

“Cuerpos biopolíticos: Harpías y Hechiceras. Sobre monstruos femeninos y mujeres monstruosas”

Isabel Balza (Universidad de Jaén)

1. Cuerpos Biopolíticos

Afirmamos que el cuerpo contemporáneo es un cuerpo biopolítico. Cuando hablamos de cuerpos biopolíticos, es obligada la referencia a los trabajos de Michel Foucault. Recordemos que Foucault, en el último capítulo del primer libro de su *Historia de la sexualidad*¹, define la Biopolítica como:

Lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana; esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; escapa de ellas sin cesar. (Foucault, 1987: 173).

Foucault entiende que ese nuevo poder-saber se ejerce ahora positivamente sobre la vida: se trata de administrarla, de aumentarla, de multiplicarla, de controlarla y regularla. No obstante, Foucault entiende que queda un resquicio por donde la vida huye del control continuo al que se halla sometida. Esos lugares de huida son los que me interesan analizar: son los topos y las figuras de la resistencia².

Hay dos modos en que se ejerce el poder sobre la vida desde el siglo XVII: con disciplinas sobre el cuerpo y mediante regulaciones de la población. Se trata de las tecnologías anatómicas y biológicas, individualizantes y especificantes: se trata, en un caso, de la administración de los cuerpos y, en el otro, de la gestión calculadora de la vida. En el primer caso, se entiende el cuerpo como máquina: se trata de las disciplinas anatomopolíticas del cuerpo humano. Bien, voy a centrarme hoy en éstas.

El cuerpo biopolítico hace referencia al cuerpo disciplinado y sometido a las disciplinas y tecnologías de normalización. Para entender qué es el cuerpo biopolítico me interesa

el concepto de *homo sacer* que Giorgio Agamben elabora desde una perspectiva foucaultiana. En los análisis que Agamben ha llevado a cabo sobre la noción de soberanía y “*homo sacer*”, estudia cómo la política occidental se constituye por medio de la exclusión de lo que denomina “nuda vida” o vida insacristable.

Agamben revisa el concepto de sacralidad de la vida que la ideología de los derechos humanos presenta, y revisa asimismo las aporías del cuerpo dividido entre animalidad y humanidad³. Estudiando los límites de la humanidad, analiza esa zona de indiferencia y de tránsito entre el hombre y la bestia que es la nuda vida del *homo sacer*⁴. Agamben analiza también la función del *hombre sagrado* como el lugar de exclusión que la sociedad necesita para su constitución. Es el lugar de excepción o síntoma que la sociedad precisa para establecer el orden político y social. Es una figura que se presenta desprovista del estatuto de ciudadanía y con una falta de garantía de derechos. Ejemplo de lo anterior son para Agamben los refugiados contemporáneos, o en nuestro pasado reciente, los reclusos en los campos de concentración.

Por otra parte, Agamben analiza lo que llama la “máquina antropológica del humanismo”. Dice: «es un dispositivo irónico, que verifica la ausencia en Homo de una naturaleza propia, y le mantiene suspendido entre una naturaleza celestial y una terrena, entre lo animal y lo humano, y, en consecuencia, su ser siempre menos y siempre más que el mismo.» (Agamben, 2005: 43). La cuestión es que la demarcación entre el hombre y otras especies implicaba unas zonas de indiferencia en las que no era posible asignar identidades fijas. Aparecen así las sirenas junta a focas y leones marinos, sirena junto al hombre y el mono; el límite entre monos y otras especies antropomorfas está poco claro. Hasta 1699 no se establece la diferencia entre el mono y el hombre. Las fronteras de lo humano se hallan amenazadas por los animales y por los seres de la mitología⁵.

Lo que observamos es que para producir lo humano se necesita distinguir éste de las otras especies que lo circundan, como son los animales, lo divino o las máquinas. La dificultad de hallar un ser puro dará lugar a distintos seres híbridos, zonas de indiferencia, mezcla con las especies que circundan a lo humano. Tenemos así a los monstruos híbridos y a los seres mitológicos como zonas de indiferencia entre lo animal-humano. A los ángeles y a las santas como zonas de indiferencia entre lo divino-humano. E incluso a los cyborgs como zonas de indiferencia entre la máquina y lo humano. Podemos incluir aquí también las zonas de indiferencia entre los sexos-géneros (mujer-hombre), donde encontramos a híbridos como intersex, transexuales y transgéneros.

Esas zonas de indiferencia que no pueden ser adscritas a una especie muestran para Agamben qué sea la nuda vida, del mismo modo que el *homo sacer*. Creo que esas zonas híbridas de indiferencia son lugares de resistencia de los cuerpos que no se adecúan a la ley del poder-saber que trata de clasificarlos y normalizarlos.

Pues bien, históricamente, y como ya se ha deslizado en lo que vengo diciendo, esas zonas híbridas entre las especies, y entre los sexos-géneros, han sido definidas como *monstruos*.

2. Monstruos femeninos y mujeres monstruosas: Harpías y Hechiceras

La figura del “monstruo” es una categoría que funciona como metáfora que engloba todo aquello desterrado del concepto de lo humano, como lugar de exclusión social. Los monstruos son seres que se hallan en el límite de lo humano, seres que a lo largo de la historia se han considerado o se siguen considerando inhumanos o no humanos. La categoría de monstruo engloba las subjetividades que se hallan fuera de la norma naturalizada. Entre estos tenemos al hombre bestial de la Edad Media, los siameses del

Renacimiento, las mujeres, los gays y las lesbianas, los sujetos transténgicos y los intersexuales o los cyborgs. Todos ellos se hallan de algún modo bajo la categoría de lo monstruoso (así, por ejemplo, las lesbianas y los hermafroditas que aparecen en la clasificación *Monstruos y prodigios* de 1575 de Ambroise Paré).

Aristóteles considera que un monstruo es aquel ser que desnaturaliza a su referente biológico al ir contra la norma, siendo el modo excelso de la norma el hombre varón⁶. Así, la primera desviación monstruosa de la naturaleza la encuentra Aristóteles en la mujer. La monstruosidad es una especie de mutilación y es algo contingente y carece de finalidad.

En el curso que en 1975 dictó Foucault en el Collège de France sobre *Los anormales*, describe tres formas privilegiadas de monstruos: el hombre bestial en la Edad Media, los hermanos siameses en el Renacimiento y un tercer tipo de monstruosidad para la Edad Clásica: los hermafroditas. El monstruo era no una noción médica como hoy (esto es, no una patología o error de la naturaleza a corregir), sino una noción jurídica. Lo definitorio de la esencia del monstruo es ser mezcla: mezcla de reinos (animal y humano: el hombre bestial), mezcla de especies o de dos individuos (los siameses), mixtura de vida y muerte, de formas, y mixtura de dos sexos: los hermafroditas. El monstruo es «transgresión de los límites naturales, transgresión de las clasificaciones, transgresión del marco, transgresión de la ley como marco.» (Foucault, 2001: 64). Kappler, por su parte, considera en su *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, que la monstruosidad se cifra fundamentalmente en tres rasgos: desorden, imperfección y extremidad⁷: «La monstruosidad se sitúa así en los *extremos*, tanto se trate de lo Bello como de lo Horrible. En fin, el monstruo se distingue por su rareza.» (Kappler, 1986: 249). Extraño e imperfecto, desliz de la naturaleza, el monstruo es, en definitiva, un exiliado del concepto de lo humano.

Así, en el siglo XVII los monstruos se presentarán como malformaciones cuyas figuras han perdido la forma humana, y al no considerarse ya seres humanos son desposeídos de sus derechos⁸. 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). El monstruo es despojado de su vida civil y convertido en mero cuerpo biológico.

Vemos que el monstruo es una noción que recoge notas negativas que disminuyen el valor del sujeto, que lo despojan de su humanidad, haciéndolo pasar a otro espacio ontológico. Y las mujeres han sido consideradas monstruos en diferentes momentos de la historia y por lo tanto no-sujetos o no-humanas. Como afirma Rosi Braidotti, el género y la raza han sido dos de los rasgos identitarios que han conformado el cuerpo monstruoso⁹.

Como ya he dicho, entre los seres que han sido considerados monstruosos, nos encontramos con que la primera desviación monstruosa de la naturaleza la encuentra Aristóteles en la mujer. Las mujeres han sido consideradas monstruos a lo largo de la historia, y los monstruos han sido generizados. Tenemos monstruos femeninos como Medusa¹⁰, Grendel, Quimera, las Vampiras, Esfinge, Pantera o Melusina¹¹, entre otras muchas. Incluso Pueblos Monstruosos como las Gorgades, pueblo cuyo rasgo característico era que estaba formado por mujeres cubiertas de pelo¹². Entre los numerosos monstruos femeninos que hay he elegido para mi título a la Harpía, porque creo que sintetiza los que los monstruos femeninos han sido y son, el lugar que ocupan en lo social.

Recordemos brevemente que Harpía tenía cabeza de mujer, cuerpo de buitre con alas y garras, orejas de oso, y manos provistas de garras. Las Harpías (de *arpazo*, rapto) eran genios de la muerte. Transportan entre sus garras a los difuntos. Como se dice en la

Eneida: «No hay monstruo más terrible que ellas, ni se levanta de las olas del Estige una peste y una cólera de los dioses más cruel. El rostro de estas aves es de doncella, las deyecciones de su vientre son repugnantes, sus manos corvas y su faz siempre lívida de hambre» (Eneida, II, 209, citado por Pedraza, 1991: 140). Las Harpías defecaban en la comida y raptaban a los muertos. Como dice Pilar Pedraza: «El tremendo vacío que hay en el interior de sus ser, que –a modo de gran bostezo– fagocita y aniquila sin descanso, y también sin ton ni son, cuanto pedazo del Universo se ofrece a sus ojillos pitarrosos.» (Pedraza, 1991: 145)¹³. Este ser mitológico pasa al lenguaje común como metáfora de la mujer aviesa. Así lo encontramos en el *Diccionario de la Lengua Española* de la *Real Academia Española*. En su vigésima segunda edición, la entrada Arpía, tiene cuatro acepciones, todas de género femenino:

1. f. Ave fabulosa, con rostro de mujer y cuerpo de ave de rapiña.
2. f. coloq. Persona codiciosa que con arte o maña saca cuanto puede.
3. f. coloq. Mujer aviesa.
4. f. coloq. Mujer muy fea y flaca.

Lo curioso es que el artículo enmendado en el avance de la vigésima tercera edición se ha suprimido lo de flaca, supongo que por mor de lo políticamente correcto. Podemos observar que en la definición se hace referencia al monstruo mitológico y a su sentido figurado para las mujeres, atendiendo a los dos aspectos que engloba lo monstruoso: lo moral y lo físico (aviesa, es decir, torcida, fuera de la norma o mal inclinada, y fea). A qué mujer no han llamado Arpía alguna vez en su vida. La arpía representa a la mujer fea y codiciosa, que de algún modo hace frente al poder masculino, reclamando lo suyo, lo cual es interpretado como usurpación y robo por parte de los hombres¹⁴.

Por otra parte, dentro de la estirpe de las mujeres monstruosas, tenemos, por un lado, a las prostitutas, las lesbianas, las hechiceras o incluso, como veremos, las santas. Es decir, toda aquella mujer que por alguna razón se aleja de la norma establecida, ya sea la norma sexual o genérica, es tildada de monstruosa. En este caso, se atiende sobre todo a la norma moral. Pero también son mujeres monstruosas las consideradas tales por no adecuarse con su corporalidad a las normas imperantes. Ejemplos de ello son las mujeres barbudas, las hipertrichosas (esto es, aquellas que padecen hirsutismo o el síndrome del hombre lobo), las transexuales, las gordas o las anoréxicas. Mujeres barbudas célebres son, por ejemplo, Jennifer Miller con su circo Amok, las santas Librada y Paula (mujeres virilizadas para escapar del matrimonio¹⁵), o la mexicana Julia Pastrana, barbuda y pilosa. Como dice Pilar Pedraza¹⁶, todas ellas pertenecen a un universo *queer*, en tanto que bordean continuamente las fronteras de los géneros sexuales, pues se hallan en esa zona de indiferencia que marcaba Agamben, pero también transgreden los límites de las especies, pues no son ni animales ni seres humanos¹⁷.

Al no ser consideradas humanas, formaban parte de la servidumbre y de la fauna exótica de las casas nobiliarias hasta el siglo XVIII, para luego ser explotadas en los circos, los zoos humanos y en los shows de freaks. Estas mujeres monstruosas remiten a la metáfora de la animalidad femenina, de la proximidad de las mujeres con lo biológico, de una naturaleza femenina en la que predomina lo natural o lo animal¹⁸. Todo ello dirige a la consideración de la mujer como abyecta y a su cosificación y negación de una naturaleza humana.

Atendiendo ahora a la otra estirpe de mujeres monstruosas, aquellas así consideradas por su moral, esto es, por sus costumbres y su transgresión de las mismas, voy a centrarme aquí en las hechiceras (y las santas). Y dentro de esta estirpe, he elegido a

Juana de Arco para sintetizar cuál es el estatuto ontológico de las hechiceras y de las mujeres monstruosas.

Uno de los cargos acusatorios en el proceso que condena a muerte a Juana de Arco es el hecho de que siendo mujer se vestía con ropas de hombre, queriendo con ello encarnar los rasgos de la virilidad en principio asignados a los hombres, a los cuerpos de los varones. En el libro publicado por Georges Duby, que recoge los procesos judiciales a los que fue sometida Juana de Arco, dice al respecto:

«Una mujer llamada Juana la Doncella, que había abandonado las vestiduras y hábitos propios del sexo femenino contra la ley divina, cosa abominable a los ojos de Dios, la cual está reprobada y defendida por todas las leyes, se vistió y se colocó las armas como si fuese un hombre.» (Duby, 2005: 15)¹⁹.

Para los jueces de Ruán vestirse de hombre era un pecado grave, pues tal y como estaba recogido en la Biblia, ninguna mujer debe llevar ropas de hombre, ni ningún hombre ropas de mujer²⁰. El travestismo estaba absolutamente proscrito y era causa de ostracismo e, incluso, de condena a muerte. También en España hemos tenido a célebres mujeres transgénero, que han vivido como hombres, con todas las dificultades que ello acarrea²¹.

La cuestión que hay que analizar aquí es el lugar que ha ocupado y ocupa en la cultura occidental la *masculinidad femenina*²². Lo que tanto molesta a los jueces de Juana es su insistencia en querer atravesar las rígidas barreras culturales y sociales que separan a los sexos-géneros. Ellos saben muy bien que disfrazarse de hombre es lo que determina en un grado muy alto el género cultural: aquí el hábito hace al monje. De algún modo sus jueces están poniendo de manifiesto, con sus temores a que la acusada vista como hombre, lo que Judith Butler ha analizado en nuestro siglo: que el género es un acto

performativo y no esencial, que basta con vestirse de hombre para *ser* hombre. Basta parecerlo para serlo²³.

El gran pecado de Juana de Arco se cifra en su insumisión y rebeldía: sus hábitos de hombre son una rebeldía de género, pareja a su rebeldía a la soberanía y a las normas de la Iglesia. El hecho de ser mujer determina la condena de Juana de Arco, pues uno de los puntos fundamentales de su condena es precisamente que siendo mujer portara hábitos de varón. Porque la osadía de Juana de Arco se cifra, en parte, en pretender vivir como un hombre, y ello provoca ese rechazo absoluto que la lleva a la muerte. Ni los Jueces ni los Reyes podían admitir que una mujer se situará en el mismo lugar que un hombre, y menos como general de sus ejércitos. La cuestión es que no había espacio conceptual que simbolizara esa posición para las mujeres: las hembras no podían ocupar ciertos lugares sociales, y si ello llegaba a ocurrir, como es el caso de Juana mientras lidera los ejércitos de Francia, lo es por un tiempo limitado y como lugar de excepción simbólico y social.

Juana de Arco es el ejemplo de mujer hechicera y monstruosa, utilizada como instrumento de la soberanía para sus fines, para más tarde ser sacrificada. Su muerte es el precio que debe pagar Juana de Arco para que se restablezca el orden soberano. Podríamos decir que Juana de Arco es un cuerpo biopolítico, en tanto que se le puede dar muerte impunemente, porque se halla a merced de las decisiones políticas que le otorgan o no el derecho a ser considerada vida digna, vida que merece la pena ser vivida.

Esta mujer andrógina y visionaria, hechicera y después santa, que es Juana de Arco, es un monstruo en tanto que ser híbrido, que diluye los límites del género. Lo monstruoso en Juana de Arco es ese lugar que ocupa más allá de lo humano, que la sitúa en un lugar de excepción en la ciudadanía. Juana es condenada por hechicera y, por lo tanto,

arrojada a un no-lugar exento de humanidad, pero, del mismo modo, podemos interpretar su canonización a comienzos del siglo XX por parte de la derecha francesa. Su santidad es también un lugar de excepción carente de humanidad. De nuevo, las estructuras de poder tratan de explotar a la doncella de Orleans²⁴. Hechicera o santa, lo que no es Juana de Arco es *humana*.

Lo que Juana de Arco nos enseña es la fragilidad y precariedad de los cuerpos, que, como dice Judith Butler en su último libro, «ser un cuerpo es estar expuesto a un modelado y a una forma de carácter social» (Butler, 2010: 15). La doncella de Orleans no es reconocida como sujeto de pleno derecho, capaz de asumir tareas propias de los hombres y su cuerpo sexuado de mujer determina su destino. No hay norma simbólica que acoja la osadía de esta guerrera –su insumisión a las normas de género y a las leyes de la Iglesia–, y por ello queda suspendida fuera de las reglas de representación, vagando como un espectro. Sólo su sacrificio la restituye dentro del marco simbólico de representación.

3. Monstruo como figura del postfeminismo

El cuerpo *queer* que aparece en los textos de Butler, el cuerpo cyborg de Haraway, el cuerpo lesbiano de Wittig o el sujeto nómada de Braidotti: estos cuerpos comparten rasgos comunes, se trata de cuerpos *híbridos*, mezcla de géneros o de especies (animal, máquina o humano), de norma y vida biológica, de naturaleza y cultura; así, este cuerpo se presenta como *umbral* que cuestiona los límites de la humanidad. Todas estas estructuras muestran además notas características de la monstruosidad. Por ello, propongo la categoría de *monstruo* en tanto que figura o *figuración* que sirva para pensar la nueva subjetividad (postfeminista) del cuerpo biopolítico contemporáneo.

La figura del monstruo sirve para pensar un nuevo lugar subjetivo que, como Margrit Schildrick propone²⁵, podría representar una nueva forma de ética que dé respuesta a la multiplicidad de las diferencias corporales. Una figura la del monstruo que permite recoger en su representación la *vulnerabilidad* de los sujetos, sus límites cambiantes. Porque el monstruo, en tanto que ser fluido, es sujeto no esencializado, y resiste a la solidificación de la identidad de los cuerpos.

La figura del monstruo sirve para pensar la nueva identidad del sujeto postfeminista, cuya identidad híbrida, variable y múltiple, cuestiona la norma cultural, social o médica, ya sea de género, etnia, sexuación e incluso de especie, y, desde los márgenes en los que se sitúa, siempre la cuestiona y la transgrede, permitiendo crear un nuevo espacio subjetivo que puede ser habitado por cualquier cuerpo.

Tanto Agamben como Butler reivindican el potencial subversivo de estos cuerpos híbridos, de estas nuevas identidades transgénicas. Butler propone como tarea política un trabajo de resignificación y posicionamiento político que permitirá saber «qué cuerpos importan, qué estilos de vida se consideran “vida”, qué vidas vale la pena proteger, qué vidas vale la pena salvar, qué vidas merecen que se llore su pérdida» (Butler, 2002: 39). Y Agamben, por su parte, afirma que «es a partir de estos terrenos inciertos y sin nombre, de estas perturbadoras zonas de indiferencia, desde donde han de ser pensados los caminos y las formas de una nueva política» (Agamben, 1998: 237).

Así, también Donna Haraway: «*Todos estamos en zonas fronterizas quiasmáticas, en áreas liminales en las que se están gestando formas nuevas y tipos nuevos de acción y responsabilidad en el mundo.*» (Haraway, 1999: 140).

Notas

¹ Foucault, Michel (1987): «Derecho de muerte y poder sobre la vida». En: *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Madrid: Siglo XXI.

² «Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente.» (Foucault, 1987: 173).

³ «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, y, sin esta íntima cesura, la decisión misma sobre lo que es humano y lo que no lo es sería, probablemente, imposible. La posibilidad de establecer una oposición entre el hombre y los demás vivientes y, al propio tiempo, de organizar la compleja –y no siempre edificante– economía de las relaciones entre los hombres y los animales, sólo se da porque algo como una vida animal se ha separado en el interior del hombre, sólo porque la distancia y la proximidad con el animal se han medurado y reconocido sobre todo en lo más íntimo y cercano.» (Agamben, 2005: 28).

⁴ El *homo sacer* es una «zona de indiferencia y de tránsito permanente entre el hombre y la bestia, la naturaleza y la cultura.» (Agamben, 1998: 141).

⁵ «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).

⁶ «Desde luego, el que no se parece a sus padres es ya en cierto modo un monstruo, pues en estos casos la naturaleza se ha desviado de alguna manera del género. El primer comienzo de esta desviación es que se origine una hembra y no un macho. Pero ella es necesaria por naturaleza: pues hay que preservar el género de los animales divididos en hembra y macho.» (Aristóteles, 1994: 249).

⁷ «En todos los ámbitos, la perfección es el punto obligado de referencia, y si la Naturaleza sirve para los monstruos justamente de punto de referencia, es porque, por postulado, es perfecta. La imperfección se manifiesta en el desorden, pues éste es imagen del mal. [...] El monstruo, hijo del desorden, imagen de la deformidad, es también muy a menudo considerado como enemigo de lo Bello.» (Kappler, 1986: 248).

⁸ «Los monstruos, que no tienen apariencia humana, son desposeídos de toda personalidad, desde el punto de vista jurídico.» (Salamanca Ballesteros, 2007: 88).

⁹ «The monstrous body, more than an object, is a shifter, a vehicle that constructs a web of interconnected and yet potentially discourses about his or her embodied self. Gender and race are primary operators in this process.» (Braidotti, 1996: 150). Aunque, como precisa Judith 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: «Furthermore, as I noted, while nineteenth-century Gothic monstrosity was a combination of the features of deviant race, class, and gender, within contemporary horror, the monster, for various reasons, tends to show clearly the markings of deviant sexualities and gendering but less clearly the signs of class or race.» (Halberstam, 1995: 4).

¹⁰ De Medusa se destaca su belleza al mismo tiempo que su capacidad de aterrorizar. Para Zambrano es precisamente su belleza el foco de donde surge el terror: «Y la belleza de la Medusa, criatura impar, seguiría siendo el foco mismo del terror, su centro original a través de los tiempos.» (Zambrano, 1977: 113).

¹¹ Para conocer la historia de Melusina remito al libro de Arras, *Melusina o la Noble Historia de Lusignan*. Allí se cuenta la maldición bajo la que vivía Melusina: «Melusina, te convertirás todos los sábados en serpiente del ombligo para abajo; si encuentras a un hombre que te quiera tomar por esposa,

debe prometerse que no te verá ningún sábado, y si te descubre, que no lo revelará a nadie: así vivirás normalmente, como cualquier mujer, y morirás de forma normal. Sea como sea, de ti descenderá un noble linaje, que realizará grandes proezas. Pero si eres abandonada por tu marido, volverás al tormento de antes hasta que llegue el día del Juicio Final; aparecerás tres días antes de que cambie de señor la fortaleza que construyas y que llevará tu nombre, y también se te verá cuando algún descendiente de tu estirpe vaya a morir.» (Arras, 1999: 37).

¹² Para repasar distintas figuras del monstruo femenino, remito al excelente libro de Massimo IZZI *Diccionario ilustrado de los monstruos*. Aquí encontramos, entre otras, la descripción del Pueblo de las Gorgades: «Es Plinio quien nos habla de este Pueblo Monstruoso, formado únicamente por mujeres con el cuerpo completamente cubierto de pelo. Autores posteriores las llaman gorgonas y las descripciones se enriquecen también con cuernos y cola, y a veces la población pasa a ser de ambos sexos. Diodoro de Sicilia (III, 44-45) dice que estaban continuamente en lucha contra los atlantes, mientras que Pomponio Mela (III, 9) las sitúa en las islas homónimas, que hay que identificar con las islas que hay a lo largo de la costa atlántica de Marruecos.» (Izzi, 2000: 210).

¹³ «Las [Harpías] modernas llevan una existencia estéril: no tienen hijos, no plantan árboles, no escriben libros –aunque sí gustan de roer los ajenos, y hasta de babearlos–. Esta absoluta aridez se debe a su naturaleza centrípeta: lo absorben todo, pero no son capaces de entregar nada al mundo. La sola idea de que algo salga de sus cuerpos les produce náuseas y mareos.» (Pedraza, 1991: 146).

¹⁴ Así la conocida interpretación freudiana de la Medusa (Freud, 1988). O valga también como ejemplo esta cita de Cortés: «El control de hombre sobre la mujer se intensifica en el campo sexual: aquella que intenta un camino propio o independiente, pasa a ser vista y tratada como un ser sexualmente insaciable, dotada de una lascivia salvaje y descontrolada, un ser que, convertida en un auténtico monstruo, pone en peligro la seguridad del hombre y amenaza su integridad física.» (Cortés, 1997: 45).

¹⁵ «Habla su historia, pues, de la separación de sexos por el vello y de una abyección de la mujer diferente, que osa parecerse a un hombre, así como de la virilización de la mujer que no desea el matrimonio, sino conservar su autonomía.» (Pedraza, 2009: 28). Sobre santa Paula, citan Vázquez García & Moreno Mengibar a Nieremberg: «Santa Paula, natural de Ávila, por librarse del furor de un Cavallero, que dessatinadamente la amava, pidió a Dios la deformasse, y al punto le salieron barbas. En semejante trance santa Liberata, o Vilgefertis, hija del Rey de Portugal impetró la misma disimulación, después fue crucificada por Christo.» (Vázquez García & Moreno Mengibar, 1997: 190).

¹⁶ «Todas pertenecen a un universo *queer* en el sentido de que bordean continuamente las fronteras de los géneros sexuales y también, simbólicamente, de las especies. Al no ser para su comunidad mujeres ni hombres, animales ni seres humanos, sino todo ello al mismo tiempo, su lugar natural es el dedicado a los monstruos inofensivos en el palacio o la plaza pública, antes de su total medicalización o sujeción a un orden cosmético o político que pugna por reducir las al gueto del género o del transgénero, salvo casos excepcionales de barbudas filósofas, como el de Jennifer Miller.» (Pedraza, 2009: 16).

¹⁷ Así, por ejemplo, ocurre con la Venus Hotentote: «Como en el caso de la Venus Hotentote, el cuerpo negro convertido en objeto de escrutinio se volvía risible, porque en el fondo se partía de la base de que lo que se estaba escrutando no era humano, sino algo parecido a lo que podía verse y adquirirse en mataderos y carnicerías.» (Pedraza, 2009: 74).

¹⁸ Y con respecto a las vampiras, dice Cortés: «Último ejemplo del deseo desbordado de la mujer, de su capacidad de traición para saciar sus necesidades sexuales siempre imperiosas e insatisfechas, del contenido latente de animalidad que guarda la mujer en su interior y del peligro de la regresión del hombre a etapas inferiores de la humanidad. Es la plasmación de la idea hombre-espíritu-intelecto antagónica a la de mujer-materia-naturaleza.» (Cortés, 1997: 66).

¹⁹ «Discurso en seis puntos sobre los graves peligros a los que se exponía la pecadora: por su orgullo...por su indocilidad...por la indecencia de portar hábitos de hombre...por su audacia...por su testarudez...por su imprudencia al predecir el porvenir y su temeridad.» (Duby, 2005: 111).

²⁰ «Una mujer no portará ninguna vestimenta de hombre, al igual que ningún hombre deberá llevar vestimenta de mujer, hecho abominable ante los ojos de Dios.» (Deuteronomio (XXII, 5) (Duby, 2005: 28).

²¹ A este respecto, el artículo de Vázquez García & Cleminson (2010): «Subjectivities in transition: gender and sexual identities in cases of ‘sex change’ and ‘hermaphroditism’ in Spain, c. 1500–1800», en *Hist. Sci.*, xlviii.

²² Para esta cuestión consultar el imprescindible libro de Judith Halberstam, *Masculinidad femenina*.

²³ Sobre Juana de Arco remito a mi trabajo: «De hechicera a santa: la piedad heroica de Juana de Arco», *VII Jornadas Pensar la Imagen: La imagen del héroe*, Almería, 2011 (en prensa).

²⁴ Como dice Duby: «Sería interesante poder consultar también el dossier de un tercer proceso, el de la canonización que el papado incómodo ofreció en 1920 a una Francia victoriosa y chovinista, para poder ver con qué sutiles artificios fue reducida, para ajustarse a la imagen de santidad que se hacía la Iglesia Católica y Romana, la figura de esa cristiana que no se inclinaba en absoluto ante el clero.» (Duby, 2005: 225).

²⁵ «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).

Bibliografía

Agamben, Giorgio (1998): *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida I*, Valencia:

Pre-Textos.

–(2005): *Lo abierto. El hombre y el animal*, Valencia: Pre-Textos.

Aristóteles (1994): *Reproducción de los animales*, Madrid: Gredos, Madrid.

Arras, Jean d’ (1999): *Melusina o la Noble Historia de Lusignan*, Madrid: Alianza.

Balza, Isabel (2008): “Cuerpo sagrado y cuerpo monstruoso: sobre biopolítica y teoría queer”. En: *España en el discurso de la Posmodernidad: Contribución de los estudios culturales a las cuestiones de género y diversidad sexual*, Sevilla: Centro de Estudios Andaluces, 50-55.

–(2009a): “Ciudadanía y nuevas identidades de género: sobre biopolítica y teoría queer”, *Res Publica*, suplemento, Murcia, 231-238.

–(2009b): “Bioética de los cuerpos sexuados: transexualidad, intersexualidad y transgenerismo”, *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, nº 40, Madrid, enero-junio, 245-258.

–(2009c): “Identidades femeninas errantes: sobre hechiceras y monstruos”. En: M^a Elena Jaime de Pablos (ed.): *Identidades femeninas en un mundo plural*, Sevilla: Arcibel, 57-64.

–(2011): «De hechicera a santa: la piedad heroica de Juana de Arco», *VII Jornadas Pensar la Imagen: La imagen del héroe*, Almería (en prensa).

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, 135-152.

Butler, Judith (2001): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, México: Paidós.

–(2002): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Buenos Aires: Paidós.

Judith Butler (2010): *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Madrid: Paidós.

Cortés, José Miguel (1997): *Orden y caos. Un estudio cultural sobre lo monstruoso en el arte*, Barcelona: Anagrama.

Duby, Georges y Andrée (2005): *Los procesos de Juana de Arco*, Granada: Universidad de Granada.

Foucault, Michel (1987): «Derecho de muerte y poder sobre la vida”. En: *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Madrid: Siglo XXI.

–(2001): *Los anormales*, Madrid: Akal.

Freud, Sigmund (1988): “La cabeza de Medusa”. En: Sigmund Freud: *Obras*

Completas, vol. 14, Barcelona: Orbis, p. 2697.

Halberstam, Judith (1995): *Skin Shows. Gothic Horror and the Technology of Monsters*, Durham y Londres: Duke University Press.

(2008): *Masculinidad femenina*, Madrid: Egales.

Haraway, Donna (1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid: Cátedra.

–(1999): “Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles”, *Política y Sociedad*, 30, Madrid, 121-163.

Izzi, Máximo (2000): *Diccionario ilustrado de los monstruos. Ángeles, diablos, ogros, dragones, sirenas y otras criaturas del imaginario*, Mallorca: José J. De Olañeta.

Kappler, Claude (1986): *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media*, Madrid: Akal.

Lykke, Nina (2000): “Between monsters, goddesses and cyborgs: feminist confrontations with science”. En *The Gendered Cyborg: A Reader*, Londres: Routledge, 74-87.

Paré, Ambroise (2000): *Monstruos y prodigios*, Madrid: Siruela.

Pedraza, Pilar (1991): *La Bella, enigma y pesadilla. Esfinge, Medusa, Pantera...*, Barcelona: Tusquets.

–(2009): *Venus barbuda y el eslabón perdido*, Madrid: Siruela.

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.

Vázquez García, Francisco & Cleminson, Richard (2010): «Subjectivities in transition: gender and sexual identities in cases of ‘sex change’ and ‘hermaphroditism’ in Spain, c. 1500–1800», en *Hist. Sci.*, XLVIII.

Vázquez García, Francisco & Moreno Mengíbar, Andres (1997): *Sexo y Razón. Una genealogía de la moral sexual en España (Siglos XVI-XX)*, Madrid: Akal.

Wittig, Monique (1973): *Le corps lesbien*, París: Les Éditions de Minuit.

Zambrano, María (1977): “La Medusa”, en *Claros del bosque*, Barcelona: Seix Barral, 113-115.