



CUADERNOS DE TRABAJO

MONSTRUOS

Revisión y propuesta teórico-epistemológica de un fenómeno antropológico

Carlos Arca Delgado
Tutorizado por Mónica Cornejo Valle

Grado en Antropología Social y Cultural



Contenido

INTRODUCCIÓN.....	000
ESTADO DEL ARTE	000
Diversos estructuralismos simbólicos.....	000
“El origen de la creencia en monstruos”	000
El monstruo en el mito	000
El monstruo en la clasificación	000
El monstruo como símbolo multívoco	000
El ogro mordicante	000
Los monstruos hoy: metáforas y proyecciones	000
El monstruo edípico vestido de metáfora	000
Leyendo a los monstruos	000
Monster Anthropology	000
Seres compuestos	000
DISCUSIÓN	000
Desplazamiento Epistemológico.....	000
El sin-sentido del significado	000
El dispositivo simbólico	000
Excurso teórico.....	000
Hacia Un Marco Cognitivista: Los monstruos en la mente	000
El monstruo como representación contraintuitiva	000
La cuestión de la agencia	000
Zoomorfismo	000
Monstruos y amenazas potenciales.....	000
CONCLUSIONES	000

INTRODUCCIÓN

Los monstruos sobrenaturales han estado presentes en muchos contextos desde los albores de la humanidad. Asimismo, el fenómeno que constituyen hace converger algunos de los tópicos más trabajados en la historia de la antropología: el pensamiento, la creencia, el simbolismo, el arte o las emociones. Sin embargo, su presencia entre los textos de la disciplina no es clara ni constante. Por el contrario, no abunda y muchos de los trabajos que podemos encontrar tratan el tema de forma superflua y asistemática, dejando un reguero disperso de capítulos y apartados. La mayoría de la bibliografía disponible versa sobre la religión o el arte, subordinando las entidades monstruosas a estos dos campos de tal forma que apenas constituyen un fenómeno propio y consistente. A lo que se añade la problemática de tener que distinguir entre los diferentes fenómenos interconectados por medio del término *monstruo*.

Todo ello ha contribuido a la dispersión de la bibliografía y a la ausencia de revisiones teóricas sistemáticas y densas. Como consecuencia de ello, el estilo y la textura del presente texto es un tanto impresionista, puesto que me he visto forzado a dar grandes saltos entre planteamientos y enfoques, conectando afirmaciones e hipótesis distantes entre sí.

Mi intención entonces es recoger el estado de la cuestión en el estudio antropológico de los monstruos, localizar sus limitaciones teórico-epistemológicas y plantear como alternativa un desplazamiento epistemológico que resalte nuevas propiedades del monstruo o encuentre explicaciones distintas para las ya estudiadas. De forma que sea posible cubrir la carencia de marcos teóricos robustos y consistentes en este fenómeno. Pero, cuando estudiamos a los monstruos, ¿a dónde tenemos que mirar? ¿Debemos observar pinturas rupestres, narraciones cuneiformes en acadio o *taoties* chinos? ¿Tal vez esculturas griegas, sagas escandinavas, pórticos góticos, beatos castellanos, *kachinas* hopi, *tupilaks* inuit, máscaras rituales, xilografías japonesas, relatos lovecraftianos o películas de ciencia fic-

ción? Las expresiones monstruosas están por todas partes allá dónde vayamos y miremos, y disponibles en infinidad de dispositivos: narrativos, visuales o simbólicos. Por ahora quisiera situar a los monstruos sobrenaturales en el paisaje de los imaginarios por no tener, ni este uso del término ni la idea, referencialidad directa en entidades materiales reales y observables. De modo que este trabajo se dirigirá hacia las aproximaciones al fenómeno de los monstruos que supongan a estos como representaciones, proyecciones, símbolos o metáforas. Prescindiendo por ahora de las figuraciones artísticas materiales y visuales.

ESTADO DEL ARTE

Diversos estructuralismos simbólicos

"El origen de la creencia en monstruos"

En 1915 se publica la *Encyclopaedia of Religion and Ethics* y en ella se incluye una entrada sobre los monstruos. Para esta contribución los editores diferencian entre *monstruos biológicos*, anomalías morfológicas en su mayoría y *monstruos étnicos*, criaturas *fantásticas* o *sobrenaturales*. Esta división supone una clara distancia respecto de las posturas que los equiparan ingenuamente y, al menos en mi opinión, los confunden. En la segunda acepción del término, cuya autoría corresponde a John Arnott MacCulloch, se enumeran una serie de criaturas monstruosas a modo de ejemplos paradigmáticos para pasar a proponer un "origen de la creencia en monstruos"¹ (MacCulloch, 1915, pág. 826). Tal creencia estaría posibilitada por las capacidades y procesos de la imaginación, por los estados oníricos y alucinatorios, por la observación de animales reales ya extintos, por la presencia de fósiles paleozoológicos y por la amenaza del ataque de enemigos brutales y enmascarados. Además, MacCulloch propone la génesis de los monstruos vinculada a una supuesta propiedad de la imaginación humana, en sus primeros estadios, según la cual no habría posibili-

1 MacCulloch no diferencia entre representación y creencia, si bien los elementos que describe corresponderían a la posibilidad de representación y no a la actitud creencial.

dad de distinción entre el género humano y las distintas especies zoológicas. De modo que, a efectos de percepción, conceptualización y categorización, se trataría de entidades homólogas.

Lo que propone MacCulloch es en general un buen punto de partida para acercarse al estudio de los monstruos sobrenaturales. En gran medida por la importancia, hoy en día indiscutible, que da a los procesos mentales y, en parte, por partir de la distinción entre los *monstruos biológicos o naturales* y los *émicos o sobrenaturales*. Sin embargo, no hay indicio alguno de que los seres humanos, ni ahora ni en el pasado, estuviéramos sometidos a la indistinción entre nuestros propios congéneres y los distintos individuos y especies animales². Es posible que la propuesta de MacCulloch esté impregnada de las producciones teóricas de su horizonte histórico, como las tópicas freudianas y, quizás, del descubrimiento de lugares arqueológicos como la cueva de Les Trois-Frères (Francia), apenas tres años antes, en 1912.

El monstruo en el mito

En la obra *Antropología Estructural* (1987) de Claude Lévi-Strauss se dedica un apartado a lo que llamó *la eficacia simbólica*. En el mismo, cuenta como un chamán acompaña a una parturienta con la narración de una serie de hechos fantásticos considerablemente susceptibles de acoplarse con coherencia a la experiencia fisiológica de la mujer. Así, una criatura llamada *Muii* tiene secuestradas tanto su “fuerza física” (*niga*) como su “alma o esencia” (*purba*). De modo que, el relato del monstruo *Muii* consigue “volver pensable una situación dada al comienzo en términos afectivos, y hacer aceptables para el espíritu los dolores que el cuerpo se rehúsa a tolerar” (Lévi-Strauss, 1987, pág. 221). Tal *eficacia simbólica* puede entenderse como una *función terapéutica* del mito en general y, en este caso, de la figura del monstruo en particular. Su aparición en la narración mitológica permite dar nombre y

2 De hecho, y por el contrario, las ciencias cognitivas en general y la antropología cognitiva en particular afirman una arquitectura mental capaz de percibir y conceptualizar nuestra especie y el resto del reino animal de formas considerablemente distintas (Fodor, 1986; Medin & Atran, 1999; Hirschfield & Gelman, 2002; Atran & Medin, 2008).

sustancia aparente a una sensación. Y este aspecto **funcional** depende, en parte, del hecho de que “los monstruos sobrenaturales y los animales mágicos forman parte de un sistema coherente que funda la concepción indígena del universo” (Lévi-Strauss, 1987, pág. 221).

Lévi-Strauss presenta así su particular concepción simbólica y estructuralista del monstruo en el mito. La cual nos hace entrega de una importante propiedad: la relacionalidad de entidades simbólicas en sistemas estructurados. Lo que el monstruo suponga para un individuo o un grupo dependerá en parte de su vinculación con otras figuras y eventos de su misma y de otras narraciones. De forma similar analiza el mito de Edipo, en el que los enfrentamientos entre humanos y monstruos (Cadmo y el Dragón, Edipo y la Esfinge) constituyen un *mitema* cuyo significado toma forma a partir de la posición que tiene en el relato y de su vinculación con otros *mitemas*. Aunque en este caso se resalte su aspecto posicional en la estructura sobre el relacional³.

Esta forma de pensar el monstruo como símbolo, o simbólicamente, dentro de una estructura en la que está interconectado con otras entidades y representaciones puede encontrarse también en la bruja *Rangda* y el monstruo *Barong*, del teatro javanés (Bali), que Geertz (2005) usa como ejemplos de la naturaleza de la religión como sistema cultural de símbolos. Si bien en el primer caso el método que se invoca para el análisis antropológico es el estructuralismo, tratando de posicionar el elemento de que se trate en la estructura; y, en el segundo, una hermenéutica que trata de *interpretar*, siguiendo la tradición weberiana de la *comprensión*, los símbolos del sistema.

El monstruo en la clasificación

Una de las aproximaciones con mayor presencia en el estudio de los monstruos sobrenaturales

3 Para distinguir entre los diferentes simbolismos hemos seguido la propuesta de Reynoso, quien considera los siguientes: psicológico, estructuralista o posicional, semiológico, retórico o expresivo, criptológico o hermenéutico y holístico.

surge del trabajo de Mary Douglas *Pureza y Peligro* (1973). En esta obra Douglas presenta la idea de que el carácter anómalo o ambiguo de determinadas entidades provoca la generación de exabruptos categoriales a partir de los sistemas taxonómicos básicos disponibles, constituyendo un régimen de *impureza* paralelo al criterio clasificatorio ordinario.

Esta argumentación se ha considerado una de las piedras angulares de la teorización y análisis en torno a los monstruos sobrenaturales. Si bien Douglas se estaba refiriendo a características *monstruosas* de entidades naturales y pensando el *símbolo ambiguo* en la mitología con la posibilidad de utilizarse con el fin de “enriquecer el significado o de llamar la atención sobre los distintos niveles de existencia” (Douglas, 1973, pág. 60). Y dando lugar a “casos de excepcionalidad ritual” (Douglas, 1973, pág. 60). Esta reinterpretación libre del planteamiento de la autora es, en mi opinión, improductiva por equiparar las formas de simbolizar y racionalizar representaciones de entidades imaginarias y animales biológicas.

Por otro lado, es posible que la hipótesis de las *anomalías taxonómicas* sea únicamente válida para el caso de los monstruos y no para los animales **reales** por indeseables que sean (Sperber, 1996). Puesto que a la luz de la teoría cognitiva en antropología, ya desprendida de la rigidez de la que la embulló Goodenough y las etnometodologías, podemos albergar serias dudas sobre la imposibilidad de incluir en una estructura taxonómica convencional o estándar a *animales impuros*. Según la hipótesis de la *semántica de prototipos*, esta estructura sería capaz de integrar los casos menos prototípicos y más ambiguos. De todas formas, el carácter **aclasificador** del monstruo no sería resultado o efecto del propio sistema taxonómico y de sus limitaciones, como supone Douglas para sus *anomalías*, sino de una formulación conceptual desde fuera de y contra este.

El monstruo como símbolo multívoco

En sus observaciones sobre los rituales de *liminalidad* entre los *ndembu* de Zambia, Turner (1980) se encuentra la presencia recurrente de

máscaras y figuras de propiedades monstruosas. Ante tal hecho, argumenta el potencial cognitivo de lo monstruoso.

Los monstruos y las figuras monstruosas, al contrario de lo que considera MacCulloch, permitirían hacer distinciones entre aspectos significantes tácitos e implícitos de un grupo. De tal forma, se motivaría una carrera de inferencias especulativas que vuelven al monstruo un símbolo multívoco. Este aspecto polivalente o polisémico del monstruo y lo monstruoso ya supone una ruptura con las consideraciones simbólicas clásicas y reduccionistas, de las que Turner se hace eco en otros momentos de su trabajo para el simbolismo cromático. Las consideraciones a las que nos referimos suponen analizar el simbolismo de manera excesivamente formal –a imagen de los estructuralistas clásicos y de los semiólogos– reificando el significado como sustancia no material (contrapartida del significante) y, por tanto, delimitable unívocamente en el signo. El cuál sería la unidad de análisis junto a sus estructuras. Por el contrario, las características monstruosas estarían destinadas a motivar la reflexión sobre los elementos recombinados, sus discontinuidades o sus diferencias para el grupo humano del que se trate. Se cumpliría, por tanto, una *función didáctica* con importantes consecuencias en el aprendizaje del infante⁴. La propuesta de Turner supone una aproximación protocognitivista coherente con las formulaciones teóricas más actuales.

El ogro mordicante

Uno de los autores que más se ha interesado por los aspectos de lo imaginario ha sido el antropólogo francés Gilbert Durand (1982). Este se ha dedicado sin reservas al estudio de las estructuras de las imágenes simbólicas, aunque en su alegato a favor de lo imaginario acaba dando la sensación de que reduce la cultura a estas estructuras –reduccionismo simbólico que comparte en gran parte con Geertz.

4 La cuestión de la relevancia de las criaturas sobrenaturales para la infancia ha sido estudiada y, pareciera ser, comprobada por psicólogos (Hornbeck, Barrett y Kang, 2017) y antropólogos (Boyer P., Projecting WEIRD features on ancient religions, 2016).

Durand sigue el principio de relacionalidad latente en los planteamientos teóricos que Lévi-Strauss inauguraría con el estructuralismo, pero se aleja en cierta manera de este al tratar de utilizar un método hermenéutico, inspirado en la *arquetipología* de Jung, que le haga posible acercarse a las “constelaciones de símbolos” y sus significados más allá de sus aspectos posicionales.

En su trabajo, Durand incluye algunas ideas sobre el monstruo de gran interés. En primer lugar, estudia a estas criaturas como entidades simbólicas pertenecientes a lo que define como el *régimen diurno del simbolismo*, en oposición binaria al nocturno. Dentro de este régimen diurno encontraríamos un primer conjunto simbólico “consagrado al fondo de las tinieblas sobre las que perfila el resplandor victorioso de la luz” (Durand, 1982, pág. 62). Este grupo lo conformarían en parte “los símbolos teriomorfos” (Durand, 1982, pág. 63), en los que se destacan las características negativas o de oscuridad del simbolismo animal. Para Durand, “una de las primeras manifestaciones de la animalización es el *fournillement* [*hormigueo*], «imagen fugaz pero primera»” (Durand, 1982, pág. 67). Refiere tal imagen a un esquema perceptivo de *agitación* o *pululeo*⁵ que sería la antítesis del orden, así como la manifestación del caos y del cambio en virtud de la homóloga ansiedad que despierta. Para tal conclusión se apoya en las siete plagas bíblicas de Egipto.

No son despreciables las consecuencias psicológicas de percibir determinados esquemas de movimiento, pues se parece haber comprobado que estos se relacionan con la atribución de causalidad y agencialidad (Scholl y Tremoulet, 2000; Michotte, 2019) y con la sensación de *control* que el observador tiene sobre el suceso (Barrett y Johnson, 2003). Sin embargo, renuncio a leer el simbolismo negativo del animal únicamente desde este esquema. En mi opinión, Durand considera a los seres teriomorfos de la imaginación, necesariamente híbridos mons-

truosos, como el epicentro del simbolismo animal, saltando entre animales reales y seres compuestos sin detenerse en las diferencias. Si, como pareciera ser, los monstruos están vinculados a las dimensiones semánticas o simbólicas de los animales, no por ello deben ser necesariamente equiparables en las formas que toman y en las que se usan sus significados.

Más concretamente sobre el monstruo es su segunda afirmación respecto del simbolismo teriomorfo negativo. Se trata del tema arquetípico “de las fauces armadas de dientes acerados, dispuestas a ladrar y a morder” (Durand, 1982, pág. 78), asociado a su vez con las voces *inhumanas* como rugidos y gruñidos. Estas bocas dentadas simbolizarían, según Durand, otro aspecto teriomorfo: la agresividad animal. Aunque, en su opinión, estas acaban condensando “todos los fantasmas terroríficos de la animalidad” (Durand, 1982, pág. 79). Este pliegue semántico sobre las fauces da como resultado el *arquetipo del Ogro*, ya estrictamente un *monstruo sobrenatural*⁶.

Si bien las reflexiones de Durand ya van en la dirección de teorizar características concretas de las entidades monstruosas, encontramos en su marco teórico algunas dificultades. Durand trata de alejarse, como él mismo reconoce, de las posiciones semiológicas que tratan el simbolismo como estructuras de signos y suponen la convergencia de significante y significado como azarosa. Por el contrario, en el simbolismo de lo imaginario o dispuesto por imágenes habría una relativa coherencia porque “hay homogeneidad del significante y del significado en el seno de un dinamismo organizador” (Durand, 1982, pág. 25). Al esforzarse en conectar las representaciones de lo imaginario con las posibilidades psicológicas del ser humano más allá del psicoanálisis se queda con la propuesta de la reflexología de Bejterev. Es este autor el que le permite hablar de *esquemas* que, transmitiendo su estructura, motivarían *arquetipos* cuya manifestación

5 Mary Douglas ya trata este tema y afirma que se trata “de una forma indeterminada de movimiento” que “infringe la clasificación básica”, no habiendo orden en los seres pululantes (Douglas, 1973, pág. 80).

6 Para Durand, dispondríamos de un repertorio universal de *arquetipos* motivado por *esquemas* y dibujado culturalmente en *símbolos*.

concreta llegaría ya con el símbolo particular. Estos *esquemas* serían “una generalización dinámica y afectiva de la imagen” que cubriría el espacio virtual entre las dominantes reflejas sensoriomotrices y las representaciones.

El planteamiento precedente resulta interesante por alejarse, no solo de las propuestas lingüísticas, sino también de las estrictamente idealistas e intelectualistas. Sin embargo, su método por *convergencia*, presupone el isomorfismo y la homología entre los símbolos de una misma *constelación*, puesto que “los símbolos constelan porque son desarrollos de un mismo tema arquetípico, porque son variaciones sobre un arquetipo” (Durand, 1982, pág. 38). Querer dar una forma estructurada y conectiva a los elementos más netamente simbólicos no debería, en mi opinión, conllevar tal homología isomórfica que únicamente contribuye a la indistinción o equiparación de las unidades del sistema en virtud de preceptos asociacionistas.

Con todo lo anterior, el modelo de Durand puede presumir de resaltar, si no nos fijamos solo en los *símbolos* en sí, los procesos psicológicos que intervienen en la formación de las representaciones. Y aunque la reflexología haya sido desbancada como elaboración teórica, no rechazamos la posibilidad de conectar estas representaciones con procesos cognitivos profundos e inconscientes. Finalmente, quizás Durand se deja llevar por su propio pensamiento simbólico, al estilo del *principio de participación* de Lévy-Bruhl (1972) o a lo que Vygotsky (2010) llamaría *pensamiento por complejos*. Si bien dejarse llevar por tu propio pensamiento simbólico tiene el potencial de la empatía intelectual y puede ser de gran utilidad en el momento del trabajo de campo, Durand no realiza tal clase de acercamiento etnográfico. Y al extender tal forma de pensar al estudio del simbolismo comparado, a la especulación nomotética y a la búsqueda de estructuras universales, pierde su potencial. Pues los principios asociacionistas en los que se basa implícitamente no son adecuados, al menos para el estudio del simbolismo en general.

Los monstruos hoy: metáforas y proyecciones

El monstruo edípico vestido de metáfora

Si bien, las consideraciones de Durand tienen limitaciones teóricas y epistemológicas, no podemos hacer menos que agradecerle haber dedicado un momento a la *mandíbula depredadora* en las representaciones simbólicas. Esta característica morfológica y anatómica del monstruo es realmente interesante por ser, como se aprecia con facilidad, una de las propiedades más recurrentes en los seres monstruosos.

Uno de los autores contemporáneos que se ha hecho eco de este aspecto del monstruo es David D. Gilmore (2003). Tras hacer una revisión histórica y geográfica de figuras monstruosas en su principal obra, principalmente del folklore y de la mitología, presenta las características del monstruo según lo que ha identificado como rasgos comunes. Entre las cualidades de este repertorio se encuentran las “fauces malignas” (*malevolent maws*) (Gilmore, 2003, pág. 176). Pero Gilmore, al contrario de la huida de Durand del reduccionismo edípico propio de las posturas freudianas más ortodoxas, considera este aspecto como “sinécdoque orgánica” (Gilmore, 2003, pág. 176) y universal de la conducta caníbal. La cual se encontraría vinculada con la agresividad, el sadismo y la agresión oral. Interpreta al monstruo entonces de las dos formas siguientes: por un lado como proyección de la intención de destrucción y de la incorporación del objeto, al identificarse con el monstruo; y, por otro lado, como expiación, al desplazar la proyección de identificación sobre la presa del monstruo. En un esfuerzo final por llevar los principios de la libido freudiana y del complejo edípico hasta sus últimas consecuencias, afirma que tal expiación se da porque “el monstruo violento de la imaginación también encarna al padre sádico que sanguinariamente castiga la agresión con desmembramiento” (Gilmore, 2003, pág. 184). El monstruo acabaría facilitando un efecto de *sublimación de lo reprimido* que Gilmore identifica como *función terapéutica*. Aunque obviamente en un sentido radicalmente distinto al que señalaba Lévi-Strauss. Esta apuesta sitúa al canibalismo como la piedra an-

gular de su explicación. Confundir, como hace Gilmore, la antropofagia del monstruo con el canibalismo no es baladí y puede ser problemático, puesto que de forma implícita se asume al monstruo como humano, o al humano como monstruo. Lo que es fácilmente justificable si consideramos al monstruo como identificación edípica, pero no si ponemos en duda tal proyección.

El carácter de proyección de deseos reprimidos y de expiación de los mismos le conferiría, según Gilmore, tanto una visión terrorífica como una de admiración. Que trata de dar cuenta de esta aparente contradicción a partir del concepto de *ambivalencia*, pero hace un uso confuso del mismo al ponerlo indistintamente en lugar de la categoría psicoanalítica de *ambivalencia anímica*. Este concepto puede considerarse una de las grandes aportaciones del psicoanálisis por suponer una alternativa a la lógica bivalente aristotélica y su *principio de no contradicción*. Sin embargo, Gilmore la refiere a una característica o propiedad de los monstruos, cuando ni en la definición original de Bleuler, creador del concepto, ni en la forma en la que Freud hace uso del mismo se entiende más que como una cualidad de la psique humana y no de los objetos⁷ (Laplanche y Portalis, 1983). Aunque podamos hacer un uso extensivo de la categoría, en parte por tratarse de representaciones sin referencia directa en objetos externos del mundo, debemos tener presente que esta ambivalencia no estaría contenida –ni directa, ni inherente, ni característica, ni distintivamente– en los conceptos de monstruos. Al menos, no más allá de que su conceptualización sea favorable a hacer emerger tal facultad afectiva.

Quizás la idea más interesante que Gilmore toma de Freud sea la de *dreamwork*. Rotulando esta al proceso por el que, en el sueño, se transforman los *contenidos latentes* en *contenidos manifiestos*. El procedimiento por el que esta información se traduce es la *deformación*, y supone la reorganización

7 Quizás la única propuesta que considera la ambivalencia una propiedad del objeto sea la autora Melanie Klein. Aunque no hay un consenso dentro del psicoanálisis a este respecto (Laplanche y Portalis, 1983).

de residuos de la experiencia. De esta propuesta Gilmore rescata y acomoda a los monstruos la consideración de que estos son, morfológicamente, re-combinaciones de experiencias perceptivas pasadas cargadas emocionalmente con influjos pulsionales reprimidos. Por mi parte, me parece tan obvia como necesaria la afirmación de que “las piezas anatómicas de los monstruos son capturadas de la realidad empírica por la imaginación” (Gilmore, 2003, pág. 190). Incluso se podría contemplar la posibilidad de que tales reelaboraciones se encuentren constricciones en los principios por los que se estructura y significa la realidad empírica misma. No son, por tanto, creaciones sin relación con la realidad y la información que de ella disponen los miembros de un grupo.

Otro de los rasgos que Gilmore define como comunes, y que podemos sostener plausiblemente como un aspecto con relativa constancia, es el gran tamaño de muchos monstruos. En el planteamiento de Gilmore este hecho viene vinculado a residuos perceptivos de la infancia onto y filogenética del ser humano. Etapas caracterizadas por un tamaño del sujeto considerablemente pequeño respecto de los elementos del contexto. Lo que convertiría al monstruo, además, en una “metáfora para el retroceso a una época y un espacio previos” (Gilmore, 2003, pág. 188).

El trabajo de Gilmore supone una amplia recopilación y organización de figuras monstruosas en distintos repertorios culturales, pero su interpretación de los mismos es cuanto menos controvertida. Por un lado, justifica un acercamiento antropológico a la psicología desde Freud o desde el mitólogo, también freudiano, Joseph Campbell. Hace tiempo que gran parte de la teoría psicoanalítica ha dejado de ser indispensable, al menos la más edípica, libidinoso y psicosexual. En la antropología, al menos, sus propuestas dejaron de ser válidas como universales tras los trabajos de Malinowski. Por otro lado, se ayuda de una perspectiva retórica ingenua, según la cual el monstruo sería una *metáfora* que, cual símbolo o signo, estaría en lugar de otra cosa a la que significa, representa o proyecta (en principio in-

consciente). Considerar al monstruo como *metáfora*, entendiendo a esta como una entidad simbólica que aparece en sustitución de y relacionada con elementos inconscientes, no es más que explicar por la *sublimación* pero en términos retóricos y aparentemente interpretativos.

Leyendo a los monstruos

Otro trabajo en el que se hace converger un enfoque expresivo, un tanto más hermenéutico e inspirado en la semiología geertziana y su máxima de *la cultura como sistema de símbolos* –de la que se extrae la idea de *cultura como texto a interpretar*–, con nociones freudianas es la obra de Jeffrey Jerome Cohen (1996) *Monsters Theory: Reading Culture*. En la misma, el monstruo, literario y cinematográfico, es entendido como “confluencia metafórica, como una encarnación de un determinado momento cultural” (Cohen, 1996, pág. 4). De tal modo que, al ser “un constructo y una proyección, el monstruo existe solo para ser leído: el *monstrum* es etimológicamente <<aquello que revela>>, <<aquello que advierte>>, un glifo que persigue a un hierofante” (Cohen, 1996, pág. 4). Apoyarse en la historia etimológica del término latino *monstrum* y su sentido clásico de manifestación de un prodigio de carácter hierofánico para justificar su aspecto representacional o simbólico supone un error común en Cohen y Gilmore (2003), así como en otros autores (Piñol, 2015; Fusco, 2015). Tal término no se refería a los monstruos como aquí los estoy considerando, sino a señales de la divinidad manifiestas en entidades concretas y sensibles, la mayoría de las veces *monstruos biológicos o naturales* (Wengrow, 2014; Musharbash y Presterudstuen, 2014). La equiparación de la relación entre símbolo y significado a la de mundo terrenal y divinidad reproduce un dualismo ontológico que, a mi entender, es en sí una herencia clásica difícilmente justificable hoy en día. Supone un paralelismo entre ambos dualismos que, lejos de ser inocente, reviste al *sentido* de un carácter místico y un tanto sobrenatural con su propio, objetivo y autónomo nivel de realidad. Interpretación que distintos naturalismos han tratado de volver marginal respecto al cuerpo teórico del *significado*. Por mi parte, las formulaciones teóricas en torno al

monstruo deben inspirarse deliberadamente en un monismo ontológico de carácter materialista o fisicalista.

La lectura que Cohen hace de la cultura y de los monstruos es, respecto de Gilmore (2003), más cercana a Geertz en sus modelos interpretativos y a la discursividad posmoderna en su estilo expositivo. Aun considerando la afirmación potencialmente psicoanalítica de que “el cuerpo monstruoso incorpora bastante literalmente miedos, deseos, ansiedades y fantasías [...]” (Cohen, 1996, pág. 4), el *cuerpo* del monstruo es, en definitiva, un *cuerpo cultural*. Por lo que ve en los elementos o significados que el monstruo estaría representado más contenido cultural a interpretar que pulsional a explicar. Por ello, la mayoría de características que Cohen presenta para el monstruo van en la dirección de suponerlo propiamente cultural e histórico: considerando su preeminencia en momentos de crisis categoriales o epistemológicas (manifestadas en sus morfologías híbridas o compuestas), representando la otredad al ser la “diferencia echa carne” (Cohen, 1996, pág. 7) y encriptando los códigos morales del grupo a partir de la puesta en escena de los límites de lo posible o admisible.

Aun así, quedarían dos propiedades conectadas más directamente con las consideraciones psicoanalíticas. Se trataría, por un lado, de la idea de que el monstruo siempre escapa de sus adversarios para volver a aparecer en el mismo y en otros relatos. Cohen interpreta tal observación desde el concepto psicoanalítico de *retorno de lo inconsciente*, obviando por ejemplo las contribuciones de Lévi-Strauss a la repetición de elementos en el mito y a los sistemas de transformaciones de las estructuras culturales. Ello puede estar poniendo de manifiesto los presupuestos teóricos y epistemológicos de Cohen; quien, no estando formado en antropología, se apoya en los estudios culturales, posturas cercanas al freudomarxismo y a la escuela de Frankfurt y prolongaciones posestructuralistas. Y, por otro lado, la consideración del miedo hacia el monstruo como deseo, explícita en la afirmación de que “a través del cuerpo del monstruo fantasías de agresión, domina-

ción e inversión son permitidas como expresiones seguras en un espacio claramente delimitado y permanentemente liminal” (Cohen, 1996, pág. 17).

Dentro de la obra que Cohen edita hay una variedad de autores de distintas disciplinas. Pero suscriben en gran medida la lectura metafórica con matices psicoanalíticos que Cohen expone en el capítulo introductorio. Aunque varios de estos autores no se refieren a monstruos sobrenaturales, sino a siameses u otros sujetos y eventos naturales: Lo que no hace más que contribuir a un tratamiento asistemático del monstruo guiado por prenociones como la ligazón entre el término y las entidades que sugiere. Lo que supone un paso hacia atrás respecto de la distinción de MacCulloch de la que partíamos. Dentro de las aportaciones reunidas en el trabajo de Cohen encontramos varias aproximaciones al monstruo como metáfora o símbolo cultural de carácter sociopolítico e identitario –tanto para la dominación como para lo contestatario– desde una mirada freudomarxista de inspiración posestructuralista. Estos trabajos están emparentados con el trabajo de Moretti (1982), *The Dialectic of Fear*, sobre el *Drácula* de Bram Stoker como metáfora del capital. En ellos se sugiere una lectura de frankenstein como metáfora de las tensiones entre modelos familiares, la sexualidad y el género en la época victoriana o de las novelas vampíricas de Anne Rice como “purificación del capital” por medio de su vinculación a una cultura estética humanista e ilustrada. Otros ejemplos son los trabajos del matrimonio Comaroff, *Alien-Nation: Zombies, Immigrants and Millennial Capitalism* (2002) y *Naturalizando la nación: Aliens, Apocalipsis y el estado poscolonial* (2002). En esta línea de análisis, pero desde una perspectiva feminista y dentro del contexto español, está la reciente tesis doctoral de Virginia Fusco (2015) *Monstrous Figurations: Notes for a Feminist Reading*.

Todo un momento se podría dedicar al tratamiento de este tipo, como metáfora política, que se le da a la figura del moderno *zombie* cinematográfico (post-romero). Esta última posibilidad es el caso de los trabajos de Kevin Alexander Boon y

Peter Dendle, recopilados por Nial Scott (2007) en la obra *Monsters and The Monstruous: Myths and Metaphors of Enduring Evil*. De hecho, toda esta obra está en gran parte consagrada a esta clase de interpretación retórica del monstruo. Sin embargo, vuelve a reunir consideraciones sobre distintos fenómenos superficialmente vinculados: se encuentran desde capítulos sobre terrorismo y delincuencia como “monstruosos” hasta páginas referidas a la música Heavy Metal.

Cohen hace notar otra formulación del monstruo: esas entrañables criaturas que divierten y emocionan a los niños. Se trataría de monstruos con un cierto carácter tierno o cómico. A propósito de tal característica posible de los monstruos, escribe Cohen: “La cooptación del monstruo en un símbolo de lo deseable es, a menudo, conseguida mediante la neutralización de los aspectos potencialmente amenazantes con una pequeña dosis de comedia: el impresionante gigante se convierte entonces en el gigante torpe” (Cohen, 1996, pág. 18). Este tipo de representaciones monstruosas tienen a la vez una lectura sobre la base de su intención crítica y política que trata de presentar la diferencia como algo a entender y no a rechazar. Es decir, una cierta *función didáctica o pedagógica*. En virtud de tal consideración, el monstruo sería siempre potencialmente amenazante o destructivo, y solo obtiene sus atributos más inofensivos o cómicos a partir de anular los mismos⁸. ¿Qué es entonces lo que lo hace preeminentemente aterrador?

Monster Anthropology

En los últimos años se han dado varios trabajos antropológicos sobre los monstruos. Un ejemplo es la compilación de Musharbash y Presteridstuen (2014), en la que se recogen trabajos de varios autores sobre criaturas monstruosas desde Australia hasta Islandia. El trabajo tiene como objetivo am-

8 Podemos encontrar un ejemplo ilustrativo en el relato infantil de Robert Dahl, *El gran gigante bonachón* (2016). El propio título da cuenta de cómo lo bonachón del gigante es una propiedad extraña o extraordinaria que le define y diferencia de su género. En el caso opuesto, no tendría el mismo efecto ni sentido un relato bajo el título “El Gigante Malvado”.

pliar el repertorio de los estudios de monstruos, a menudo restringido a la mitología grecolatina y a la novela gótica europea, tratando de introducirse en aquellos contextos en los que los monstruos no son solo ficción artística, sino que son vividos por la gente que se vincula con ellos de formas religiosas o, al menos, creenciales. Se trata, por tanto, de textos etnográficos situados sobre monstruos de poblaciones particulares, pero que se tratan de hacer confluir bajo la categoría de monstruo. Con la intención de utilizar tal categoría como núcleo conceptual de la compilación, Musharbash y Presteridstuen dan algunas pautas sobre lo que serían para ellos los monstruos. De las que podemos extraer algunos puntos o posicionamientos epistemológicos.

Para estos fines, los editores de la obra consideran el término *monstruo* desde su etimología, notando la diferencia fundamental entre el uso de la voz latina y el actual de sus derivaciones romances, situando el cambio durante el Renacimiento y la Ilustración. Estos autores son críticos con la postura retórica del monstruo como metáfora. Siguen la afirmación de Poole de que se habría encontrado la “emergencia de monstruos específicos durante específicos momentos de tiempo específicos para eventos traumáticos contemporáneos” (Musharbash y Presterudstuen, 2014, pág. 7). Poole consideraría que:

“No es suficiente con llamar a estas creencias metáforas cuando dan forma a un verdadero comportamiento histórico o actúan como recordatorios ansiosos de los actos históricos inhumanos, una memoria cultural de la matanza. Qué torpe y lamentable es el emplear el término metáfora para estructuras culturales que pueden quemar a los inocentes hasta la muerte, lincharlos, encarcelarlos o bombardearlos” (Poole, 2011, pág. 25; en Musharbash y Presterudstuen 2014, pág. 7).

De tal modo, los monstruos *funcionarían* como artefactos culturales y cognitivos para interactuar con el mundo y los eventos que de él se desprenden para la experiencia humana. Con sus consecuencias para la transmisión de información y conocimientos y la tradición y memoria cultural. Todo ello los

supone conectados con “estructuras simbólicas y experiencias vividas” (Musharbash y Presterudstuen, 2014, pág. 8). Siendo así que la antropología, como ellos reconocen, tiene mucho que ofrecer a tal cuestión. Por otro lado, al no ser únicamente una metáfora sino estar conectado con las experiencias concretas de los individuos, con sus miedos y emociones, con sus pensamientos e intenciones, el monstruo –o al menos los efectos de significación que despierta o que por medio de él se manifiestan– es *indeterminado*. Y si quisiéramos, en su opinión, encontrar una fuga hacia la concreción esta debería de ser a nivel cultural, ya que son “culturalmente específicos y solo *apuntan* y adquieren sentido en sociedades particulares [...]” (Musharbash y Presterudstuen, 2014, pág. 11). Es decir, los monstruos *son contingentes a aquellos que los temen*.

Otra de las características en las que inciden Musharbash y Presteridstuen es el carácter híbrido o compuesto de los monstruos. Estos autores se refieren a tal propiedad como “cuerpos monstruosos que desbordan las clasificaciones” (Musharbash y Presterudstuen, 2014, pág. 8). Es decir, en sus palabras, “los cuerpos de los monstruos se encuentran o entre otros cuerpos conocidos y clasificables o, superando o no alcanzando una categoría de clasificación” (Musharbash y Presterudstuen, 2014, pág. 8). En realidad, el aspecto híbrido o compuesto de las criaturas monstruosas no es la mezcla de categorías en bruto, como vimos con Douglas, sino la reorganización de partes concretas de distintas categorías. Las categorías solo funcionan aquí para organizar las propiedades empíricas. Pero al no mezclar categorías sino elementos, es muy poco probable que el monstruo conlleve rupturas de la clasificación más allá de ser una *anomalía taxonómica* (Sperber, 1996). Es muy poco verosímil que ante la idea de un *centauro* alguien se debata entre clasificarlo como HUMANO o como CABALLO, o como ambas. El monstruo, individual o racial, siempre constituye una categoría propia más o menos amplia. Y los elementos con los que se genera, como híbrido, provienen en parte del conocimiento enciclopédico y empírico y no del orden de lo taxonómico. Aunque lo llamativo del monstruo es en

realidad, a mi parecer, la convergencia de características concretas que producen una incoherencia empírica en la experiencia. Es significativo que en este planteamiento del conflicto entre categorías en el monstruo Musharbash y Presterudstuen incluyan junto a las categorías de ANIMALES y HUMANOS la de MÁQUINAS. Abriendo la posibilidad a considerar figuras de la ciencia ficción como monstruos.

Seres compuestos

Hay todo un grupo de trabajos al respecto de esta característica de los monstruos como *seres híbridos* (Carroll, 1981) (Sperber, 1996) (Boyer, T., 2016). Uno de los acercamientos que estimo más fértil es la obra del arqueólogo David Wengrow (2014). En su trabajo se sirve de la idea de representaciones visuales de *seres compuestos* para prescindir de su identificación a partir de aspectos estrictamente simbólicos, coherente con su objeto de estudio, eminentemente registro material arqueológico. Así se preocupa por la génesis de los monstruos asumiendo algunos principios de la psicología evolutiva y la antropología cognitiva como la propuesta de Sperber (2005) de la *epidemiología de las representaciones*. Esta decisión le permite considerar el fenómeno de los monstruos desde su considerable extensión, dejando fuera las expresiones marginales del Paleolítico inferior como los teriomorfos⁹ de Lascaux, Trois-Frères, Tito Bustillo, etc¹⁰ (Rivera y Menéndez, 2011). Permitiéndose así pensar en factores históricos o demográficos, y sus emergencias, y no solo especular sobre representaciones artísticas puntuales. A partir de esta posi-

9 No nos referimos aquí con *teriomorfos* a la idea de Durand (1982). *Teriomorfos* es un categoría más o menos aceptada dentro de la arqueología para referir a representaciones del arte visual que se configuran componiendo elementos de animales y humanos. La categoría permite hacer referencia a estas composiciones sin asumir un desplazamiento de un grupo a otro, ya sea de animal a humano (*antropomorfización*) o de humano a animal (*zoomorfización*) (Wengrow, 2014).

10 Esta premisa de trabajo le lleva a considerar la posibilidad de que gran parte del registro arqueológico haya desaparecido y no que no llegase a existir. Por lo que sus hipótesis han de considerarse sobre el estado actual de conocimientos y no como afirmaciones absolutas o sin presunción de parcialidad.

ción el autor trata de explicar la presencia de figuras monstruosas con cierta dispersión desde dos grupos de factores.

Por un lado, la emergencia de capacidades y procesos cognitivos a partir del Neolítico, resultado en parte de la observación y experimentación ingenua de la naturaleza *en domesticación*. Ya una primera emergencia se ha propuesto relacionada con las representaciones teriomorfos del paleolítico superior, resultado de capacidades cognitivas volcadas sobre la experiencia y percepción espaciales y temporales, el sentido de individualidad y diferencia inter e intragrupos y un cierto desarrollo demográfico. Y, por otro lado, aspectos materiales como el desarrollo tecnológico que supuso la litografía o los talleres de grabado, el uso de materiales más resistentes y duraderos, el desarrollo de grandes linajes que usaban simbolismo de seres híbridos, quizás a modo totémico, para identificarse y diferenciarse o el uso de tales representaciones visuales en los productos del comercio como amuletos apotrópicos. De hecho, Wengrow vincula la densa expansión de las representaciones de seres compuestos al desarrollo de los núcleos urbanos en Mesopotamia primero y en Egipto después. Estableciendo continuidades en la extensa difusión de los primeros: desde el gigante de *Humbaba* hacia las *gorgonas* griegas y los *cíclopes* de Tirinto.

De hecho, los dos momentos de aparición de seres compuestos son respectivamente concomitantes con emergencias cognitivas y posibilidades lingüísticas. Una primera vez con la aparición de lenguaje complejo y articulado y una segunda con la aparición de la escritura cuneiforme. Sin embargo, no queremos ver esta concomitancia como causalidad lineal, fuese cual fuese la dirección en la dibujásemos esta, sino como resultado de la intervención de una red de factores posiblemente estimulados y estimulantes entre sí.

Wengrow, profundizando en sus hipótesis en torno a los seres sobrenaturales compuestos, dedica un momento especial a su carácter compuesto. Además de suscribir perspicazmente algunas hipótesis

actuales de la antropología cognitiva postula un principio en la configuración de seres compuestos: la *coherencia anatómica*. Los cuernos suele aparecer en torno a la cabeza, la multiplicidad de extremidades se da a lo largo del tronco, la cabeza suele estar a la mayor altura disponible en el cuerpo y las alas suelen darse en números pares y acopladas al tronco a la altura de los hombros o en sustitución de los brazos y por el lado de la espalda. Esta hipótesis respecto de los monstruos tiene el potencial de romper con las consideraciones que tratan de describir al híbrido como anatómicamente azaroso, contradictorio o incoherente. Por otro lado, Wengrow considera que, a partir de una a priori capacidad de distinguir y diferenciar entre congéneres y otros seres, en determinado momento histórico se da una recurrencia de reflexiones sobre los aspectos continuos y en otra sobre los discontinuos. Quizás lo mismo podríamos decir para la dimensión espacial. Pero no refiere esta continuidad a la homología o indistinción, como hace MacCulloch, sino, justamente como Turner, al esfuerzo por motivar el pensamiento hacia elementos significativos implícitos— en este caso sobre las continuidades pasadas por alto.

DISUSIÓN

Desplazamiento Epistemológico

El sin-sentido del significado

Como hemos visto, los trabajos sobre los monstruos están presentes entre la literatura antropológica desde los grandes clásicos de la disciplina hasta las publicaciones más recientes. En esta literatura se han privilegiado los enfoques simbólicos, lo que es en algún sentido inevitable cuando estudiamos entidades de la imaginación. Los diversos enfoques recogidos aquí cuentan con suficientes diferencias entre sí como para considerarlos en plural, como *simbolismos*¹¹. Sin embargo, merece la pena señalar

algunos puntos que puedan compartir para ejercitar la crítica hacia algunos de los principios teóricos y metateóricos más extendidos.

En primer lugar, prácticamente todos los trabajos de espíritu o inspiración simbólica son herederos de los principios del asociacionismo. Principios que entiendo que no son fácilmente justificables hoy en día como rectores del pensamiento humano, ni mucho menos con un rango de universalidad (Reynoso, 1987) (Sperber, 1988). Más allá de este fundamento basal del simbolismo, encontramos el fraudulento intento de concebir el simbolismo como paralelo y análogo al lenguaje¹². Así, el simbolismo se ha pensado desde el marco del lenguaje, estableciendo la unidad de análisis en el símbolo o signo (*enfoque semiológico*) y obviando que “el símbolo no es forzosamente la noción esencial del simbolismo, como tampoco lo es la palabra para el lenguaje” (Todorov, 1972, pág. 284). Simultáneamente, se entiende el símbolo como convergencia entre significado y significante, haciéndolo depositario de tal significado (*enfoque criptológica*) o bien cumpliendo funciones comunicacionales o expresivas por medio de él (*enfoque retórico*). En todos estos casos encontramos como trasfondo el *problema del significado*. Considerar al símbolo como portador de una entidad real y sustantiva aunque no material, el *significado*, supone un idealismo objetivo e ingenuo. Lo que conlleva dos asunciones: el significado *existe* de forma autónoma y con un bajo grado de mutabilidad; y el significado *preexiste* a los individuos, quienes lo aprenden y aprehenden a partir de los signos y símbolos. Esto ha provocado una lectura del significado simbólico tanto universalista como relativista. En el primer caso es problemática por tomar al símbolo y su significado como una unidad irreducible con continuidad en la historia, trazando su vida en vez de su genealogía. En el segundo caso, si su conside-

pues faltaría de explicitación de paradigmas y principios rectores. Son más bien posturas o ambientes teóricos compartidos en alguna medida.

¹² Para ser preciso, tales inmersiones lingüísticas del simbolismo son herederas del estructuralismo saussuriano. Y se pueden encontrar en la mayoría de autores comentados, desde Lévi-Strauss (1987, 1995) hasta Cohen (1996).

¹¹ La clasificación entre posiciones simbolistas de Reynoso (1987) de la que partimos cuenta, y en ella me inspiro, con que el simbolismo no es un campo ni una subdisciplina y que sus enfoques no son corrientes teóricas,

ración como entidades dadas es problemática cuando se conjuga desde un idealismo universalizante, no menos lo es la posibilidad que abre a que en su existencia idealista sean colectivamente fundadas y, por tanto, compartidas. Clavo ardiendo al que los antropólogos nos hemos agarrado y que favorece una especulación poco productiva sobre las formas en que circulan interindividualmente, se aprenden, adaptan y transmiten. Dando lugar a la *falacia del consenso* que presupone al significado como homogéneo por compartido y lo imbuyen de un cariz democrático sin derribar su consideración ontológica ni epistemológica. Pero en ambos casos se trataría de buscar en el binomio símbolo-significado bien sus relaciones de asociación en estructuras, bien sus funciones, bien su interpretación, bien alguna combinación de las anteriores. Dejando de lado aspectos del simbolismo que podrían incluso cambiar la forma de ver a los símbolos.

Todo ello pone de manifiesto que los simbolismos precedentes, aunque inevitablemente interesados por las producciones mentales, han ignorado importantes aspectos del pensamiento simbólico. Inadvertiendo, como afirma Reynoso, algunos de los principios teóricos vigentes sobre la cognición. Faltos de marcos conceptuales sobre los intersticios entre psicología y cultura, se basan en intuiciones, prenociones y especulaciones ingenuas sobre los procesos en los que interviene la mente que Bloch (1991, 2012) llama *la teoría antropológica de la cognición*¹³. Por ello, no se ha prestado atención a los monstruos en tanto que representaciones, atendiendo a su estructura conceptual, a su procesamiento y a los distintos niveles de sentido¹⁴ en los que pueda participar. Y al infravalorar el papel de

13 Constituyendo esta teoría tenemos, por ejemplo, las propuestas bourdianas de la *reproducción de capitales sociales*. Ya criticada, en el sentido aquí expuesto, por Lahire (2004). A propósito de esto: “la relación entre descendencia y similitud es mucho más laxa en el caso de la transmisión cultural que en el caso biológico” (Sperber, 2005, pág. 104).

14 Entendemos sentido como significado en los términos en los que Johnson (1991) habla. Como todo nivel que suponga información para cualquier forma de interacción, desde la perceptiva o sensoriomotriz a la conceptual y reflexiva.

los procesos psicológicos participantes no se distingue entre las formas en que el pensamiento puede moverse. El simbolismo se ha caracterizado quizás por configurar la mente humana como un sistema simbólico en abstracto, al estilo de Cassirer (2011), con unidad en sus procesos. Incluso llegando a considerar que todo lo que hacen la cognición y la cultura es reproducir e interpretar símbolos (e. g. Geertz, 2005).

Contando con lo que identificado como limitaciones teóricas y epistemológicas de las antropologías simbólicas, considero necesario plantear un enfoque alternativo que nos permita ver otros aspectos del simbolismo y de las representaciones simbólicas. En mi opinión, para que esta propuesta sea fecunda debe considerar y conectar aspectos psicológicos y culturales de forma sistemática. Por lo que propongo una actualización teórico-epistemológica del estudio de los monstruos a la luz de marcos conceptuales de nuestra disciplina y de otras adyacentes.

Por otro lado, si somos capaces de encontrar conexiones entre procesos mentales profundos y la producción de significados, podemos prescindir tanto del fondo reflexológico de Durand como del pulsional de Gilmore y los freudomarxistas. Y aun así dar cuenta de operaciones cognitivas complejas e implícitas en la experiencia a partir de la noción de *inconsciente cognitivo* (Lakoff y Johnson, 1999).

El dispositivo simbólico

Encontramos una postura simbólica alternativa y deliberadamente conectada con principios de la antropología y de la psicología en la propuesta de Dan Sperber (1988, 1989). Este elabora una hipótesis sobre el simbolismo que rechaza radicalmente los presupuestos semiológicos y declara la “independencia del simbolismo respecto de la verbalización y su dependencia respecto de la conceptualización” (Sperber, 1988, pág. 148). De modo que las expresiones simbólicas pueden ser tratadas como representaciones mentales o conceptuales, al menos en determinado momento o desde determinadas ópticas. Pero pensando desde esta óptica es

insostenible que los símbolos tengan significados propios, objetivos y autónomos, sean colectivos o no. Y si derribamos estas consideraciones sustantivas del significado, nos podemos permitir conectar al simbolismo con este por medio de procesos mentales de conceptualización.

El modelo hipotético que Sperber presenta es la presencia de un *dispositivo simbólico* que supondría, en síntesis, un mecanismo mental con dos propiedades. Por un lado, *focalizar* la atención sobre la imposibilidad de asimilar una información sensible desde “los medios conceptuales movilizados” (Sperber, 1988, pág. 148) primera e intuitivamente para la misma. A lo que le seguiría, en segundo lugar, un *efecto de evocación* que correspondería a la búsqueda, inconsciente y tácita, entre la *memoria pasiva* de otros principios que pudieran servir a la integración conceptual de la nueva información¹⁵.

Con tal formulación –que considera al simbolismo como un “segundo modo de acceso a la memoria” (Sperber, 1988, pág. 151)– las entidades simbólicas no contendrían al significado, que ya no sería un contenido, sino que este se desplegaría desde los procesos inferenciales de los individuos. Los significados simbólicos culturales y compartidos, entonces, no serían fruto del consenso implícito o explícito, no serían homogéneos y no residirían ni invariables ni mágicamente mutables en significantes o signos. Puesto que “una representación simbólica [...] no determina los recorridos de la evocación” (Sperber, 1988, pág. 151). La estabilización de estos significados en el tiempo resultaría de modos colectivos de dirigir y motivar el dispositivo simbólico, así como de la relativa similaridad entre la información de la *memoria pasiva* de los indivi-

15 La división que hace Sperber (1988, 1989) entre *memoria activa* y *memoria pasiva* no las supone como compartimentos estanco. Es decir, no se trata de una distinción en base a un criterio de localización o de contenido estricto. Sino que se diferencian por la disponibilidad de la información. De tal modo, la *memoria activa* sería aquella prevista para una situación en tanto que es movilizada por la experiencia primaria del evento y del contexto; y la *memoria pasiva* supondría la información indefinidamente almacenada a espera de ser movilizada hacia la *memoria activa* por el evento del que se trata.

duos de un grupo. Si los significados ya no tienen realidad autónoma no son entidades homogéneas colectivas, sino que comparten mayor o menor similaridad. Por lo que parece congruente otra propuesta de Sperber (2005), la *epidemiología de las presentaciones*, que defiende que los conceptos se extienden entre las poblaciones con una determinada posibilidad de supervivencia o de estabilidad en función de las condiciones cognitivas, materiales y culturales. A veces con el suficiente parecido como para potenciar la estandarización y dar lugar a una cultura formal, pero habitualmente por encima del mínimo necesario para permitir la interacción.

A partir de la anterior argumentación considero que estamos en disposición de acercarnos al estudio de los monstruos desde otros marcos teóricos y epistemológicos que nos puedan permitir ver nuevos aspectos del monstruo, esquivar las limitaciones presentes hasta ahora y reconstruir parcialmente el fenómeno de los monstruos como objeto de estudio antropológico. Con tal intención pretendo seguir la apertura epistemológica cognitivista que Sperber propone, considerando a los monstruos como representaciones mentales y conceptuales¹⁶. Lo que nos aproxima a los aspectos procesuales de la representación y a sus implicaciones en los aspectos culturalmente estabilizados. Y trataré de aplicar a los monstruos algunas hipótesis teóricas ya formuladas para fenómenos similares, así como proponer algunas hipótesis propias que confío en que puedan contribuir a dimensionar este fenómeno antropológico.

Para desarrollar coherentemente mi propuesta de aplicar nuevos marcos a viejos temas se hace necesario introducir una serie de conceptos teóricos que, aun dirigiéndose en su fuerza analítica hacia representaciones simbólicas, suponen una ruptura paradigmática con las posiciones epistemológicas previas. Esta nueva perspectiva necesita de otro lé-

16 Las *representaciones mentales* encontrarían su correlato externalista en las *representaciones públicas*. Aunque nada hace pensar que entre las mismas se dé alguna clase de isomorfismo. De hecho, si este se diera sería justificable pensar en la homogeneidad entre ellas, incluso entre las mentales (Sperber, 2005).

xico, parte del cual he tratado de introducir progresivamente pero que a partir de ahora será considerablemente más explícito.

Excurso teórico

En contraposición a la idea, extendida entre los simbolistas, de unidad en los procesos mentales encontramos la propuesta de la *modularidad de la mente* (Fodor, 1986; Hirschfield y Gelman, 2002). Esta defendería que los procesos cognitivos, simbólicos entre ellos, no serían actitudes mentales generales producidas por un mismo dispositivo inespecífico, sino que la mente humana dispondría de módulos perceptivos especializados adecuados a la aprehensión de información propia de distintos dominios sensitivos. Esta configuración de los módulos como motivados por y para un tipo concreto de información ha sido rotulada como la *especificidad de dominio* (Hirschfield & Gelman, 2002).

Aunque en su teorización original la modularidad solo estaba prevista para los dispositivos perceptivos, hoy en día se acepta la especificidad de dominio a nivel conceptual como idea plausible y coherente con las evidencias experimentales (Boyer, 1996; Hirschfield y Gelman, 2002; Sperber, 2005). Lo que supondría integrar *inputs* de diferentes dominios sensoriales permitido la pronta e intuitiva atribución de propiedades específicas sobre objetos y eventos, dando lugar a representaciones conceptuales que “configuran una especie de cuadro de mundo de sentido común” (Sperber, 2005, pág. 87).

Este nivel conceptual encontraría su especificidad de dominio en distintas categorías conceptuales. Por ejemplo, parece haberse comprobado que la conceptualización básica de OBJETOS, PLANTAS, ANIMALES o SERES HUMANOS tiene lugar de forma dominio-específica (Hirschfield y Gelman, 2002; Atran y Medin, 2008). Estas entidades serían primaria y tácitamente forjadas conceptualmente en base a tres dimensiones constituidas por “principios teóricos intuitivos” (Boyer, 2002, pág. 207). Y que, en tanto que intuitivamente esperadas, constriñen las posibilidades de conceptualización.

Tales dimensiones las constituyen: la *física de los objetos sólidos*, la *biología ingenua* y la *intuitiva teoría de la mente* (TOM por sus siglas en inglés). Estos aspectos constituyen principios estructurales de los dominios con los que significar gran parte de la experiencia cotidiana, no siendo derivados de forma inductiva¹⁷. Su referencia a elementos persistentes de la interacción humana cotidiana supone su propia validación instrumental en la experiencia diaria, reforzada por la comunicación (Sperber, 2005).

Estos presupuestos intuitivos son –por tácitos, obvios, irresistibles y de rápida disposición– escurridizos a la reflexión consciente¹⁸. Y es que “con el fin de mantener tales creencias intuitivas es preciso no ser conscientes del hecho de que las mantenemos y aún menos de las razones para mantenerlas” (Sperber, 2005, pág. 86). Algo que, desde luego, merece la atención del antropólogo.

Sin embargo, los monstruos no pertenecen al grupo de representaciones intuitivas, sino al de representaciones *reflexivas* o *contraintuitivas*¹⁹. Es decir, aquellas que nunca son completamente contrastables o validables por la percepción e interacción cotidiana. Aunque siendo los principios intuitivos los presupuestos estructurantes de los dominios, estas representaciones reflexivas se suponen “inmersas en creencias intuitivas” (Sperber,

17 El rango de innatividad de tales principios es aún un tema de discusión. Uno en el que los antropólogos podemos hacer aportaciones nada despreciables. El estado actual de la discusión supone los principios del dominio como a priori de la conceptualización (Hirschfield & Gelman, 2002) (Boyer, 2002). Si bien, se los considera principios latentes, potencialmente dispuestos a dispararse (*trigger*) ante las necesidades de la situación. Situación que, por otra parte, puede ser esperada para la mayoría de individuos.

18 Este tipo de principios, así como los procesos por los que se ponen en juego para la integración de información y la interacción, son la clase de procesos mentales profundos que Lakoff y Johnson (1999) consideran el “inconsciente cognitivo”.

19 Respecto de los criterios de distinción entre los distintos tipos de conceptos, hemos seguido la división de Boyer (2002) (1996) entre conceptos *intuitivos* y *contraintuitivos*. Sperber reafirma tal división y sus criterios, pero reformula la nomenclatura en representaciones *intuitivas* y *reflexivas*.

2005, pág. 87). De hecho, esta relación puede entenderse en términos de restricción. Boyer, por ejemplo, considera que los conceptos de seres sobrenaturales, entre los que nosotros incluimos a los monstruos, son representaciones *reflexivas* o *contraintuitivas* (Sperber, 2005) (Boyer P., 1996). Las cuales, en su conceptualización, asumirían algunos de estos preceptos y violarían otros²⁰. Lo que haría que estuviesen restringidos o limitados por los principios intuitivos al suscribir unos y violar otros. Incluso su conectividad en conceptos *contraintuitivos* es relativamente intuitiva, “ya que no todas las combinaciones de presunciones violadas y confirmadas son igualmente fáciles de conceptualizar” (Boyer P., 2002).

La violación propia de los conceptos *contraintuitivos* supone una propiedad distintiva de estas representaciones y que puede entenderse como escasamente “asimilable desde la memoria activa” (Sperber, 1988, pág. 150), *disparando* (*triggering*) el *dispositivo simbólico*. Su carácter extraordinario e inesperado (*contraintuitivo*) conllevaría además un cierto grado de *relevancia cognitiva* o *saliencia*, resultado de la convergencia entre expectativas cumplidas y violadas y el torrente de inferencias que estas posibilitan. Además, podrían ser *relevantes* para otros contextos no solo medidos inferencialmente (mentalmente) sino material o históricamente²¹. Siendo la *relevancia cognitiva* una cuestión de grados, a mayor equilibrio entre confirmaciones y violaciones de principios intuitivos mayores resultados inferenciales y menos recursos cognitivos

20 La estructura mínima contenida en la conceptualización de ideas sobrenaturales, monstruos entre ellas, atendería a un esquema (*template*) como el siguiente: (1) una concepto básico, intuitivo y principal (OBJETO, ANIMAL, PERSONA, etc.); (2) una *violación contraintuitiva* producida (a) bien por incorporar (*transfer*) al concepto anterior un presupuesto de otro concepto, (b) bien por contravenir (*breach*) una expectativa propia del concepto principal; (3) detalles adicionales locales de carácter enciclopédico (Boyer P., 2000; Boyer & Ramble, 2001).

21 En la definición general de Sperber y Wilson, (1994, 2004) la relevancia es una cualidad gradual, producto del ratio *esfuerzo/resultado*. Y los resultados son medidos en tanto que efectos contextuales. Pudiendo haber tantas *relevancias* como contextos identifiquemos.

exigidos²². Por lo tanto, mayor *relevancia cognitiva*. Cuando se cumplen ciertas condiciones de saliencia las *representaciones contraintuitivas* constituyen *óptimos cognitivos*, pues son extraordinariamente fáciles de aprender, rememorar y transmitir (Boyer, 2002). Lo que los hace, ya no solo excelentes candidatos a ser seleccionados como representaciones significativas, sino *atrayentes* para su interiorización y transmisión²³ (Sperber, 2005). Finalmente, las representaciones con esta estructura en su conceptualización se vuelven recurrentes, útiles, en algún sentido deseables y, por último, potencialmente persistentes en la *epidemiología de las representaciones*.

Por otro lado, en la conceptualización de seres sobrenaturales, como es el caso de los monstruos, se ha hipotetizado la participación de algunos dispositivos mentales dominio-específicos particulares. En primer lugar, se ha considerado la existencia de un *Hipersensitive Agency Detection Device (HADD)* (Barrett & Johnson, 2003) (Guthrie, 1993) encargado de la detección de agentes y sucesos provocados por ellos. Este dispositivo, en tanto que *hipersensible*, favorecería la producción de *falsos positivos* a nivel tanto perceptual como conceptual, los cuales estarían en la base de los conceptos de entidades sobrenaturales. Esta *hipersensibilidad* favorecería además la atribución al estímulo de propiedades lo más *complejas* posibles, siendo las cualidades que intuimos en los humanos las más beneficiadas en este sentido. Lo que daría como resultado una tendencia a la *antropomorfización* en la atribución de agencialidad.

Sin embargo, tal argumento ni explicaría consistentemente el por qué estas ideas, presuntamente nacidas de un *falso positivo*, se mantienen y transmiten; ni atiende a las diferentes formas en que ca-

22 El alto equilibrio supone un bajo número de violaciones pero que versen sobre principios centrales del dominio del que se trate. Es decir, *mínimamente contraintuitivas* (Boyer P., 1996).

23 El concepto de *atrayerente* es tomado por Sperber (2005) de la *Teoría de la Complejidad* y parcialmente resignificado desde un naturalismo cultural lamarckiano para sumar otra dimensión a la transmisión cultural además de la lógica de la selección del darwinismo sociocultural.

racterísticas presumiblemente básicas de lo humano son proyectadas. Para Boyer, estas características estarían relacionadas con la *teoría intuitiva de la mente*, los estados intencionales y emocionales humanos y la organización social. Estos aspectos, en tanto que indispensables para la interacción entre individuos, permitirían cuantiosas y raudas inferencias, haciéndolos *cognitivamente relevantes*. Lo que haría sobresalientes a las representaciones que proyectan esta clase de aspectos y, en conclusión, muy recurrentes y extendidas. Esta *hipertrofia* para los aspectos intelectuales e intencionales de los sujetos supone una jerarquía de los aspectos psicológicos sobre los biológicos y físicos. De hecho, “la proyección de características físicas humanas en general resulta en una proyección, tácita o no, de psicología intencional; pro una proyección de psicología intencional generalmente no implica una proyección de cualquier otra cualidad humana” (Boyer P., 1996b, pág. 92). Resultando en un efecto de *asimetría* entre distintas formas de antropomorfización.

Además, entre esta información de carácter intencional e interaccional se proyectaría lo que Boyer llama *información estratégica*. Tratándose de información, principalmente de carácter psicológico, útil para una situación y cuya disponibilidad sería limitada para los seres humanos. Mientras que los seres sobrenaturales se entenderían a menudo con acceso pleno (*full-access-to- strategic-information*) a esta clase de información. Por lo que estarían representando la información sobre diferentes contextos que es importante para el grupo y de forma disociada respecto de la presencia manifiesta de la situación.

Por otro lado, quiero introducir otro dispositivo que, por ahora, no se ha conectado directamente con las *representaciones contraintuitivas* de esta índole. Pero que considero susceptible de vincularse de forma productiva. Se trata del *Hazard Precaution System (HPS)*, encargado de la detección de amenazas potenciales (Boyer y Liénard, 2006). Para este objetivo contaría tanto con un repertorio de posibles amenazas generales como con uno de respuestas ante las mismas. Entre este catálogo de

amenazas, el *Precaution Repertoire*, encontramos: riesgos reproductivos, depredación, contaminación, escasez de recursos y conductas sociales castigadas. Pero este conjunto, siendo los principios básicos del dominio, debe fijarse por el dispositivo y en cada individuo con amenazas potenciales concretas para su contexto y coherentes con este catálogo. Así, el dominio se *capturaría* a partir de un proceso de *impronta*²⁴ o se *inicializaría*²⁵ para información considerablemente nueva.

Hacia Un Marco Cognitivista: Los monstruos en la mente

Una vez expuestos los conceptos y modelos teóricos necesarios para mi propuesta, pasamos a aplicarlos al caso de los monstruos. Con ello trataré de demostrar su potencial teórico, epistemológico y analítico en este fenómeno antropológico al que este trabajo pretende contribuir.

El monstruo como representación contraintuitiva

En primer lugar, considero que el planteamiento que Boyer formula para los conceptos de seres sobrenaturales es coherentemente adecuado para el estudio de los monstruos como representaciones mentales, considerando los procesos que los configuran y teniendo en cuenta las evidencias de la modularidad mental. Siguiendo su propuesta de los seres sobrenaturales como conceptos contraintuitivos que susciben unas expectativas intuitivas y violan otras –y con la *saliencia* que esta estructura les otorga– podemos explicar la naturaleza extraordinaria de los monstruos. Estos son habitualmente pensados como ANIMALES o PERSONAS a las que les falta una característica esperada o les acompaña una inesperada para su género. Además, podemos

24 El concepto de *impronta* fue inaugurado por el etólogo Konrad Lorenz. Se referiría a la propiedad de los módulos por medio de la cual se marca un objeto, cuyas propiedades son aceptadas por el *dominio real*, conceptualizándose desde el mismo. (Sperber, 2005) (Lorenz, 1985).

25 La *inicialización* consistiría en el proceso por el que un módulo acepta una información coherente con el *dominio real* pero relativamente distinta a la prevista por el *dominio propio* (aquel para el que se adaptó el módulo en su origen). Haciendo emerger un *dominio cultural* que estaría situado espacio-temporalmente (Sperber, 2005).

encontrar con relativa frecuencia que las violaciones son entre propiedades fisiológicas y anatómicas de categorías estables de ANIMALES, y entre estas y las de HUMANO. De tal forma que podríamos dar cuenta tanto de la presencia del carácter morfológicamente híbrido como de lo habitual de tal característica, ambas afirmaciones ya expuestas desde otras interpretaciones por gran parte de los autores mencionadas anteriormente. Ahora podemos decir que aunque no sean necesariamente híbridos, cuando los son por una violación de presupuestos intuitivos portan una considerable *saliencia* que los hace persistentes en los imaginarios.

Simultáneamente a la consideración de estas representaciones como *cognitivamente relevantes*, se encuentra su restricción por los principios intuitivos aceptados, esperados y violados. El hecho de que tales representaciones estén limitadas por estos presupuestos en la forma descrita nos permite pensar a los monstruos como reorganizaciones de los principios intuitivos que guiarían la conceptualización y la experiencia. Por lo tanto, como hace notar Gilmore (2003), se trata de material empírico. Yo añado a tal afirmación lo siguiente: estos conocimientos empíricos re combinados pertenecen al orden del conocimiento intuitivo. Como resultado tenemos un modelo materialista y naturalista que nos permite rastrear las recurrencias generales y las particularidades locales del carácter híbrido de los monstruos sin oscurecerlas al considerarlas aleatorias, azarosas, incoherentes o incomprensibles. De hecho, en el aspecto morfológico Wengrow (2014) había encontrado confirmaciones de principios de *coherencia* anatómica y biológica que apoyarían la posibilidad de que se de esta restricción. Aunque es posible que algunas *representaciones contraintuitivas* encuentren su potencial cognitivo precisamente en violar algún aspecto de esta *coherencia* se suelen respetar la mayoría de estos principios en la mayoría de los casos.

Si esta es la estructura desde la que se conceptualiza a las representaciones de monstruos –y, en parte, la de la representación misma–, estos pueden tener altos grados de *saliencia cognitiva*. Si esto es

así, podemos encontrar una explicación de su intensa y constante presencia entre los imaginarios en su relevancia y atracción a ser recordados y transmitidos. De tal modo, contarían con ventajas que los hacen altamente persistentes a nivel epidemiológico. Esta tendencia a sobrevivir en los circuitos de representaciones y de imaginarios es en la que se apoya Wengrow (2014), encontrando en ella una explicación congruente, aunque parcial, de la transmisión de representaciones de seres compuestos desde la cuenca del Tigris-Éufrates hacia Egipto, Grecia e incluso los pueblos escitas. No obstante, junto a esta consideración de las representaciones se han de tener en cuenta factores históricos, institucionales, económicos, demográficos o políticos. Así como la *relevancia ecológica*²⁶ que puedan tener unas u otras en este caso (Sperber, 2005). Un ejemplo de la anterior proposición la encontramos en el propio Wengrow, en su planteamiento hipotético de que la reelaboración de monstruos en Grecia tuvo la intención de crear sus propias grandes figuras monstruosas; como pudo ser el desarrollo de los cíclopes en la cultura micénica.

La cuestión de la agencia

De entre todas las posibilidades que permite la estructura contraintuitiva, podemos distinguir algunos elementos más recurrentes para el caso de los monstruos. Las representaciones de estos conllevan reformulaciones de las dimensiones de la física, la biología y la psicología de ANIMALES y PERSONAS, y en menor medida de VEGETALES. ¿Cuál puede ser la razón de esta recurrencia? En mi opinión, lo que hay detrás de este hecho es una característica que ha sido pasada por alto por la bibliografía disponible sobre monstruos. Quizás precisamente por su carácter obvio e intuitivo. Se trata del hecho de que los monstruos son conceptualiza-

26 La idea de *relevancia ecológica* es presentada por Sperber (2005), quien la dirige hacia los efectos contextuales que no son intelectuales o mentalistas, sino políticos o económicos. Aunque tal consideración se refiere a factores sociales estandarizados, en el sentido durkheimiano de *institución*, quisiera abrir la posibilidad a entender la categoría como todo el ambiente que afecta y se ve afectado por un elemento y que conlleva relaciones, conexiones y ensamblajes de factores, posiciones e ingredientes.

dos como SERES VIVOS con agencia móvil, ya sea humana o animal. En el caso de que esta agencia sea antropomórfica, encontramos muy útil la propuesta de Boyer sobre la *hipertrofia* de caracteres psicológicos humanos y su representación de *información estratégica*. Hipótesis nada despreciable para entender la difusión²⁷ y frecuencia de monstruos antropomórficos.

Zoomorfismo

Sin embargo, aun quedarían por explicar la recurrencia de características pertenecientes al dominio de la zoología. Las propuestas sobre las representaciones de seres sobrenaturales suelen ignorar esto, posiblemente por tratarse de una propiedad muy presente en los monstruos, al contrario que en otras entidades sobrenaturales. Aunque se pueda defender que el conocimiento zoológico es muy importante para la interacción y suponga a menudo *información estratégica* de suma importancia, faltaría entender por qué en el caso de los monstruos en particular este dominio está especialmente presente. A veces, compitiendo con la *hipertrofia* para conceptualizar la intencionalidad humana.

Monstruos y amenazas potenciales

Podemos apreciar como la gran mayoría de los terrores que encarnar los monstruos se pueden vincular coherentemente dentro de las grandes categorías de amenazas potenciales descritas por Boyer para el dominio del *Precaution Repertoire*. Tanto las relacionadas con la depredación animal (Durand, 1982; Gilmore, 2003), como las que lo hacen con la conducta socialmente penada o los peligros sobre la reproducción y la gestión de recursos (Cohen, 1996; Gilmore, 2003; Scott, 2007; Fusco, 2015).

Defiendo que, ante esta información en las representaciones de los monstruos –sean verbales, gráficas o de otro tipo–, el *HPS* podría favorecer procesos inferenciales. Podríamos decir que «los

27 Hablo de *difusión* en los términos que habilita el modelo de la *epidemiología de las representaciones* (Sperber, 2005), y no en el sentido antropológico clásico del difusionismo.

monstruos son buenos para pensar», para pensar en los peligros. Ya que la conceptualización que los asimila contribuye al conocimiento sobre las amenazas generales y recurrentes para los humanos y transmite el de las más particulares, facilitando la posibilidad de diseñar estrategias de evitación o enfrentamiento ante tales amenazas. Todo ello, como en el caso del *full-access-to-strategic-information*, con relativa independencia de la presencia potencialmente real de la amenaza. Lo que abriría un espacio de posibilidades al volver tales reflexiones e inferencias autónomas respecto del pensamiento concreto y la experiencia manifiesta. Estas posibilidades pueden haber permitido la emergencia tanto de factores materiales como cognitivos, pero sin duda han favorecido al desarrollo de las capacidades de representación y simbolización a través de dispositivos como el arte visual o la narración mitológica.

Por otro lado, veo en esta hipótesis la posibilidad de explicar, en parte, por qué los monstruos tienen tanta presencia en el mundo infantil: porque también son buenos para aprender. Lo que nos pone en situación de poder admitir con plausibilidad la presencia de una *función didáctica*, como Turner (1980) adelantaría. De hecho, estas amenazas son inevitablemente *información estratégica* sobre el dominio de lo HUMANO y de lo ANIMAL. Se trataría de *información estratégica* referida a aspectos a evitar –dimensión que Boyer pasa por alto, quizás por la actitud optimista que trata de reflejar al tratar estos temas.

Si las representaciones de monstruos proyectan amenazas, podemos considerar que estas tratan la mayoría de las veces bien de HUMANOS bien de ANIMALES, lo que apoyaría su conceptualización como seres con agencialidad móvil.

Reurrencias: depredación e inmoralidad

He dicho que habría elementos con gran constancia en las representaciones de los monstruos, como las mandíbulas que comentan Durand (1982) y Gilmore (2003), o el gran tamaño que menciona Gilmore. El modelo que planteamos aquí podría dar cuenta de estas recurrencias, que pueden ser tanto principios

estructurales del *dominio real* de las amenazas como *improntas* recurrentes del mismo dominio.

Pongamos como ejemplos los elementos anatómicos sólidos, duros y cortantes (cuernos, garras o colmillos), el tamaño desproporcionadamente superior o inferior a la escala humana, la extrema violencia o la voracidad. Todos ellos tratados con anterioridad como características del monstruo. Estos elementos podrían haber sido abstraídos de las amenazas primigenias, encarnadas en entidades concretas, para las que se fue adaptando el *dominio propio* del *HPS*; constituyendo parte de sus principios intuitivos estructurales. O bien podrían ser *capturas* del mismo dispositivo relativamente constantes entre grupos. En el primer caso, la recurrencia emergería de que estos elementos ya serían esperados intuitivamente como amenazantes; en la segunda opción, lo habituales que sean dependería en parte de las similitudes entre las amenazas de distintos grupos, que conllevarían la *impronta* de las mismas en el dispositivo y de las que se abstraerían los elementos para proyectarse sobre los monstruos –estableciendo una suerte de sinécdoque, cognitiva y no retórica, entre los elementos y las amenazas.

Sería conveniente tratar de averiguar cuál de las opciones es más plausible. Aunque, de momento, ambas pueden explicar algunos componentes recurrentes en los monstruos sin necesidad de remitirlos al status de universales, sea a partir de pulsiones inconscientes, de símbolos ecuménicos o de arquetipos junguianos. Lo que nos permite una comprensión mucho más flexible y justificable.

Diferencias: los aliens y el dominio cultural

Con la hipótesis que estoy exponiendo también estaríamos en disposición de dar cuenta de los aspectos más históricos o locales de los monstruos a partir de la idea de la *inicialización* del módulo creando un *dominio cultural*. Pongamos un ejemplo:

La producción *La Guerra de los Mundos* de G. H. Wells (1898), tanto la novela como el evento radiofónico, contaría en su narrativa con seres extraterrestres embarcados en un belicoso enfren-

tamiento con los seres humanos. Su confrontación con los estos los haría fácilmente conceptualizables como amenazas: se habría *inicializado* el *dominio cultural* de amenazas potenciales (*HPS*), suscribiendo los principios intuitivos de la intencionalidad y la mente de los SERES HUMANOS y violando algunas propiedades anatómicas que les son propias al presentar rasgos animalescos: cabeza gigante, ausencia de tronco y extremidades tentaculares. Configurando, para muchos individuos, la idea del *alien* como amenaza y dando lugar a trabajos posteriores, como el *terror cósmico* de Lovecraft o las *Crónicas marcianas* de Bradbury, que explotan tal conceptualización.

Con el anterior ejemplo hipotético, aunque plausible, podríamos considerar fiable esta argumentación para los caracteres culturalmente específicos de los monstruos, propiedad que ya expondrían Musharbash y Presterudstuen (2014).

Por otra parte, este planteamiento, que está en gran parte inspirado en la propuesta de Boyer del *HPS*, supone esclarecer tanto los aspectos más comunes de los monstruos como los más particulares. Lo que considero que contribuye a complejizar el tercer grupo de elementos que Boyer considera presente en los conceptos contraintuitivos: los detalles locales y adicionales. Pretendo manifestar que esos elementos adicionales están asimismo afectados por principios generales de la cognición, que pueden tener formas recurrentes que los hacen ser algo más que detalles particulares o locales y que, aun así, también los encontramos modulados y estabilizados colectivamente.

CONCLUSIONES

A lo largo del trabajo he recogido algunos de los principales tratamientos que se han dado en el estudio de los monstruos, de los que he tratado de extraer las limitaciones teóricas y epistemológicas que se puede corregir con un cambio de óptica. La situación precedente, cargada de prenociones y consideraciones teórico-epistemológicas a veces inverosímiles a

veces ingenuas, ha favorecido tanto un cierto desinterés como un análisis escaso de rigor científico.

Como alternativa he propuesto un marco cognitivista que considero extremadamente fértil y capaz de reconstruir este fenómeno antropológico desde la robustez teórica de la disciplina. Esta apuesta conlleva una vía teórica y epistemológica que nos ha permitido encajar algunas piezas sobre los monstruos. En parte por permitirnos verlos como una representación mental. Y como tal, condicionada por las posibilidades del pensamiento. Lo que nos ha permitido elaborar hipótesis fiables y justificables sobre por qué los monstruos pueden ser híbridos, antropomórficos y zoomórficos, por qué persisten en los imaginarios, por qué presentan aspectos recurrentes y por qué difieren en propiedades culturalmente específicas. Muchas de estas preguntas ya estaban entre los otros trabajos preceden a este, pero las interpretaciones disponibles, latentes o explícitas, se formulaban desde estructuralismos asociacionistas, desde reduccionismos simbólicos y psicoanalíticos y desde vinculaciones problemáticas entre el término (*monstruo*) y el fenómeno. Mi propuesta, por el contrario, puede ser capaz de esquivar estas presunciones gracias a un desplazamiento teórico y epistemológico explícito y deliberado. Así como es capaz, a través de su tratamiento como representaciones mentales, de reconstruir el fenómeno con consistencia propia y continuidad entre los monstruos de la mitología o la religión y los del arte contemporáneo, y entre la oralidad del mito y el arte visual.

El planteamiento que traigo a discusión supone una perspectiva conscientemente parcial que da cuenta de algunos de los múltiples ingredientes y factores, relaciones y ensamblajes que participan del fenómeno de los monstruos, pero que deja aún muchos otros por decir. Aun así, creo haber demostrado el potencial de tal enfoque y sus posibilidades de hacer afirmaciones justificadas y fundamentadas. Un modelo como este, que se conecta teórica y experimentalmente con campos de conocimiento de otras disciplinas, evita un aislamiento epistemológico como en el que algunos simbolismos han estado. Al estar vinculado con otros ambientes científicos

permite acercar, comparar y cambiar nuestros esquemas de observación y nuestros marcos analíticos, revisar nuestras categorías y reconsiderar nuestros presupuestos epistemológicos. Y aunque apoyarse en otras disciplinas y dar apoyo a las mismas no convierte el conocimiento antropológico en objetivo ni en verdades últimas, nos permite una mayor sistematicidad y, a falta de *verdad*, posibilidades de validar provisionalmente nuestras hipótesis.

Si aceptamos a los monstruos, como propongo, en tanto que representaciones conceptuales y *contraintuitivas*, con relativa *saliencia* y que en parte se conceptualizan desde dispositivos especializados en la detección de amenazas potenciales aún sin la presencia real de estas, no es difícil atribuirles un papel significativo en la transmisión cultural y en la circulación de conocimientos. Los monstruos se asemejarían, desde esta óptica, a mecanismos cognitivos capaces de precipitar el conocimiento sobre el contexto. De forma que se cargan con una considerable *relevancia ecológica* (en el sentido mencionado anteriormente, ver nota 26 al pie de página en p.25). En base a lo anterior, apuesto por considerar provisionalmente a los monstruos, si se me permite reformular la expresión de Boyer, como «*óptimos ecológicos*».

El trabajo que quedaría por hacer es ver cuáles son las esferas de origen de los principios aceptados y violados para cada conjunto de representaciones sobre un determinado monstruo cultural, las dinámicas y efectos de la aparición de nuevas figuras monstruosas a través del cine o la literatura o los cambios históricos en los contenidos sometidos a conceptualización. Podemos, además, pensar en posibilidades etnográficas: ¿cuáles son las diferencias entre el folklore o el cine de monstruos de diferentes grupos culturales? ¿Cómo son diseñados los monstruos en las reuniones de guionistas y productores? ¿Cómo participa la tecnología en estas producciones? ¿Cómo se piensan los monstruos en los juegos de rol? ¿Cuáles son para un grupo las amenazas potenciales que han pasado a proyectarse en el monstruo? ¿Y sus consecuencias en el aprendizaje y la socialización?

BIBLIOGRAFÍA

- ATRAN, S. (1983). Covert Fragments and the Origins of the Botanical Family. *Man*, 18(1), 51-71. ATRAN, S. (1985). The Nature of Folk-botanical Life Forms. *American Anthropologist*, 87(2), 298-315.
- ATRAN, S., & MEDIN, D. L. (2008). *The Native Mind and the Cultural Construction of Nature*. Cambridge, MA: MIT Press.
- BARRETT, J. L., & JOHNSON, A. H. (2003). The Role of Control in Attributing Intentional Agency to Inanimate Objects. *Journal of Cognition and Culture*, 3(3), 208-217.
- BLOCH, M. (1991). Language, Anthropology and Cognitive Science. *Man. New Series*, 26(2), 183-198. BLOCH, M. (2012). *Anthropology and the Cognitive Challenge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOYER, P. (1996). Cognitive Limits to Conceptual Relativity: The limiting-case of religious ontologies. *Current Anthropology: Rethinking Linguistic Relativity*, 203-231.
- BOYER, P. (1996b). What Makes Anthropomorphism Natural: Intuitive Ontology and Cultural Representations. *Journal of Royal Anthropological Institute*, 83-97.
- BOYER, P. (2000). Functional origins of religious concepts: ontological and strategic selection in evolved minds. *Journal of the Royal Anthropological Institute*(6), 195-214.
- BOYER, P. (2002). Restricciones cognitivas sobre las representaciones culturales: ontologías naturales e ideas religiosas. En L. A. Hirschfeld, & S. A. Gelman, *Cartografías de la mente: La especificidad de dominio en la cognición y en la cultura* (Vols. Volumen II. Teorías infantiles, estudios interculturales y consecuencias educativas, págs. 193-220). Barcelona: Gedisa.
- BOYER, P. (2016). Projecting WEIRD features on ancient religions. *Behavioral and Brain Sciences*, 1-65.
- BOYER, P., & LIÉNARD, P. (2006). Why ritualized behaviour? Precaution Systems and action parsing in developmental, pathological and cultural rituals. *Behavioural and Brain Science*(29), 1-56.
- BOYER, P., & RAMBLE, C. (2001). Cognitive templates for religious concepts: cross-cultural evidence for recall of counter-intuitive representations. *Cognitive Science*(25), 535-565.
- BOYER, T. M. (2016). Anatomy of a Monster: The Case of Slender Man. *Preternature: Critical and Historical Studies of the Preternatural*, 2(2), 240-261.
- CARROLL, N. (1981). Nightmare and the Horror Film: The Symbolic Biology of Fantastic Beings. *Film Quarterly*, 34(3), 16-25.
- CASSIRER, E. (2011). *Antropología Filosófica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.
- COHEN, J. J. (1996). *Monster Theory. Reading Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- COMAROFF, J., & COMAROFF, J. L. (2002). Alien-Nation: Zombies, Immigrants and Millennial Capitalism. *South Atlantic Quarterly*, 17-28.
- COMAROFF, J., & COMAROFF, J. L. (2002). Naturalizando la nación: Aliens, Apocalipsis y estado postcolonial. *Revista de Antropología Social*(11), 89-133.
- DAHL, R. (2016). *El gran gigante bonachón*. Madrid: SANTILLANA LOQUELEO. DOUGLAS, M. (1973). *Pureza y peligro*. Madrid: Siglo XXI.

- DURAND, G. (1982). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid: Taurus. FODOR, J. A. (1986). *La modularidad de la mente*. Madrid: Morata.
- FUSCO, V. (2015). *Monstrous Figurations. Notes for a Feminist Reading*. Getafe: Universidad Carlos III [Tesis Doctoral].
- GEERTZ, C. (2005). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GILMORE, D. D. (2003). *Monsters. Evil Beings, Mythical Beasts, and All Manner of Imaginary Terrors*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- GUTHRIE, S. (1993). *Faces in the Clouds. A New Theory of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- HIRSCHFIELD, L. A., & GELMAN, S. A. (2002). *Cartografía de la mente. La especificidad de dominio en la cognición y en la cultura* (Vols. Volumen I. Orígenes, procesos y conceptos). Barcelona: Gedisa.
- HORNBECK, R. G., BARRETT, J. L., & KANG, M. (2017). *Religious Cognition in China. "Homo Religious" and the Dragon*. Pasadena: Springer International Publishing.
- JOHNSON, M. (1991). *El cuerpo en la mente*. Editorial Debate.
- LAHIRE, B. (2004). *El hombre plural: Los resortes de la acción*. Barcelona: Bellaterra.
- LAKOFF, G., & JOHNSON, M. (1999). *Philosophy in the Flesh. The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York: Basic Books.
- LAPLANCHE, J., & PORTALIS, J.-B. (1983). *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Editorial Labor. LÉVI-STRAUSS, C. (1987). *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1995). *El pensamiento salvaje*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica. LEVY-BRUHL, L. (1972). *La mentalidad primitiva*. Madrid: La Pléyade.
- LORENZ, K. (1985). *La otra cara del espejo*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- MACCULLOCH, J. A. (1915). Monsters (Ethnie). En J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (págs. 826-828). Edinburgo: T. & T. Clark.
- MEDIN, D. L., & ATRAN, S. (1999). *Folkbiology*. Cambridge: MIT Press. MICHOTTE, A. (2019). *The Perception of Causality*. Londres: Routledge. MORETTI, F. (1982). The Dialectic of Fear. *New Left Review*(136), 67-85.
- MUSHARBASH, Y., & PRESTERUDSTUEN, G. H. (2014). *Monster Anthropology*. New York: Palgrave Macmillan.
- PIÑOL, M. (2015). *Monstruos y monstruosidades: Del imaginario fantástico medieval a los X-Men*. Barcelona: Sans Soleil Ediciones.
- POOLE, W. S. (2011). *Monsters in America. Our Historical Obsession with the Hideous and the Haunting*. Waco: Baylor University Press.
- REYNOSO, C. (1987). *Paradigmas y Estrategias en Antropología Simbólica*. Buenos Aires: Ediciones Búsqueda.
- RIVERA, Á., & MENÉNDEZ, M. (2011). las conductas simbólicas en el paleolítico. Un intento de comprensión y análisis desde el estructuralismo funcional. *Espacio, Tiempo y Forma*, 11-42.

- SCHOLL, B. J., & TREMOULET, P. D. (2000). Perceptual Causality and Animacy. *Trends in Cognitive Science*, 4(8), 299-309.
- SCOTT, N. (2007). *Monsters and The Monstrous. Myths and Metaphors of Enduring Evil*. Amsterdam: Editions Rodopi.
- SPERBER, D. (1988). *El simbolismo en general*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- SPERBER, D. (1989). ¿Es pre-racional el pensamiento simbólico? En M. Izard, & P. Smith, *La función simbólica* (págs. 17-43). Madrid: Júcar Universidad.
- SPERBER, D. (1996). Why are perfect animals, hybrids, and monsters food for symbolic thought? *Method and Theory in the Study of Religion*, 8(2), 143-169.
- SPERBER, D. (2005). *Explicar la cultura: Un enfoque naturalista*. Madrid: Ediciones Morata.
- SPERBER, D., & WILSON, D. (1994). *La relevancia*. Madrid: Visor.
- SPERBER, D., & WILSON, D. (2004). La teoría de la relevancia. *Revista de investigación lingüística*(VII), 232-282.
- TODOROV, T. (1972). Introduction à la symbolique. *Poétique*(11), 273-308.
- TURNER, V. (1980). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Madrid: Siglo XXI.
- VYGOTSKY, L. (2010). *Pensamiento y lenguaje*. Barcelona: Paidós.
- WENGROW, D. (2014). *The Origins of Monsters. Image and Cognition in the First Age of Mechanical Reproduction*. Princeton: Princeton University Press.