

Crítica feminista de la discapacidad: el monstruo como figura de la vulnerabilidad y exclusión

Isabel Balza
Universidad de Jaén
ibalza@ujaen.es

Feminist critique of disability: the monster as figure of the vulnerability and exclusion

RESUMEN: En este artículo se examina la común estrategia metódica de los estudios sobre la discapacidad y la crítica feminista, que sitúa la experiencia de la discapacidad en el contexto de los derechos y las exclusiones. Este modelo social de la discapacidad critica el modelo biomédico que concibe la discapacidad como anormalidad y patología, como error de un orden natural dado. Para deconstruir este sujeto naturalizado se analiza una de las representaciones históricas de la discapacidad: la figura del monstruo. Por último, se propone la discapacidad como ocasión para pensar la vulnerabilidad esencial de todo sujeto.

ABSTRACT: In this paper we examine the common strategies in method in disability studies and feminist critique, which frame the disability experience in the context of rights and exclusions. This social model of disability criticizes the biomedical model that describes disability as abnormality and pathology, as error in the established natural order of things. To deconstruct this naturalized subject, we analyze one of the historic representations of disability: the figure of the monster. Finally, we present disability as an opportunity to think about the essential vulnerability in every subject.

PALABRAS-CLAVE: Discapacidad, vulnerabilidad, exclusión, monstruo, crítica feminista

KEYWORDS: Disability, vulnerability, exclusion, monster, feminist critique

ISSN 1989-7022

IILEMATA año 3 (2011), nº 7, 57-76



1. Crítica feminista de la discapacidad

1.1. Modelo social de discapacidad

Los estudios feministas de la discapacidad surgen en los años 90 en el ámbito anglosajón. La crítica feminista de la discapacidad no se distingue porque su objeto de análisis sean las mujeres con discapacidades, sino porque estudia la discapacidad desde un paradigma teórico propio de los estudios de género, con una perspectiva crítica del sistema de género y opresión. De este modo, la crítica feminista de la discapacidad fundamenta sus análisis en las propuestas de los estudios feministas, atendiendo a las estructuras de dominación y discriminación que conforman el orden social. Tal y como diversas autoras señalan (Thomson, 2005; Inahara, 2009; Scully, 2005; Shildrick, 2002 y 2005), los estudios feministas de la discapacidad (o feminismo de la discapacidad) sitúan la experiencia de la discapacidad en el contexto de los derechos y las exclusiones, insistiendo en un modelo social de la discapacidad, frente al modelo médico imperante hasta los años 70.



Received: 17/05/2011
Accepted: 30/06/2011

El modelo social piensa la discapacidad como una interpretación cultural de la variación humana, más que como una inferioridad inherente, una patología a curar, o un rasgo indeseable que hay que eliminar (Thomson, 2005, 1557). En este modelo se cuestiona la asunción de que la discapacidad es una falla, falta o exceso, y se encuentra el sentido de la discapacidad en la interacción entre los cuerpos y su entorno, entendiendo que el cuerpo o el individuo aislado no pueden mostrar qué es la discapacidad. De modo que ya no se concibe la discapacidad como fenómeno absoluto, esto es, separado y atendiendo sólo al sujeto separado de su contexto, sino que ahora la discapacidad se interpreta como fenómeno relativo, relacionando al sujeto discapacitado con sus circunstancias sociales y culturales. Se defiende, además, que el sujeto con discapacidad es un sujeto autónomo, que tiene autoridad sobre las cuestiones que le conciernen, y es defensor de sus derechos, y no un sujeto débil y dependiente de las decisiones de los otros.

La perspectiva social de la discapacidad nos permite comprender el modo en que ha sido concebida y tratada la discapacidad en tanto que un sistema de exclusión que estigmatiza las diferencias humanas; además, como afirma Rosemarie Garland Thomson, con esta estrategia metódica se descubren las comunidades e identidades que han producido los cuerpos que consideramos discapaces; se revelan las actitudes discriminatorias y las prácticas dirigidas a esos cuerpos; se expone la discapacidad como una categoría social del análisis y, por último, se enmarca la discapacidad como un efecto de las relaciones de poder (Thomson, 2005, 1557-1558).

Lo que se critica desde el modelo social es el modelo médico que surge en el siglo XIX, que define la discapacidad como anormalidad, es decir, como desviación de una norma cuantitativa, más que, como defiende Scully (2005), como una experiencia subjetiva de la enfermedad o de la dolencia. Debemos tener en cuenta que interpretar la discapacidad como desviación de una norma estandarizada es lo que permite identificarla con la *deficiencia*, lo que supone etiquetar y colocar al sujeto discapacitado en un lugar social y simbólico que permite y alienta su discriminación.

En este sentido, Jackie Leach Scully recuerda que el modelo médico se sitúa en un paradigma cognoscitivo propio de la modernidad, siendo uno de sus rasgos la confianza en el progreso hacia la perfección humana y la creencia en las ilimitadas posibilidades de los humanos para convertirse en algo mejor. Consecuencia de esta fe en la perfectibilidad de los cuerpos humanos serán dilemas bioéticos planteados por filósofos como Peter Singer, tales como la preferencia o no por la existencia de cuerpos con discapacidades, y la discusión bioética acerca de las

ventajas del aborto de seres que presentan malformaciones¹. Estas posturas eugenésicas son criticadas desde los estudios feministas de la discapacidad², viéndose como expresión extrema de la discriminación hacia los discapacitados (Scully, 2005, 52).

El modelo médico se define por ser un modelo binario, que opone al sujeto normalizado un sujeto discapaz o anormal, aquél que no cumple con los estándares de la mayoría normalizada. La cuestión es que la mayoría normalizada acaba naturalizándose, y se interpreta como natural la norma que en su origen sólo era cuantitativa. De ahí que una de las apuestas de las autoras que trabajan la discapacidad desde una perspectiva feminista sea la de desnaturalizar la discapacidad, investigando para ello el modo en que históricamente se ha ido construyendo el sujeto discapaz natural.

1.2. Normal / patológico

Los estudios sobre la discapacidad utilizan los análisis de Michel Foucault para fijar en el periodo moderno la instauración de una normatividad que se cifra en el par normal / anormal. Siguiendo estas interpretaciones foucaultianas detectamos una ruptura entre modelos previos que entienden la perfección humana como una naturaleza dada por Dios y un modelo moderno ya médico-científico que permanece privilegiado en la cultura occidental.

No obstante, debemos recordar que los estudios foucaultianos se nutren de las investigaciones que el filósofo Georges Canguilhem realizó sobre la cuestión de la normalidad y la patología (Canguilhem, 2005). Canguilhem investiga cómo la modernidad postcartesiana categoriza y establece claros límites de separación entre lo que se considera normal y el otro patológico o anormal. En esta línea de investigación Canguilhem va a examinar la figura del monstruo en tanto que representación histórica occidental de lo anormal o lo patológico (Canguilhem, 1965). Como veremos en un próximo apartado, el monstruo-patológico va a encarnar para Canguilhem lo que denomina el "contravalor" de la vida. Defenderemos que ello corresponde a los miedos del sujeto a su propia e inevitable vulnerabilidad e inconsistencia.

La construcción y el mantenimiento de la distinción entre una corporalidad normal y otra patológica va a permitir que unos cuerpos sean catalogados como deficientes y, en consecuencia, sean discriminados social y culturalmente. Uno de los objetivos prioritarios de la moderna embriología y teratología es eliminar la ambigüedad en la investigación, al mismo tiempo que la necesidad de normativizar las diversas corporalidades, para poder establecer catálogos que recojan todas las diferencias existentes. Como afirma Margrit Shildrick: «As such, the

positivist aims of modernist bioscience with its emphasis on the elimination of ambiguity, the privileging of rational action, and, more particularly, the power to bring all bodies under a system of normativities, has been highly influential in constructing and maintaining the distinctions between normal and pathological embodiment» (Shildrick, 2005, 762). Deconstruir este modelo naturalizado de la discapacidad heredero del paradigma moderno va a ser un elemento clave en la crítica feminista, lo que va a permitir construir otros modelos de la discapacidad no enmarcados ya en la oposición normal/patológico. Las dos prácticas que propone Thomson para desmontar el sujeto discapacitado naturalizado recogen el núcleo de la estrategia crítica que se ha propuesto desde los estudios feministas de la discapacidad. La primera es la de eludir las categorías del diagnóstico médico para pensar la discapacidad: «Feminist disability studies scrutinizes how people with a wide range of physical, mental, and emotional differences are collectively imagined as defective and excluded from an equal place in the social order» (Thomson, 2005, 1558). La segunda estrategia crítica que utiliza la autora es la de cuestionar las asunciones culturales del uso del lenguaje: se critica el uso de términos tales como «deformidades» o «anormalidades». Lo que propugna es no caer en definiciones esencialistas de la discapacidad en tanto que se interpreta como una encarnación inferior del ser humano. Este aspecto de la crítica lo subraya también Susan Wendell, quien afirma que los discapacitados no quieren ser identificados con su enfermedad o sufrimiento; por ello prefieren la denominación de personas con discapacidades al de personas discapacitadas (Wendell, 1999, 331).

Por otra parte, tener en cuenta cuál es el paradigma ideológico desde el que se clasifica a los sujetos con discapacidades es clave para despatologizar la discapacidad. Así, Scully defiende que un cambio en la metodología implica un cambio en la interpretación: interpretar el modelo genético como una desviación de la norma es una elección hermenéutica, afirma la autora. Frente a ello, propugna entender las discapacidades como *variaciones* de un tema, no como *desviaciones* de un estándar dentro de un modelo biomédico: «Thus variations in embodiments may be characterized solely by medical or even genetic criteria, but could still be part of a hermeneutic that interprets them as variations on a theme, or on several themes, rather than deviations from a standard» (Scully, 2005, 63)³. Se trataría de contemplar las variaciones genéticas como moralmente neutrales, y usar así el modelo genético para desestabilizar el ideal de normalidad. De esta manera, defiende que la bioética debe ocuparse de las implicaciones prácticas que una teoría presenta para vivir una vida buena, más que a analizar la verdad de esa teoría. Se trata de evaluar las diferentes interpretaciones de la variación humana, y escoger aquella o aquellas que permitan a los sujetos, ya sean discapacitado o no, vivir la vida que han elegido.

El modelo biomédico binario que funciona como norma interpretativa de la discapacidad a partir del siglo XVIII construye una serie de oposiciones que discriminan al discapacitado al entenderlo como el portador de una diferencia negativa. Pares de esta oposición son, entre otros: normal / anormal; sano / patológico; capaz / incapaz; humano / inhumano. Y como desarrollaré en la segunda parte de este artículo, una de las interpretaciones culturales más importantes que se han dado en la historia occidental es la de identificar al sujeto discapacitado con el monstruo.

Frente a esta operación de oponer los pares en un sistema binario de construcción de las identidades, las autoras feministas citadas van a denunciar que la coherencia artificial de la categoría de discapacidad frente a la de normalidad refuerza esta última: «It has also been suggested that to serve the political aims of the disability movement, the social model must artificially create an internal coherence within the category of disability that homogenizes the real experience of disabled people, and also inadvertently reinforces the existence of a stable and oppositional category of "normality"»(Scully, 2005, 59).

Lo que proponemos es que la identidad subjetiva está conformada por un cruce de diferentes características, tales como el género, la sexualidad, la raza, la edad, la salud o la discapacidad. Esta estrategia teórica propia de la crítica *queer* nos permitirá situar los estudios de la discapacidad en un espacio cognoscitivo común con los estudios de género.

1.3. Discapacidad y feminismo

Como hemos dicho al comienzo de este trabajo, los estudios feministas sobre la discapacidad se distinguen no porque su objeto de estudio sean las mujeres con discapacidades, sino más bien por la común estrategia crítica adoptada con los estudios de género. Por su parte, Thomson defiende que la discapacidad es una categoría crítica en tres aspectos que conciernen también a la teoría feminista, como son, la identidad, la interseccionalidad y la corporalidad (Thomson, 2005, 1559). Estos temas propios de la teoría feminista atraviesan también los estudios sobre la discapacidad.

Uno de los temas principales de los estudios de género a partir de los años 90 es precisamente el cuestionamiento del concepto de 'mujer', y las discusiones acerca de lo que engloba la identidad del sujeto femenino. En 1990 Judith Butler publica un libro, *El género en disputa*, que va a poner en cuestión algunas cuestiones fundamentales de las teorías (y de las prácticas) feministas. La cuestión más importante que plantea Butler en este libro y que más repercusión ha tenido tanto en los de-

bates teóricos como en la práctica política es la pregunta acerca de cuál es el sujeto del feminismo, de modo que «existe el problema político con que se topa el feminismo en la suposición de que el término mujeres denota una identidad común» (Butler, 2000, 35). Butler va a revolucionar los estudios de género y feministas afirmando que la noción de género que maneja el feminismo no es coherente, en tanto que debe ser intercalado con la raza, la clase, la etnia o la sexualidad. De tal modo que la identidad de las mujeres está unida a que la opresión tiene una forma específica en el patriarcado. Por ello, si se plantea el concepto de mujeres en el marco de la oposición binaria masculino/femenino, "lo femenino" aparece descontextualizado y separado de la clase, la raza, la clase, la etnia o la sexualidad, ejes que constituyen la identidad del sujeto⁴. Butler rechaza el sujeto estable del feminismo y le opone las políticas de la identidad. La tarea es para Butler la crítica a las categorías de identidad que naturalizan las estructuras jurídicas contemporáneas.

Del mismo modo, los estudios sobre la discapacidad van a cuestionarse la identidad del discapacitado y los términos que lo definen, así como la naturalización de la identidad del sujeto discapacitado. Así, por ejemplo, la crítica de Thomson al uso de términos peyorativos para designar a los sujetos discapacitados, como 'anormales' o 'deficientes'. Además, como ya he apuntado más arriba, la interseccionalidad que conforma la identidad subjetiva es un tema fundamental en la teoría sobre la discapacidad. Si como desde una perspectiva *queer* se defiende, el género se interrelaciona con la raza, la etnicidad o la sexualidad, dentro de los estudios sobre la discapacidad (también desde una perspectiva *queer*) se entiende la discapacidad como parte de una identidad subjetiva marcada por el género, la sexualidad o la raza. Y, por último, la corporalidad de los sujetos –tema prioritario en la crítica feminista– es fundamental en los estudios sobre la discapacidad, dado que las marcas y formas corporales son el primer signo de su discriminación, como ocurre con las mujeres.

Thomson defiende además que la introducción de la categoría de la discapacidad en los análisis de género arroja luz en asuntos feministas como la política de la apariencia, la ética del aborto selectivo y los test genéticos, la relación entre la feminidad y la corporalidad, la comercialización de la salud y la delgadez, temas relativos al cuidado, la normalización quirúrgica de los cuerpos, la ideología de la normalidad, los derechos reproductivos y las responsabilidades, la estigmatización de la edad, y la política del acceso y la inclusión (Thomson, 2005, 1559)⁵.

Una de las cuestiones más importantes a la hora de entender el lugar social y simbólico que han ocupado los sujetos con discapacidades en

la cultura occidental es la medicalización de los cuerpos. Scully recuerda los paralelos que se dan entre la discapacidad y el feminismo referentes a la medicalización de los cuerpos y a la subordinación simbólica de las diferencias corporales, como son la medicalización de los atributos corporales femeninos, o el entender las características propias del cuerpo femenino como variaciones anormales de la versión masculina (por ejemplo: la menstruación y la menopausia).

No obstante, a pesar de los paralelos y alianzas que son posibles establecer entre la discapacidad y el género o la raza, Scully encuentra una diferencia fundamental entre el rasgo identitario de la discapacidad y los que atañen al género, la clase o la sexualidad: pues se puede ser no discapacitado, estar fuera de la categoría de la discapacidad, pero siempre se está atravesado por la categoría de género, clase o sexualidad. Es decir, la *discapacidad* no tiene un opuesto, la *capacidad* no es una categoría⁶.

Por otra parte, si atendemos el modo en que las mujeres con discapacidades aparecen en la imaginación cultural, observamos que éstas, más que las mujeres en general, son tildadas de inferiores, seres con faltas, excesivas, incapaces, no aptas o inútiles. Como señala Thomson, en contraste con las mujeres femeninas normativas, las mujeres con discapacidades son a menudo estereotipadas como indeseables, asexuales e imposibles como madres (Thomson, 2005, 1567). No obstante, quiero recordar que, aunque las mujeres con discapacidad ocupan un rango inferior dentro de la simbolización de los cuerpos femeninos, las representaciones de la biología femenina han sido interpretadas como formas de discapacidad en la cultura occidental.

De este modo, una de las estrategias críticas del feminismo es la de historizar y politizar las representaciones de los sujetos. Entre las diferentes propuestas del feminismo podemos recordar aquí la de Elizabeth Grosz quien, desde una perspectiva feminista, defiende en su libro *Volatile Bodies* la historización y culturización de los cuerpos, y por ello la necesidad de mostrar sus anclajes sociales e históricos: «I hope to show that the body, or rather, bodies, cannot be adequately understood as ahistorical, precultural, or natural objects in any simple way; they are not only inscribed, marked, engraved, by social pressures external to them but are the products, the direct effects, of the very social constitution of nature itself» (Grosz, 1994, X).

Frente a la naturalización de los diversos cuerpos, como los de las mujeres, los negros o los discapacitados, lo que provoca su discriminación y desvalorización, el feminismo propugna la interpretación cultural y genealógica de los mismos, para así descubrir los mecanismos ideológicos que han permitido que tales figuras subjetivas hayan sido produ-

cidas⁷. Así pues, me dispongo a analizar una de las representaciones históricas en la que confluyen la discapacidad y la mujer, la del *monstruo*.

2. Discapacidad y monstruosidad

2.1. Los monstruos como errores de la naturaleza

El monstruo es una de las identificaciones históricas de la discapacidad más importantes. Y de la misma manera, la mujer ha sido asociada con el cuerpo monstruoso. En Aristóteles encontramos una de las primeras definiciones de la monstruosidad, cuando éste 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 varón. Por ello, la primera desviación monstruosa de la naturaleza la encuentra Aristóteles en la mujer: «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). Esta temprana interpretación aristotélica de la monstruosidad, en tanto que desviación de la norma natural, va a mantenerse en las sucesivas categorizaciones de la monstruosidad a lo largo de la historia del pensamiento, a pesar de sus fluctuaciones y matices.

Para entender el modo en que el sujeto con discapacidades es categorizado como anómalo, debemos examinar el momento en que los monstruos son considerados desviaciones y errores de un orden natural dado. En su excelente libro sobre las maravillas y el orden de la naturaleza, *Wonders and the Order of Nature*, Lorraine Daston y Katharine Park analizan la evolución de la actitud ante los monstruos en los siglos XVI y XVII, así como el giro ideológico que conduce a que el monstruo sea considerado ya en los comienzos del siglo XVIII un error de la naturaleza. Las autoras encuentran que durante los siglos XVI y XVII el monstruo provoca tres tipos de emociones: el horror, el placer y la repugnancia. Estas emociones que provocan los monstruos coexisten durante el periodo moderno: «Instead of three successive stages, we now see three separate complexes of interpretations and associated emotions –horror, pleasure, and repugnance– which overlapped and coexisted during much of the early modern period, although each had its own rhythm and dynamic» (Daston & Park, 2001, 176).

Si el monstruo se entiende como prodigio, se interpreta como signo de la ira divina, y provoca horror. Cuando el monstruo se considera objeto

de entretenimiento es porque se entiende como expresión de la naturaleza ahora benigna de un creador benevolente, y entonces el monstruo provoca placer. Pero cuando el monstruo sea catalogado como un error de la naturaleza, el monstruo provocará repugnancia y abyección en quien lo contempla (Daston & Park, 2001, 176-177). Esta última es precisamente la representación social y simbólica de los cuerpos que no se ajustan a la norma biomédica estandarizada que se privilegia a partir del siglo XVIII, y que permanece vigente en nuestros días.

Los sujetos con discapacidades han ocupado todos estos lugares simbólicos y sociales. En tanto que fueron considerados prodigios, su nacimiento provocaba horror y era considerado un signo de la ira divina como respuesta ante un pecado cometido por la comunidad. Así, por ejemplo, la noticia sobre un niño de 13 años con un gemelo parásito en Florencia en 1513 (Daston & Park, 2001, 180). El monstruo era un producto paradójico de la gracia divina, una alerta proporcionada para permitir a los pecadores una última oportunidad de reformarse ellos mismos y advertir de la catástrofe que venía. Incluso se especulaba sobre los pecados que habían provocado la advertencia divina y lo ligaban con la propia configuración del monstruo, en una suerte de punto de vista hermenéutico que trataba el propio monstruo como un texto revelado. Esta anatomía del pecado relacionaba las deformidades del cuerpo con las deformidades morales cometidas. Un ejemplo que ofrecen las autoras es la crónica de Johannes Multivallis sobre las deformidades del conocido monstruo de Ravenna, donde se examinaban sus deformidades como faltas morales: el cuerno indicaba orgullo, las alas señalaban su frivolidad e inconsistencia mental o la carencia de brazos era signo de un trabajo insuficiente⁸.

Como objeto de placer o entretenimiento, los sujetos con discapacidades han sido objeto de espectáculo. En este caso, si se les podía atribuir causas naturales eran considerados manifestaciones de la alegría o caprichos de la suerte. Entre estos había tres clases de monstruos: el resultado de un exceso o defecto de la materia: gigantes, enanos, siameses; los producidos por la imaginación maternal: niños peludos; y los causados cuando las contribuciones de la madre y el padre eran igualmente equilibradas: hermafroditas y personas con sexo ambiguo (Daston & Park, 2001, 192). Muchos de estos formaban parte de las colecciones de los nobles europeos de los siglos XVI y XVII, como la colección Gonzaga o la colección de curiosidades de Ferdinand II del Tirol, en su castillo de Ambras, que incluía un retrato de Pedro Gonsalvus⁹. Como recuerda Pilar Pedraza: «Los pilosos y encrespadas formaban parte de la servidumbre y de la fauna exótica de la casa nobiliaria como las cacatúas y los monos, y sus retratos eran apreciadas piezas

para las colecciones de maravillas» (Pedraza, 2009, 41). Después, ya en el siglo XIX, los discapacitados-monstruos se exhibirán en circos e incluso se practicará el tráfico de comunidades enteras en los llamados zoos humanos, «fomentándose el coleccionismo de tarjetas postales fotográficas de *freaks*» (Pedraza, 2009, 41). Desde luego, los discapacitados-monstruos tratados como objetos de entretenimiento y espectáculo, ya sea de los nobles del siglo XVI, ya sea en las exhibiciones más populares del XIX en circos y ferias¹⁰, mantenían un estatuto que lindaba con lo animal¹¹. Porque los monstruos representan a los sujetos 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. De modo que la categoría de monstruo engloba las subjetividades que se hallan fuera de la norma naturalizada, como los discapacitados.

Por último, considerados errores de la naturaleza, los monstruos son causa de disgusto o repugnancia. Esta nueva ideología comienza a vislumbrarse en el siglo XVII para afianzarse en el XVIII, cuando el orden natural se considere absolutamente uniforme, sin lugar a excepciones, incluso aunque éstas se den en nombre del entretenimiento. En un modo de neoaristotelismo, los discapacitados serán considerados entonces anomalías de una norma natural, organismos que han fallado en alcanzar su fin, su perfecta forma final¹². La cuestión es que los monstruos inspiran ahora repugnancia porque violan los estándares de la regularidad y el decoro no sólo en la naturaleza, sino también en la sociedad y en las artes. Un nacimiento monstruoso socava las leyes uniformes que Dios ha impuesto sobre la naturaleza, pero, de manera análoga, destruye las normas morales.

Así, por ejemplo, las reglas del "monstruoso régimen de las mujeres", el libro de John Knox de 1558¹³, amenazaban el orden de la sociedad civil y la intrusión de maravillas en los poemas destrozaba la verosimilitud literaria. Estos estándares eran a la vez cognitivos, morales y estéticos. Hay una analogía entre el orden natural y el orden civil y social: tal y como los monstruos destruyen las leyes y el orden de la naturaleza, las mujeres, cuando ocupan cargos que no les son asignados, destrozan las leyes y el orden social. Y los que atenten contra el orden natural acabarán siendo contemplados como destructores a su vez del orden moral. Pero aquéllos que socaven el orden civil y social serán a su vez contemplados como monstruos.

2.2. Desviaciones morales

En el curso que en 1975 Foucault dedicó a *Los anormales* en el Collège de France, se analiza la noción del monstruo como figura que repre-

senta la transgresión de los límites naturales, «transgresión de las clasificaciones, transgresión del marco, transgresión de la ley como marco» (Foucault, 1999, 64). En el mismo sentido en que Daston y Park examinan el papel que juega la categoría de monstruo a partir del siglo XVII, la tesis que defiende Foucault es que el monstruo constituye una violación no sólo del orden natural, sino también del orden civil y del orden religioso. La aparición del monstruo representa una irregularidad tan extrema de la naturaleza que su aparición pone en cuestión el propio derecho¹⁴, que debe interrogarse sobre sus mismos fundamentos o, incluso, recurrir a otros códigos de referencia normativa. Pero además, afirma el autor, a finales del siglo XVIII aparece la noción de *monstruosidad moral*, al atribuirse al cuerpo imperfecto, esto es, el cuerpo que no cumple con los estándares establecidos de normalidad natural, una imperfección de su conducta moral, convirtiéndose así en un monstruo moral¹⁵. No obstante, es importante señalar que Foucault entiende que la discapacidad no es coincidente con lo monstruoso, puesto que el sujeto discapacitado ocupa un lugar en la ley civil¹⁶, y la noción de monstruo se caracteriza para Foucault, precisamente, por estar fuera de la ley. Por su parte, Shildrick matiza esta afirmación foucaultiana al considerar que en el temprano periodo moderno las discapacidades congénitas se hallan en el mismo marco epistémico que el de la monstruosidad, en tanto que los discapacitados son considerados como híbridos de humano y animal (Shildrick, 2005, 762). En todo caso, si los discapacitados son considerados sujetos monstruosos, tal y como hemos visto a partir de los análisis de Daston y Park, tenemos que también serán considerados monstruos morales, sujetos con una agencia moral devaluada o deficiente. El sujeto discapacitado será considerado incapaz moralmente, sospechoso en su conducta o débil y necesitado de ayuda para ejercer su autonomía.

Asimismo, Scully entiende que a los sujetos discapacitados se les aplica un juicio moral *a priori*, en tanto que se asocia la discapacidad con una falta de agencia moral, ejemplo de lo cual sería la dependencia asociada a la discapacidad: «Perhaps a more widespread consequence is that the connotations of inadequacy, deficit, and dependency associated with the category of disability define the social roles to be taken by, and therefore the kind of moral relationship that will exist between, members of that category and those outside» (Scully, 2005, 58).

Las mujeres han sido también consideradas monstruos a lo largo de la historia¹⁷, ya sea por su corporalidad diferente a la del varón –tal y como Aristóteles afirmaba–, diferente al estándar normalizado, ya sea por su conducta moral. Dentro de la estirpe de las mujeres monstruosas, tenemos, por ejemplo, a las prostitutas, las lesbianas o las hechiceras.

ceras. 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 biomédicas y sociales 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 anoréxicas¹⁸ y, desde luego, las discapacitadas.

De modo que podemos hablar de una *doble monstruosidad* en el caso de las mujeres discapacitadas, en tanto que el sujeto es considerado monstruoso tanto por su discapacidad como por su género. Esta línea de investigación es la que presenta el trabajo de Julie Joy Clarke (2008), en el que examina cómo muchos artistas contemporáneos han construido el cuerpo femenino discapacitado como monstruoso, relacionando su discapacidad con lo no-humano, como animales y máquinas, o dibujando una asociación entre su cuerpo desviado y su conducta desviada. Clarke muestra cómo el estándar estético es el del cuerpo capaz femenino presentado como objeto del deseo, tratando el cuerpo discapacitado como un objeto de aversión. Además, el cuerpo femenino discapacitado es también tildado de cuerpo desviado moralmente, al asociarse los cuerpos deformados con unos principios morales deformados a su vez (Clarke, 2008, 6-7).

Las consecuencias de que el cuerpo discapacitado sea contemplado como un monstruo es que lo coloca en un lugar de exclusión social y simbólica. Recordemos que en el siglo XVII los monstruos se presentan como malformaciones cuyas figuras han perdido la forma humana, y al no considerarse ya seres humanos son desposeídos de sus derechos¹⁹. 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. De este modo, su vulnerabilidad aumenta al estar acompañada de esta vulnerabilidad social.

3. La vulnerabilidad encarnada

3.1. Los otros abyectos

El cuerpo discapacitado es contemplado como un cuerpo vulnerable, por no cumplir con los estándares de la normatividad biomédica. Consecuencia de ello es que el sujeto discapacitado se categoriza como el

otro, como la alteridad del sujeto 'capaz'-'normal', que lo observa con miedo y disgusto, pues teme que algún día él mismo pueda convertirse en un discapaz.

Muchos autores han señalado que el mecanismo que opera en el miedo al diferente, a la alteridad encarnada en otro sujeto, proviene del temor a la desestabilización de la propia subjetividad. El ya clásico estudio sobre la abyección de Julia Kristeva analiza el modo en que el miedo a la alteridad se transforma en disgusto y repugnancia al otro, causando una profunda abyección en el sujeto afectado. El sujeto se siente amenazado por el exterior, que parece llamarlo a su disolución. Como dice Kristeva: «No es por lo tanto la ausencia de limpieza o de salud lo que vuelve abyecto, sino 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). A partir del análisis de Kristeva sobre la abyección, podemos afirmar que este mecanismo psicológico de rechazo a lo diferente es el fundamento de la constitución de las fobias sociales, como la homofobia, la misoginia, el racismo o el rechazo a los sujetos discapacitados. Ello unido a la medicalización de los cuerpos no normalizados provocará la aversión y discriminación social de los miembros de los grupos que no cumplan con los patrones normativos. Como bien indica Iris Marion Young, ocupando una posición privilegiada social y simbólicamente ocurre que: «Desde esa posición de sujeto supuestamente neutral todos estos grupos despreciados y desviados se experimentan como gente abyecta, como la "otra" abyecta» (Young, 1990, 248).

Los sujetos discapacitados han sido considerados y se siguen considerando abyectos o repugnantes. Como hemos visto más arriba, el monstruo-discapacitado considerado error de la naturaleza provoca este sentimiento de disgusto y repugnancia, en tanto que no cumple con el estándar biomédico normativo. Esta es para Thomson una de las narrativas posibles ante la discapacidad, la narrativa de la abyección, que entiende la discapacidad como lo que uno debe y puede eludir bajo cualquier precio²⁰.

Asimismo, Bill Hughes entiende que la abyección representa la mejor posibilidad para entender las relaciones entre los sujetos con discapacidades y los no-discapacitados. El autor propone que son la abyección y el disgusto –y no el miedo– las emociones que mejor explican la reacción hacia la discapacidad: «So to is the role of disgust, a mediating emotion in the relations between disabled and non-disabled people that is in need of considerable development. In this respect, the trope of abjection represents the best possibility» (Hughes, 2009, 408).

La abyección o repugnancia que provoca el cuerpo discapacitado está vinculada con la alteridad esencial que representa el sujeto discapacitado para el imaginario del cuerpo normalizado, porque el discapacitado recuerda al sujeto aquello en lo que puede convertirse, la posibilidad actualizada de su fragilidad y vulnerabilidad. La cuestión es que la modernidad portcartesiana juega con la fantasía de la posibilidad de un cuerpo invulnerable e íntegro, que ha alcanzado el ideal de la normalidad estandarizada. Así lo ha estudiado Margrit Shildrick, afirmando que el cultural imaginario occidental está investido por las fantasías de un cuerpo invulnerable, independiente e íntegro, características que se contemplan como perdidas para el sujeto discapacitado (Shildrick, 2005, 757).

Frente a ello, lo que defendemos es que la posibilidad de alcanzar un cuerpo íntegro e invulnerable está truncada en su propia concepción, pues cada sujeto es una variación posible de una normalidad fantaseada²¹ e inalcanzable. Si la discapacidad se entiende como falla de un patrón normativo, no hay, entonces, ningún sujeto capacitado o no discapacitado, pues ningún sujeto puede encarnar el modelo estandarizado por la ideología biomédica.

3.2. Precariedad subjetiva

La tesis central de los estudios de Shildrick sobre la discapacidad es que la alteridad del discapacitado –del mismo modo que la del extranjero, las mujeres, los negros, es decir, todo aquel que represente la otredad– recuerda al cuerpo normalizado su vulnerabilidad esencial, su falta de completud: «That which is different must be located outside the boundaries of the proper, in black people, in foreigners, in animals, in the congenitally disabled, and in women; in short in all those who might be seen as monstrous. At the least contentious level, monsters –whether those already cited, or those of disordered maternal impressions, of science-fiction literature, or of the becoming-cyborg– evoke opposition to the paradigms of a humanity that is marked by self-possession» (Shildrick, 2002, 5). Lo que es interesante señalar es que la autora defiende que la alteridad representada por el cuerpo discapacitado se halla, en realidad, en el interior del propio cuerpo normalizado, en tanto que esa alteridad constitutiva de la subjetividad es denegada por el sujeto soberano de la modernidad.

Siguiendo las tesis derridianas, la autora afirma que las diferencias binarias son siempre inacabadas por la irreductible operación de la *différance*, una imbricación del mismo y el otro que frustra su separación y distinción (Shildrick, 2005, 757). De modo que las categorizaciones binarias de los sujetos en tanto que normal / anormal, sano / patológico,

capaz / discapaz, humano / inhumano se hallan siempre inacabadas y abiertas, debido a la diferencia irreductible que representa el cuerpo discapacitado.

El cuerpo discapacitado despierta en el sujeto que se piensa como 'normal' o completo el recuerdo de la fragilidad que toda corporalidad supone. Hemos visto que el discapacitado ha sido categorizado como monstruo. Así, recordemos que para Canguilhem el monstruo revela la *precariedad* de la estabilidad de la vida²², se presenta como el límite interior del organismo, siendo la monstruosidad, y no la muerte, el contravalor de la vida²³. Utilizando sus análisis podemos decir que esta alteridad que encarna el discapacitado que no cumple los estándares de normalización recuerda al cuerpo normalizado su contravalor, esto es, su precariedad esencial.

De acuerdo con la propuesta de Shildrick, Minae Inahara sugiere reconfigurar la discapacidad física no como una categoría de ciertas clases de cuerpo, sino como un momento de reconocimiento en el proceso de la corporeización del ser, un reconocimiento de la vulnerabilidad, de la fluidez y del cambio esenciales a todo sujeto (Inahara, 2009, 54). La noción de un sujeto fijo debe ser cuestionada, y frente al binarismo capaz/discapaz, la autora plantea una multiplicidad de la discapacidad, un modelo de subjetivización fluida: «I suggest that another system is required; a system that acknowledges a range of bodily differences and that is based on the multiplicity and fluidity of bodies. It is one which also recognizes the vulnerability of all bodies» (Inahara, 2009, 59-60). De este modo, frente a la estructura dualista que mantiene un lado como apropiado y legítimo y lo distingue del que no lo es, este sistema libera no sólo a los discapacitados, también a los capacitados.

También Judith Butler analiza la vulnerabilidad como momento necesario de la constitución subjetiva. En uno de sus últimos textos, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Butler se propone llevar a cabo una nueva ontología corporal que tenga en cuenta la vulnerabilidad esencial de los sujetos. Butler analiza la categoría de 'precariedad', de carácter existencial, distinguiéndola de la noción de 'precaridad', una noción más específicamente política. Si la precariedad remite a la fragilidad y vulnerabilidad propia de todos los cuerpos, la 'precaridad' se refiere a la vulnerabilidad provocada, a la fragilidad producida por los sistemas sociales y políticos: «La precaridad designa esa condición políticamente inducida en la que ciertas poblaciones adolecen de falta de redes de apoyo sociales y económicas y están diferencialmente más expuestas a los daños, la violencia y la muerte. [...] La precaridad también caracteriza una condición políticamente inducida de la precariedad» (Butler, 2009, 46).

Utilizando los análisis de Butler, podemos decir que si bien es cierto que las condiciones sociales y políticas de los sujetos con discapacidades han avanzado enormemente en Occidente, no por ello las condiciones de su integración se han conseguido de modo absoluto. Todavía su vulnerabilidad social, su 'precaridad', se mantiene y ello refuerza la fragilidad y vulnerabilidad que, como todo sujeto, presentan. Y aún en el caso de que su integración jurídica y social sea total, su discriminación simbólica está presente. El rechazo que todavía provocan se debe, como hemos analizado más arriba, a que sus cuerpos son encarnación de la vulnerabilidad, recordando al sujeto que se piensa 'capaz' o completo su vulnerabilidad y precariedad esenciales. Todos sabemos que algún día podemos devenir sujetos discapacitados y que, de hecho, lo seremos: podemos tener un accidente, sufrir una enfermedad que merme nuestras facultades y lo que es seguro es que, algún día, si no morimos antes, envejeceremos y nos convertiremos en seres dependientes y discapacitados de algún modo. Los sujetos discapacitados están ahí para recordárnoslo y ello provoca pavor y rechazo que se traduce en disgusto y repugnancia.

Estamos de acuerdo con Shildrick cuando subraya que, a pesar de la ética y política modernista y sus valores de igualdad, el discapacitado sigue considerándose como el otro, como aquél que desestabiliza la propia identidad. Por ello, la tarea ética se cifra para Shildrick en el reconocimiento de la fragilidad y vulnerabilidad de todos los cuerpos, no sólo de los discapacitados (Shildrick, 2005, 767). Y de este modo propone una nueva forma de la ética, una ética de la vulnerabilidad: «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).

Considero que la propuesta de Shildrick de pensar una ética que dé cuenta de la vulnerabilidad esencial de los sujetos, en la que los sujetos que han sido y siguen siendo rechazados y marginados, como los discapacitados, tengan un lugar simbólico y un espacio moral justo, es una tarea necesaria para dar cabida a todas las subjetividades posibles. Ello no sólo beneficiará a los sujetos ahora desechados. Porque además es necesario construir una ética de la vulnerabilidad para que los sujetos que se piensan como completos e invulnerables acepten su precariedad esencial y, de este modo, asuman la finitud que nos constituye.

Referencias

- Aristóteles (1994). *Reproducción de los animales*. Madrid: Gredos.
- Butler, J. (2000). *El género en disputa*. México: Paidós.
- (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Madrid: Paidós.
- Canguilhem, G. (1965). *La connaissance de la vie*. Paris: Vrin.
- (2005). *Lo normal y lo patológico*. México: Siglo XXI.
- Clarke, J. J. (2008). «Doubly Monstrous?: Female and Disabled Essays in Philosophy». *Essays in Philosophy*, 9 (1), 1-18.
- Creed, B. (1993). *Horror and the monstrous feminine: An imaginary abjection*. London: Routledge.
- Daston, L. & Park, K. (2001). *Wonders and the Order of Nature*. New York: Zone Books.
- Foucault, M. (2001). *Los anormales*. Madrid: Akal.
- Grosz, E. (1994). *Volatile bodies: Towards a corporeal feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Hughes, B. (2009). «Wounded/monstrous/abject: a critique of the disabled body in the sociological imaginary». *Disability & Society*, 24 (4), 399-410.
- Inahara, M. (2009). «This Body Which is Not One: The Body, Femininity and Disability». *Body & Society*, 15 (1), 47-62.
- Kristeva, J. (1988). *Poderes de la perversión*. México: Siglo XXI.
- Leroi, A. M. (2007). *Mutantes. De la variedad genética y el cuerpo humano*. Barcelona: Anagrama.
- Pedraza, P. (2009). *Venus barbuda y el eslabón perdido*. Madrid: Siruela.
- Salamanca Ballesteros, A. (2007). *Monstruos, ostentos y hermafroditas*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Scully, J. L. (2005). «Admitting All Variations? Postmodernism and Genetic Normality». En M. Shildrick, y R. Mykitiuk (eds.). *Ethics of the Body. Postconventional Challenges* (pp. 49-68). Cambridge: The MIT Press.
- Shildrick, M. (2002). *Embodying the Monster. Encounters with the Vulnerable Self*. London: Sage Publications.
- (2005). «The disabled body, genealogy and undecidability». *Cultural Studies*, 19 (6), 755-770.
- Singer, P. (2003). *Desacralizar la vida humana. Ensayos sobre ética*. Madrid: Cátedra.
- Thomson, R. G. (ed.) (1996). *Freakery: Cultural Spectacles of the Extraordinary Body* (pp. 55-66). New York: New York UP.
- (2005). «Feminist Disability Studies». *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 30 (2), 1557-1587.
- Wendell, S. (1999). «Feminism, Disability, and the Transcendence of the Body». En M. Shildrick & J. Price (eds.). *Feminist Theory and the Body* (324-333). New York: Routledge.

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

Young, I. M. (2000). *La justicia y la política de la diferencia*. Madrid: Cátedra.

Notas

1. Un lugar donde encontramos expuestas las tesis de Peter Singer es el libro *Desacralizar la vida humana*.
2. Para un desarrollo de las críticas a Singer ver Thomson (2005, 1572-1573); y un debate sobre cuestiones eugenésicas relacionadas con la discapacidad: Shildrick (2005, 763).
3. En relación con ello, la tesis que defiende Armand Marie Leroi al estudiar los mutantes o monstruos: los monstruos o mutantes son el resultado de *variantes*, que no de mutaciones: «De las mutaciones que alteran el significado de los genes, una pequeña minoría será beneficiosa, y, con el tiempo, se volverá más común. Tan común, de hecho, que no es muy acertado referirse a ellas como «mutaciones», y las llamamos «variantes» o, en un lenguaje más técnico, «polimorfismos» [...] Son el material del que está hecha la diversidad humana» (Leroi, 2007, 31).
4. Dice Butler: «Si una es una mujer, desde luego eso no es todo lo que una es; el concepto no es exhaustivo, no porque una 'persona' con un género predeterminado trascienda los atributos específicos de su género, sino porque el género no siempre se establece de manera coherente o consistente en contextos históricos distintos, y porque se interseca con modalidades raciales, de clase, étnicas, sexuales y regionales de identidades discursivamente constituidas. Así, resulta imposible desligar el 'género' de las intersecciones políticas y culturales en que invariablemente se produce y se mantiene» (Butler, 2000, 35).
5. «While most of the extensive work on women's health issues criticizes patriarchal structures and social inequality, what I am claiming here as feminist disability studies undertakes a deeper critique that problematizes and politicizes ideological concepts such as health, disease, normalcy, cure, and treatment» (Thomson, 2005, 1560).
6. «Unlike the others, it is possible to be outside the category of disability. It is possible not to be disabled in a way in which it is not possible not to be gendered, for example. It could be argued that "disability" is not equivalent to "gender" as a category but to "women". It is a subcategory, as women are a subcategory of the wider concept of gender, and just as it is possible for some people not to be women, it is possible not to be disabled. In that case, what term is available to signify the same sort of thing for being disabled that "gender" signifies in relation to being a woman? It is revealing that our language lacks a word for "the general category of things we are talking about when we talk about disability"» (Scully, 2005, 57).
7. Así también Thomson recuerda que los estudios feministas de la discapacidad historizan y politizan las representaciones textuales de la discapacidad y entienden que las figuras de la discapacidad registran y materializan los patrones sociales de los límites y la exclusión basados en las normas de la habilidad que operan igual en los sistemas del género y la raza (Thomson, 2005, 1563).
8. Reproducimos la cita de Multivallis: «The horn [indicates] pride; the wings, mental frivolity and inconstancy; the lack of arms, a lack of good works; the raptor's foot, rapaciousness, usury and every sort of avarice; the eye on the knee, a mental orientation solely toward earthly things; the double sex, sodomy. And on account of these vices, Italy is shattered by the sufferings of war, which the king of France has not accomplished by his own power, but only as the scourge of God» (Johannes Multivallis Tornacensis, en *Eusebii Caesariensis episcopi chronicon*, 1512, citado por Daston & Park, 2001, 182).

9. Pedro Gonsalvus padecía *Hipertrichosis universalis* congénita, lo que actualmente se conoce como síndrome de Ambras, precisamente porque su retrato se exponía en el castillo de Ambras. Toda la familia de Gonsalvus padeció este síndrome. Pedro Gonsalvus o González procedía de Tenerife y formó parte de varias cortes europeas (Pedraza, 2009, 36-37).
10. Sobre las exhibiciones de *freaks*, el imprescindible libro editado por Thomson (1996).
11. Como bien explica Pedraza refiriéndose al retrato de Arrigo Gonsalvus: «Está representado como salvaje en compañía de animales y anomalías humanas, en una visión simbólica e idealizada de lo infrahumano, porque aunque bien tratados, respetados y apreciados en sus cualidades y talentos, y seguramente muy amados, en el fondo estos pilosos eran considerados fronterizos entre lo animal y lo humano, constituyendo enigmas vivientes espectaculares, propios de un lujo cortesano» (Pedraza, 2009, 37).
12. Así lo entienden, por ejemplo, Martin Weinrich y Jean Riolan, representantes de una tradición aristotélica que enfatiza el ajuste de la forma anatómica a la función fisiológica (Daston & Park, 2001, 202).
13. Nos referimos al libro de John Knox (1558): *The First Blast of the Trumpet Against the Monstrous Regimen of Women*, texto dirigido contra la regente católica de Escocia, María de Guisa, que gobernaba en nombre de la reina, su hija María.
14. «Sólo hay monstruosidad donde el desorden de la ley natural toca, trastorna, inquieta el derecho, ya sea el derecho civil, el canónico o el religioso... La monstruosidad es una irregularidad natural tan extrema que, cuando aparece, pone en cuestión el derecho, que no logra funcionar. El derecho está obligado a interrogarse sobre sus propios fundamentos o bien sobre su propia práctica, o a callarse, a renunciar, a recurrir a otro sistema de referencia o, por último, a inventar una casuística. El monstruo es, en el fondo, la casuística necesaria que el desorden de la naturaleza exige en el derecho» (Foucault, 1999, 65).
15. «Contra el fondo de lo que no es más que una imperfección, una desviación (podríamos decir, por anticipado, una anomalía somática) aparece la atribución de una monstruosidad que ya no es jurídico natural sino jurídico moral; una monstruosidad que es la de la conducta, y ya no la de la naturaleza» (Foucault, 1999, 76).
16. «La diferencia entre la lisiadura y la monstruosidad va a marcarse en el punto de encuentro, el punto de fricción entre la infracción a la ley marco, natural, y a la ley instituida por Dios o por las sociedades, en ese punto de encuentro de dos infracciones. La lisiadura, en efecto, es sin duda algo que también trastorna el orden natural, pero no es una monstruosidad, porque tiene su lugar en el derecho civil o el derecho canónico. Por más que el lisiado no se ajuste a la naturaleza, en cierta forma está previsto por el derecho» (Foucault, 1999, 65).
17. Sobre la consideración de la mujer como monstruo, el imprescindible libro de Barbara Creed, *Horror and the monstrous feminine: An imaginary abjection*.
18. Mujeres barbudas célebres son, por ejemplo, Jennifer Miller con su circo Amok, las santas Librada y Paula (mujeres virilizadas para escapar del matrimonio), o la mexicana Julia Pastana, barbuda y pilosa. «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 Francisco Vázquez García y Andrés Moreno Mengíbar a Nieremberg: «Santa Paula, natural de Ávila, por librarse del furor de un Cavallero, que desatinadamente 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 Mengíbar, 1997, 190).
19. «Los monstruos, que no tienen apariencia humana, son desposeídos de toda personalidad, desde el punto de vista jurídico» (Salamanca Ballesteros, 2007, 88).

20. Las otras narrativas que analiza la autora son: La narrativa biomédica, que asigna las variaciones que pensamos como discapaces a fallos fisiológicos o defectos, a crisis médicas que piden normalización a través de la tecnología u otras medidas alopáticas; la narrativa sentimental, ocasiones de la piedad narcisista o lecciones de sufrimiento para aquéllos que se imaginan a sí mismos como no-discapaces; la narrativa de la superación, que define la discapacidad como un defecto personal que debe ser compensado; la narrativa de la catástrofe, una extremidad dramática y excepcional que incita al coraje o frustra a la persona (Thomson, 2005, 1567-1568). Tras examinarlas, afirma: «All of this work refuses the narratives of pathology, sentimentality, catastrophe, overcoming, and abjection that work to circumscribe our lives, limit our imaginations, and crush our spirits» (Thomson, 2005, 1575).
21. Con respecto a este punto, la afirmación de Leroi: «Todos somos mutantes. Pero algunos somos más mutantes que otros» (Leroi, 2007, 33).
22. «En révélant précaire la stabilité à laquelle la vie nous avait habitués –oui, seulement habitués, mais nous lui avons fait une loi de son habitude– le monstre confère à la répétition spécifique, à la régularité morphologique, à la réussite de la structuration, une valeur d’autant plus éminente qu’on en saisit maintenant la contingence» (Canguilhem, 1965, 221).
23. «C’est la monstruosité et non pas la mort qui est la contre-valeur vitale» (Canguilhem, 1965, 221). La muerte la entiende Canguilhem como una limitación *exterior* del organismo, siendo la monstruosidad la limitación *interior* de la vida, «la negación del viviente por el no-viable».