *Vello de Oro*, “-Y, ¿quién podría ser el *dios padre*? -preguntó-. ¿Cómo es posible que una tribu adore a un *padre*? ¿Qué es un padre sino el instrumento que una mujer utiliza de vez en cuando para su placer y para poderse convertir en madre? (...) Por el Benefactor, juro que esta historia es la más absurda que jamás he oído. ¡Padres, nada menos! Supongo que estos padres griegos amamantan a sus hijos y siembran la cebada y cabrahigan las higueras y dictan las leyes y, en una palabra, realizan las demás tareas de responsabilidad propias de la mujer, ¿no? (...) -Y en cuanto a los griegos, su razonamiento es el siguiente: ya que las mujeres dependen de los hombres para su maternidad (...) los hombres son, en consecuencia, más importantes que ellas. -Pero eso es un razonamiento de locos -exclamó la ninfa-. Es como si pretendieras que esta astilla de pino es más importante que yo misma porque la utilizo para mondarme los dientes. La mujer, y no el hombre, es siempre la principal: es el agente, él siempre el instrumento. (...) Aunque es claro e indiscutible, por ejemplo, que la pequeña Kore es mi hija, ya que la partera la extrajo de mi cuerpo, ¿cómo puede saberse con certeza quién fue el padre? Pues la fecundación no proviene necesariamente del primer hombre a quien yo gozo en nuestras sagradas orgías. Puede provenir del primero o del noveno” (Graves 2002:13-16. Con cursivas en el original).

humano *deforme*: el asco primordial a perder el estatuto propio de lo humano. Las imprecaciones de los juramentos civiles vendrían a encarnar un desprecio profundo hacia los portadores de las marcas de la transgresión de las fronteras que nos permiten gozar y mantener las ventajas del estatuto humano. ¿Qué crimen puede haber cometido alguien que introduce en el espacio sagrado a un *deforme*?

Carácter ritual del matrimonio, como una de las primeras instituciones de reproducción cultural, a la que se irán sucediendo una cadena de ceremoniales, micro-ceremoniales, ritos de paso, duelos, etc., para la vigilancia, garantía y aseguramiento de paso con éxito en los momentos *liminares* o *transicionales*.

Así, todos los momentos humanos en los que se está ante una nueva producción social de la identidad humana, se producen y articulan el conjunto de ritos oportunos. Como veremos un poco más adelante, para los objetivos que nos interesan más centralmente en este trabajo, la adquisición de autonomía en la gestión de cuidado y limpieza del cuerpo en los niños, la manipulación de sus propios desechos, ocupa un lugar fundamental en la atención, el cuidado y el desarrollo de pautas de socialización por parte de los padres como elemento clave en la adquisición de una identidad que los saque del campo de lo subhumano, de la infancia y les permita convertirse en miembros de la sociedad humana.

En tercer lugar, una vez establecidos, primero, los *marcadores* y los *signos* de reconocimiento de lo que está en el campo de lo natural (*animal*) y de lo que pertenece a lo cultural (*humano*) y, segundo, la creación y desarrollo de *rituales* que vigilen y garanticen el sostenimiento y crecimiento de la cultura (sagrada) como campo humano contrapuesto al natural de los animales, encontramos toda la *fenomenología* del *valor* de los sentimientos. Así, el sentimiento de *peligro*, de *aversión*, de *rechazo*, de *desprecio*, se sitúa del lado de todo lo que está en el campo de lo natural. En este tercer momento reflexivo en la constitución de *lo cultural* se produce la incorporación de un elemento de notable importancia: la distribución hegemónica del poder en el campo cultural, en especial, con el dominio del lenguaje, de la palabra, del discurso. Así comenzará la historización y la narratividad de los hechos vinculados a la objetividad, de ahí la pertinencia de establecer una mirada etnográfica que ponga en diálogo ambas perspectivas y las haga reflexivas. Todas las valoraciones, se realizan desde el campo instituido de la cultura; la cultura, así, pasará a ser equivalente a lenguaje, a discurso, a *diagnóstico*: los que se encuentran en el campo cultural y detentan el poder del discurso construyen el mundo de lo natural y de la naturaleza que, por definición, carece de capacidad lingüística.

Con la inauguración del carácter paradójico y dilemático de este paso, (naturaleza cultura) el asco se muestra una emoción, también, paradójica: productora del proceso de civilización y productora, del otro lado, de exclusión moral y social bajo la ideología de la *pureza* de la naturaleza humana. Con esta operación, se produce un paso fundamental: negación de *lo propio* de lo humano animal, así lo *ajeno* se convierte en propio y, consecuentemente, lo más propio se convierte en *extraño*, reprobable, repulsivo, ajeno, objeto de asco: lo *deforme* produce asco:

"Todo esto queda recogido en una nueva teoría general del asco como *necesidad psíquica* de *eludir* aquello que nos recuerda nuestros *orígenes animales*" (Miller 1998:28. Sin cursivas en el original)

Al final, en el mundo vincular de las relaciones, los afectos, las percepciones y en el campo de los valores hacia las personas con discapacidad, pareciera que seguimos ensayando un tipo de respuestas que están centralmente inscritas en el mundo *religioso* y en su componente *exorcizador* y *sacrificial* de nuestra *propia* naturaleza.

Así el asco es un sentimiento poderosísimo porque, en efecto, se convierte en un espacio-categoría de *conversión*: socialización de respuestas somáticas (evolución) y biologización de diferencias sociales.

El asco así, si se nos permite, es un *espacio* social *aljamiado* o una "*categoría o sentimiento ritual*"; por cuanto, en relación a lo primero, sus respuestas se hayan superpuestas en capas tan profundas que no permiten el reconocimiento de lo que es natural; y por cuanto, en relación a lo segundo, el sentimiento del asco opera como un *ritual* que vigila, controla y guarda la integridad de lo humano frente a la contaminación por parte de *lo* animal.

El asco como categoría *mestiza* y cargada de ambivalencia: el asco como *bio-ritual* por cuanto pone en funcionamiento categorías que están vinculadas al principio de supervivencia de la especie y por tanto poseen un potentísimo y específico motor de acción, racionalidad práctica y campo de valores; el asco como *ritu-cultural* en tanto que también opera dentro del propio campo cultural, menospreciando y infravalorando categorías humanas y convirtiéndolas en categorías animales: objeto natural del asco y el desprecio.

El asco, como categoría sobredeterminada e híbrida, ordena de algún modo el resto del campo de los sentimientos, actuando como un *naturalizador* de los sentimientos que tienen un carácter más problemático con lo social y con la articulación del paso de la *naturaleza* a la *cultura*:

"Hay otras pasiones negativas, como la *envidia*, el *odio*, la *maldad*, los *celos* o la desesperación, de las que sí puede hablarse sin perder el decoro. Cuando hablamos sobre ellas no nos sonrojamos ni soltamos risitas ni nos conmocionamos ni nos dan náuseas. Estas pasiones no nos imponen cuerpos deformes, la fealdad física monstruosa o visiones y olores nauseabundos ni la supuración ni la defecación ni la putrefacción. En otras palabras, el *alma pecadora y depravada* se admite con más facilidad que el *cuerpo deforme* y las ofensas a los sentidos que la vida nos impone" (Miller 1998:26. Sin cursivas en el original).

Sin duda, es necesario contar de nuevo un mito, un mito que permita construir los *pasos* y los *puentes* entre la *naturaleza* y *cultura* de tal modo que no opere como el campo de las oposiciones estructurales en la definición de lo humano; de ahí, en nuestra opinión, la centralidad y la presumible importancia para el *modelo social* de la discapacidad en producir un adecuado relato de los orígenes culturales de la producción de la deformidad, de ahí la recomendabilidad de realizar una aproximación desde la complejidad y desde la reflexividad en el acercamiento al mito y la cultura heféstica.

10.1.- EL NÚCLEO DEL ASCO Y SUS REGLAS DE CONVERSIÓN.

Paul Rozin (Rozin, 1987) señala dos núcleos productores del asco como sentimiento; en primer lugar sitúa en el centro del campo del asco, nuestra relación problemática con lo animal; situación que se presenta tanto en el sistema ritual de prescripciones y proscripciones sobre los animales que comemos y sobre la idea, ya adelantada más arriba, de la continuidad de la naturaleza humana con lo animal.

Los antecedentes, como tratamos de ir presentando en el abordaje del mito heféstico como guía para acercarnos a la discapacidad desde una perspectiva que muestre el papel fundamental de la cultura y lo cultural, de ambas dimensiones señaladas por Rozin, aunque sin elaborar una teoría del asco, están presentes en el sentido y la racionalidad práctica de la cultura griega. En los orígenes míticos y letrados ya aparece esta dimensión:

“Esto nos incita a remontarnos más lejos aún, hasta Hesíodo, quien *define* el *estatuto del hombre* por un *régimen alimenticio* bien regulado por *oposiciones* a los *animales* y especialmente a los «pájaros alados, cuya ley reside en devorarse a sí» (Loraux 2008:35-36. Sin cursivas en el original).

Las regulaciones, por tanto, en el campo alimenticio recogida por las investigaciones empíricas y de corte psicológico, vienen a poner de manifiesto una necesidad primigenia en la articulación del bucle “naturaleza-cultura”, en la medida en que la regulación de lo que se come se convierte en una primera brecha ritual para delimitar las *fronteras* entre el animal y el animal humano⁵⁰: entre la naturaleza y la cultura, entre la pertenencia y la exclusión, etc.

Por debajo de esa regulación, en efecto, existe el pensamiento de la *continuidad* “*lo que se come y lo que se es*”, de tal modo que se produce una clara *prohibición* cultural así como un adecuado régimen de ritual en torno a lo que se permite incorporar.

De este primer núcleo involucrado en el sentimiento del asco surge, lo que vamos a llamar, un universal antropológico: “*Eres lo que comes*”⁵¹.

En segundo lugar, Rozin, señala que “tenemos miedo a reconocer nuestra animalidad porque tememos ser *mortales* como los animales” (Miller, 1998:368. Sin cursivas en el original) de ahí el asco, el rechazo y la necesidad de marcadores socio-biológicos que permitan reconocer y separarnos, demarcar las fronteras, entre la vida y la muerte (eros y thanatos); así todo lo que nos se sitúe en continuidad con lo que representa (podredumbre, descomposición, carroña, etc., etc.) la muerte será objeto de repulsión y asco, desencadenando un rechazo y un repudio inmediato.

⁵⁰ El hecho de que los productos vegetales ocupen un papel más reducido en la producción del asco, vendría a mostrar según los investigadores (Angyal, Rozin, Miller, Nussbaum) que lo que se juega en el asco está relacionado con la necesidad de disponer de marcadores de separación entre el animal y el animal humano o nuestra propia condición de animales.

⁵¹ Tanto ésta como la siguiente condensación que realizamos bajo la categorización de universal antropológico, aparecen como elementos conceptuales en (Rozin y Fallon, 1987) y son sistematizados, con intereses específicos por Nussbaum (Nussbaum, 2008).

Esta idea, sin duda, lleva aparejado la introducción de los *rituales* vinculados al trabajo interiorizado de evitar la descomposición a través de los ceremoniales de la *limpieza*⁵² y su intento de asimilación a la *pureza* incorruptible. Así con el desarrollo de este mecanismo de producción del campo de lo humano, empieza a emerger un sistema y régimen de normas que se acaban interiorizando y convirtiéndose en esquemas de racionalidad práctica e inconscientes que forman parte de nuestro arsenal cultural y vienen a actuar como segundo universal antropológico operante en el campo del asco: "*no te mezcles con tus desechos, mantente limpio: lava tu cuerpo*".

"Nos resulta extraño pensar que nuestra época está más sujeta a reglas de pureza y limpieza que culturas con una mayor orientación religiosa. Sin embargo, esto puede suceder, puesto que el asco se encuentra necesariamente ligado a las reglas correspondientes de limpieza. Contamos con una *limpieza secularizada*, porque la hemos convertido en una cuestión sobre todo de agua y jabón, pero por ello no deja de tener un componente *mágico*⁵³. También para nosotros la limpieza nos acerca a la *santidad*; es una cuestión de categorías de pureza no de reglas de higiene científicamente válidas" (Miller, 1998:249. Sin cursivas en el original)

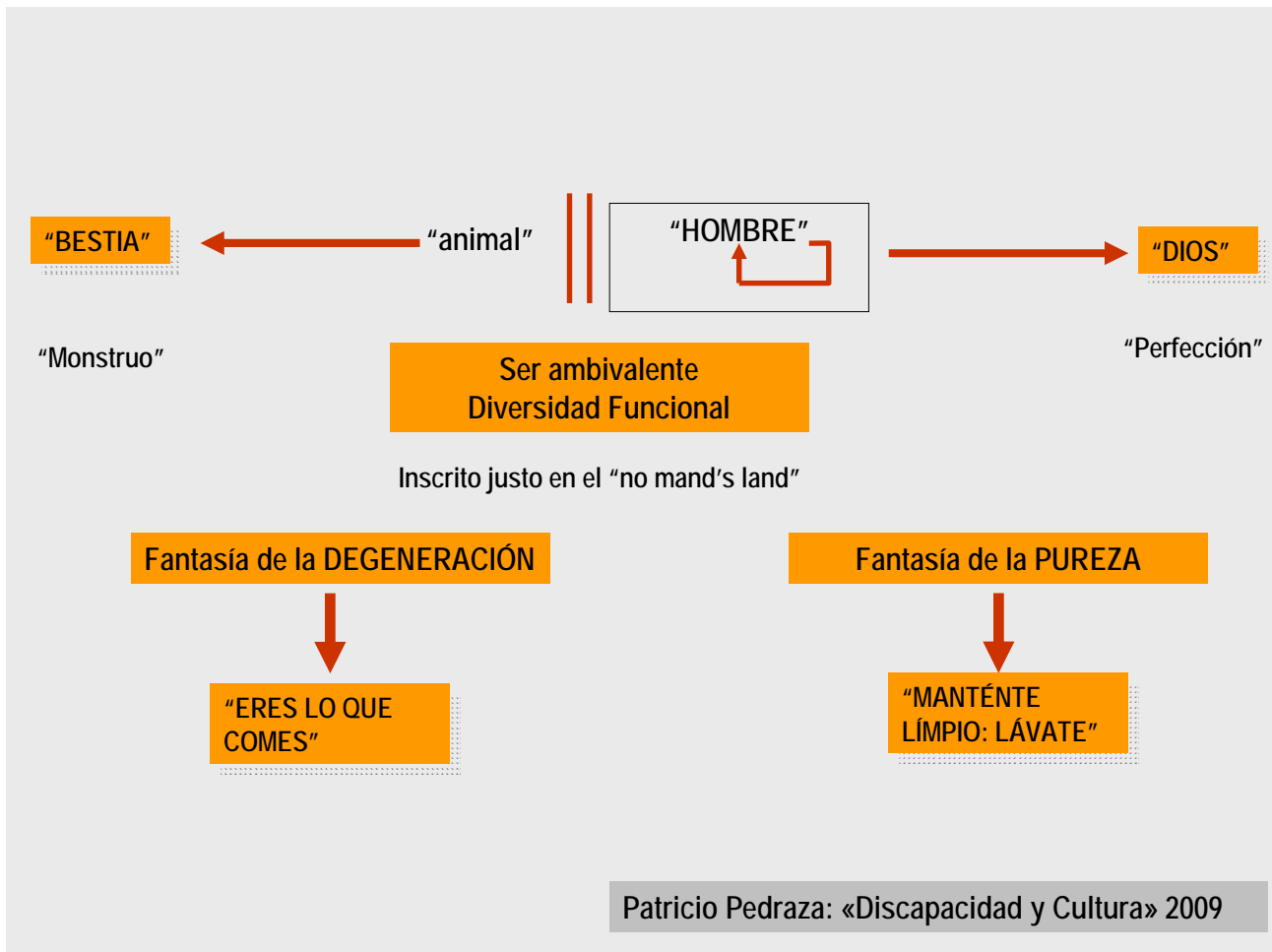
Carácter, en todo caso, paradójico y multideterminado de los rituales de limpieza:

"La relación entre el asco y la pureza es compleja. Nos *defiende* frente a lo impuro y nos *castiga* por nuestra incapacidad para ser puros" (Miller 1998:158. Si cursivas en el original).

Así "*Eres lo que comes*" y "*no te mezcles con tus desechos, mantente limpio: lava tu cuerpo,*" serían dos constantes antropológicas que vendrían a mostrar la cercanía/distancia del animal con al animal humano y a convertirse en la matriz de desarrollo de un conjunto de rituales para exorcizar y reforzar la distancia, la diferencia, la distinción, los límites de los animales humanos respecto de los animales: estos rituales involucran al articulación ordenada del paso de la naturaleza a la cultura. En el fondo de esa necesidad ritual, con un régimen de prohibiciones y sanciones, late justamente la continuidad indivisa del bucle «...*animalhumanoanimalhumano...*», la debilidad de la distinción realizada por *nómos* y, por tanto, sometida a corrupción, degeneración, etc., etc., necesitada continuamente del trabajo ritual.

⁵² En la lectura de Freud, la limpieza y los excrementos tienen una relación vinculada también a la construcción y articulación de un paso entre naturaleza y cultura y se constituyen, también, en elementos centrales en la construcción de la cultura; así lo presenta en el *Malestar en la cultura*: "La impulsión a la limpieza corresponde al esfuerzo por eliminar los excrementos que se han vuelto desagradables para la percepción sensorial. Sabemos que entre los niños pequeños no ocurre lo mismo. Los excrementos no excitan aversión ninguna en el niño, les parecen valiosos como parte desprendida de su cuerpo. La educación presiona aquí con particular energía para apresurar el inminente curso del desarrollo, destinado a restar valor a los excrementos, a volverlos asquerosos, horrorosos y repugnantes (...) El que no es limpio, o sea, el que no oculta sus excrementos, ultraja entonces al otro, no muestra miramiento alguno por él". (Freud, 1990:98).

⁵³ En Hesíodo, vuelve de modo referencial esta dimensión mágica y contagiosa en la que el lavado, la pureza y el contagio se inscriben también el campo de los géneros: "Que no lave su cuerpo en el baño de las mujeres el varón: pues a su tiempo también sobre esto hay un lamentable castigo". (Hesíodo, 1995:162).



Una de las enseñanzas de Hefesto, es mostrarnos nuestro carácter *natural* como destino *cultural*, es asumirse, es reconocer que la matriz generadora y productora de identidad como transformadora del mundo está en el trabajo como verdadera afirmación-negación de lo natural.

Hefesto nos vendría a enseñar que no podemos escapar de la *contaminación*, porque la *pureza* no existe, porque la pureza es divina y omnívora y excluye a *lo humano*: la pureza es inhumana. La pureza nos existe sin contaminación (Hefesto es la artífice de Pandora, el *bello mal*); el asco, así, lo único que vendría a mostrar es la falacia de la aspiración a la pureza o lo que es lo mismo, el miedo y la ansiedad hacia nuestra mortalidad, hacia nuestra descomposición, hacia nuestra suciedad, hacia nosotros mismos.

Ambas constantes antropológicas, ambos hábitos, se convertirían en *interdictos*: juego de prescripciones y proscripciones de lo que hay que comer/repudiar y de cómo actuar respecto del cuerpo y sus desechos; inicialmente, podemos decir, cualquier deslizamiento hacia una de las prescripciones generaría el sentimiento de asco.

Estas dos constantes antropológicas, por tanto, llevan aparejadas en su racionalidad práctica y en su circulación social, la categoría de *contaminación* o *contagio*: contaminación de una naturaleza sub-humana, animal, o pérdida de la condición humana.

10.2.- EL PASO DEL NOROESTE DEL ASCO: SU FUNCIONAMIENTO EN EL CAMPO CULTURAL.

La regla fundamental que actuaría en el campo de la cultura en la producción de la percepción y de la emoción del asco y de lo *asqueroso*, sería la «contaminación psicológica» y la *similitud* (Rozin y Fallon, 1987 en, Nussbaum, 2006 y 2008 y Miller, 1998).

En el caso del *contagio psicológico*, «la idea básica que opera es que el contacto en el pasado entre una sustancia inocua y un elemento repulsivo hace que lo que era aceptable se vuelve repelente» (Nussbaum, 2008:237), «una vez que se entra en contacto, éste siempre se mantiene» (Miller, 1998:28). Este mecanismo permite una conexión del asco y de lo *asqueroso* hacia unos orígenes remotos, hacia una fantasía en la que lo que produce asco estuvo en un lugar inmundo: es *inmundo*.

En cuanto a la *similitud*, vendría a mantener un principio de constancia mágica en el que "si dos cosas son iguales, se tiende a suponer que la acción que se ejerce sobre una (por ejemplo, contaminarla) afectaría también a la otra. Así aunque los sujetos conozcan su verdadera composición, rechazarían un trozo de chocolate con formas de heces de perro. Tampoco se tomarían una sopa que se sirviera en un orinal (esterilizado) o que se hubiera revuelto con un matamoscas (también esterilizado)" (Ibíd.).

El asco, así, más allá de su camuflaje biológico o precisamente gracias a él es un potente y sofisticado vehículo de aprendizaje social:

"Al enseñar a *qué* y *cómo* tener asco, las sociedades cuentan con un recurso eficaz para *canalizar* ciertas *actitudes* hacia la animalidad, la mortalidad y otros aspectos relacionados con el género y la sexualidad" (Rozin y Fallon, 1987 en Nussbaum 2008:239. Sin cursivas en el original).

Así, más allá de que algunos objetos "naturales" sirvan para encarnar paradigmática y referencialmente el asco, las distintas sociedades acaban dando forma y construyendo socialmente las bases del asco⁵⁴. Por tanto, produce la necesidad de que esos *límites* sean fronteras sociales, o sea, estén contruidos socialmente y las *reglas mágicas* del asco estén asociadas a la transgresión de esas fronteras.

El surgimiento de la emoción del asco en el niño a partir de los tres años, con su acceso social regulado a la higiene (lavado y autocuidado corporal) y la defecación (excrementos) está bajo la dirección y la guía de los padres y los patrones de socialización básica de la cultura concreta. Con la progresiva y paulatina incorporación de hábitos a través de sus padres-cuidadores de prácticas de higiene y otras actividades relacionadas con el cuidado del cuerpo, el niño desarrolla un conjunto de actitudes hacia sus *propios desechos* y sustancias que tienen que ver con ellos.

Con esta *interiorización* e incorporación de hábitos de higiene y autocuidado corporal el niño estaría trabajando en un doble plano; primero, en la línea de refuerzo, de deslinde,

⁵⁴ Podría decirse que las bases sociales del gusto bourdieanas, serían la contraparte de las bases sociales del asco; véase la Distinción.

de límite, de frontera entre su *yo*, social, y la animalidad no humana; en segundo lugar, el asco estaría instalado del lado evolutivo en sus dimensiones biológicas y psíquicas, como refuerzo del rechazo hacia sustancias, generalmente potencialmente infecciosas.

Las prácticas, por tanto, vinculadas a la autohigiene y a la gestión de los desechos humanos, se convierten culturalmente en uno de los primeros patrones objeto de enseñanza y marcaría uno de los primeros hitos en la conquista de la humanidad no animal. De ahí que la autohigiene, el aseo y la gestión de los excrementos y el lavado se constituyan en el patrón general para valorar al animal humano.

Si nos detenemos un momento podemos observar, como el imaginario de *independencia* y *autonomía* está intrínseca y fuertemente unido y vinculado la adquisición, dominio y control de las prácticas, hábitos de autohigiene y gestión del cuerpo en este plano: de las funciones corporales.

Así podemos comprender más cabalmente, los discursos de las personas con discapacidad en relación a la incompreensión *racional* de la demanda, exigencia, *interdicto* por parte de la cultura y la cultura instituida en las instituciones sobre el autocuidado corporal:

«En este sentido, muchas personas con discapacidad que actúan bajo el paradigma de la *vida independiente* se cuestionan: ¿Por qué el sistema "rehabilitador" se empeña en que tengamos que *levantarnos* autónomamente, *asearnos* y *vestirnos solos*, *prepararnos* los alimentos del desayuno y *hacer* las tareas de la casa, si esto nos lleva toda la mañana y nos *impide* desarrollar una *actividad productiva*? ¡No sería más *eficiente* que alguien *nos ayudara* a hacer estas cosas y que podamos dedicarnos a desarrollar una *actividad profesional!*» (Palacios 2008: 149. Sin cursivas en el original).

El *sistema rehabilitador* se *empeña* porque realiza su demanda desde la instancia *inconsciente*, porque actúa desde la negación de la radical y absoluta continuidad del bucle «...*animalhombreamanimalhombre...*», situándose en la brecha constitutiva de naturaleza-cultura, y plantea la independencia en la gestión de autocuidado corporal y la gestión de los excrementos como umbrales y requisitos innegociables del «pacto social» en su instauración de distinción del nosotros humano frente al animal no humano.

La exigencia del modelo rehabilitador es una representación concreta del *mandato cultural* antropológico universal, de "que tengamos que *levantarnos* autónomamente, *asearnos* y *vestirnos solos*", porque el *grado cero* social de lo humano, es *hacerse cargo de su propia autonomía*, que *tendría uno de sus representantes primigenios en la autogestión corporal: limpieza*.

El primer patrón, la primera ley de *autonomía práctica* en la cultura, está ligado a la capacidad de autohigiene como operador fundamental y ritualizado de separación y defensa del límite corporal respecto a los animales, así como una defensa en contra de la posibilidad de *degeneración* a través de la contaminación y el contagio. Así la sociedad y los patrones incorporados en el imaginario colectivo, basan la independencia en progresivos estadios en la autogestión de lo corporal basado sobre el modelo genésico del asco y lo asqueroso.

Muchas discapacidades y muchos discapacitados, en diverso orden y grado, encuentran dificultades y restricciones en el acceso a este primer umbral de gestión de la autohigiene corporal y, de acuerdo a esta demanda *inconsciente* de la cultura como orden fundante de lo humano, se les niega cualesquiera otras capacidades de expresión de su condición humana, sino se produce la primordial, genésica y *simbólica, irracional*, que tiene que ver con la gestión de lo *excrementicio* y el autocuidado personal.

La cultura y su eficacia funcionan porque se constituyen en este nivel *pre-reflexivo* y porque la condición de su funcionamiento es su nivel de no consciencia de la misma. Las personas con discapacidad estarían sometidos a una paradoja: de un lado su condición racional que les permite ver la demanda irracional del sistema institucional y, de otro lado, el interdicto antropológico universal al que se ven sometidos como acceso al nivel de animal humano y al que se somete el resto de la humanidad como acceso a la independencia humana⁵⁵. Doble neurosis: frustración e impotencia, incomprensión e integración: sobre todo cuando se combina con la exigencia, también social y cultural, de integración en las disciplinas laborales y productivas.

La dificultad en la autogestión higiénica marcaría en este patrón, el primer nivel de exclusión y asimilación a una ausencia, a una *falta* de una frontera nítida y clara del estatuto del animal respecto del animal humano. *Falta* que se constituiría ipso facto, en objeto de posible fuente contaminante y contagiosa, degeneradora y corruptora, de la condición humana, de su reversibilidad en el proceso de ascenso hacia la perfección: corporal y racional, como marcas sociales de la mayor distancia de la animalidad.

Abordando el campo estructural y las condiciones de definición, extensión y aplicación de lo «normal y lo patológico» encontramos, de nuevo, el autocuidado corporal como umbral paradójico para la concesión del estatus de persona:

“Así, lo normal, lo normativamente impuesto, es ser propietario de determinadas *capacidades* demandadas por las necesidades culturalmente asociadas a nuestros patrones de vida (ser laboralmente productivos, ser relativamente competentes intelectualmente –sólo relativamente-, *ser independientes en el ejercicio de las actividades de la propia higiene* - cuando ha habido sociedades en las que las *funciones higiénicas* eran encargadas a sirvientes especializados-, ser competentes en el creciente aparato tecnológico que rodea nuestras rutinas diarias, etc.). La tarea previa, por tanto, es la de determinar los criterios normativos específicos que determinan como capacidades (lo normal) ciertas *funciones corporales* y como no capacidades (lo a-normal) otras; para lo cual sería pertinente un estudio histórico detallado de la evolución y variaciones de esas determinaciones” (Rodríguez Díaz y Ferreira 2008: 10. Sin cursivas en el original).

⁵⁵ Otra cuestión interesante relacionada con este ámbito, es el papel histórico que ha tenido la autogestión corporal como desarrollo de la *intimidad* humana y como espacio privilegiado para el desarrollo de la formación del *yo*. La apertura del propio cuerpo al otro, viola también el ideograma básico de construcción moderna del *yo*. Cuestiones, en todo caso, que requieren un análisis exclusivo. El asco, sin duda, tiene un papel importante en la configuración de la intimidad y en el cierre de la visión del cuerpo al otro: la persona con discapacidad vendría también a cortocircuitar este orden de lo cultural.

En efecto, la independencia en el ejercicio de las actividades de la propia higiene, vuelve a constituirse, vuelve a emerger como una constatación que choca contra los principios básicos de una racionalidad o intersubjetividad comunicativa, y que convierte a la *norma* en el lugar de la *irracionalidad*⁵⁶.

La dificultad (el carácter *denegativo* y defensivo de todo el orden institucional) para incorporar un rango de capacidades que no tengan como base la autogestión corporal y la autohigiene, está a la base de los cimientos sobre los que se erigen, de ahí la complejidad -como señalaremos más adelante-, de las estrategias a plantear para el reconocimiento de los valores y umbrales funcionales de lo humano.

La "tarea previa", en efecto, es acercarse a ese no *mand's land* en que en que se produce la articulación entre naturaleza y cultura, en que empiezan a operar la dimensión sacrificial, ritual, simbólica y, condensadamente, la cultura. Para ello, sin duda, es preciso el acercamiento histórico para tomar nota de la *evolución y las variaciones de esas determinaciones*, así como, quizá, sea también apropiado el cruce con la mirada y el acercamiento etnográfico del antropólogo.

En cuanto a la constatación histórica de la existencia de una determinada *clase* de *infrahumanos* que tenían como función trabajar en la gestión de la higiene y el autocuidado corporal de otros, nos parece que, justamente, tiene un carácter ambivalente y debe ser tomada con las suficientes prevenciones.

Por una parte, más allá del necesario análisis más detallado, objeto de un análisis específico, en sociedades como la India, con una fuerte taxonomía en la diferenciación de las castas, los *intocables* se ocuparían de la gestión de las *heces* de las castas superiores pero, justamente, en este proceso (por la propia dinámica de contacto con los *desechos* humanos) quedarían contaminados y se convertirían en *asquerosos* y objeto de asco por parte de los demás.

Desde un punto de vista de funcionamiento de la lógica estructural, en efecto, parece que si el contacto con las secreciones y los desechos animales o humanos se convierte en fuente de contaminación, de degeneración, de corrupción de, en definitiva, violación de la ley que salvaguarda la diferencia entre el hombre y el animal no humano, es lógico que las clases *supra-ordinadas* subcontraten para estas labores a otras personas que así, al mismo tiempo, contribuirán a reforzar su posición subordinada y en el límite de la animalidad, lo que permitirá a su vez al amo, tratarlos como animales en el límite de la explotación y el *desprecio*.

De otra parte, cabe pensar que si el sistema institucional brindara esos elementos para asegurar una serie de recursos necesarios para procurar la independencia en el espacio socio-cultural de la autogestión de la higiene y el cuidado corporal, estos incidan y contribuyan al cambio y a la configuración de un nuevo imaginario colectivo sobre los valores propios de la humanidad y, de este modo, sobre la delimitación del campo de

⁵⁶ Las estrategias de *esquizofrenización* del discapacitado, deben ser también objeto de un análisis a través de las técnicas apropiadas; en efecto, en el nivel en el que nos estamos moviendo las sentencias autoreferentes se inscribirían como el típico mecanismo de doble pinza de la escuela de Palo Alto.

significación y de racionalidad práctica de conceptos como *autonomía* e *independencia*; con esta régimen de significación y racionalidad práctica se estaría alterando el concepto de "lo humano" en tanto que *perfección* y *pureza*: racionalidad e inmortalidad.

Pareciera sensato, también, albergar algunas dudas sobre la radicalidad, profundidad de estos posibles cambios; como quiera que la cultura funciona y opera en un nivel inconsciente y que el operador antropológico fundamental es la distinción del animal no humano del humano a través, propiamente en esta dimensión, de la autogestión higiénica, es bastante probable que en el imaginario colectivo y en la praxis de relación con las personas con diversidad funcional siguiese operando, aunque con probables desplazamientos y conversiones, la definición vía mitema antropológico universal. Como señalaremos más adelante, nos parece que en una lógica y en un contexto como en el que se desarrollan los discursos sociales y las prácticas de las personas con discapacidad, la *transferencia* y la *contratransferencia* psíquica juegan un importante papel que hay que saber detectar y manejar y no tomar como valor referencial.

Pero, también, nos preocupa la dimensión *endocultural*, a saber; es de sobra conocido el proceso intensísimo proceso de individualización que está viviendo las sociedades modernas que hace imposible el planteamiento de estrategias de orden comunitario-colectivo en el planteamiento de problemas comunes y que hacen a las bases de la sociabilidad y a la riqueza y calidad de los vínculos sociales. El imperialismo empresarializador y la, consecuente pérdida fuerza de lo estatal junto con la privatización y mercantilización de los vínculos sociales, hacen pensar en la dificultad en el planteamiento de temas vinculados a una nueva reorganización de las bases sociales y culturales de la organización humana, ¿o quizá no?

Al situarse, como señalaremos, la reflexión de la discapacidad al nivel de la cultura, como proceso de *sublimación* a través de la *negación* y *represión* de lo humano animal, se encuentra, permanentemente, ante la ambivalencia y habría que trabajar, antes, después o durante la acción movilizadora, como si la propia cultura y sus sistema de prescripciones y proscripciones (en el espacio de las funciones sociales) fuesen un *síntoma*. Esto nos permitirá constatar la "auténtica" naturaleza del síntoma como mecanismo de defensa que está por otra cosa y que requiere se tomado como dato primario para llegar a las *verdaderas* fuentes de la represión y de la producción de los síntomas: negación de lo propio de la naturaleza humana.

La sociedad y la cultura en su delirio de funcionamiento *inconsciente* y *pre-reflexivo*, en tanto que lo humano es fruto de represión y negación de su animalidad, impondrían con toda la fuerza de un *interdicto* la exigencia de autogestionarse corporalmente o su conversión en objeto de *asco* para los demás.

Las prácticas sociales, los patrones culturales y los hábitos vinculados a la autohigiene en el infante, en todo caso, lo que expresan con claridad es que a partir de determinada edad (como en el caso del sentimiento de vergüenza) el cuerpo se convierte en una sede problemática, conflictiva para el *yo*: el propio cuerpo se constituye en origen de objetos, secreciones y sustancias "sucias", "malas" y potencialmente asquerosas y objeto de contaminación y que tiene que ir expulsando para ir conquistando su animalidad humana. Si el proceso se desarrolla con éxito, pronto empezará a ver a *otros* como sucios y portadores de suciedad, objeto de asco por su parte: el proceso de socialización habrá cumplido su objetivo: con la introyección de su cuerpo como fuente de "suciedad", de

"animalidad", etc., realizará una identificación proyectiva del objeto de asco sobre otras personas.

Personas que contagiarían y contaminarían, las que son objeto de asco y por tanto de desprecio y repulsión, como pertenecientes a un orden *infrahumano* potencialmente contagioso e infeccioso tanto por contagio psicológico (fantasía de un tiempo pasado en que hubo un contacto ilegítimo) como por asimilación (la "forma" del objeto convoca a los sentidos a su reacción física y corporal).

Así esta lógica generativa de las diferencias, construye un orden social riguroso y operativo desde el punto de vista tanto de la *acción práctica* como de los *fundamentos* de esas *acciones*

"De este modo, lo que hará será establecer un grupo de integrados y otro de excluidos, y el de los excluidos será utilizado para que los integrados se afirmen en la idea de que ellos están bastante lejos de provocar asco (de ser purulentos, hediondos o corruptibles)" (Nussbaum, 2008: 240).

Lo *normal* y lo *patológico*, por tanto, se biologizan, se hibridizan, con el asco, generando un tipo de materialización *siniestra*, en tanto que la referencialidad material se anuda perfectamente con la profundidad del sentimiento de asco. Lo normal y lo patológico, se depuran, adquieren cuerpo, toman forma.

En términos estructurales, podemos finalizar concluyendo que el sentimiento de *asco*, su socialización y su articulación y circulación social garantiza tres operaciones sociales fundamentales en la configuración de las condiciones de qué es humano y qué es animal: en primer lugar, *Distinción*: Separación, clara y distinta, entre el animal humano y el animal no humano; en segundo lugar, *Irreversibilidad*: imposibilidad de degeneración o corrupción a través de las prescripciones culturales; por último, *Clasificación*, constelación de valores normativos asociados a esta distinción.

Incidir en la transformación del universal que traza de la distinción, supondría generar otro itinerario más reversible y, por tanto, llevaría aparejada una nueva taxonomía: la cuestión, por tanto, como nos invitaba Barnes y Shakespeare al inicio del texto es -en este momento- la urgencia de abordar la cultura como campo del trabajo del modelo social; si se quiere, incorporar a Hefesto a la vida cotidiana y común de la humanidad.

10.3.- EL OTRO ASCO.

Cabe pensar, en efecto, desde el continente freudiano que el asco sea una construcción psíquica para evitar la verdadera satisfacción y el auténtico *goce del deseo inconsciente*:

El asco es la “experiencia paradójica del goce logrado por la violencia, del goce que causa horror” (Bordieu, 1998:449, en Ferreira y Ferrante 2008:18)

De esta manera, como si se tratara del trabajo del sueño, el asco se acaba convirtiendo, también en un sentimiento ambivalente que muestra su envés.

El goce del asco, se inscribiría en la perspectiva freudiana, en el horror al disfrute con los materiales primigenios, con los sentidos y los instintos (animales) primordiales y reprimidos a lo largo del proceso cultural: el excremento y el olfato.

“Por consiguiente, en el comienzo del *fatal proceso* de la *cultura* se situaría la postura vertical del ser humano. La cadena se inicia ahí, pasa por la *desvalorización* de los estímulos olfatorios y el aislamiento en los períodos menstruales, luego se otorga una *hipergravitación* a los estímulos visuales, al devenir-visibles los genitales; prosigue hacia la continuidad de la excitación sexual, la fundación de la familia y, con ella, llega a los umbrales de la cultura humana. Esta es sólo una especulación teórica, pero bastante importante para merecer una comprobación exacta en las condiciones de vida de los *animales próximos al hombre*”. (Freud, 1990:97-98).

Como se puede observar, una de las dimensiones que nos plantea Freud, en este sombrío pasaje de 1929 -El Malestar en la Cultura-, puede ser leído, también, como una de las vías del paso de la cultura heféstica a la cultura pandórica.

La hipergravitación de lo visual supone represión de lo orgánico y el inicio de un proceso de sublimación que encontrará en la cultura su campo más fértil. Con este juego de alianzas y separaciones inaugurales, también se dará pie a la construcción de un espacio racional y a la determinación de un espacio animal y la adscripción a cada campo de un conjunto de valores:

“La culpabilidad, la agresión, la angustia pertenecen al ego, al lado mental de la naturaleza humanal. Lo que corresponde a ellos en el lado corporal de la naturaleza humana -el legado físico de la angustia infantil- son las organizaciones sexuales del cuerpo humano, todas las organizaciones sexuales del cuerpo humano (la oral, la anal, y la genital). Deben además reconocerse como creaciones del instinto de muerte”. (Brown, 1959:338).

Así, en efecto, habría un tipo de asco des-sublimador que se ocuparía de ir desvelando las progresivas petrificaciones históricas-corporales en el ámbito de la cultura; existiría un asco que se caracterizaría por su carácter *inmoral*, por replantear los propios orígenes del *fatal proceso* de la *cultura* y que permitiese un tipo de vida humana algo más reconciliada consigo mismo, capaz de asumir su animalidad, su mortalidad; en otro plano su *individualidad*:

“Y mientras el cuerpo humano permanezca fijado a esa estructura infantil, el lado psíquico de la mente humana permanece fijado a las fantasías de la infancia, almacenadas en el sector inconsciente del ego en forma de estructuras de carácter, y proyectadas hacia el exterior en el mundo en forma de sublimaciones”. (Brown, 1959:338).

Y, ¿si lo hermoso fuese asqueroso y lo asqueroso hermoso? (Miller,1998:161)

11.- LA RESURRECCIÓN DEL CUERPO

Para el *reconocimiento* social de la discapacidad fue necesario *construir* un discurso *sobre* la discapacidad; en ese sentido, la discapacidad *circuló* como *discurso* a costa de *desaparecer* como *cuerpo*; se construyó así una dicotomía que permitía su circulación como *significante* discursivo a través de la escisión entre *discapacidad* e *impedimento*; el *cuerpo* siguió permaneciendo en *silencio* y siguió, de algún modo, perteneciendo al sistema rehabilitador y hablando un lenguaje *técnico* y *ritual* en los gabinetes médicos.

En el actual contexto parece imprescindible hablar de la recuperación del *cuerpo*, como único lugar propio y como único *significante des-represor* de las personas con discapacidad: de una *fantasía* idealizante de la liberación en el campo político (lo político convencional constituido como espacio negación de la corporalidad, es el espacio de la *representación*⁵⁷) a una *asunción* del cuerpo propio y colectivo como espacio de la *liberación* de la represión cultural: el cuerpo tiene que circular no sólo como discurso, *sema*, sino como corporalidad, *soma*. Hefesto sobreviene, de nuevo, como encarnación posterior o previa al proyecto político del *modelo social* como liberación de la opresión "ideal" separada del cuerpo realmente reprimido.

Hefesto, como ya sabemos, está en lo comunitario, en el oficio, en la construcción de lo social, la determinación de su *ser* no opera en el campo de lo metonímico de una manera hegemónica, su *falta* es reconocida y superada, portada y negada en el *bucle* de la ambivalencia reflexiva; la autonomización de una de las caras de Hefesto supondría de facto, su pérdida, su no reconocimiento, su incapacidad de inscribirse en el plano de lo comunitario en tanto que racionalidad práctica: su cuerpo *deforme*⁵⁸ es el único posible patrón de la *forma*.

Lo que *encarna*, como hemos apuntado, la persona con discapacidad vendría a representar la *quiebra*, *ruptura*, problematicidad en las principales afirmaciones fundamentales sobre las que descansa la civilización occidental y fuente y base de la *cultura* instituida como espacio para el desarrollo de lo humano: nuestra naturaleza *racional* encarnada en cuerpos *animales* y, en segundo lugar, nuestra finitud, nuestro *ser para la muerte*.

⁵⁷ Sólo es representable lo presentable; lo impresentable no puede representarse.

⁵⁸ Podría pensarse, no sin cierto grado de espanto, que la "jugada emancipadora", como señalaremos algo más adelante es, también, *pegajosamente* ambivalente. Así la única manera de reconocimiento de la ambivalencia por parte del poder es disolverla, cristalizarla en una petrificación irreconocible. La construcción de un discurso de la *liberación* (que no de des-represión) de la discapacidad articulado sobre la base de diferenciación de la *discapacidad* (como social) y el "*impedimento*", la marca, la deformidad (como médica) supone de alguna manera, a nuestro juicio, la consolidación de las condiciones de existencia del *discurso político* de la exclusión. En los términos de la cultura heféstica supondría el reconocimiento de que el cuerpo es una *encarnación de lo social* y que lo *social se encarna en el cuerpo*. Así, la discapacidad se convertiría en un *significante representado* y que circula en el discurso ideológico social gracias a su desposesión del *soma*: puro efecto del discurso, pura diferencia, sólo *sema*. Se produce, de este modo, una nueva dicotomización y dualización de lo *deforme* dentro del propio *modelo social*.

En efecto, tomando los trabajos de Nussbaum en relación a las emociones de asco y la repugnancia (Nussbaum, 2006) observamos como entre las *imágenes perceptivas* que moviliza la persona con discapacidad hacia su entorno, se encuentran la "deformidad", "anomalías", "miembros", "cavidades", "rostros", "excreciones", "secreciones", "falta de algún sentido", etc., así como las *ideas y los pensamientos* que provocan, "deficiente coordinación", "desregulación somática", "descoordinación soma-sema", etc.; éstas imágenes se presentan como afirmación, constatación y ratificación, de modo expreso, de dos negaciones fundamentales en todo el constructo cultural: el olvido (negación) de la muerte (el hombre como finito y *ser para la muerte*) -afirmación de su inmortalidad-, y el *olvido* (negación) de la animalidad humana (el hombre como animal racional por oposición al animal no humano) -afirmación de su perfección-.

Así, la "presencia", la presencia del ser encarnada en el cuerpo de la persona con discapacidad, tiende a promover el desarrollo de *afectos* y energías psíquicas vinculadas con la *angustia*, con la imposibilidad, en efecto, de *volcar* en el objeto lo más propio, lo más genuino del ser humano. El *sostenimiento* de la mirada, por ejemplo, uno de los vínculos primarios constitutivos de la sociabilidad que ésta lleva inscrita, se torna imposible porque significa, ipso facto, el *reconocimiento* de la identidad, el reconocimiento de lo *propio* como *ajeno*, de lo *ajeno* como lo más *íntimo: reflexividad* del propio cuerpo, del propio *ser*, como cuerpo animal para la muerte: racionalidad que sólo encuentra la *fama* y la *gloria* como formas precarias de *inmortalidad*: finalmente la cultura y la civilización son un gigantesco ritual para negar la muerte:

"Esta *incapacidad* para *morir*, irónica pero inevitablemente, arroja a la humanidad *fuera de la realidad de la vida*, que para todos los animales normales es al mismo tiempo la *muerte*. El resultado es la *negación de la vida* (represión). La *incapacidad de aceptar la muerte* da al *instinto de la muerte* su carácter *distintivamente humano* y su forma mórbida. La distracción de la vida humana en la guerra contra la muerte, por la misma inevitable ironía, desemboca en el *dominio de la muerte sobre la vida*⁵⁹". (Brown 1956:331. Sin cursivas en el original).

Repulsa, por tanto (*repulsión* en su dimensión de acción y no sólo *mirada pasiva*), y retirada de mi *mirada*, como espacio genésico del interés por el *otro* en tanto que otro para mí, con el que *compartir*, en el que reconocer la identidad.

Repulsión a su *presencia* y a lo que *encarna* su cuerpo, cuerpo inexcusable, imposible de escamotear bajo el espacio del trabajo cultural: la ropa, los aditamentos, los afeites, las máscaras de lo bello⁶⁰, cuerpo que *espanta* el modelo idealizante del cuerpo y que, por

⁵⁹ Recuperando los sombríos pensamientos del *Malestar en la cultura* de Freud, descubrimos que la *fatal* cultura está dominada por el instinto de muerte, ¿se trata de Ares, del mismo Ares, del Ares Heféstico?

⁶⁰ El cuerpo de la persona con discapacidad se convierte en una superficie *desnuda*, que no se puede *ocultar*, que no se puede *trabajar*, que no se puede *someter*, *dominar*; no hay nada que reprimir, no hay posible trabajo para la *represión* de la cultura. El cuerpo del discapacitado es la expresión de la imposibilidad de trabajar en el dimensión de la *sublimación*: imposible sublimación; fracaso, por tanto, del proceso cultural: espejo de la *luminosidad* de lo humano animal. La persona con discapacidad realiza para nosotros un *strip tease* público que nos *avergüenza*, que nos intimida: que provoca repulsión, repugnancia, asco hacia lo más *propio*: nuestra corporalidad finita e imperfecta.

tanto, se convierte en su interdicción, en su recusación que lo constituye como modelo, como canon; repulsión que, ipso facto, es percibida como mi propia negación, como mi propio *peligro*, como mi propio *miedo*: como *lo que yo soy* o *lo que yo puedo ser*.

Modalidades primordiales y básicas de sociabilidad y vinculación, el primer contacto y encuentro de la mirada⁶¹ con los otros, que hunden sus raíces más allá del reconocimiento de lo político *instituido*, y que tiende a jugarse en el espacio de lo *pre-reflexivo*, de las respuestas *instituyentes* de la cultura que acaban traduciéndose en un reconocimiento público y *formal* que prescinde del cuerpo *deforme*, que prescinde del *reconocimiento* y se inscribe en el espacio de la *representación*, que oculta la identificación que garantizaría, en alguna medida y en algún plano, una interacción, una negociación tensa que recortara *tierra* a la repulsión y la separación, al castigo del no reconocimiento.

Históricamente la tradición del *modelo social* de la discapacidad se ha inscrito, centralmente en los primeros años, en una demanda de inclusión de las personas con discapacidad como ciudadanos de *pleno derecho* en el espacio político: reconocimiento explícito de que los problemas de las personas con discapacidad los tiene la sociedad que ha construido un discurso hegemónico y dominante en el que no tienen cabida las realidades diferentes y diferenciadas, en el que la *diferencia* se traduce en "exclusión y opresión" y se desvía desde el espacio de lo público-político-social hacia el espacio de lo *privado*.

Reconocimiento que, como ponen de manifiesto algunos representantes del modelo social (Hughes y Paterson 2008, en Barton 2008:107-123), se traduce en una inscripción histórica de este paradigma que lleva implícito el siguiente diagnóstico:

"La jugada teórica que hizo el modelo social de la discapacidad -es decir, asociar el impedimento y la discapacidad a dominios absolutamente diferentes- implica la «desbiologización» del discurso sobre la discapacidad. Es una *jugada teórica emancipadora*. No obstante, en ella el cuerpo se *pierde* en cuanto construcción social e histórica y en cuanto espacio de significado y acción humana deliberada. Se *silencia* el debate sobre el cuerpo". (Hughes y Paterson 2008:112. Sin cursivas en el original).

Pero, podríamos preguntarnos, ¿qué significa ese *silencio* del cuerpo?, lo que se *pierde*, en un primer momento, en la jugada *teórico emancipadora*, ¿puede recogerse en un segundo momento para incluir al *cuerpo* en la praxis?, ¿se trataría de pasar de una política emancipatoria a una política de la *identidad*?, ¿identidad *parcial* por referencia a otras identidades parciales o fundamento *universal* de diferencias? Lo veremos más adelante.

⁶¹ Imposible de desarrollar aquí con algo de rigor; sólo señalar, en principio, tres ámbitos o tres referentes centrales; *ontológico-epistemológico*: nos vemos en los ojos del otro, estamos en él y conocemos por la mirada, por lo escópico; *evolutivo*: el sentido de la vista como uno de los más evolucionados y el máximo representante de la civilización y, en especial, su papel en la construcción del *homo videns* como condensación máxima y expresiva del culto a la imagen; *fenomenológico y sociológico*: la mirada como primer dimensión de encuentro con el otro y como espacio de relaciones e interacciones sociales.

“(...) el modelo social de la discapacidad constituye una base adecuada para la política de la emancipación, pero no una *política emancipadora de la identidad*” (Ibíd. 121. Sin cursivas en el original).

El mito de Hefesto, como venimos intentado mostrar, tiene un mensaje que no se contenta con la exclusividad del reconocimiento de lo *político instituido* (en tanto que cabe pensar lo político instituido -en los términos de este trabajo- como renuncia y negación fundante al poder del padre como ejercicio de la violencia para la dominación y el sometimiento (del lado de Zeus) y la interiorización de esta castración como fuente de vergüenza (del lado de Hera).

Del lado de lo político instituyente, Hefesto construye la comunidad *extra muros* del Olimpo, en contra de sus leyes, en contra de su orden, más allá de su política, creando un *nómos* social, propio, más allá de la ley del padre y del sentimiento de la interiorización de la vergüenza como la mejor manera de “ocultar lo humano”. El *reconocimiento* de Hefesto no es un reconocimiento por parte del poder; es, justamente, el esfuerzo en la construcción de un *espacio social* que instaura la propia *deformidad* del cuerpo o, si se quiere, su animalidad: donde el *cuerpo* tiene su reconocimiento en tanto que cuerpo débil, falto, vulnerable pero capaz de trabajar y de encontrar la humanización y de producir humanidad.

En el mundo Olímpico, en efecto, Hefesto está alineado del lado del lado de lo “oscuro”, del lado de los “monstruos” y de lo monstruoso, de los cíclopes: del lado de *lo animal*; no hay reconocimiento, ni legitimación de ningún orden, su deformidad le emparenta con lo *inhumano*; en el mundo social del *nómos*⁶², en Lemnos con los Sintios o en Océano, con Tétis y Eurínome, Hefesto está del lado de la *comunidad*, del reconocimiento, recibe *cuidado* y *atenciones*, le *ayudan* a *curarlo* y lo *admiten* en tanto que *cuerpo* porque las reglas del mundo del *nómos* están reguladas por *otros* principios: como señalamos más arriba los lazos y vínculos instituyentes de lo político pasan, en el caso concreto del *Ilustre cojo*, -como lugar básico y prioritario-, por el reconocimiento del cuerpo, de la *deformidad*, de la precariedad del animal humano: ese es el fundamento de todo *lo político* en el mito heféstico. La deformidad es, justamente, la marca que sostiene Hefesto para mostrar el *conflicto*, el desacoplamiento y la imposibilidad de la existencia de lo humano como perfecto, cerrado, de acuerdo plenamente consigo mismo⁶³.

De ahí que el mito heféstico, a diferencia de lo que señalan algunos representantes inscritos dentro de la tradición del *modelo social* de la discapacidad, al ser tomado en su original ambivalencia reflexiva, desde una sociología reflexiva, juegue un papel fundamental, *nutricio* e inequívoco de incluir “lo humano” en el *mundo de la vida*.

⁶² Recordemos lo dicho más arriba, «La artesanía “sacó a la gente del aislamiento, personificado por los Cíclopes, habitantes de las cavernas, para los primeros griegos el oficio y la comunidad eran indisociables” (McEwan, I.K 1997: 119 en Sennett, 2009: 34)».

⁶³ Visto desde otro punto de vista, Hefesto vendría a señalar la imposibilidad de pensarse a *sí mismo* desde la racionalidad y como racionalidad; nos tenemos que pensar como *cuerpo* racional; en este sentido, repensar el mito de Hefesto desde el lado de su vuelta al Olimpo en compañía de Dionisos será objeto de una nueva mirada en un segundo momento y que, sucintamente, adelantamos en las páginas finales de esta reflexión.

La cultura heféstica, así, podría interpretarse como representación y expresión de una de las mayores y más genuinas críticas a la *presunción* de un ser humano *perfecto*, pleno, autosuficiente, como lo hemos señalado en su papel central en la constitución del *bello mal*, de Pandora: una crítica al *imperialismo racionalista*. Hefesto es el envés, la contracara, el fondo oculto, de todas las manifestaciones culturales de “lo solar” y modélico de la *perfección*, de la *medida*, representando el sostén y la figura que hace posible el encuentro, el reconocimiento, la sociabilidad: el conflicto y el desgaje irremisible de lo perfecto.

Hefesto no es, así, el representante primero y paradigmático de la exclusión como norma cultural hacia las personas con discapacidad (o quizá sí, Hefesto sea el único *dios cojo*; es decir, el *único dios imperfecto*; lo veremos enseguida); Hefesto es, justamente, el artífice inaugural, seminal, inobviable, de la imprescindible crítica hacia la cultura en tanto que cultura establecida, instituyente, olímpica, idealizante, sublimadora de lo propio de lo humano.

Hefesto es el emblema, el que defiende el sostenimiento de las *dos ciudades* en el escudo de Aquiles, la ciudad de la paz -la ciudad del matrimonio- y la ciudad de la guerra -la ciudad de la destrucción-: el inmisericorde y fatigado luchador contra la cultura hegemónica de la *capacitación como perfección divina*.

Hefesto no se lamenta, Hefesto no se consuela, Hefesto no se victimiza; Hefesto se sabe ambivalente, reconoce la esencia de su ser problemática y unida a la sustantividad del *bíos* animal, por eso trabaja, a pesar y gracias a su *deformidad*, de sus *capacidades discapacitadas* o de su *discapacidad capacitada y capacitante*. Por eso es el *patrón* de los artesanos, por su oposición a los dioses, de la comunidad opuesta al Olimpo, del cuerpo *manchado* frente a la belleza sin mácula (*bello mal*): afirmación del *hacer*, de las *manos*, del cuerpo, del estigma frente a la voluntad *pura* y omnimoda de la suficiencia sobrehumana: *divina*.

En este sentido, Hefesto, está más allá o más acá de encontrar su *definición* a través de su *deformidad*; de desarrollar una liberación a través de la construcción social y discursiva de una diferencia entre *discapacidad* e *impedimento* (deformidad), o sea, de la creación de una diferencia entre lo biológico y lo social; probablemente, Hefesto está, también, lejos de haber encontrado un campo de acción a través de la construcción de la *lógica de la identidad*.

Hefesto trabaja en la *fragua* (metáfora de lo subterráneo, de lo volcánico), trabaja con las *manos*, está *sucio*, *suda*, sus *trabajos* y sus *días* están aquí, son fruto y cultivo de los bienes de la tierra y del trabajo animal de sus manos y de su razón.

Se podría pensar que Hefesto y Pandora, como suele ocurrir en el imaginario colectivo, representan una antinomia cultural: lo feo y lo bello, lo amable, encantador, seductor y lo malhumorado, maltrecho y repulsivo; ésta dicotomía tiene efectos normativos. En todo caso, ahora, estamos en disposición de introducir un poco de energía heféstica en esta contradicción, en esta contraposición.

Recuérdese que es Hefesto el que, centralmente junto con Atenea, participa en la creación de Pandora siguiendo las instrucciones de Zeus. Así pareciera que la *obra* de Hefesto (la *turbadora* belleza del *bello mal*, del *engaño*) no es otra cosa que la representación máxima

y paradigmática de la *belleza* como *perfección* de la superficie (como imagen), de la belleza como *pasmo*, de los encantos de lo material sublime y sublimado.

Pandora representa el "*sema*" frente al "*soma*" de Hefesto; así, una de las posibles interpretaciones metafóricas es que Pandora es la *encarnación* del destino de la Humanidad en tanto que *teodícea* o relato de la *perfección* del ser humano. El delirio de grandeza (la negación en este sentido de la animalidad humana y de su carácter fungible, mortal⁶⁴), finalmente, lleva al dispendio absoluto y despilfarrador de todos los *bienes*; la fantasía sublimadora de la negación se traduce en la desmesura que esquilma todos los *bienes externos*.

En el fondo, así, lo que encarna Pandora es el *ser perfecto* por oposición a la *imperfección animal*: Hefesto se encarga de que la oposición queda bien clara para mostrar las implicaciones de esa elección; de todos los *bienes* entregados a los hombres, Pandora sólo es capaz de conservar la *esperanza* que, finalmente, es una de las virtudes más débiles, más precaria, más discapacitada y deforme: el sentimiento de *futuro*.

Hefesto trabaja, crea comunidad; Hefesto suda, arrastra su pierna; Pandora ofrece *esperanzas*, da *futuro*; Pandora, bella e inaccesible en el *presente* y para el cuerpo: fantasía⁶⁵:

"La guerra contra la muerte toma la forma de una preocupación por el *pasado* y por el *futuro*, y el tiempo presente, el tiempo de la vida, se pierde".
(Brown 1956:331. Sin cursivas en el original).

Hefesto, *deforme, da forma*. Hefesto participa en la creación de Pandora, en la belleza, en la perfección, en la seducción: lo deforme crea lo bello; lo bello está sostenido por lo deforme. Hefesto *mancha* a Pandora (la contamina), Pandora devuelve la *dignidad* a Hefesto: el *bello mal* y la *deformidad digna*.

No se pueden, por tanto, entender ambos mitos sin tener presente la ambivalencia reflexiva de los mismos.

Con la *expulsión* de Hefesto del Olimpo se produce la singladura y el recorrido en la construcción de lo *comunitario* como trabajo *material*; como fin de este trabajo, Hefesto parece como si enfrentara todo su *trabajo*, toda su dignidad de exiliado, de refugiado en una patria extranjera, con la *belleza* como *negación* o *denegación*, como represión de *lo propio* y como superficie plana y sin fisuras para la imagen de la belleza.

Lo propio como negación es lo mismo que "lo ajeno es lo propio", así "todo lo propio se convierte en ajeno, en extraño, en desconocido, en extranjero": nuestro propio cuerpo *no nos pertenece*, sólo ese simulacro *siniestro* para el *bello mal*.

⁶⁴ El *ser* y la *nada*, puede ser una paráfrasis, en un plano, de esta reflexividad.

⁶⁵ Ángel de Lucas desarrolló una reflexión en que partiendo del *trabajo del sueño*, los *maestros artesanos* de Freud, analiza los modelos de producción del campo publicitario. La fantasmática publicitaria sólo puede trabajar desde la negación del verdadero cuerpo, del cuerpo real: a nivel del *fantasma*.

El trabajo de Hefesto no es sólo su trabajo *material*, la construcción de vínculos sociales, el espacio de la ciudad (casas, armas, joyas etc.) y la pertenencia a la misma (Erictonio), de las emociones como esquemas básicos de socialización; su trabajo, también, es debe leerse como un trabajo de *producción simbólica*, de mostración de *lo «otro» de lo comunitario*, de la *maldición* de la sublimación como represión, del *olvido* de la animalidad humana, del delirio *abyecto* de la fantasía de la *pureza* y la completitud: autonomía.

El trabajo de Hefesto, utilizando el título del último capítulo de Eros y Tanatos, de Norman O. Brown, podría leerse como una invitación reflexiva a pensar en las modalidades y en los contextos de posibilidad para "*resurrección del cuerpo del dependiente universal*"; frente a al cuerpo *amortajado* y *exánime*, la encarnación de la memoria en el cuerpo.

Hefesto nos enfrenta a Pandora para que podamos contemplar, reconocer e identificarnos con su *negación*, con lo que Hefesto es. Según Sennett (Sennett, 2009), Hefesto es *manos*, trabajo, oficio, comunidad, civilización; Pandora es sólo *esperanza*, *utopía* y *resignación*. La propuesta, en efecto, de diferenciar entre *discapacidad* e *impedimento* es insuficiente por *defecto*

Hefesto convertido en *lo real*, Pandora es la *utopía* como futuro y la distopía como presente. La pregunta es, por tanto, si Pandora no representará la cultura del progreso, de la modernidad, la cultura materialista y de lo material (de la ruptura entre discapacidad e impedimento), del discurso de los *capacitados*. La propuesta de creación de nuevo modelo de superación del discurso, desde la identidad, entre *discapacidad* e *impedimento*, puede que sea insuficiente por *exceso*.

¿Qué tipo de propuesta nos propone la cultura y la ideología heféstica? El cruce de la *mano* y el *cerebro*, por utilizar la feliz metáfora de Sennett, una mezcla de *deformidad* y cognitivismo pero siempre y básicamente, nos obliga a contemplarnos en nuestra insuficiencia, en nuestra animalidad, en nuestra corporalidad. ¿Pero que tipo de identidad es ésta?; finalmente, el debate, la pregunta, la duda, parece situarse en el campo de ¿Identidades universalistas o de particularismos identitarios?

Hefesto, como sabemos, vuelve, *retorna* al Olimpo y lo hace a lomos de un *asno*⁶⁶, de un animal:

"Por una parte, Eliano recuerda que para los pitagóricos (y egipcios) «el asno es el *único animal* que no *nace conforme* a las *leyes* de la *armonía*», representando aquí el carácter engullidor o devorador (Tifón ataca devoradoramente a Osiris); por otra parte, personifica el *ir hacia atrás deconstructivo*, emparentándolo con Seth como numen del «salto atrás»." (Sánchez Ostiz, 1998:247-248. Sin cursivas en el original).

⁶⁶ Más allá de las conexiones más concretas y exactas del *asno* con Hefesto (se trabajarán en otro lugar), hay que señalar que este animal aparece en la mitología trabado con el personaje de Ocnos. Ocnos es un soguero, representado en los infiernos, que *trenza* una cuerda que un *asno* devora a medida que Ocnos lo va *construyendo*. Como nos advierte Grimal (Grimal, 1981:386) y recoge Ostiz-Osés (1998:244), el verdadero sentido de este mito se nos escapa. Andrés Ostiz-Osés, en el intento de reconstruir el sentido perdido, vincula este mito a través, por un lado, de su vinculación con el principio "trenzador" y reconstructor de la vida y, de otro lado, con el principio "destrenzador" o deconstructor del propio vivir.

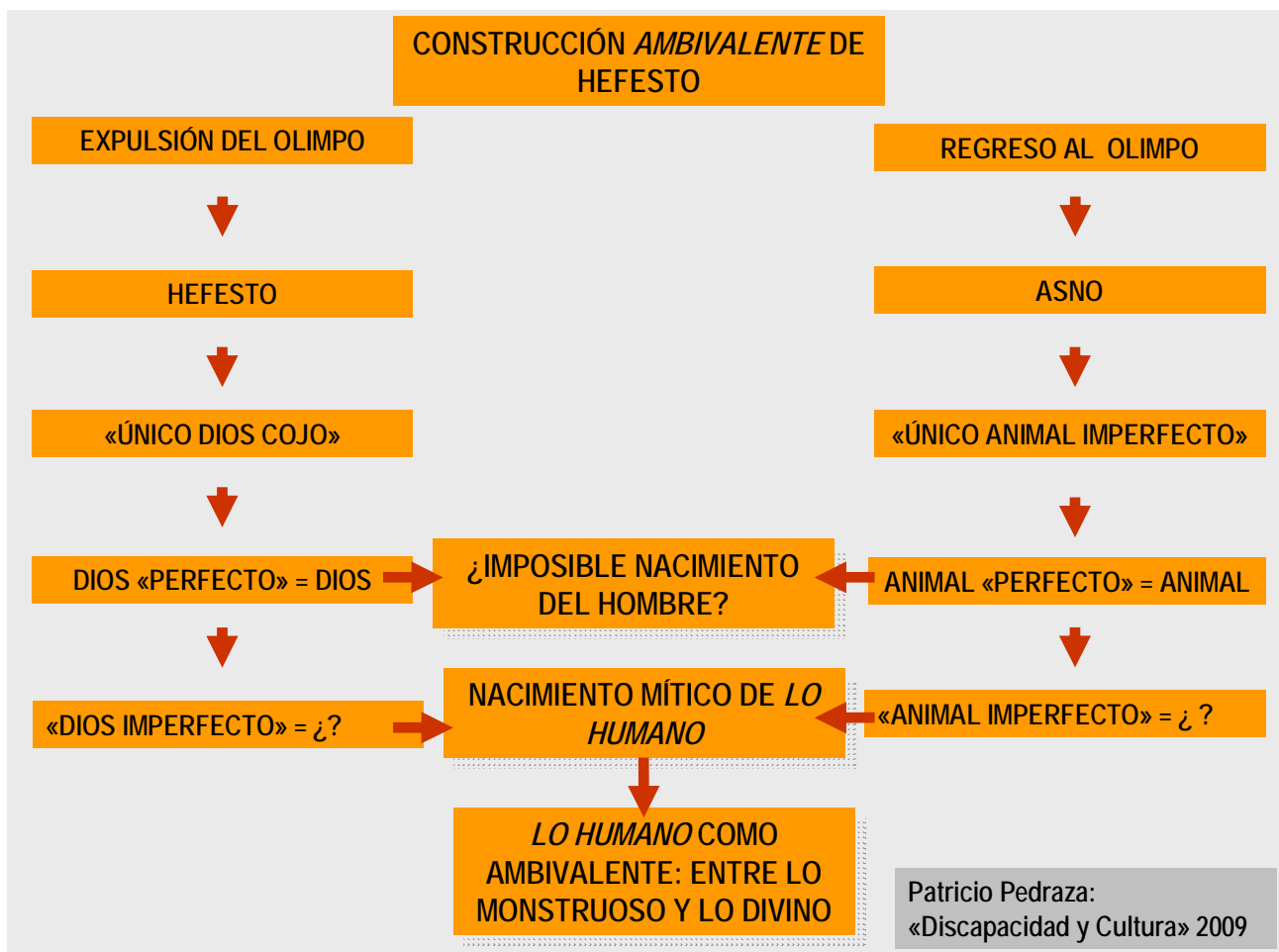
Hefesto el *único dios* cojo (el único dios *no* perfecto), como dijimos, sostiene el conflicto y es portado por un asno, el "*único animal* que *no nace conforme* a las *leyes* de la *armonía*" (*único animal imperfecto*).

¿Por qué vuelve Hefesto después de su expulsión del Olimpo? ¿Por qué vuelve *subido sobre* un asno? ¿Cuál es el sentido, el significado y la significación de este simbolismo, de esta representación?

Al comienzo de esta reflexión decíamos que Hefesto, el *Ilustre cojo*, era el *único dios cojo*, ahora sabemos que es, por tanto, el *único dios no perfecto*; Hefesto vendría, así, a significar la parte *fallida* de la *divinidad*, o un tipo de *pureza divina* en tanto que imperfecta.

De otra parte, tenemos -a su *vuelta* al Olimpo-, que Hefesto va *subido sobre* un *asno*, que representa, también, al "*único animal imperfecto*", Hefesto vendría a significar, del mismo, modo, la parte *fallida* de la *animalidad* humana.

En ambos casos, la única posibilidad de *nacimiento-existencia* de Hefesto (el dios imperfecto-animal imperfecto) es la *imperfeción*: el *rito de passage* de Hefesto, de su *nacimiento*, se produce a través del acto de ser expulsado/arrojado del Olimpo; o través de su *re-nacimiento* y aceptación de su *doble perfección-imperfeción*:



Ambos, Hefesto y su asno, rompen las normas de la *armonía*; en el mundo de la *divinidad* (en el Olimpo *luminoso*) y en el mundo de la *animalidad* (en las *cuevas* de los Cíclopes); Hefesto y su asno, son proto-rupturas de "lo humano" por su inadecuación a sus mundos originarios de pertenencia; Hefesto es producido míticamente por la reflexividad de actos y acciones de *expulsión* e *inclusión* (por actos de "*construcción-trenzamiento*" y por actos de "*deconstrucción-destrenzamiento*") que le permiten afirmarse, nacer y reproducirse sin la necesidad de recurrir a mitos de nacimientos *fantásticos*, *erictonianos*.

Estamos ahora en disposición de entender la cojera de *ambos pies*, doble cojera que, también, se le suele atribuir a Hefesto; ésta puede interpretarse, en este sentido, como dentro del proceso de simbolización para condensar la doble excepcionalidad de Hefesto en relación al mundo de los *dioses* y al mundo de los *animales*: *ilustre cojera*⁶⁷.

Al principio de nuestro trabajo decíamos,

"Lévi-Strauss recoge otras *cojeras ilustres* en la historia de la humanidad; cojeras que suponen la *alteración* del ciclo natural de las estaciones y la *propiciación* de un *cambio*".

Ahora podemos incluir las cursivas sobre el texto del comienzo en las palabras, *alteración* y *propiciación* de un *cambio*, y precisar algo más sobre la *alteración* primigenia que supone la cojera de Hefesto sobre el ciclo natural; ahora podemos comprender cuál y de qué naturaleza es el *cambio* que *propicia* Hefesto. Probablemente, el *imaginario simbólico* en relación a la cojera como elemento de *alteración* y *cambio* recogida como *universal antropológico* (como anomalía instituyente), tome como base la *alteración* y el *cambio primordial* e *inaugural* que produce/introduce Hefesto en relación a la *naturaleza divina* («*dios imperfecto*») y en relación a la *naturaleza animal* («*animal imperfecto*»): surgimiento de lo humano por la regla de la doble imperfección. Todas las *significaciones* posteriores, habrían tomado como elemento referencial está *primera* que permite y garantiza la posibilidad del resto de *alteraciones* y *cambios*. El Olimpo, en efecto, necesitaba un sólo *dios cojo*; eso sí, a condición de que reconozcamos su carácter de *Ilustre*: en el campo semántico⁶⁸ de lo *ilustre*, en efecto, están la *prosapia* ("Ascendencia, linaje o generación de una *persona*"), la *casa*, el *origen*; así, Hefesto es el primer ascendente, el fundador o generador del origen de la *persona*; el mito heféstico supone la primera gran *alteración*, el primer gran *cambio*: modelo y condición de posibilidad de todos los demás. *Cultura* y *Deformidad* estarían, por tanto, constitutivamente unidos en el nacimiento de la misma: Cultura y Deformidad son términos equivalentes.

En otro plano de significación, podemos decir que la representación final de Hefesto *volviendo* al Olimpo, escuchando solo las palabras de Dionisos, sobre un asno, puede interpretarse como la asunción por parte del *animal imperfecto* de la *divinidad imperfecta*: trabajar con las *manos*. El animal perfecto, *divino*, por el contrario, sólo puede *sublimar* su *omnipotencia* y su *grandiosidad*, producir fantasías.

⁶⁷ Se requiere un trabajo más profundo y en detalle para esta afirmación y que presentamos aquí, por su valor heurístico, así como por su plausibilidad y verosimilitud. Lo desarrollamos en otro lugar.

⁶⁸ Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española: "Ilustre (Del lat. illustris).1. adj. De distinguida prosapia, casa, origen, etc.2. adj. Insigne, célebre.3. adj. Título de dignidad. Al ilustre señor".

En el tiempo *circular* del mito, podríamos establecer un corte en tres actos que nos permita una mejor comprensión del despliegue y de la construcción de Hefesto; así en el primer *acto inaugural*, Hefesto es *expulsado/arrojado* del Olimpo, por transgresión (acción) o por vergüenza (sentimiento); cuando el escenario está a punto de cerrarse, se produce el acto de *clausura*; Hefesto introduce en el Olimpo la *doble perfección-imperfección*: divinidad imperfecta y animalidad imperfecta; *lo humano* que renuncia a la fantasía de *omnipotencia* y *grandeza primaria*, y construye el espacio propio, de la ambivalencia: entre el *Olimpo* y las *Cavernas*; entre los *dioses* y los *monstruos*: este es Hefesto.

En el *intermezzo*, Hefesto es emigrante, acogido, criado; agradece, devuelve, construye las dos ciudades en el escudo de Aquiles, las dos *bellas ciudades* -la ciudad de la paz, y la ciudad de la guerra-, construye a Pandora, el *bello mal*, participa en la creación de Erictonio, permite la reunificación de Afrodita y Ares.

La regla de la *doble imperfección*, si nos es dado nombrarla así, constitutiva de la naturaleza humana representada en la deformidad de Hefesto (dios imperfecto-animal imperfecto), nos puede permitir comprender, mejor, la *imprecación* contenida en los juramentos cívicos.

La sanción, imprecación, de esterilidad y monstruosidad -la triple ley de la fecundidad-, para el caso de las mujeres, por parte del juramento cívico, recordemos "ni las *mujeres* de a luz *hijos semejantes* a sus *progenitores* sino *monstruos*", estaba construida, articulada y regulada por la necesidad de incorporar a las mujeres como parte reproductora de la ciudad que pertenecía al dominio de los *ándres*, (hombres, *machos*); esta incorporación, para garantizar su control y su pureza, lleva aparejado el ritual y la institución del matrimonio. Así, el origen articulador del modelo social está construido por la contraposición estructural «hombre-cultura-gloria-divinidad-pureza-inmortalidad...»-«mujer-naturaleza-disgusto-animalidad-corrupción-mortalidad...»; articulación que, primero, instaura un funcionamiento por oposiciones (míticamente naturaleza-cultura); segundo, necesita de la ritualización y la sacralización como mecanismos de producción, control y vigilancia; tercero, siempre existe el riesgo de transgresión del juramento instaurador y, por tanto, el *peligro* de disolución, corrupción y contagio de la institución fundante.

La vuelta al Olimpo que nos ofrece el mito heféstico nos muestra otro posible origen mítico del nacimiento de lo humano; la reproducción propia de los seres constituidos a través de la *doble imperfección originaria* sólo permite la producción de *seres imperfectos*: animales imperfectos y dioses imperfectos, si se quiere. En este espacio de producción de *reflexividad* propiamente humana no caben los juegos vinculados a la pureza, originaria, primigenia, divina por contraposición al carácter *sucio*, *asqueroso*, *animal*, etc., etc., El mito de Hefesto, permite recrear un nuevo origen, un nuevo nacimiento, unas nuevas reglas de reproducción, etc.; en una u otra medida todos somos *deformes* por que constitutivamente somos *imperfectos* y *dependientes*: el mito heféstico, puede tomarse como el origen del estatuto de la *dependencia general* de la humanidad.

Pero, quizá, no deberíamos fiarnos, totalmente, del mito heféstico, de la narración que se nos ha transmitido y de las bases hermenéuticas con que nos hemos acercado a él; quizá quepa mantener una prudente distancia hacia tanto carácter *ilustre*:

"Y la *sublimación*, considerada como una actividad del cuerpo humano, es como Freud señaló, estructuralmente una histeria, un desplazamiento hacia *arriba*, hacia otros órganos (sobre todo la *mano* y el *ojo*), de la libido patógena concentrada, por un desplazamiento originario hacia *abajo*, como postuló Ferenczi, a las zonas anal y genital" (Brown, 1959:339. Sin cursivas en el original).

Puede que el *oficio*, la *artesanía*, el trabajo con las *manos* ... sea, también, un tipo de actividad de *sublimación* y, así, nos veríamos obligados a seguir escarbando y construyendo sobre los materiales de derribo, sepultados y perdidos desde los orígenes.

BIBLIOGRAFÍA de referencia.

- Bachofen, J.C. (1998): *Mitología arcaica y derecho materno*. Edición de Andrés Ostiz-Osés, Anthropos, Barcelona.
- Barnes, C. (1998): en Barton, L. (1998): *Sociología y Discapacidad*, Ediciones Morata, Madrid.
- Barton, L. (1998): *Sociología y Discapacidad*, Ediciones Morata, Madrid.
- Barton, L. (2008): *Superar las barreras de la discapacidad*, Ediciones Morata, Madrid.
- Bauman, Z. (1991), *Modernity and Ambivalence*, Polity Press, London.
- Brown, N.O. (1965): Eros y Tanatos. El sentido psicoanalítico de la historia, Joaquín Mortiz, México.
- Beriain, J. (Comp). (1996), *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Anthropos, Barcelona.
- Derrida, J. (1981): *Disseminations*, Atholone Press, London.
- Douglas, M (2000): *Pureza y peligro: análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid.
- Foucault, M. (2000): *Vigilar y Castigar*, S. XXI, Madrid.
- Ferrante. C y Ferreira, M.A.V (2007): *Cuerpo, Discapacidad y Trayectorias Sociales: dos estudios de caso comparados*, Revista Argentina de Sociología, en proceso de evaluación
- Ferreira, M.A.V. (2008): *Una aproximación sociológica a la discapacidad desde el modelo social: apuntes caracteriológicos*, Revista Española de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- "Facial Disfigurement. A Rehabilitation Problem". United States Department of Health Education and Welfare. U. S. Government Printing Office, 1966
- Freud, S. (1990): *El Malestar en la cultura*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Garland, R. (1995): *The eye of the beholder. Deformity & Disability in the Graeco-Roman world*, Duckworth, London
- Graves, R. (2002): *El Vello de Oro*, Edhasa, Barcelona.
- Grimal, P. (1981): *Diccionario de Mitología Griega y Romana*, Paidós, Barcelona.
- Gurméndez, C. (1997): *Tratado de las Pasiones*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Hall, E.T. (1978): *Más allá de la cultura*, Gustavo Gili, Barcelona.
- Hernández Gómez, R. (2001): *Antropología de la discapacidad y dependencia*, <http://www.peritajemedicoforense.com/RHERNADEZ.htm>
- Hesíodo (1995): *Teogonía, Trabajos y Días*, Escudo, Planeta DeAgostini, Madrid.
- Homero (2005): *Himnos Homéricos*, Cátedra, Madrid.
- Hughes y Paterson (2008) en Barton, L. (2008): *Superar las barreras de la discapacidad*, Ediciones Morata, Madrid.
- Jaeger, W. (1988): *Paideía*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- Lévi-Strauss (1987): *Mitologías II. De la miel a las cenizas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Loraux, N (2008): *La Ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, Katz, Buenos Aires. Argentina

- Lucas, A. (1989): *La fantasmática de la publicidad*, Cuadernos Contrapunto, Madrid.
- Martínez, Garrido, C.; Grande Esteban, M.; Escolar Arévalo, M (1996): *Personajes rotos de la literatura universal*, Escuela Libre Editorial Fundación Once, Madrid
- McEwen, I.K. (1997): *Socrates' Ancestro: An Essay on Architectural Beginnings*, MIT, Pres, Mss.
- Miller, W.I, (1989): *Law and Literature in Medieval Iceland*
- Miller, W.I (1998): *Anatomía del Asco*, Taurus, Madrid.
- Millar, W.I. (1993): *Humiliation and other essays on Honor. Social Discomfort and Violence.*
- Muñoz Borja, P. (2006): *Construcción de sentidos del mundo de la discapacidad y la persona con discapacidad. Estudio de casos.* Editorial Universidad del Valle. Colombia.
- Nussbaum, M.C. (2004): *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, La balsa de la Medusa, Antonio Machado Libros, Madrid.
- Nussbaum, M.C. (2007): *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona.
- Nussbaum, M.C. (2006): *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*, Katz, Buenos Aires.
- Nussbaum, M.C. (2008): *Paisajes del Pensamiento.* Paidós, Barcelona.
- Palacios, A. (2008): *El modelo social de discapacidad: orígenes, caracterización y plasmación en la Convención Internacional sobre Derechos de las Personas con Discapacidad*, Ediciones Cinca, Madrid.
- Ramos, R. (1999): *Homo tragicus*, Política y Sociedad, 30, Madrid.
- Rodríguez, A. F. (1966): *Ilustración y política en la Grecia Clásica*, Revista de Occidente, Madrid.
- Rodríguez, S y Ferreira, M.A.V (2008): *Diversidad funcional: sobre lo normal y patológico en torno a la condición de la Dis-capacidad*, Cuadernos de Relaciones Laborales (2008, en prensa)
- Rozin, P y A, Fallon (1987): «*A perspective of Disgust*», Psychological Review, nº 94, pags. 23-41
- Sennett, R. (2009): *El artesano*, Anagrama, Barcelona.