

Tras los monstruos de la biopolítica

Isabel Balza

Profesora de Filosofía Moral

Universidad de Jaén

ibalza@ujaen.es

After Monsters of Biopolitics

RESUMEN: En este artículo se examina la figura del monstruo, en sus dos aspectos negativo y positivo, como noción de la biopolítica. En tanto que figura negativa, el monstruo representaría al sujeto deshumanizado producido por los mecanismos de exclusión que operan en la versión destructiva de la biopolítica que deriva en tanatopolítica, y en este sentido provoca horror y abyección. Aquí me serviré de los análisis sobre la máquina antropológica (Agamben), el dispositivo de la persona (Esposito) y la detención indefinida (Butler). En tanto que figura positiva, el monstruo representaría al nuevo sujeto que tratan de articular las versiones productivas de la biopolítica, y se distinguiría por su aspecto metamórfico y posthumano, y en este sentido sería sujeto y objeto de alegría. Por último, como proyecto de biopolítica afirmativa comentaré la propuesta de Butler de pensar un nuevo modo de la comunidad política que asuma la vulnerabilidad original de los sujetos.

ABSTRACT: In this paper I examine the figure of the monster, in both its negative and positive aspects, such as the notion of biopolitics. As a negative figure, the monster would represent the dehumanized subject produced by exclusion mechanisms operating in destructive version of biopolitics, resulting in thanatopolitics, and in this sense provokes horror and abjection. Here I will use the analyses of the anthropological machine (Agamben), the device of the person (Esposito) and indefinite detention (Butler). As a positive figure, the monster would represent the new subject trying to articulate productive versions of biopolitics, and is distinguished by its metamorphic and posthuman appearance, and in this sense would be subject and object of joy. Finally, as a project of affirmative biopolitics, I discuss Butler's proposal of a new way of thinking about the political community that assumes the original vulnerability of the subject.

PALABRAS-CLAVE: Monstruo, biopolítica, horror, diversidad, vida precaria

KEYWORDS: Monster, biopolitics, horror, diversity, precarious life

«Hay otra versión vital: el salirse de la procesión, el derramar el tiempo en que todavía se está durante el ciclo de la vida, el salirse para derramarse y encontrarse en la vida sin más, en la vida toda. El gozo de la vida y su canto.»

Zambrano, Los bienaventurados, 26.

1. Norma de vida y vida precaria

La categoría de biopolítica se presenta como una potente herramienta para describir y combatir los diversos fenómenos de exclusión a los que son sometidos los sujetos en los regímenes políticos contemporáneos. Las migraciones masivas, las guerras y el terrorismo, las leyes sanitarias y demográficas, las políticas sobre vivienda, las normas de género, o las regulaciones de las sexualidades arrojan a una cantidad cada vez mayor de mujeres y hombres al desamparo. Este desamparo es el de una vida desprotegida a la que se le han sustraído sus derechos de ciudadanía, porque de algún modo ha traspasado la



frontera de lo que se considera vida humana para entrar en el territorio de la mera vida o vida animal. En este entrecruzamiento de las categorías de vida y política, y en la manera en que se superponen la una a la otra, se juega el modo en el que podemos y debemos estructurar formas de la comunidad política que den cabida a todas las vidas.

Para ello es necesario pensar las dos categorías que componen la noción de biopolítica y su articulación: qué entendemos por vida, y qué categorías políticas pueden dar cuenta de la misma. Tanto Giorgio Agamben¹ como Roberto Esposito (2007, 25), al recordar la distinción entre los términos griegos *bíos* y *zoé*, en tanto que *bíos* remite a la forma de vida, vida articulada o regulada por la política, vida humana o vida del ciudadano, y *zoé* remite a la simple vida animal, vida sin atributos, vida desnuda o nuda vida, insisten en que la cuestión política fundamental es la de hallar principios que revelen el íntimo vínculo entre ambas nociones, fraguar un modo de la comunidad que no excluya a la *zoé* de sus cálculos, orquestar, en fin, una política de la vida y no sobre la vida.

Ya Foucault incide en esta cuestión al interpretar la clásica definición aristotélica de ser humano como animal político, no ya como «un animal viviente y además capaz de una existencia política», sino que ahora el hombre moderno es «un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente» (Foucault, 1992, 173). Para Foucault ello es debido a la inevitable deriva tanatopolítica de la biopolítica, consecuencia de que el viejo poder de hacer morir o dejar vivir, propio de los regímenes propios del viejo derecho, haya sido desplazado por el poder de hacer vivir o de rechazar hacia la muerte (Foucault, 1992, 167). Ahora se mata para poder vivir. La paradoja que aquí se plantea es la de aclarar por qué una política de la vida amenaza siempre con transformarse en acción de muerte, ejemplo máximo de lo cual se le antoja la política del régimen nazi.

Siguiendo este juicio foucaultiano, tanto Agamben como Esposito recorren las causas de la deriva tanatopolítica de la biopolítica, entendiendo que el dispositivo del racismo es el mecanismo central que opera en la política nazi. Pero sus análisis introducen nuevas categorías que ayudan a entender este proceso mortífero, dado que, como afirma Esposito, son las categorías políticas de la modernidad las que conducen al reverso de muerte de la biopolítica del nazismo (Esposito, 2007, 21). Agamben utiliza la noción de "maquina antropológica" y Esposito, por su parte,

la de "dispositivo de la persona" para desentrañar cuáles son los presupuestos que el racismo presenta y cuál es la lógica del rechazo. Y en este sentido, Judith Butler, a partir de su noción de "detención indefinida", desarrolla las consecuencias políticas de las concepciones normativas de lo humano que intervienen en el racismo excluyente.

Pero hay otra versión vital. Frente a la deriva tanatopolítica de la modernidad, Esposito aboga por articular una biopolítica afirmativa, una política de la vida y no sobre la vida. Se trataría de pensar la política en la forma de la vida, no la vida en función de la política (Esposito, 2007, 22). Y rastrea aquellos lugares de la filosofía donde emergen categorías posibles para una articulación de tal tipo: Spinoza, Nietzsche o Deleuze. Y ofrece nuevas categorías como la de "lo impersonal" o "tercera persona" que persiguen pensar el íntimo vínculo entre *bíos* y *zoé*, ese ser singular y plural abierto a aquello que aún nunca ha sido (Esposito, 2009, 216), la persona viviente no separada de la vida ni implantada en ella. También Agamben quiere pensar desde el entrecruzamiento de las categorías de lo público y privado, desde esa región de indiferencia entre cuerpo biológico y cuerpo político, entre *bíos* y *zoé*, es ahí, dice, «donde tengo que encontrar mi espacio, aquí, o en ningún otro sitio. Sólo una política que parta de esta conciencia puede interesarme» (Agamben, 2001, 116).

Ello significa que al no darse ya la separación entre vida articulada y vida material, la lógica de la exclusión no sería ya operativa. Por eso la cuestión central para desactivar el dispositivo del repudio es pensar una comunidad política que asuma el ámbito de la vida que ha ocupado la *zoé* o, mejor dicho, una comunidad cuya noción de vida integre y articule el vínculo entre la vida y su norma. Este es el propósito que se plantea Butler en los textos que publica tras los atentados del 11S. Entiendo que su proyecto es el de una biopolítica afirmativa, en tanto que trata de concebir un modo de la comunidad política que acoja la vulnerabilidad original de los sujetos y, en este sentido, creo que su noción de "vida precaria" trata de ligar *bíos* y *zoé* en un nuevo concepto de vida. Más adelante volveré sobre ello.

Lo que quiero plantear aquí es la consideración de que la categoría de monstruo es una noción propia de la biopolítica, ya que interviene tanto en las versiones negativas de la biopolítica, como en sus versiones afirmativas. Por una parte, el monstruo representaría al sujeto deshumanizado producido por los mecanismos de exclusión, ejemplo extremo de lo cual serían los reclusos en los campos de la

muerte nazis o los detenidos en la base de Guantánamo, pero también pueden ser así considerados los inmigrantes indocumentados, los enfermos que no pueden acceder a la asistencia médica, o todo aquel sujeto discriminado por razones de sexo, etnia o discapacidad. En este caso produce horror y abyección. En las versiones afirmativas de la biopolítica², como son las propuestas de Donna Haraway o de Rosi Braidotti, el monstruo aparece como figura que representa al nuevo sujeto que se busca en una política de la vida que reconcilia a ésta con su norma³. Y en este caso es sujeto y objeto de placer o divertimento.

Esta duplicidad de sentido en la noción de monstruo es posible porque las distintas representaciones de lo monstruoso están vinculadas al modo en que la política se ha ligado a la vida o, dicho de otra manera, las interpretaciones que desde la ciencia y la política se han hecho de la vida determinan qué se ha entendido por monstruoso.

2. La biopolítica (negativa) produce espectros

Lo que llamamos figura negativa del monstruo se refiere a una noción que ha operado tanto en el derecho, la ciencia o las representaciones culturales y que se distingue por representar el reverso de lo humano. Esta interpretación de la monstruosidad en tanto que identidad negativa es deudora de una de sus primeras definiciones, la que encontramos en la *Reproducción de los animales* de Aristóteles, cuando considera que un monstruo es aquel ser que, aun permaneciendo dentro de la naturaleza, desnaturaliza a su referente biológico al ir contra la norma (Aristóteles, 1994, 249). Esta temprana interpretación de la monstruosidad en tanto que desviación de la norma natural se va a mantener en sus sucesivas categorizaciones a lo largo de la historia del pensamiento, a pesar de sus fluctuaciones y matices. Toda representación normativa de lo humano, al necesitar de un exterior constitutivo al que enfrentarse para establecer sus taxonomías, construye un lugar que se identifica con lo monstruoso. El monstruo es lo no-humano, aquello que podría haber sido (o fue) humano pero (ya) no lo es.

En su excelente estudio sobre las maravillas y el orden de la naturaleza, Lorraine Daston y Katharine Park (2001) analizan los diferentes momentos ideológicos en la actitud ante los monstruos a lo largo de la historia. Y entre todas las distintas maneras de concebir la monstruosidad, lo que observamos es que las interpretaciones de la

naturaleza como normativa producen un concepto de monstruo negativo, mientras que las explicaciones de la naturaleza que abogan por su variedad y multiplicidad hacen posible un concepto afirmativo de la monstruosidad.

Así, por ejemplo, el monstruo se configura como figura negativa de lo humano, tanto en su interpretación religiosa de los siglos XVI y XVII, como en el lugar conceptual que ocupa en el nuevo neoaristotelismo secularizado del siglo XVIII. En un caso, el monstruo es prodigio y signo de la ira divina, y se entiende como *contra natura* o violación del orden natural o moral⁴, en el otro, se presenta como fallo en la regularidad de la naturaleza y es analizado como su error (Daston & Park, 2001, 209).

El monstruo es así entendido como lo diferente de lo humano, como lo que no es humano, pero su diferencia no es absoluta, sino una suerte de diferencia negativizada en tanto que su reverso conceptual. El monstruo es un ser híbrido o confusión de categorías entre lo humano o lo animal –o entre hombre y mujer–, cuando se percibe como violación del orden natural, o bien es deformidad y desviación de la verdadera naturaleza humana, en tanto que error natural. En este esquema conceptual, la alteridad que representa la monstruosidad con respecto a la humanidad es necesaria como topos conceptual al que enfrentar la noción de lo humano. En este sentido, Foucault afirma que el monstruo se erige como «principio de inteligibilidad de todas las formas de la anomalía» (Foucault 2001: 58), pero que nunca podremos definir el monstruo como tal.

Pero Aristóteles dice algo más. Añade un elemento en su definición sobre la monstruosidad que nos va a servir para aclarar qué noción de vida se está manejando en este paradigma normativo. Además de ir contra la norma, el monstruo es, dice Aristóteles, carencia o exceso de algo y así, afirma, los «monstruos son materia no dominada por la forma» (Aristóteles, 1994, 259). Monstruo es lo informe, lo carente de forma, la materia de la vida no regulada por la norma. Utilizando la distinción entre *bíos* y *zoé*, podemos afirmar que el monstruo es vida sin forma, materia de vida no regulada, *zoé*, frente a la forma de vida que representaría la vida ya humana.

Pues bien, estos dos momentos del análisis que hemos destacado en la noción de monstruosidad en su versión negativa –el monstruo como aquello antinatural o error de la naturaleza, y el monstruo como materia sin forma– aparecen en los análisis de Agamben sobre “la máquina antropológica”, los de Esposito sobre “el dispositivo de la persona”, y los de Butler sobre las consecuencias de la “detención indefinida”.

En los análisis que Agamben ha llevado a cabo sobre la noción de soberanía y su deriva tanatopolítica, señala cómo la política occidental se constituye por medio de la exclusión de la nuda vida o vida insacristable, la propia del *homo sacer*^s, y revisa las aporías del cuerpo del ser humano dividido entre animalidad y humanidad. Agamben entiende que la división de la vida en vegetal y de relación, orgánica y animal, animal y humana, «se desplaza pues al interior del viviente hombre como una frontera móvil» (Agamben 2005: 28). Es la separación en el interior del ser humano de un ámbito identificado con lo animal lo que permite establecer una oposición entre el sujeto humano y los demás seres vivos y, por ello, esta cesura íntima es la que hace posible la definición de qué sea lo humano.

La producción del concepto de lo humano se lleva a cabo con lo que llama la "máquina antropológica del humanismo", en la que distingue dos momentos. En tanto que máquina antigua, hasta el siglo XVIII, la describe como un dispositivo que necesita de la confrontación con otras especies para poder definir al humano, en tanto que éste no tiene naturaleza propia (Agamben, 2005, 44). La cuestión es que la demarcación entre el hombre y otras especies implica establecer unas zonas de indiferencia en las que no es posible asignar identidades fijas, por lo que las fronteras de lo humano se hallan amenazadas por los animales y por los seres de la mitología. Y la dificultad de hallar un ser puro dará lugar a distintos seres híbridos, mezcla con las especies que circundan a lo humano. La figura negativa del humano, el no-humano, se produce aquí humanizando al animal, como el simio-hombre, la figura del niño salvaje o el esclavo, el bárbaro y el extranjero, en tanto que figuras de un animal con forma humana. Pues bien, estas zonas de excepción a la identidad de las especies son los lugares de confusión que han ocupado los monstruos en tanto que seres contranaturales.

Pero a partir del siglo XVIII la máquina antropológica moderna animalizará lo humano, porque ahora se aísla lo no humano en el hombre, con lo que la división entre animal y humano pasa a ser una frontera interna que cualquier ser humano presenta. La no humanidad es ahora desviación de la norma que establece qué sea lo humano, y cualquier deslizamiento en la misma arroja al sujeto hacia el ámbito animal o de la inhumanidad, y así de la monstruosidad. Son los errores de la naturaleza.

Al humanizar lo animal o animalizar lo humano, lo que la máquina antropológica produce son lugares de confusión y de tránsito entre el hombre y la bestia. Estos lugares de excepción a la norma de lo humano Agamben los identifica con la

materia sin forma que es la *zoé* (Agamben, 1998, 141)⁶, nota característica de la monstruosidad para Aristóteles, como hemos visto. Y en tanto que no humanos, entiende que ocupan el lugar del *homo sacer*, cuerpos sagrados –insacrificables, pero a quien cualquiera puede dar muerte–. Aquí se muestra cuál es la estructura biopolítica fundamental de la modernidad; a saber, una estructura soberana con el poder de tomar la decisión política sobre el valor (o sobre el disvalor) de la vida como tal⁷, que se traduce en el poder de decisión sobre qué cuerpos merece la pena que vivan. Ejemplo extremo de lo cual son los campos de la muerte nazis.

Para Esposito es el dispositivo de la persona el que permite el mecanismo de exclusión que opera en el racismo y cuyo expresión extrema encuentra también, como Agamben, en la política nazi. La persona, noción procedente del derecho romano, se distingue porque desdobra una dimensión moral-racional en el sujeto humano frente a otra impersonal y de carácter animal (Esposito, 2009, 113). Esta división opera de modo interno al sujeto en el liberalismo político, en tanto que marca una línea de separación dentro del sujeto entre animal y humano, entre un ámbito volitivo-racional y otro meramente corporal o material. Si en el formalismo objetivista del derecho romano esta separación supone la demarcación de un umbral categorial que define el estatus de los seres vivientes, cuyo ejemplo es la figura del esclavo, en el subjetivismo individualista de los derechos modernos se traduce en una demarcación entre sujeto personal y ser humano, en tanto que el derecho subjetivo sólo se refiere a la parte superior de tipo racional o espiritual (Esposito, 2009, 21-23).

Es en la separación que Hobbes establece entre la persona y el cuerpo donde Esposito fija el punto de inflexión de este tránsito. Ahora “persona es aquello que en el cuerpo es más que el cuerpo” (Esposito, 2009, 23). Junto con la idea de soberanía sobre el propio cuerpo, Esposito encuentra que la idea de propiedad (desarrollada por Locke y Mill) permite afianzar esta noción de persona separada en dos ámbitos, un ámbito volitivo-racional y un elemento no humano o animal que hay que dominar, y en cuyo dominio se cifra el mayor grado de personalización.

El racismo también opera marcando límites entre lo personal y lo animal o no humano, pero no en el propio individuo, sino entre distintos pueblos jerarquizados desde el punto de vista racial. Este modo de operar es el propio de la antropozoología nazi, donde la humanidad es la línea de paso entre dos polos de la vida: una con forma y la otra informe, entre la forma de vida y la vida sin forma, *bíos* y *zoé* (Esposito, 2009,

87). Los prisioneros no son ya personas, por lo que son arrojados al ámbito animal en un proceso de despersonalización o bestialización, y así los hombres y las mujeres de los campos acaban adheridos a «la capa biológica de su mero vivir» (Esposito, 2009, 95), lo que acaba justificando su muerte en una nueva versión del exterminio⁸.

Judith Butler también insiste en este punto. Tras los atentados del 11S, Butler se dirige a pensar las consecuencias políticas de aquellas concepciones normativas de lo humano que condenan a la irrealidad a aquellos sujetos que no se adecúan a la norma. Butler fija su análisis en dos puntos. Por una parte, denuncia la distribución diferencial del dolor que divide a las vidas humanas en “vidas lloradas” y “vidas invisibles” y, por otra parte, analiza la reconfiguración de la forma actual del poder del Estado, tanto en la gestión de la población (gubernabilidad) como en el ejercicio de su soberanía, en los actos que suspenden y limitan la jurisdicción de la propia ley (Butler, 2006, 83). Ejemplo de lo anterior son las medidas adoptadas por el gobierno de los Estados Unidos tras los atentados del 11S para las nuevas prisiones de guerra, en el sentido en que decide que un grupo de prisioneros de Guantánamo no tiene juicio y queda indefinidamente detenido. Los detenidos en Guantánamo se encuentran en un limbo legal, ya que su estatuto político se encuentra suspendido, y así no son ya sujetos en sentido normativo. Al haber perdido cualquier garantía de tipo jurídico caen fuera de la norma por lo que ingresan en un territorio de irrealidad y deshumanización⁹.

Lo que Butler nos presenta es un panorama de los dispositivos de la biopolítica negativa, que ya había trazado antes en sus *Cuerpos que importan*, al analizar los mecanismos de exclusión referidos a la sexuación y las sexualidades. Ahora se fija en los marcos raciales y étnicos que juegan en las prácticas de borramiento y rechazo de lo humano. Y entiende, al igual que Agamben y Esposito, que éstos marcan dos esferas separadas de la vida, una vida humana –*bíos*– y otra vida como mera condición biológica –*zoé*– (Butler, 2006, 98).

También aquí encontramos que los sujetos que son expulsados a un ámbito no humano pasan a encarnar una figura que presenta los rasgos de lo monstruoso. Por una parte, los prisioneros de Guantánamo representan la contranaturalidad humana al ser reducidos al estatus de animales, en una forma de bestialización en la que se trata de “una representación de lo animal en contra de la cual se define lo humano” (Butler, 2006, 109). Y, por otra, son considerados como errores de la naturaleza humana, al ser juzgados como “algo menos que humanos” y “una equivocación de lo humano” (Butler, 2006, 104).

Se trata de la desrealización de lo humano, en una producción diferencial de lo humano que necesita de su reverso negativo informe y espectral para poder definir la humanidad. Ésta es la figura negativa del monstruo que produce una interpretación de la naturaleza normativa, junto con una política que funciona en el campo de la gobernabilidad administrando poblaciones, manteniendo y controlando los cuerpos y los individuos, decidiendo, en fin, quiénes deben vivir y quiénes deben morir o no cuentan como vida humana.

3. Entre el horror y la abyección

Tanto en «Detención indefinida» como en *Vidas lloradas*, Butler se fija en el proceso posterior al 11S de demonización y monsterización de los terroristas y, por extensión, de las poblaciones de origen árabe. Pero no olvidemos que este proceso de monsterización del extraño, es inherente a una política que asume definiciones normativas de lo humano. Asma nos recuerda que la monsterización de otros pueblos está enraizada en el propio ciclo de la política americana, desde la consideración del hombre negro como monstruo, hasta la reconstrucción de los judíos como plagas monstruosas por los nazis, de los vietnamitas como "asiáticos sin alma" y la calificación de los iraquíes y afganos como "negratos del desierto" (Asma, 2009, 234). Pero este es un camino también de vuelta y la xenofobia va en los dos sentidos, puesto que el fundamentalismo islámico construye un monstruo estadounidense específico: sin dios, como zombi consumista, hedonista sin honor o sin familia¹⁰ (Asma, 2009, 241). Porque la utilización de la figura del monstruo para marcar la frontera entre la identidad de lo humano y su alteridad negativa refleja las percepciones estereotipadas de los otros. En su forma extrema, son completamente deshumanizados e identificados con animales: como las brujas que se transforman en gatos, o los judíos asociados con cerdos. Esta tradición monstruosa de ubicar a aquellos que representan la alteridad en los márgenes de lo humano y lo no-humano, revelan los prejuicios de clase y género, así como los de religión o etnia, y son expresados en el lenguaje de los cuerpos monstruosos, sean brujas, judíos o terroristas (Burke, 2004, 27).

Pero, además, uno de los rasgos del cuerpo monstruoso es que se muestra como un territorio donde convergen distintas marcas de la discriminación, como la

construcción del monstruo-terrorista como desviado racial y sexual (Rai, 2004). Ya Judith Halberstam señala cómo en el siglo XIX la sexualidad se convierte en la marca dominante de la alteridad, identificándose la sexualidad aberrante como una condición de la alteridad y como un esencial rasgo del cuerpo extranjero (Halberstam, 1995, 13). De modo que se establece una relación directa entre la sexualidad monstruosa del extranjero y la sexualidad extranjera del monstruo. El extranjero es un perverso, y el perverso es un monstruo.

Así funciona lo que Halberstam ha denominado “tecnología de los monstruos”, que consiste en que el cuerpo monstruoso condensa una serie de emociones y ha representado en tanto que máquina de sentido las diferencias negativas y patologizadas de género¹¹, raza, sexualidad, nacionalidad o clase en un solo cuerpo (Halberstam, 1995, 27). Los cuerpos repudiados y criminalizados se construyen como territorios cargados de sentido, y cuando los cuerpos monstruosos se articulan como figuras negativas las emociones que provocan son la del horror y la abyección. Siguiendo la interpretación de Daston y Park, vemos que los monstruos provocan tres tipos de emociones: horror, placer, y repugnancia o abyección. Como cuerpos contranaturales, los monstruos provocan horror, y en tanto que errores de la naturaleza, producen repugnancia (Daston y Park, 2001, 176).

El monstruo ha sido interpretado como la contra-naturaleza en Aristóteles; como encarnación del desorden moral y signo de la ira divina, y así castigo de Dios por los pecados cometidos por el individuo o la comunidad en el siglo XVI; como la alteridad inhumana que espanta y permite, al mismo tiempo, la conformación de la identidad humana. Todas estas exégesis del monstruo muestran un rasgo común: el terror que causan en el espectador. El horror que provoca será un rasgo tan inherente al propio concepto de monstruosidad que el monstruo verdadero se distinguirá porque aterroriza¹². Y, por lo mismo, aquél que aterrorice será considerado monstruoso. ¿Por qué aterroriza el monstruo? Una de las explicaciones de las causas del horror y abyección que el monstruo provoca es que representa la violación o deformidad de las reglas naturales, como confusión de categorías –animal y humano, o macho y hembra–, o de las reglas morales. Así, por ejemplo, lo entienden Daston y Park (2001, 209), o Kearney, quien recuerda que los monstruos representan la transgresión de las fronteras, provocando un horror similar a algunos tipos de experiencia mística (Kearney, 2003, 117). Enfrentarse con los monstruos es entonces enfrentarse con la alteridad que nos constituye, con esa diferencia que necesitamos para articular

nuestra propia identidad. Y el miedo al Otro, como afirma Kristeva, se transforma en disgusto y repugnancia al otro, causando una profunda abyección en el sujeto afectado, porque lo que vuelve abyecto es «aquello que perturba una identidad, un sistema, un orden. Aquello que no respeta los límites, los lugares, las reglas. La complicidad, lo ambiguo, lo mixto» (Kristeva, 1988, 11). La abyección es entonces la otra cara del horror¹³.

Hemos visto que el monstruo se identifica en la versión negativa de la biopolítica con la vida sin forma, con esa materia vital que es la *zoé*, con el engendro de la naturaleza que no ha alcanzado a ser humano (o que ya no es humano). Pero esta escisión es también una división de la propia naturaleza humana, y lo monstruoso que habita en cada sujeto es entonces ese ámbito no racional o volitivo, ese animal que todos encarnamos, esa mera vida informe que nos atrapa y nos recuerda nuestra vulnerabilidad y finitud¹⁴. Canguilhem decía que es la monstruosidad, y no la muerte, el contra-valor vital de la vida, en tanto que el monstruo representa la negación de la vida por lo no viable (Canguilhem, 1965, 221). De ahí el horror y la abyección.

Pero hay otra versión vital.

4. La biopolítica (positiva) produce maravillas

Hasta ahora hemos desarrollado la noción de monstruo en su versión negativa. Pero como hemos dicho más arriba, las interpretaciones de la naturaleza que abogan por su variedad y multiplicidad hacen posible un concepto afirmativo de la monstruosidad. Ya Daston y Park, al analizar la evolución de la actitud ante la monstruosidad de los siglos XVI, XVII y XVIII, señalan un tercer modo de concebir el monstruo, que coexiste y se solapa con los dos anteriores. Además de horror y abyección, el monstruo provoca placer en quien lo contempla, y es representado como objeto de entretenimiento. El monstruo que agrada es una maravilla de la naturaleza, y fuente de deleite; es maravilla en tanto que signo divino o puede ser gozado como tal en tanto que *lusus naturae*. Porque lo que permite que la monstruosidad no aterrice, sino que sea causa de alegría es que la variedad de la naturaleza no asusta ya. Así, sean celebrados como los ornamentos de un dios benevolente¹⁵, sean disfrutados como productos de una naturaleza benigna, en este

modelo que acepta la pluralidad de lo natural –en un ámbito religioso o físico–, los monstruos son aceptados en su singularidad. Ahora no se trata ya de subordinar las anomalías a las herméticas leyes naturales o de someter la naturaleza ante Dios. Los monstruos son raros, pero no ya amenazadores; son señales del ingenio de Dios o de la fecundidad de la naturaleza¹⁶. Y reflejan una estética de la variedad y el talento tanto en la naturaleza como en el arte (Daston y Park, 2001, 209).

Estamos ahora en un paradigma en el que las maravillas y prodigios se consideran parte del espectro de la variedad humana (o animal). Lo que supone que no tenemos ya una norma que sea la medida a partir de la cual se juzgue la naturaleza. Ya no hay un modelo ideal o correcto al que los individuos de las especies deban acoplarse, porque, como dice Leroi, se entiende que el genoma normal o perfecto no existe. Los monstruos no son ya anomalías sino variantes, son polimórficos y muestran la diversidad humana (Leroi, 2007, 31). Y dado que todos somos variantes de la naturaleza en mayor o menor grado, por ello «Todos somos mutantes. Pero algunos somos más mutantes que otros» (Leroi, 2007, 33).

Esta es la noción de monstruosidad que van a manejar algunos proyectos de biopolítica afirmativa. Nos vamos a fijar brevemente en las propuestas de Donna Haraway y Rosi Braidotti, quienes utilizan la noción de monstruosidad en este sentido positivo y resignificado que quiero analizar ahora.

En su «Manifiesto para cyborgs», Haraway construye el concepto de cyborg como metáfora que le sirve para analizar algunos aspectos de la política y del feminismo no examinados u ocultos. El cyborg es un concepto que Haraway toma prestado de la ciencia-ficción y que se define por su carácter monstruoso, por ser un compuesto de organismo y de máquina. Y en tanto que híbrido sirve a Haraway para pensar la transgresión entre las fronteras. La autora señala tres rupturas limítrofes que hacen posible su análisis de política ficción: la frontera entre lo humano y lo animal, la distinción entre organismos animales-humanos y máquinas, y la distinción entre lo físico y lo no físico. Los cyborgs son entonces entes monstruosos que permiten pensar nuevos acoplamientos entre animal y humano y también entre humano y máquina. Así, esta metáfora sacada de la ciencia-ficción permite al feminismo cuestionar «Las dicotomías entre la mente y el cuerpo, lo animal y lo humano, el organismo y la máquina, lo público y lo privado, la naturaleza y la cultura, los hombres y las mujeres, lo primitivo y lo civilizado» (Haraway, 1995, 279). De ahí que Haraway defienda

la mezcla, la fusión de cuerpo y máquina, la no pureza de los cuerpos, su falta de inocencia. Esta simbiosis defendida por Haraway permite al feminismo un nuevo planteamiento: puesto que el cyborg es un híbrido de máquina y organismo, el cyborg plantea la posibilidad de la transgresión de los géneros y de los sexos¹⁷.

Lo que la imaginería cyborg cuestiona es la producción de teorías universales y totalizadoras y, así, cualquier tipo de dicotomía está puesta ideológicamente en entredicho. Ahora los dualismos se invierten y desplazan, y el horror al parentesco con animales que los monstruos suponían se transforma en «acoplamientos inquietantes y placenteros» (Haraway, 1995, 257). Tenemos ahora un monstruo que reivindica su falta de pureza, defendiendo «el sueño utópico de la esperanza de un mundo monstruoso sin géneros» (Haraway, 1995, 310). Haraway presenta su cyborg como una versión postgenérica y cibernética del monstruo, constituido como un mito de resistencia y reacoplamiento.

La utilización de la figura del monstruo en su versión más positiva aparece en varias propuestas del feminismo contemporáneo¹⁸. Pensar el sujeto del feminismo como monstruoso supone defender la no esencialización del sujeto y la configuración de un sujeto híbrido cuya corporalidad muestra las huellas de las múltiples diferencias que lo constituyen. Así, Rosi Braidotti quiere articular una subjetividad feminista en devenir, y frente a las diferencias negativizadas que los monstruos han encarnado a lo largo de la historia, apuesta por «la búsqueda de representaciones sociales y culturales positivas de los otros híbridos, monstruosos, abyectos y extraños como una forma de subvertir la construcción y el consumo de diferencias negativas» (Braidotti, 2005, 223). La normalidad es ahora el grado cero de la monstruosidad (Braidotti, 1997, 62), y aunque el monstruo provoque abyección y miedo, al mismo tiempo, la fascinación que provoca permite también expresar «las subjetividades emergentes de las antiguas minorías, trazando, de ese modo, pautas posibles de devenir» (Braidotti 2005: 245). El monstruo hace presente nuestro estatuto de seres carnales y permite elaborar un lugar conceptual para las múltiples diferencias y variables, no ya anomalías alejadas de un canon. Aquí no ha lugar el racismo ni la homofobia, el sexismo ni la discriminación de los otros diferentes, pues todos estamos incardinados en un mismo plano ontológico.

Precisamente es aquello que lo volvía repugnante lo que será reivindicado: es porque siempre ha representado la ruptura de las categorías, la destrucción de

las fronteras y la presencia de la impureza por lo que el feminismo necesita de los monstruos. Porque, como afirma Halberstam (1995, 27), necesitamos reconocer y celebrar nuestra propia monstruosidad.

Reconocer nuestra monstruosidad significará también asumir nuestra carnalidad, el ámbito más material que nos constituye. Ahora aceptamos y celebramos al animal que encarnamos, la mera vida informe que nos recuerda nuestra vulnerabilidad y finitud. Porque en un paradigma físico y político en el que las diferencias no se articulan como diferencias negativizadas de una norma o modelo verdadero, la variedad es manifestación de la alegría de la naturaleza, y nunca expresión del horror.

Porque hay otra versión vital, una donde la naturaleza es diversa y se divierte.

5. Otra versión vital: vida precaria o una política de la vulnerabilidad

Los paradigmas conceptuales y políticos que han operado con la división de la vida entre *bíos* y *zoé*, entre una vida humana y otra animal, una vida con forma y otra informe, han derivado en políticas de la muerte, como hemos visto en los análisis de Agamben, Esposito y de Butler. Esposito insistía en que una versión liberal de la ontología desechaba un ámbito del ser humano a lo informe, para acabar siendo destruido. También Butler va a incidir en esta cuestión, y aunque reconozca la necesidad de una perspectiva liberal sobre la autonomía del sujeto y la propiedad del cuerpo, encuentra que ello no es suficiente. Butler no quiere renunciar a las reivindicaciones del derecho a la autodeterminación y la integridad corporal, que suponen una perspectiva liberal de la autonomía del sujeto, pues ello ha permitido que las luchas de las feministas, de gays y lesbianas o de los transexuales e intersexuales hayan sido posibles. No obstante, encuentra que es urgente articular y defender algún otro tipo de proyecto normativo.

Lo que ahora se critica es que la versión liberal de la ontología humana sólo permite considerar al sujeto en su definición legal o jurídica. Pero no da cuenta de la pasión o de la ira, todo aquello, «que nos arranca de nosotros mismos, nos liga a otros, nos transporta, nos desintegra, nos involucra en vidas que no son las nuestras, irreversiblemente, si es que no fatalmente» (Butler, 2006, 51). Y todo aquello que

nos arranca de nosotros mismos nos conduce a un "afuera", un lugar que Butler explora para construir a partir de ahí una nueva forma de comunidad política.

Precisamente, de lo que da cuenta la ontología liberal es del *bíos*, de la forma de vida que en esta versión política coincide con la definición legal de lo que somos. Lo que queda como una sombra informe es aquí la *zoé*, ese ámbito de la vida que Butler nombra como deseo y vulnerabilidad física. Y Butler concibe esa carnalidad humana como potencia que trasciende al propio sujeto, aquello que lo libra de su soledad inmanente como ser individual. La ontología que Butler se propone construir piensa la corporalidad como el ámbito que permite articular un nuevo modo de la comunidad política, porque es la corporalidad –y no ya el alma o el espíritu– la que dota de transcendencia al ser humano. Butler invierte así el paradigma liberal poniendo el acento sobre la materialidad y carnalidad de los sujetos, insistiendo en que es el cuerpo y no ya el alma o la razón lo que de modo privilegiado permite vincularnos unos a otros. De ahí que proclame una insurrección a nivel ontológico.

El cuerpo nos trasciende porque la vulnerabilidad física de nuestros seres carnales es la condición universal de los sujetos, por lo que la tarea es la de inventar qué modo de la política puede expresar esta vulnerabilidad. Esta precariedad es la nota común de la vida humana, e incluso de la vida como tal, en tanto que nos liga también con los animales no humanos (Butler, 2010, 30). Pero, además, la vulnerabilidad es rasgo primero de los sujetos, siendo una condición del despojo inicial y del desamparo. Por ello nos precede, y, al ser cualidad principal de la vida, es la condición de todo estar. Y lo que va a ser muy importante a la hora de articular una comunidad: precede también a toda forma de contrato político, puesto que no se elige estar en la precariedad (Butler, 2011, 34).

Este proyecto de biopolítica afirmativa que Butler se propone planea sobre aquello que el pensamiento liberal había desechado, sobre la mera vida primera, sobre la propia materia informe que nos constituye. Y Butler denomina "vida precaria" a ese lugar de la vulnerabilidad inicial¹⁹.

¿Pero qué designa esta "vida precaria"? Entiendo que la noción de "vida precaria" de Butler trata de atrapar en un nuevo concepto de vida la norma de vida y la vida sin forma, *bíos* y *zoé*. La vida precaria de Butler no puede remitir sólo a la *zoé* o mera vida, sino que ésta debe ser ya de algún modo vida normativa. Porque no

hay una vida totalmente natural, no es concebible, como recuerda Esposito, una vida despojada de todo rasgo formal (Esposito, 2007, 25). La política de la vida que Butler nos propone sólo podrá ser articulada si la remitimos a un concepto de vida que recoja la tradición spinoziana de la vida como potencia. Porque para Spinoza la vida –la pura vida– está ya de algún modo moldeada, está formada por su propia potencia de ser. Como recuerda Esposito, para Spinoza la norma y la vida forman parte de una sola dimensión en su continuo devenir. La norma no es ya, como en el trascendentalismo moderno, lo que desde un exterior asigna derechos y deberes al sujeto, «sino la forma esencial que cobra la vida en la expresión de su propio incontenible poder de existir» (Esposito, 2007, 298).

En la ontología spinoziana la norma no está ya separada de la vida o incrustada en ella, sino que es regla inmanente de la propia vida y por ello cualquier forma de vida, incluso aquélla que desde un esquema normativo es anormal o deficiente, tiene su lugar. Los monstruos son aquí seres que muestran su propia norma, en una de las formas en que la naturaleza se singulariza, porque ya no hay una regla fundamental de la que se sigan las demás, ya que «cada cosa natural tiene por naturaleza tanto derecho como poder para existir y para actuar» (Spinoza, 1986, 85).

Los monstruos ahora son raros o poco comunes, pero son expresión de la variedad de la naturaleza y una política que se articule a partir de esta ontología no generará mecanismos para su exclusión. Porque los monstruos son aquí la diversión de la vida, nunca su error. Y así la responsabilidad y el duelo que Butler reclama para todos los cuerpos sería ya posible.

Referencias

- Agamben, Giorgio (1998): *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*. Valencia: Pre-Textos.
 –(2001): *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos.
 –(2004): *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*. Valencia: Pre-Textos.
 –(2005): *Lo abierto. El hombre y el animal*. Valencia: Pre-Textos.
- Aristóteles (1994): *Reproducción de los animales*. Madrid: Gredos.
- Asma, Stephen T. (2009): «Tortures, Terrorists, and Zombies. The Products of Monstrous Societies». En *On Monsters. An Unnatural History of Our Worst Fears*, New York: Oxford University Press, pp. 231-254.

- Bazzicalupo, Laura (2010): *Biopolítica. Una mappa concettuale*. Roma: Carocci.
- Braidotti, Rosi (1996): «Signs of wonder and traces of doubt: on teratology and embodied differences». En: Rosi Braidotti & Nina Lykke (ed.). *Monsters, Goddesses and Cyborgs: Feminist Confrontations with Science, Medicine and Cyberspace*. Nueva Jersey: Zed Books, pp. 135-152.
- (1997): «Mothers, Monsters and Machines». En Conboy, Katie, Medina, Nadia & Stanbury, Sarah (eds.). *Writing on the Body: Female Embodiment and Feminist Theory*. New York: Columbia University Press, pp. 59-80.
- (2005): *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal.
- Butler, Judith (2002): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- (2006): *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- (2010): *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Madrid: Paidós.
- (2011): *Violencia de Estado, guerra, resistencia. Por una nueva política de la izquierda*. Barcelona: Katz.
- Burke, Peter (2004): «Frontiers of the Monstrous. Perceiving National Characters in Early Modern Europe». En Lunger Knoppers, L. & Landes J. (2004). *Monstrous Bodies / Political Monstrosities. In early modern Europe*. Londres: Cornell University Press, pp. 25-39.
- Canguilhem, Georges (1965): *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin.
- Cavarero, Adriana (2009): *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*. Barcelona: Anthropos.
- Creed, Barbara (1993): *Horror and the monstrous feminine: An imaginary abjection*. Londres: Routledge.
- Daston, Lorraine & Park, Katharine (2001): *Wonders and the Order of Nature*. Nueva York: Zone Books.
- Del Río Parra, Elena (2003): *Una era de monstruos. Representaciones de lo deforme en el Siglo de Oro español*. Madrid: Editorial Iberoamericana.
- Esposito, Roberto (2007): *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2009): *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, Michel (1992): «Derecho de muerte y poder sobre la vida». En *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, pp. 161-194.
- (2001): *Los anormales*. Madrid: Akal.
- Halberstam, Judith (1995): *Skin Shows. Gothic Horror and the Technology of Monsters*. Durham: Duke University Press.
- Haraway, Donna J. (1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Kearney, Richard (2003): *Strangers, Gods and Monsters*. New York: Routledge.
- Kristeva, Julia (1988): *Poderes de la perversión*. México: Siglo XXI.
- Leroi, Armand Marie (2007): *Mutantes. De la variedad genética y el cuerpo humano*. Barcelona: Anagrama.
- Paré, Ambroise (2000): *Monstruos y prodigios*. Madrid: Siruela.
- Pedraza, Pilar (1991): *La Bella, enigma y pesadilla. Esfinge, Medusa, Pantera...*, Barcelona: Tusquets.

- Rai, Amit S. (2004): «Of monsters Biopower, terrorism and excess in genealogies of monstrosity». *Cultural Studies*, vol. 18, nº 4, pp. 538-570.
- Salamanca Ballesteros, Alberto (2007): *Monstruos, ostentos y hermafroditas*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Shildrick, Margrit (2002): *Embodying the Monster. Encounters with the Vulnerable Self*. Londres: Sage Publications.
- Spinoza, Baruch (1986): *Tratado político*. Madrid: Alianza.
- Torrano, Andrea (2009): «Ontologías de la monstruosidad: el cyborg y el monstruo biopolítico». VI Encuentro Interdisciplinario de Ciencias Sociales y Humanas, 11 pp. <http://publicaciones.ffyh.unc.edu.ar/index.php/6encuentro/article/view/68/62>
- Zambrano, María (1990): *Los Bienaventurados*. Madrid: Siruela.

Notas

1. «Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros queremos decir con la palabra vida. Se servían de dos términos semántica y morfológicamente distintos: *zoé*, que expresaba el simple hecho de vivir común a todos los vivientes (animales, hombres o dioses) y *bios*, que significaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o de un grupo» (Agamben, 2001, 13).
2. Para una revisión de las distintas versiones sobre biopolítica, Bazzicalupo, Laura (2010): *Biopolitica. Una mappa concettuale*. Roma: Carocci.
3. El monstruo también aparece como noción positiva de la biopolítica en otros autores como Antonio Negri. Para un análisis sobre "el monstruo biopolítico" de Negri: Torrano 2009.
4. Foucault señala el cambio de paradigma que hace que la monstruosidad no sea ya sólo aplicada a los cuerpos anómalos, sino que sea predicada también de los comportamientos y costumbres (Foucault, 2001, 77). Los monstruos no sólo violan los estándares de la regularidad y el decoro en la naturaleza, sino también los de la sociedad y las artes y, así, destruyen las normas morales (Daston & Park 2001: 202). Se da una analogía entre el orden natural y el orden civil y social. Además, aquellos cuerpos anormales clasificados como monstruosos, al atentar contra el orden natural, acaban siendo contemplados como destructores a su vez del orden moral. Y, a su vez, aquéllos que socaven el orden civil y social serán a su vez contemplados como monstruos. Esta asociación entre lo natural y lo moral hace que los sujetos que detentan comportamientos clasificados como inmorales y monstruosos sean percibidos, a su vez, como cuerpos anómalos.
5. El *homo sacer* era una figura del derecho romano que se distinguía porque al considerarse al sujeto como vida sagrada ya no podía ser objeto de sacrificio; pero, al mismo tiempo, al haber traspasado una barrera que lo sitúa en otra dimensión legal, cualquiera podía darle muerte impunemente (Agamben, 1998, 18).
6. «Las dos máquinas no pueden funcionar más que instituyendo en su centro una zona de indiferencia en la que debe producirse la articulación entre lo humano y lo animal, el hombre y el no-hombre, el hablante y el viviente. Como todo estado de excepción, esta zona está, en realidad, perfectamente vacía [...] Lo que debería ser obtenido así no es en cualquier caso ni una vida animal ni una vida humana, sino tan sólo una vida separada y excluida de sí misma, nada más que una *nuda vida*» (Agamben, 2005, 53).

7. «Es como si toda valorización y toda “politización” de la vida implicase necesariamente una nueva decisión sobre ese umbral más allá del cual la vida deja de ser políticamente relevante, y no es ya más que “vida sagrada” y, como tal, puede ser eliminada impunemente. Toda sociedad fija ese límite, toda sociedad –hasta la más moderna– decide cuáles son sus “hombres sagrados”» (Agamben, 1998, 176).
8. El exterminio de los considerados monstruos era un procedimiento habitual en la antigüedad clásica, como señala Elena Del Río Parra: «tanto griegos como romanos e hindúes exterminaban a los seres deformes, fuesen éstos animales o humanos. Los procedimientos iban desde la cremación hasta el abandono en alguna isla próxima, pasando por el ahogamiento, sin importar mucho el método de deshacerse del indicio, siempre que desapareciese cuanto antes» (Del Río Parra, 2003, 66).
9. Salamanca Ballesteros señala cómo en el siglo XVII los monstruos se consideran malformaciones cuyas figuras han perdido la forma humana y, al no considerarse ya seres humanos, son desposeídos de sus derechos: «Las anomalías no privan de la capacidad personal a los individuos afectados, mientras que los monstruos, que no tienen apariencia humana, son desposeídos de toda personalidad, desde el punto de vista jurídico» (Salamanca Ballesteros, 2007, 88). En este sentido, vemos que un aspecto común de las diversas legislaciones a lo largo del tiempo «es privar al monstruo de sus derechos civiles y especialmente el de sucesión y herencia» (Salamanca Ballesteros, 2007, 92).
10. Monstruosidad o deshumanización consumista que es también analizada por la cultura americana, donde se denuncian los efectos deshumanizadores de una sociedad capitalista enferma, entendiendo la propia cultura americana como fuente del horror (Asma, 2009, 241).
11. Quiero subrayar que en la propia elaboración del concepto de monstruo el género es ya un rasgo constituyente. Podríamos decir que éste es otro ejemplo de las categorizaciones patriarcales que aparecen en la historia del pensamiento. Así, en Aristóteles el primer ejemplo de ser monstruoso lo constituye la hembra de una especie (Aristóteles, 1994, 249). En este sentido, Barbara Creed (1993) analiza la importancia del género en la construcción de lo monstruoso y Rosi Braidotti (1996 y 1997) recuerda que el género y la raza han sido dos de los rasgos identitarios que han conformado el cuerpo monstruoso. De modo que las mujeres han sido consideradas monstruos, pero, además, los monstruos han sido generizados. Aunque, como precisa Halberstam, la raza sería una marca del monstruo gótico propia del siglo XIX, estando el monstruo gótico que aparece en las películas de terror del siglo XX marcado más bien por el género y la sexualidad (Halberstam, 1995, 4).
12. Caspar Peucer, protestante, trató la cuestión de cómo distinguir los monstruos prodigiosos de los no prodigiosos, en su tratado de adivinación de 1560. En una parte sobre teratoscopia (adivinación sobre monstruos), se preguntaba cómo se puede distinguir un monstruo en el sentido estricto y etimológico (algo que *muestra* la ira de Dios) de un mal nacimiento que era solamente raro. Su respuesta se refiere a las emociones que causan los monstruos. Dado que sus causas naturales eran invariablemente oscuras, los monstruos verdaderos: «siempre aterrizan a las mentes humanas, abruman con presagios de eventos tristes y calamitosos y les afectan con asombro y miedo» (Peucer, citado por Daston y Park, 2001, 193).
13. En su libro *Horrorismo. Nombrando la violencia contemporánea*, Adriana Cavarero distingue entre terror y horror, y define el horror en su íntima relación con la repugnancia o la abyección. Nos horroriza aquello que nos repugna, como la extrema violencia que supone el desmembramiento de los cuerpos, en tanto que desfiguración y destrucción de su unicidad. Para la autora lo que aquí está en juego: «no es el fin de una vida humana, sino la condición humana misma en cuanto encarnada en la singularidad de cuerpos vulnerables» (Cavarero, 2009, 25).
14. En este sentido, Pilar Pedraza interpreta que el horror y la abyección que provoca Medusa se cifra en que es el símbolo del alma animal que quiere devorar al alma racional del humano:

«La sensual, que nos es común con las bestias brutas, figuradas por Medusa, mortal y sujeta, como ella, a las pasiones y afecciones de la carne, con la que esta alma sensible está asociada inseparablemente, pues ella tiene su primer ser y su último fin y resolución con el cuerpo, sin que jamás se separe de él, tratando con todas sus fuerzas de emprenderla con la parte razonable y engullirla y sofocarla en sí misma» (Pedraza, 1991, 186).

15. También Ambroise Paré incluye "la gloria de Dios" como la primera de las trece causas de la monstruosidad que recoge en su célebre *Monstruos y prodigios* de 1585 (Paré, 2000, 22).
16. Thomas Browne (1605-1682) declara que no hay grotescos en la naturaleza, pues incluso en la monstruosidad hay una especie de belleza, dado que la naturaleza es ingeniosa; Fortunio Liceti (1577-1657) defiende que los monstruos muestran la inventiva de la naturaleza; y para Leibniz (1646-1716) los monstruos ejemplifican que la naturaleza goza con la variedad (Daston y Park, 2001, 200-201).
17. «Hasta ahora (érase una vez), la encarnación femenina parecía ser dada, orgánica, necesaria, y parecía significar las capacidades de la maternidad y sus extensiones metafóricas. Solamente estando fuera de lugar podíamos sacar un placer intenso de las máquinas y, por supuesto, con la excusa de que se trataba de una actividad orgánica apropiada para las mujeres. Los *cyborgs* pueden considerar más seriamente el aspecto parcial, fluido del sexo y de la encarnación sexual. El género, después de todo, podría no ser la identidad global, incluso si tiene anchura y calado histórico» (Haraway, 1995, 309).
18. En otro trabajo he analizado el modo en que el concepto de monstruosidad permite a Monique Wittig articular su crítica y construir su sujeto lesbiano: Balza, Isabel (2013): «Hacia un feminismo monstruoso: sobre cuerpo político y sujeto vulnerable». En Suárez, Beatriz (ed.): *Las lesbianas (no) somos mujeres. En torno a Monique Wittig*. Barcelona: Icaria.
19. Margrit Shildrick propone articular a partir de la figura del monstruo una ética de la vulnerabilidad que, más allá de un esquema imaginario occidental investido por las fantasías de un cuerpo invulnerable e íntegro, recoja la multiplicidad de las diferencias corporales: «What I propose is a new form of ethics that answers more fully to the multiplicity of embodied difference, and as such, it is precisely my intention to undo the singular category of the monster [...] I turn away from such normative ethics to embrace instead the ambiguity and unpredictability of an openness towards the monstrous other. It is a move that acknowledges both vulnerability to the other, and the vulnerability of the self» (Shildrick, 2002, 3).