

LA POLÍTICA SEXUAL DE LA CARNE

UNA TEORÍA CRÍTICA FEMINISTA VEGETARIANA

En memoria de los 31,1 miles de millones cada año, 85,2 miles de millones cada día, 3,5 millones cada hora, 59.170 cada minuto y en memoria de Mary Daly (1928-2010), mi primera lectora: Ella abrió mundos donde pudimos sentirnos como en casa.

No es posible ahora, y nunca lo será, decir que yo renuncio. Tampoco sería cosa buena para la literatura que esto fuese posible. Esta generación debe dejarse los cuernos con el fin de que la siguiente tenga un camino más llano. Porque estoy de acuerdo con usted en que no vamos a lograr nada. Fragmentos, párrafos, una página quizás: pero no más... El alma humana, me parece, se orienta de nuevo a sí misma cada cierto tiempo. Lo está haciendo ahora mismo. Nadie puede verlo todo en su conjunto, en todo caso... Los mejores de nosotros llegamos a captar de un vistazo una nariz, un hombro, algo alejándose, siempre en movimiento. Aún así me parece que siempre es mejor llegar a captar ese vistazo.

→Virginia Woolf a Gerald Brenan Día de Navidad, 1922

Hemos aprendido a utilizar la ira al igual que hemos aprendido a utilizar la carne muerta de animales. Y golpeadas, maltratadas y cambiantes, hemos sobrevivido y crecido y, en palabras de Angela Wilson, estamos avanzando.

→Audre Lorde “The uses of anger: women responding to racism”

Dime, Stella, cuando transcribas lo siguiente, ¿te ceñirás al texto estrictamente?

→Jonathan Swift “Para Stella, que recopiló y transcribió sus poemas”

Ilustraciones

Figura 1 Ursula Hamdress

Figura 2 Libera tu lenguaje

Figura 3 La Señora Pig horrorizada por la elección de palabras de su hijo

Figure 4 Él como un Poder Mayor; Ella como un Poder Menor

Figure 5 Joseph Ritson tal y como le veían sus contemporáneos

Prólogo a la edición en español de *La política sexual de la carne*

Me complace mucho que ya esté disponible una edición de *La política sexual de la carne* en español gracias al trabajo y compromiso de *ochodoscuatro ediciones*.

La política sexual de la carne describe como las opresiones están interrelacionadas y expone las asociaciones entre masculinidad y consumo de carne. Que nuestra cultura encuentre maneras de constantemente reiterar la asociación es un intento tanto de normalizar como de naturalizar la masculinidad y la virilidad. Veinticinco años después de la primera aparición del libro, puedo ver que la necesidad de evocar constantemente la masculinidad a través del consumo de carne es de hecho una señal de la inestabilidad de los dos. Esta es una de las cosas que hacen el feminismo y veganismo tan amenazador: exponemos la inestabilidad.

A pesar de que muchos de los ejemplos de la política sexual de la carne en el capítulo 1 se han sacado de la cultura británica y estadounidense, esta asociación no está limitada a estas. Mientras lees ese capítulo, piensa sobre el contexto en el que vives: ¿cómo se expresa la masculinidad a través de los actos de comer carne? ¿Cómo es la virilidad procedente de matar y devorar animales?

Desde las corridas de toros en el Estado español a la *charreada* (rodeos mexicanos) en el suroeste, California y México, desde la introducción de caballos, perros, cerdos, vacas, ovejas y cabras por los conquistadores españoles a la tradición de los hombres de hacer barbacoas con carne (los exploradores españoles volvieron del Caribe al Estado español con la palabra “barbacoa”); las asociaciones españolas del rol masculino con la dominación sobre y el consumo de otros animales cuadran con los argumentos de *La política sexual de la carne*.

A veces se nos dice que las tradiciones de nuestra cultura y de nuestras familias se deberían mantener porque representan conexiones con una época anterior, afirman nuestras relaciones, son actos de recuerdo. Pero nada nos pide que mantengamos tradiciones culturales que hacen daños a otras. Por otro lado, una historia de la colonización indica cómo los españoles destruyeron las costumbres indígenas mediante la introducción de animales domesticados usurpando tierras que estaban siendo utilizadas en las Américas para producir su comida tradicional. Además, considera las ricas tradiciones de los platos vegetales en los países de habla española. Hay una fuerte tradición de cultivar verduras y frutas en la familia en el Estado español; ¡y piensa en todas las maravillosas frutas y verduras que hay en Latinoamérica! Estamos preparadas para un renacimiento, para una reinterpretación que te empodera para cuidar todo lo que hay en el planeta a través de opciones vegetales.

La política sexual de la carne es también una meditación sobre el funcionamiento de “una estructura de superposiciones pero de referentes ausentes [que] enlaza la violencia hacia las mujeres y hacia los animales”. Argumento que a través de la política sexual de la carne nuestra cultura está cometiendo violencia discursiva que permite una forma de violencia material. Durante los veinticinco últimos años la política

sexual de la carne como una función de la cultura dominante ha continuado estructurando desigualdad y violencia.

La política sexual de la carne faculta a la gente a examinar con actitud de resistencia (y con sus observaciones acompañantes) a las mujeres y animales no humanos, y les da una metodología para hacer eso. Lectoras de todo el mundo han resistido a los mensajes de las imágenes que refuerzan la política sexual de la carne y me las han enviado. Algunas de las imágenes vienen de Europa, otras de Sudamérica o Asia. Es triste pensar que desde 1990 las imágenes que confirman la política sexual de la carne han proliferado alrededor del mundo. Pero este libro, al ofrecer una manera de mirar y actuar con resistencia, nos prepara para no comprar su mensaje o producto.

En Estado Unidos, grupos como Food Empowerment Project [www.foodispower.org/es/] están trabajando en temas de justicia alimentaria, incluyendo trabajo humano y esclavitud. Por ejemplo, aproximadamente el 75 por ciento de las trabajadoras de campo de productos de cosecha nacieron en México y o bien consiguieron la nacionalidad de EEUU, o bien entraron en el programa de visado de trabajadores agrícolas temporales H-2A o siguen sin papeles. Como Food Empowerment Project explica en su página web, “A pesar del papel fundamental que estos trabajadores desempeñan en el sistema alimentario de la nación, muchos de estos hombres, mujeres e incluso niños trabajan todos los días bajo condiciones poco seguras a cambio de salarios que están por debajo del nivel nacional de pobreza. Esta injusticia surge del hecho de que muchos de los productores agrícolas se interesan más en maximizar las ganancias que en la salud, la seguridad y la calidad de vida de sus empleados. Además, las leyes laborales que se promulgaron en los Estados Unidos para proteger a los trabajadores agrícolas se redactaron de forma deficiente y casi no se hacen cumplir, lo cual hace posible que los empleadores exploten a sus trabajadores con poco o ningún temor de sufrir el peso de la ley”. Las feministas-veganos están preocupadas por los temas de justicia alimentaria. The Food Empowerment Project también examina de cerca el tema de “la colonización, los alimentos y el hábito de comer”. [www.foodispower.org/es/colonialismo-en-la-alimentacion/]

A través de la identificación de las formas en que la violencia de la cultura dominante nos repercute y afirmando que no somos impotentes antes ella, *La política sexual de la carne* ha ayudado a las lectoras a pensar por sí mismas hacia nuevas posibilidades, nuevas formas de vida. Una de las mejores recompensas de ser la autora de *La política sexual de la carne* es que confíen en mí para contarme historias profundamente personales de supervivientes a violaciones, supervivientes a violencia doméstica, mujeres que han tenido desordenes alimenticios y otras que han sufrido mucho. Estas historias detallan como leer mi libro ha proporcionado una transformación desde la fragmentación causada por vivir en una cultura patriarcal a una sensación de sanación. Me siento honrada de que me hayan permitido escuchar algunas de sus historias y siento admiración de lo que han conseguido.

La política sexual de la carne ha cambiado mi vida también. Muchas lectoras me escriben para contarme que se han hecho veganas con *La política sexual de la carne*. Les entiendo; escribirlo ha tenido ese efecto en

mí también. Después de su publicación, de la misma manera que las lectoras me escribieron para agradecerme por el libro, también me plantearon preguntas sobre representaciones, sobre ciertos tipos de opresión animales, sobre la violencia doméstica, sobre otros aspectos de la teoría feminista. Mis lectoras provocaron y evocaron mis escritos después de 1990.

Somos todas parte de algo que es más que nosotras, promoviendo nuevas maneras de mirar la opresión. El trabajo de mis traductoras para sacar este libro a nuevas lectoras ofrece una nueva oportunidad para discusiones y resistencia. Quedo a la espera de esas conversaciones.

Gracias a Lauren Ornelas del Food Empowerment Project, y a muchas amigas de Facebook y seguidoras de Twitter por contestar con ideas para este prólogo. ¡Y gracias a la editorial *ochodoscuatro ediciones!*

Prólogo a la edición vigésimo aniversario de *La política sexual de la carne*

Imagina un día en el que las mujeres caminen por las calles y no sean hostigadas, acosadas o atacadas. Imagina un día en el que no necesitemos casas de acogida para mujeres maltratadas. Imagina un día en el que los asesinos múltiples más frecuentes de nuestra cultura NO sean aquellos que matan a sus familias.

Mejor todavía, imagina un día en el que vivamos en un mundo donde las mujeres estén seguras allá donde estén, donde todos los miembros de la familia estén seguros dentro de sus hogares, y donde no tengamos asesinos múltiples.

Imagina un día en el que la gente responda a alguien que diga: “Pero necesito mi salchicha por la mañana”, diciendo: “Oh, eso es tan del siglo XX. Sabes, ¿no? Ese siglo donde algunas de las primeras personas que hablaron del cambio climático eran activistas por los derechos de los animales que comprendían las interconexiones entre la destrucción del medio ambiente y la ganadería”.

Mejor aún, imagina un día en el que la gente ya no sienta que necesita una “salchicha” por la mañana.

Imagina un día en el que las mujeres y la infancia no sean vendidas como esclavas sexuales o prostituidas o pornografiadas.

Mejor aún, imagina el día en el que la igualdad, en vez de la dominación, sea lo atractivo.

La igualdad no es una idea; es una práctica. La ponemos en práctica cuando no tratamos a otras personas o animales como objetos. La practicamos cuando preguntamos “¿qué te ocurre?” y comprendemos que hacemos esta pregunta porque a todos nos interesa lo que algunos están viviendo.

Hubo un tiempo en el que las personas pensaban que la comida vegana no estaba buena y que las feministas eran puritanas. Pensaban que si aceptabas la lógica de *La política sexual de la carne* tenías que renunciar a cosas, que tenías que hacer “un sacrificio”. Lo que pretende decir este libro es que hay algo en la otra cara

de esta cultura de opresión, y que ese algo es mejor, mejor para nosotros, mejor para el medio ambiente, mejor para las relaciones, mejor para los animales.

Tal y como explico en el prólogo de la edición del décimo aniversario, *La política sexual de la carne* existe por el activismo. Es una teoría comprometida, teoría que surge de la ira por lo que hay; teoría que imagina lo que es posible. La teoría comprometida posibilita el cambio. No sólo se sienta junto a ti en una cena y te pregunta: “¿Sabes en qué estás participando desde el momento en el que eliges qué comer?”. También dice: “Hay algo más emocionante, que llena más, más honesto que comer un animal muerto en forma de hamburguesa o lomo de cerdo”. No ofrece únicamente una crítica; una crítica de anuncios sexistas en favor del activismo por los derechos animales o un club de striptease vegano, o anuncios sexistas de Burger King, o un club del filete de “caballeros”. Afirma: “Hay una vida de integridad que tú puedes vivir desde el momento en el que reconoces la igualdad de la mujeres”. Una teoría comprometida expone problemas, pero también ofrece soluciones.

La teoría comprometida hace de la resistencia algo empoderante. Estamos creando una nueva cultura →no una cultura de pensamiento de arriba hacia abajo o de acciones de arriba hacia abajo. No necesitamos “decisores” que abduquen de principios; necesitamos “involucrados” que comprendan que todo está conectado.

La política sexual de la carne trata sobre hacer conexiones. Trata sobre liberarse de creencias dañinas y limitantes.

Durante los últimos veinte años, *La política sexual de la carne* ha cambiado las vidas de las lectoras porque a través de este libro captan las posibilidades del mundo al otro lado de la opresión, y han comprendido la importancia que tiene el activismo para hacer este mundo posible.

Para algunas personas, *La política sexual de la carne* ha dado un nuevo significado a su activismo de toda la vida por las mujeres, los animales y el medio ambiente. Para otras, ha introducido una nueva idea que les sacude, dándose cuenta de por qué el mundo en el que viven era tan alienante. Da sentido a sus vidas.

Me han encantado todas las formas en que la gente ha respondido a las ideas presentadas en *La política sexual de la carne*. Me encantan todos los fanzines; los anarquistas, radicales, feministas veganos, hombre lobo vegano adolescente (ese me lo he inventado), que han sido inspirados por el libro. Me encantan todas las cartas que me llegan diciendo “mi prima me prestó su libro y cuando lo acabé lo leyó mi madre y ahora lo tiene mi hermana”. Me encanta que *La política sexual de la carne* sea leído en prisión, por personas detenidas cuando protestaban por abusos hacia los animales, mientras esperan a que llegue la vista con el juez. Me encanta que un grupo de mujeres se tatuasen las mismas frases de *La política sexual de la carne* en diferentes partes de sus cuerpos. Me encanta que los lectores encuentren en él lo que necesiten, y que inspirados por él estén creando nuevas relaciones. Me encanta que una mujer me contase cómo se había enamorado de alguien, pero antes de que pudiesen casarse, insistió en que su compañero leyese el libro. Lo

leyó; le llegó su significado, voló de un lado a otro de los Estados Unidos, y en su boda ofrecieron el pastel de chocolate vegano más exquisito (compartieron la receta conmigo).

Me encanta saber de gente joven que, a veces, varios años después de saber por primera vez de las ideas de *La política sexual de la carne*, ven u oyen algo que confirma el análisis que hay en mi libro y me escriben para compartir eso conmigo.

Hay padres y madres que compran el libro a sus hijas e hijos, o niños y niñas que se lo compran a sus padres y madres; abuelas para sus nietas, amantes para sus compañeros, estudiantes a sus profesoras.

Yo conozco este libro sólo desde dentro hacia afuera. Lo conozco por mis años de tratar de dar sentido a una visión intuitiva de una conexión, que en aquel entonces exigió ser escrita. Al principio no sabía que cambiaría mi vida por completo, que después de que fuese publicado la gente me enviaría imágenes, anuncios, portadas de menús, cajas de cerillas y artículos de periódico. No sabía que estaría en una búsqueda continua para dar sentido a esas imágenes, creando una presentación de diapositivas para explicar las ideas de la política sexual de la carne, que acabaría viajando por todo el país, y el planeta, para hablar sobre esas ideas y mostrar esas imágenes. Sólo sabía que no podría vivir conmigo misma si no conseguía una forma de dar sentido a lo que había intuido. La idea no me abandonaría hasta que lo hubiese explicado. Debido a que las imágenes que había recibido necesitaban una interpretación, me sentí obligada, por mis lectoras, a escribir *La pornografía de la carne*, un volumen complementario basado en las imágenes que aparecieron en *La política sexual de la carne* (las imágenes que verá en este libro han desaparecido tras la publicación de *La pornografía de la carne*).

Que la gente me escriba para contarme cómo el libro ha cambiado sus vidas, me da un sentido del libro de afuera hacia adentro, acerca de cómo *La política sexual de la carne* afirmaba que las decisiones vitales de cada uno tenían importancia, y que lo que nuestra cultura percibía como preocupaciones menores (feminismo y veganismo) estaban profundamente interconectadas.

Sé que *La política sexual de la carne* dio nuevas justificaciones para preocuparse por los animales. Proporcionó una teoría para una vida activista comprometida con el cambio, para desafiar a la objetificación, para desafiar a una cultura basada en la muerte y la violencia.

Tal y como algunos académicos me han escrito, *La política sexual de la carne* fue uno de los libros que aportó un modelo que colocaba a los animales en el centro de la educación.

Es difícil saberlo con precisión (para paliar la brecha que siempre existe entre escritora y lectora), pero creo que esas son algunas de las razones por las que el New York Times llamó a *La política sexual de la carne* “una biblia para la comunidad vegana”.

La política sexual de la carne habla a la gente porque ellas también imaginan un día en el que la igualdad prevalezca.

Yo no era la única que en 1974 se imaginaba un futuro que nos liberase de creencias limitadas y opresivas. Era parte de una comunidad. Habíamos estado protestando contra una guerra durante muchos años (¿os suena familiar?) y estábamos creando instituciones alternativas. Nos imaginábamos un mundo diferente a aquel en el que vivíamos. Algunas de las cosas por las que trabajábamos han acabado convirtiéndose en realidad. Gracias al trabajo de feministas radicales de la década de 1970, el acoso sexual ha sido reconocido por la ley, se han creado albergues para casos de violencia doméstica y también se han creado leyes para prevenir la violación. Mientras trabajábamos por el fin de la violencia, también trabajábamos para proteger a sus víctimas.

¿Qué es “la política sexual de la carne”? Es una actitud y una acción que animaliza a las mujeres y sexualiza y feminiza a los animales. En 2008, nos enteramos de que el juez principal del noveno circuito del Tribunal de Apelaciones de Estados Unidos, publicó en una página web una serie de materiales, entre los que se encontraba una foto de mujeres desnudas y a cuatro patas, pintadas como si fuesen vacas y un vídeo de un hombre semi-vestido interactuando con un animal de granja excitado¹. La mujer, animalizada; el animal, sexualizado. Esto es la política sexual de la carne.

La política sexual de la carne es también suponer que *los hombres necesitan carne*, que tienen derecho a la carne y que comer carne es una actividad masculina asociada con la virilidad. Ejemplos recientes de esto incluyen los anuncios de Burger King contra “la comida de chicas” (quiche de espárragos), donde los hombres proclaman el derecho a comer carne y tiran un camión desde un puente para afirmar su masculinidad. Otro ejemplo es un campamento militar masculino de Estados Unidos, con una ceremonia que concluye con una cena de filete, ofrecida a los nuevos reclutas por sus “padres”, esto es, reclutas mayores². Esto es la política sexual de la carne, también.

Ojalá nuestra cultura no ofreciese ejemplos abundantes de *La política sexual de la carne*. Desde la publicación de la Edición Décimo Aniversario, la administración Bush y el reinado de los Republicanos durante la mayor parte de la primera década del siglo XXI contribuyeron con incontables ejemplos. Los asadores volvieron a ser populares en Washington después de que Bush se instalase como presidente por la Corte Suprema. La cultivada imagen de Bush como ranchero/vaquero fue todo parte de la creación de un personaje macho decisor.

En Abu Ghraib, la famosa cárcel iraquí, los soldados norteamericanos redujeron a los iraquíes a un estatus animal y explotaron los roles masculino y femenino para insultar a los hombres iraquíes y destruir su resistencia. Con este ejemplo, la administración Bush suscribía de nuevo la política sexual de la carne en un nuevo nivel.

Como muestra Susan Faludi en *La pesadilla terrorista*, después del 11S los medios pusieron de moda la masculinidad tipo John Wayne, poderes masculinos al estilo de Superman y la hipervirilidad de rescatadores y políticos. Así, sabemos que, después de que el World Trade Center cayese, la primera comida que tomó el

alcalde Giuliani fue un sándwich hecho con “carne que sudaba”³. Donde hay (ansiosa) virilidad encontraremos a alguien comiendo carne.

Un anuncio de Hummer de 2006 muestra a un hombre comprando tofu en un supermercado. Junto a él, un hombre está comprando “carne que suda”, a montones. El hombre que compra tofu, alertado y preocupado por su virilidad, a causa del otro hombre que está junto a él en la fila con toda esa carne, sale de la tienda apresurado y se dirige directamente a un concesionario Hummer. Se compra un Hummer nuevo y se le ve conduciendo feliz, mordisqueando una zanahoria. El lema original para el anuncio era “recupera tu virilidad”⁴. La política sexual de la carne.

Si las políticas de Bush y la tendencia de los medios hacia políticos como Giuliani crearon una nueva urgencia para exponer la política sexual de la carne, nosotras, activistas veganas-feministas recibimos ayuda de una fuente inesperada: un gran filósofo francés, Jacques Derrida. En la misma época en la que la primera edición de *La política sexual de la carne* se envió a imprenta, “Hay que comer” de Derrida era publicado en inglés. En este texto se introducía la idea del “carno-falogocentrismo”.

Pedí a Matthew Carlarco, experto en Filosofía Continental y teoría animal, que me ayudase a reflexionar sobre las intersecciones entre las ideas de Derrida y *La política sexual de la carne*. Él escribió:

En mi opinión, el enlace más obvio entre tu trabajo y el trabajo de Derrida tiene que ver con la forma en que ser alguien que come carne es comprendido por los dos como central para ser un sujeto. Los dos prestan atención especial al carnivorismo que se halla en el centro de nociones clásicas de subjetividad, especialmente subjetividad masculina. Tú desarrollas este punto en profundidad, de hecho, y Derrida sólo se refiere a él de una forma esquemática e incompleta.

El término carno-falocentrismo de Derrida es un intento de nombrar las prácticas primarias sociales, lingüísticas y materiales que incluyen hacerse y seguir siendo un sujeto genuino en Occidente. Él sugiere que, para ser reconocido como sujeto completo uno debe ser un ser que come carne, un hombre, y un ser hablante autorizado. Hay, por supuesto, otros requisitos para ser reconocido como sujeto completo, pero Derrida menciona esos tres requisitos en sucesión y en estrecha relación entre ellos, porque son, quizás, las tres condiciones primarias de reconocimiento.

*Lo que era tan poderoso de *La política sexual de la carne* era precisamente esto mismo, la visión central. Las páginas iniciales sobre virilidad y el consumo de carne daban una voz muy poderosa a la idea de que comer carne no es un fenómeno simple y natural, sino que está ligado irremediabilmente en nuestra cultura a la masculinidad, a través de múltiples líneas materiales, ideológicas y simbólicas. El trabajo de Derrida sobre la cuestión animal en las décadas de 1980 y 1990 busca ocuparse de esta conexión entre la masculinidad y el carnivorismo, pero tú estabas escribiendo sobre ello de forma extensa y desarrollando las implicaciones de esa conexión con mucho más detalle.*

Con Derrida (y la ayuda de Calarco) podemos comprender el problema que se da cuando las organizaciones por los derechos animales escogen utilizar anuncios pornográficos para llegar a las que comen carne: le están hablando al *sujeto masculino* y asumen que básicamente no puede cambiar. Nosotras, quienes objetamos a la política sexual de la carne imaginamos algo mejor. Imaginamos que el sujeto masculino puede, verdaderamente, cambiar.

Imaginamos el fin de la transformación de seres vivientes en *objetos*. Imaginamos el fin del consumo depredador. Imaginamos igualdad.

Esto es lo que sabemos: las ideas y las creencias tienen consecuencias. Crean sujetos que actúan de ciertos modos, a través de dominación o a través de la igualdad, y esas acciones tienen consecuencias. Acuñando la frase “lo personal es político”, las activistas feministas de la década de 1970 reconocían que en nuestra cultura se daban causas y consecuencias desatadas. La dominación funciona mejor en una cultura de desconexiones y fragmentación. El feminismo reconoce las conexiones.

Imagina un tiempo en el que nuestra cultura ya no me dé la razón en cuanto a la política sexual de la carne. Las activistas no sólo imaginamos este mundo. Trabajamos para llevar a la realidad el mundo que imaginamos. Únete a nosotras.

Prólogo a la edición décimo aniversario

“Mi vegetarianismo tenía poco que ver con mi feminismo, o eso pensaba”. Con estas palabras comienza el prólogo a la primera edición de *La política sexual de la carne*. Las escribí en 1975 como frase de apertura para un trabajo de una clase de ética feminista impartida por Mary Daly. Utilicé de nuevo esas palabras en 1990 para honrar la lucha del individuo que era cuando comencé mi búsqueda de una teoría feminista vegetariana y en callado homenaje al temprano apoyo de Mary Daly hacia mi trabajo así como de su continua visión biofílica. ¿Qué ocurrió en esos años transcurridos? Eso formula de manera transversal la pregunta que más frecuentemente se me hizo durante la década pasada. “¿Cómo llegaste a escribir *La política sexual de la carne*?”. La respuesta ocupa diecisiete años de mi vida, y describe un largo proceso que fue tanto doloroso como estimulante.

El feminismo aborda relaciones entre hombres y mujeres. Pero también es una herramienta analítica que ayuda a exponer la construcción social de las relaciones entre humanas y el resto de animales. En el capítulo 9 cito a la filósofa feminista Sandra Bartky, que observa que las feministas no son conscientes de cosas diferentes a las de otra gente; “son conscientes de las mismas cosas, de forma diferente. La conciencia feminista, se podría aventurar, convierte un ‘hecho’ en una ‘contradicción’”. Yo era feminista y llevaba toda la vida comiendo carne cuando mordí una hamburguesa en 1973. Antes de eso, la toma de conciencia sobre el significado político de actos aparentemente personales ya se había convertido en parte de mi vida. Inevitablemente, la práctica de la toma de conciencia se extendió a mis hábitos alimenticios. ¿Qué hizo que viese la misma cosa (comer carne) de forma diferente? ¿Qué fue lo que convirtió ese hecho en una contradicción?

Al final de mi primer año en el Yale Divinity School, volví a mi casa en Forestville, Nueva York, el pequeño pueblo en el que había crecido. Mientras estaba deshaciendo las maletas, escuché cómo alguien llamaba a la puerta de forma furiosa. “¡Alguien ha disparado a tu caballo!” exclamó. Ahí empezó mi viaje político y espiritual hacia una teoría crítica feminista vegetariana. No requería que viajase fuera del pequeño pueblo de mi niñez, a pesar de que lo había hecho; sólo tenía que correr al pasto de la parte de atrás de nuestro establo y encontrar el cuerpo muerto del poni al que yo había querido. Esos pasos descalzos a través del heno y el estiércol de un viejo manzanal me llevaron cara a cara con la muerte. Esa noche, todavía angustiada por la muerte de mi poni, mordí mi hamburguesa y paré a medio bocado. ¿Cuál era la diferencia entre esa vaca muerta y el poni muerto que iba a enterrar al día siguiente? No podía evocar ninguna defensa ética para el favoritismo que excluía a la vaca de mi preocupación porque no la había conocido. Ahora veía la carne de forma distinta.

Aún así el cambio no fue inmediato. Sé lo abrumadora que es la cultura de la carne; continué siendo parte de ella durante un año más. Vivía en una casa comunal en Filadelfia, y cuestiones sobre comida y dinero, y no

saber cómo cocinar, se combinaban para hacer de mí una persona pasiva que, con conflictos, comía carne. Pero me dije que cuando me cambiase de casa escogería una casa comunal vegetariana. Esa oportunidad llegó el año siguiente. Mudándome al área de Boston, busqué en el tablón de anuncios de vivienda en el Centro de Mujeres de Cambridge y di con dos compañeras de apartamento feministas-vegetarianas.

Era el otoño de 1974. Mi vida estaba llena de feminismo: una clase con Mary Daly, una historia de mujeres y religión americana, una clase sobre teoría de historia de las mujeres en el Harvard Divinity School. Para la clase de Mary Daly de ética feminista estaba leyendo el libro de Elizabeth Gould Davis, *The first sex* [El primer sexo]. Los académicos lo desacreditan ahora, pero como mitopoiesis, como libro que invitaba a repensar lo asumido por el mundo patriarcal, era revelador. También estaba leyendo el libro de Marge Piercy, *Small changes* [Pequeños cambios]. Recuerdo caminar por la calle hacia la Plaza Harvard pensando en la heroína de Piercy, que también se había ido a vivir al área de Boston. Parecía tan real que imaginé que podría encontrarme con ella por la calle. Reflexioné sobre la situación en la que había estado atrapada (un marido controlador buscando obligarla a que se quedara embarazada). Su escape, del que se habla en el capítulo 7, relacionado con un animal muerto, la llevó a la abstinencia de comer animales de sangre caliente. Mi mente comenzó a pensar en el vegetarianismo dentro de un contexto feminista: la afirmación de Gould Davis sobre que un matriarcado vegetariano fue derrocado por un patriarcado comedor de animales; numerosas feministas del siglo XIX que fueron vegetarianas; otras novelas como *Dellas* de Charlotte Perkins Gilman. Mi propio sentido intuitivo de conexión ya estaba zumbando profundamente dentro de mí, aún sin articular. Como las tres cerezas que se alinean en una máquina tragaperras, referencias feministas-vegetarianas de repente hicieron lo mismo. ¡Existía una conexión! Aumenté mi ritmo, y empecé a ver todas las referencias dispersas con las que me había estado encontrando como parte de un todo más grande.

Era afortunada por estar en Cambridge. Mary Daly me permitió seguir analizando la cuestión como investigación para su clase y las mujeres de New Words, una librería feminista, me sugirieron otros libros que contenían referencias pertinentes. En la librería Schlesinger en el Radcliffe College, encontré los manuscritos de Agnes Ryan, una feminista vegetariana de principios del siglo XX. Las mujeres en la clase de metahistoria de Harvard escucharon mi presentación y ofrecieron otras asociaciones. Las referencias aparecían y formaban conexiones en espiral; las conexiones se convirtieron en una teoría. Entrevisté a unas 40 feministas en la comunidad de Boston-Cambridge que eran vegetarianas. Las mujeres de *Amazon Quarterly*, un nuevo periódico lésbico-feminista, aceptaron publicar mi investigación para la clase de Mary Daly y apareció en 1975 en la antología *The lesbian reader* [La lectora lesbiana].

Para 1976, sabía que había una conexión; muchas feministas estaban respondiendo con energía (tanto positiva como negativa) a mis ideas. Una pequeña editorial se había ofrecido a publicar mis ideas en un libro si ampliaba mi trabajo. *The oedible complex*¹ se estaba convirtiendo en un posible libro (por cierto, el Boston

1 N. de las T.: La autora hace un juego de palabras entre edible [comestible] y Oedipal Complex [Complejo de Edipo].

Women's Health Collective [Colectivo de Salud de las Mujeres de Boston] referenció ese libro en varias ediciones de *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*). Pero algo me molestaba. Sentía que sólo tendría una oportunidad para afirmar una conexión entre feminismo y vegetarianismo, y sentía que mi libro no estaba preparado aún en 1976. No estaba “cocinado”. ¿Cómo podría explicar exactamente las conexiones? ¿Cuál era mi teoría? El dilema intelectual no era el único freno aplicado a mis esfuerzos tempranos al escribir este libro. Había experimentado también algunas repercusiones negativas por mi trabajo, sintiéndome expuesta y vulnerable. Mi libro no estaba listo, ni yo tampoco. Dejé el área de Boston y dejé mi libro de lado. Mis amigos me avisaron. “Pero otra persona podría hacer el libro. Alguien podría tomarte la delantera si lo abandonas”.

“Tendré que arriesgarme a ello”, respondía. “No está listo”.

A pesar de otras alternativas emocionantes, incluyendo la oferta de una beca para estudiar en Australia y viajar por el mundo, volví a Nueva York y me involucré en el activismo social. Fundé con mi pareja una línea telefónica para mujeres maltratadas, la cual gestionábamos por la noche desde nuestra casa. Me vi inmersa en una batalla por la vivienda digna que era cruda, cruel, enervante y demoledora. Comenzamos un comedor de beneficencia y una tienda de ropa de segunda mano. Redacté peticiones de subvenciones para la compra y renovación de un viejo edificio para convertirlo en un centro de servicio y apartamentos. Formaba parte de la comisión del gobernador Cuomo sobre violencia doméstica y presidía el comité de vivienda, tratando de innovar conexiones entre los defensores de la vivienda y los defensores de las mujeres maltratadas. Mi vida estaba llena de activismo.

A pesar de que estaba ocupada de la mañana a la noche con reuniones, llamadas de teléfono, plazos, organización, también albergaba el deseo de crear este libro. El deseo era doloroso y profundo; su profundidad provocó el dolor y las ansias de escribir. Mi día estaba ocupado respondiendo a las necesidades inmediatas, gestionando recursos, agitando y educando. ¿Cuándo era el momento de escribir? Me sentía incompleta; tenía una sensación de no conseguir darle coherencia a algo aún embrionario pero vibrante. Estaba confusa porque también sentía vergüenza; la vergüenza de querer ser escritora y no lograrlo.

Continué recopilando citas y referencias. Todo lo que leía, desde novelas hasta asuntos de género, de misterios a herstorias², desde libros prácticos sobre acabar con el maltrato hasta crítica literaria feminista, contenía pequeñas semillas de significado. Sin embargo, en todos los lugares a los que acudí encontré desconexiones: defensoras de mujeres maltratadas comiendo hamburguesas mientras hablaban de paz en el hogar; biografías de feministas que no lograban considerar el vegetarianismo como asunto suyo; cenadores pacifistas benéficos con animales muertos incluidos. Lo que yo albergaba era una carga terrible; sentía que

² *Herstory* combina *her* [ella] y *history* [historia] para referirse a una Historia contada de manera inclusiva y no sólo desde un punto de vista masculino.

iba a implosionar con toda la energía bloqueada por hacer la conexión de forma interna pero no terminar el libro que había imaginado ya años atrás. Sentía ira, alienación y determinación.

Así que intenté escribir este libro. No uno o dos, sino varios intentos fallidos y numerosos borradores. A lo largo de la era Reagan, continué los intentos. El tiempo libre que me dejaba el trabajo era para mí el momento de investigar y escribir. Tenía cajones llenos de conexiones: históricas, literarias, sociales. Pero aún se me escapaba la parte teórica que debía unir todo eso.

En 1987, me mudé con mi pareja al área de Dallas para que él pudiese dedicarse a una secretaría para personas sin hogar, y yo dedicarme a tiempo completo a escribir lo que se convirtió en *La política sexual de la carne* y a criar a nuestro niño pequeño. En nuestra segunda noche de camino a Dallas, nos hospedamos en Arkansas. Leyendo *Bearing the Word* [Portando la palabra], de Margaret Homans, descubrí el concepto del referente ausente en las primeras páginas del libro. Paré de leer; bajé el libro y lo sostuve mientras contemplaba la idea. ¡El referente ausente: eso es lo que eran los animales utilizados como carne! Al día siguiente, me di cuenta de que el referente ausente era lo que tenían en común la opresión de mujeres y animales.

Detrás de cada comida con carne hay una ausencia: la muerte del animal, cuyo lugar toma la carne. El “referente ausente” es lo que separa a quien come carne del animal y al animal del producto final. La función del referente ausente es mantener nuestra “carne” separada de cualquier idea de que ella o él fuese una vez un animal, es mantener el “¡muuu, muuu!”, el “co, co, co”, o el “¡beee!” lejos de la carne, evitar que *algo* sea visto como el alguien que fue una vez. Una vez que la existencia de la carne está desconectada de la existencia del animal que fue matado para convertirse en esa “carne”, la carne se separa de su referente original (el animal), convirtiéndose en su lugar en una imagen accesoria, utilizada a menudo para reflejar el estatus de la mujer, así como el de los animales. Los animales son el referente ausente en el acto de comer carne; también son el referente ausente en las imágenes de mujeres masacradas, fragmentadas o consumibles.

Cuando llegamos a Dallas, no sólo tuve tiempo para escribir sino que ya tenía una teoría que explicaba las conexiones. Los primeros borradores en los que divagaba fueron destruidos; eliminé material y dos años después terminé el libro.

Casi quince años después de negarle mi primer borrador de este libro a un editor, apareció *La política sexual de la carne*. Me quedé sorprendida por las respuestas inmediatas que obtuve. La gente que lo leía y se sentía identificada con el libro comenzó a enviarme pruebas de las conexiones. Tengo un verdadero museo de tapas de cajas de cerillas, menús, anuncios, fotografías de vallas publicitarias y otros elementos que confirman la conexión entre la opresión de las mujeres y la opresión de los animales. A partir de éstos he creado una presentación sobre la política sexual de la carne y he viajado por todo el país con ella.

Por otra parte, periodistas y comentaristas que andaban buscando el ejemplo más reciente de “lo políticamente correcto”, dieron con *La política sexual de la carne* y lo pregonaron como el exceso académico del año. No soy una académica; soy una trabajadora cultural. De vez en cuando, imparto un curso en la Perkins Theological School, pero esto no hace de nadie un académico. Me siento agradecida de que con esta edición del décimo aniversario puedo decir que este libro fue desarrollado por una activista. Soy una activista inmersa en la teoría, eso está claro. Pero aún con todo, sigo siendo una activista, con todas las heridas de guerra de haber tenido en nuestra casa piquetes de antiabortistas; de haber escuchado hablar de mi pareja y de mí en la radio; de haber albergado a mujeres maltratadas, así como la propia línea telefónica, en nuestra casa.

En el capítulo 7 cito a la filósofa Mary Midgley, que observa que “el simbolismo de comer carne nunca es neutral”. Las personas que comen carne se ven a sí mismas como “comiendo vida”. Las vegetarianas ven a quienes comen carne como “comiendo muerte”. Midgley dice que “hay una especie de giro gestáltico³ entre las dos posturas, que hace difícil cambiar, y hace difícil plantear preguntas sobre el asunto sin llegar al enfrentamiento”. La reacción a *La política sexual de la carne* está influida dependiendo de la parte del giro gestáltico donde se encuentre cada uno. Para muchas de las que abrazan con entusiasmo esta tesis, se ha convertido en una piedra angular para una cosmovisión empoderante y para el activismo. Esto es lo que ha dotado al libro de un estatus paradójico que algunos han denominado “un clásico underground”. Para otras, es el libro que va demasiado lejos. El ejemplo más divertido de esto fue una larga reseña que hizo el ensayista y crítico inglés Auberon Waugh en el Sunday Telegraph, en la que especulaba que el libro entero, el autor y su familia habían sido concebidos por un (hombre) académico emigrado de Europa del Este, que se hace pasar por una loca (¡yo!). Y me reí bastante cuando las críticas se quejaron de que *La política sexual de la carne* probaba que la izquierda aún no tenía sentido del humor. Lo que querían decir es que yo no tenía *su* tipo de humor.

En los años transcurridos desde 1976, me convertí no sólo en la persona que sería capaz de escribir este libro, sino también en la persona que sería capaz de afrontar las respuestas a este libro. Para cuando Rush Limbaugh comenzó a hablar sobre *La política sexual de la carne* en sus programas de radio y televisión, yo estaba ya acostumbrada a que mi trabajo fuese objeto de especulación. Y cuando la gente me acribillaba, preguntando “¿y qué hay de las personas sin hogar, qué pasa con las mujeres maltratadas?” e insistían en que tenemos que ayudar primero a los seres humanos que sufren, no me despidaba ese estrechamiento asertivo en el activismo compasivo. Sé que el vegetarianismo y el activismo animal, en general, pueden acompañar al activismo social a favor de las personas privadas de sus derechos. También sé que esta cuestión es, en realidad, una respuesta defensiva, un intento de desviar la atención de un tema con el que el interrogador se siente incómodo. Es un intento de tener una ventaja moral. Sólo las personas que comen carne plantean esta cuestión. Ninguna defensora de las personas sin hogar que sea vegetariana, ninguna defensora de las mujeres maltratadas que sea vegetariana dudaría jamás de que ambas cuestiones pueden ser abordadas en conjunto.

3 N. de las T.: [Gestalt shift] hace referencia a las imágenes que se utilizan en ciertas corrientes psicológicas para estudiar las sensaciones y percepciones. Son imágenes ambiguas que juegan con elementos como el fondo y la forma para que, según quién y cómo las mire, perciba, por ejemplo, un pato donde otra ve un conejo, o una persona joven donde otro ve una anciana.

Además, la clave de *La política sexual de la carne* es que debemos dejar de fragmentar el activismo; no podemos polarizar el sufrimiento humano y el no humano, ya que están relacionados entre sí.

Es una perogrullada decir que no se puede discutir con la mitología de un pueblo. Sin embargo, esto es lo que hace la concienciación. Rebate las mitologías que nos enseñan a vivir hasta que de repente eres capaz de ver lo mismo de otra manera. En ese momento un hecho se convierte en una contradicción. *La política sexual de la carne* representa un intento de convertir un hecho en una contradicción.

El proceso de ver a otro como consumible, como *algo*, es normalmente invisible a nuestros ojos. Su invisibilidad se da porque se corresponde con la visión de la cultura dominante. El proceso es también invisible para nosotras porque el producto final del proceso (el objeto de consumo) está disponible en todas partes.

La política sexual de la carne significa que lo que, o mejor, *quien* nos comemos está determinado por las políticas patriarcales de nuestra cultura, y que los significados atribuidos a comer carne incluyen significados agrupados en torno a la virilidad. Vivimos en un mundo racista, patriarcal, en el que los hombres aún tienen un considerable poder sobre las mujeres, tanto en la esfera pública (trabajo y política) como en la esfera privada (en casa, donde en este país el maltrato a la mujer tiene como resultado la muerte de cuatro mujeres al día⁴). Lo que argumenta *La política sexual de la carne* es que la forma en la que las políticas de género están estructuradas dentro de nuestro mundo está relacionada con cómo vemos a los animales, especialmente a los animales que son consumidos. El patriarcado es un sistema de género que está implícito en las relaciones humanas/animales. Por otra parte, la construcción de género incluye instrucciones sobre cuáles son los alimentos adecuados. Ser un hombre en nuestra cultura está ligado a identidades que claman o bien repudian lo que los “verdaderos” hombres hacen y no hacen. Los “verdaderos” hombres no comen quiche. No sólo es una cuestión de privilegios, es una cuestión de simbolismo. La hombría está construida en nuestra cultura, en parte, por el acceso al consumo de carne y el control de otros cuerpos.

Todo el mundo se ve afectado por la política sexual de la carne. Quizás, cenando en un restaurante de Chicago podríamos toparnos con este elemento del menú: “Pechuga de pavo tamaño de copa de sujetador D. Este sándwich es muy GRANDE”. O cenando en un restaurante de la cadena Hooters que tiene como logotipo, supuestamente, los ojos de un búho. En su menú, el restaurante explica cómo llegaron al nombre “Hooters”, que en inglés es una palabra del argot para referirse a los pechos femeninos: “Ahí estaba el dilema... cómo llamar al lugar. Fue simple... ¿qué más trae ese brillo a la mirada de los hombres, además de la cerveza, las alitas de pollo y ganar ocasionalmente la temporada de fútbol americano? De ahí el nombre (Hooters); se supone que les gustaban los búhos”. O echando un vistazo a la imagen de “Ursula Hamdress”

4 N. de las T.: La cifra se refiere a Estados Unidos. En el Estado español, según las estadísticas del Instituto de la Mujer, en 2015 fueron asesinadas 60 mujeres y, a 15 de marzo de 2016, las muertes ascendían ya a 13. Fuente: Instituto de la Mujer, 2016. Estadísticas. Disponible en: <http://www.inmujer.gob.es/estadisticas/portada/home.htm> [Acceso 15 marzo 2016]

de la página 122, de una publicación llamada *Playboar: The Pig Farmer's "Playboy"*⁵ que sigue siendo vendida en librerías de alta gama. En cada uno de estos casos, los animales son ostensiblemente el tema, pero la mujer es el referente ausente.

A través de la política sexual de la carne, el consumo de imágenes como estas le proporciona a nuestra cultura una forma de hablar de manera abierta y de hacer chistes sobre la objetificación de la mujer sin tener que admitir que eso es lo que se está haciendo. Es una forma de que los hombres se puedan relacionar públicamente en torno a la misoginia, lo sepan o no. Hace que la degradación de la mujer aparezca de forma juguetona e inofensiva: “sólo” un chiste. Nadie tiene que rendir cuentas, porque las mujeres no están siendo representadas. Así, todos pueden disfrutar de la degradación de la mujer sin ser sinceros al respecto. “Estamos mirando *sólo* a un cerdo”. “Es *sólo* un sándwich”. “Estamos *simplemente* comiendo en Hooters”.

Estas cuestiones pasan “en nuestras narices” todo el tiempo. No lo percibimos como problemático porque estamos demasiado acostumbradas a que nuestra cultura dominante refleje estas actitudes. Nos vemos moldeadas por la estructura del referente ausente en la que participamos. La política sexual de la carne también funciona en otro nivel: la superstición vigente por la que la carne da fuerza y que los hombres necesitan carne. Igual que la proliferación de imágenes en las que las mujeres y la carne son referentes ausentes, aparecidas en los diez últimos años, por las que se ha producido un resurgimiento de la “locura por la carne de vacuno” en la que la carne se asocia a la masculinidad. Tal y como un artículo del *New York Times* se anunciaba poco después de la publicación de *La política sexual de la carne*: “El whisky y la carne de vacuno se sirven en un nuevo templo para los pantalones”. El artículo señala que “en consonancia con el espíritu masculino de la noche, los entremeses eran cárnicos: carne asada en pan tostado, empanadillas de pollo; nada de espárragos y pelusa de pepino aquí”. Una receta para un brunch “al gusto de los hombres” en *Cosmopolitan* hablaba de “4 tazas de carne”. *New Woman* exploraba la cuestión de “Amor, sexo y bistec de falda” en 1996. A la pregunta “qué es lo que quieren los hombres”, que planteaba la revista, un escritor y periodista del *New York Times* contestaba:

En mi experiencia, la respuesta es buen sexo y un buen filete - y no necesariamente en ese orden. Claro, quieren dinero y poder, pero sólo porque con éstos pueden ganar aquellos: el sexo y el filete. Ambos están íntimamente relacionados, como los placeres de la carne, musculares, de cuerpo entero, cada uno de ellos enciende el deseo por el otro. Un filete caliente, jugoso, sangriento o una hamburguesa succulenta y gruesa inducen una sensación general de bienestar y un aumento de la seguridad en sí mismo, que garantiza el hacerle sentir mejor consigo mismo y por asociación, contigo. Esto es especialmente cierto en este país, donde la carne es la comida del macho por excelencia.

5 N. de las T.: La palabra “boar” designa al verraco, cerdo macho que se utiliza como semental. De ahí el juego de palabras con *Playboar* para designar a “la revista *Playboy* de los granjeros de cerdos”.

Afrontémoslo, los supuestos sobre los hombres en este artículo son tan insultantes como los supuestos sobre las mujeres. La política sexual de la carne es una trampa para todo el mundo: “él”, “tú” y los animales que se supone que hay que consumir.

Cuando un libro presenta una idea concebida originalmente hace veinticinco años, la cuestión que se plantea es: “¿Estas observaciones aún son adecuadas para este tiempo?”

Tristemente, la respuesta es sí, quizás más aún. Durante la última década, la política sexual de la carne ha experimentado muchas expresiones culturales. El argumento que en el capítulo 1 decía que la carne es parte de la mitología cultural de la masculinidad, se puede encontrar en diversos aspectos de la cultura popular: desde un episodio de *Seinfeld* que presenta al protagonista intentando esconder desesperadamente el hecho de que no come carne, de forma que su cita no lo confunda con un “pelele”, hasta los ejemplos en *Cosmopolitan* y *New Woman*, el mensaje sigue siendo que los hombres deben comer carne y que la carne está relacionada con la virilidad. En los anuncios, menús, portadas y vallas publicitarias aparecidas en los últimos diez años, los aspectos de la política sexual de la carne propuestos en el capítulo 2 (la opresión interconectada, superpuesta de mujeres y animales no humanos) son evidentes (ver en la carta de imágenes los ejemplos más recientes).

Las cosas parece que van peor, no sólo en términos de representación cultural sino también en términos de cifras asombrosas. Cualquiera que esté familiarizado con la primera edición de este libro sabe que la cifra era de seis mil millones de animales sacrificados para comida en los Estados Unidos. Ahora la cifra llega casi a nueve mil millones y medio y aumentando. Sumado a este número estaría la estimación conservadora de 21,7 mil millones de animales marinos asesinados cada año en los Estados Unidos.

Durante la última década, ha aparecido una inmensa cantidad de documentación confirmando la naturaleza saludable de una dieta completamente vegetariana; una que no dependa de productos animales. ¿Por qué, teniendo en cuenta los beneficios para la salud de una dieta baja en grasas, baja en colesterol y alta en fibra, así como las asociaciones del consumo de carne con muerte o enfermedades como “la enfermedad de las vacas locas”, contaminación por E-coli, listeria, campylobacter y salmonela, la carne sigue siendo una parte tan importante de la dieta en nuestra cultura? ¿Por qué ahora, aquí en Dallas, el tiempo de espera para comer en los populares “asadores” en fin de semana puede ser de hasta dos o tres horas?

Es evidente que el consumo de carne es habitual; la inercia se hace fuerte contra el cambio. Pero esa no es la única razón. La gente puede cambiar. La mitología de comer carne contribuye a esa inercia. Nuestra cultura acepta todos los aspectos de la política sexual de la carne, incluyendo el básico de que la gente necesita la carne para estar sana (léase: fuerte). Por otra parte, el apoyo del gobierno a la carne está claro, los políticos lanzan ataques sexistas contra las “reinas del bienestar”, pero no hacia los “cowboys reyes del bienestar” cuya ganadería está subvencionada por el gobierno federal.

En los últimos diez años, aumentó nuestra conciencia sobre las inmensas consecuencias ambientales de la agricultura industrial y el impacto de este trato degradante hacia los animales y la sensibilidad humana. Sin embargo, quienes comen carne continúan creyendo que siguen una dieta humana, compasiva. A las personas que comen carne les gusta creer que hacen lo mismo que los vegetarianos estrictos (alimentarse de forma humana) sin realmente hacer lo que hacen los vegetarianos (no comer productos de origen animal). Y así, abundan imágenes de animales viviendo en libertad en una granja familiar, cuando de hecho las vidas de los animales no se parecen en nada a las representaciones. Creemos que somos respetuosos con los animales y que a ellos les gusta que les tratemos así. O nos gusta pensar que los animales no tienen conciencia del sufrimiento y que su situación no debe afectarnos. Parafraseando a Rousseau, en todas partes los animales están encerrados, pero nos los imaginamos libres. Esta negación es muy fuerte. Para transmitir esa sensación de libertad de los animales, las imágenes de la cultura patriarcal se basan en señales de otra supuesta libertad: el consumo de la sexualidad de las mujeres. Así, los animales y las mujeres no sólo aparecen representados como libres, cuando no lo son, sino, más aún, como sexualmente libres. El resultado es la política sexual de la carne.

De forma irónica, cuando finalmente terminé mi libro, tras quince años trabajando en él, unas pocas críticas me acusaron de intentar aprovecharme del auge pasajero del vegetarianismo de finales de los 80. *La política sexual de la carne* parecía estar “de moda” por lo que de hecho estaba haciendo: ofrecer una síntesis con sentido de dos impulsos que parecían divergentes, justicia para las mujeres y preocupación por los animales. No es que este libro fuese el primer libro feminista que tenía en cuenta seriamente al vegetarianismo como un acto político de resistencia, aunque sí hace eso. Y no es que yo estuviese desafiando a las defensoras de los animales y a las vegetarianas a que tomaran conciencia de las políticas sexuales, aunque estaba haciendo eso también. Era que el libro anunciaba un movimiento emocionante en una teoría que hace honor a las conexiones, reconoce las opresiones superpuestas y trabaja para desafiar la fragmentación del activismo.

Desde la publicación de *La política sexual de la carne*, me he visto inmersa en estos emocionantes movimientos de académicos y activistas que desafían una visión del mundo violenta y violadora. En la década de los 80, las ecofeministas comenzaron a identificar la opresión interrelacionada de mujeres y animales, y en la última década estos esfuerzos han continuado. He tenido el honor de conocer a algunas de estas bellas mujeres, incluyendo a Marti Kheel, Lori Gruen, Greta Gaard, Josephine Donovan, Ynestra King, Barbara Noske y Karen Warren. Además, ha habido importantes investigaciones y activismo que identifican la relación entre violencia hacia los seres humanos y violencia hacia los animales, incluyendo la relación directa entre el abuso infantil y el abuso animal, y el maltrato a las mujeres y el maltrato a los animales. El activismo de mujeres asociadas con las *Feminists for Animal Rights*, Marti Kheel, Batya Bauman, Lisa Finlay y Michelle Taylor, ha empoderado a las feministas y activistas por los animales de todo el mundo para continuar haciendo esas conexiones. Además, las *Feminists for Animal Rights* proporcionan información sobre violencia doméstica y el daño a los animales, y ofrecen programas modelo para trabajar con albergues de mujeres maltratadas ofreciendo alojamiento a los animales de compañía de estas mujeres.

He apreciado el papel de redacción de Merle Hoffman en *On the Issues*, el de Robin Morgan en *Ms.*, de Kim Stallwood en *Animals' Agenda* y el de Martin Rowe en *Satya*, que han publicado escritos que continúan estableciendo conexiones. El activismo universitario sobre este tema está aumentando. Cuando viajo a universidades, conozco estudiantes con mucha energía que trabajan para educar a la comunidad del campus. El colectivo Bloodroot continúa sirviendo comidas deliciosas en su restaurante feminista vegetariano, en el 85 de Ferris Street, en Bridgeport (Connecticut). La obra *Dead meat* [Carne muerta] de la artista Sue Coe; la película *A cow at my table* [Una vaca en mi mesa] de la directora de cine Jennifer Abbott; *Carne. El año de las vacas* de Ruth Ozeki y el cd *Friendly fascism* [Fascismo amable] del grupo Consolidated, ofrecen formas artísticas diferentes de representar las interconexiones de la violencia.

El debate sobre animales y religión está comenzando a ponerse al día con la discusión filosófica sobre los animales. Ahora hay un grupo de trabajo sobre animales y religión que forma parte de la American Academy of Religion [Academia Americana de la Religión]. El análisis de discurso relativo a los animales supera los estudios religiosos. Al importante trabajo de Marian Scholtmeijer, *Animal victims in modern fiction* [Víctimas animales en la ficción moderna], se han unido ahora otros que se niegan a ver a los animales meramente como medios para un fin, ya sea académico o gustativo. Ha aparecido la Society for Animal Advocacy through Literature o SAAL [Sociedad para la Defensa de los Animales a través de la Literatura], creada por individuos que investigan y enseñan sobre animales en la literatura desde una fuerte posición de defensa.

Una preocupación que se me expresó tras la aparición de *La política sexual de la carne* fue que la defensa de los animales desvía a las mujeres de enfrentarnos a nuestra propia opresión. Comprendo esa preocupación. Aproximadamente el 80% del movimiento de defensa de los animales está formado por mujeres. He conocido y he mantenido correspondencia con defensoras de los animales de todo el mundo que están inmersas en promover los dos temas, pues reconocen lo interrelacionados que están. En dos antologías, Josephine Donovan y yo recogimos el importante trabajo de Karen Davis, Brian Luke, Susanne Kappeler y otras, para mostrar las interesantes investigaciones académicas que surgen del reconocimiento de esa interconexión.

Este libro no ofrece una historia del feminismo y el vegetarianismo. No puede; al menos no por ahora. Incluso después de diez años, aún queda mucho trabajo de investigación primaria que debe hacerse primero. En su lugar, este libro desafía las historias tradicionales vegetarianas y de las mujeres. El artículo de la autora vegana de libros de cocina e historiadora Leah Leneman sobre vegetarianismo y el movimiento sufragista de las mujeres británicas es un modelo para la clase de trabajo que se necesita para determinar exactamente cómo el activismo feminista y el vegetarianismo interactuaron en el pasado.

¿Qué hay del veganismo (la abstención de todos los productos animales)? El vegetarianismo que se concibió en este libro está libre de huevos y lácteos. *La política sexual de la carne* propone un término conceptual específico para reconocer la explotación de los procesos reproductivos de las hembras; la leche y los

huevos deberían llamarse *proteínas feminizadas*, esto es, proteína que ha sido producida por un cuerpo femenino. La mayoría de los animales comidos son hembras adultas o crías. Los animales hembra son doblemente explotados: tanto mientras viven como cuando están muertas. Son literalmente trozos de carne femeninos. Los animales hembra son oprimidos por su feminidad, convirtiéndose en nodrizas sustitutas. Entonces, cuando su (re)productividad termina, son despedazadas y se convierten en proteínas animales, o proteínas en forma de carne. En la última década, una explosión de libros de recetas veganas innovadores ha tenido lugar y muchos libros de cocina vegetariana ofrecen alternativas veganas.

Este libro no propone una visión esencialista del cuerpo. Yo no creo de forma definitiva en el cuerpo humano vegetariano; sé que las personas han sobrevivido como omnívoras. Pero muchas de mis fuentes sí creían que las personas estaban construidas fisiológicamente como vegetarianas. Todos los beneficios para la salud de una dieta vegetariana completa afirman sus intuiciones, si no su ciencia. Y en el presente, nuestras dietas han evolucionado más rápido que nuestros cuerpos. Utilizo el término “cuerpo vegetariano” de forma metafórica, intentando evocar esas afirmaciones anteriores, y señalando los beneficios preventivos que los estudios científicos han confirmado ahora para el vegetarianismo. La expresión “cuerpo vegetariano” también transmite la naturaleza transformadora de hacerse vegetariano. En el acto de hacerse vegetariana, nuestra relación con nuestros cuerpos, a menudo, cambia, e incluso si nosotras humanas como especie no hemos desarrollado cuerpos vegetarianos, nosotras vegetarianas y veganas parece que evolucionamos hacia un cuerpo vegetariano; uno cuya óptima salud y felicidad conseguimos siendo vegetarianas.

No propongo tampoco un punto de vista esencialista sobre las mujeres. No creo que las mujeres sean de forma innata más dadas a los cuidados, o que tengan cualidades pacifistas innatas. Pero muchas de mis fuentes vegetarianas-feministas sí creían esto. Creo que cuando una carece de poder en la cultura dominante, ese desempoderamiento puede hacer que una esté más alerta a otras formas de desempoderamiento. El privilegio es resistente al auto-examen, pero la exclusión no. No creo que las mujeres “cuiden” esencialmente, pero *sí* que creo que es esencial para todos nosotros el cuidar y el reconocer las relaciones.

Durante los veinticinco años que he estado trabajando en esta cuestión, he escuchado una respuesta recurrente: “Yo me haría vegetariana pero mi marido necesita comer carne”. Si me diesen un dólar por cada vez que he escuchado esa respuesta desde 1974, podría financiar a la organización de *Feminists for Animal Rights* en los próximos años. Mediante la creencia de que tienen que alimentar a sus maridos con carne, esas mujeres perpetúan la política sexual de la carne que dice que los hombres tienen que ser fuertes y que los hombres deberían determinar los contenidos del plato de la cena. Comer carne se convierte en otro vehículo para la autonegación, para colocar primero las necesidades de la pareja. Las mujeres se ven a sí mismas con más responsabilidad para atender las necesidades de su pareja que las suyas propias. Muchas mujeres tienen miedo de lo que la ausencia de carne le dice a sus maridos sobre

ellas mismas. Su línea de pensamiento sería más o menos algo así: “Es mi responsabilidad atender sus necesidades. Él quiere carne. Si no preparo carne, no estaré atendiendo sus necesidades. Puesto que se supone que yo debo atender sus necesidades, estoy fallando a un nivel básico a mis responsabilidades. Eso hace que le descuide”. No quiere que le vean fracasar en las expectativas del rol que ha asumido como legítimas.

La pregunta puede surgir: incluso si hay una conexión entre comer carne y una cosmovisión patriarcal, ¿esto necesariamente prueba lo contrario; una conexión entre el feminismo y el vegetarianismo? El feminismo no debería adoptar el vegetarianismo simplemente porque es una negación del mundo dominante. Debería adoptarlo por lo que es y representa. El vegetarianismo es, de hecho, profundamente proactivo y transformador. Es también delicioso. La justicia no debería ser un producto tan frágil como para no poder ser extendido más allá de la barrera de las especies del Homo sapiens. Tengo fe en que esos humanos que han sido explotados pueden empatizar y ayudar a los no humanos que han sido explotados. Las palabras de la poeta Fran Winant “come arroz, ten fe en las mujeres” siguen siendo un credo y una visión.

Prólogo a la edición original

El que yo me hiciese vegetariana tenía aparentemente poca relación con mi feminismo, o al menos eso pensaba yo. Ahora comprendo cómo y por qué están íntimamente relacionados, cómo ser vegetariana repercute en el significado del feminismo. Descubrí que lo que aparecía ante mí como preocupaciones aisladas sobre salud y ética estaba interrelacionado e iluminado por ideas feministas. Este libro detalla esas interrelaciones y examina las conexiones entre la dominación masculina y el hecho de comer carne. Sostiene que hablar de eliminar la carne es hablar de desplazar un aspecto del control masculino y demuestra las formas en que la opresión animal y la opresión de la mujer están unidas entre sí.

En ciertos aspectos, todas reconocemos la política sexual de la carne. Cuando pensamos que los hombres, especialmente los atletas masculinos, necesitan carne, o cuando las esposas dicen que podrían dejar la carne pero que la preparan para sus maridos, la asociación manifiesta entre comer carne y la virilidad masculina es promulgada. Las asociaciones encubiertas son las más difíciles de identificar pues están profundamente arraigadas en nuestra cultura.

Mi tarea en este libro es hacer que las asociaciones encubiertas se manifiesten, explicando cómo nuestra cultura patriarcal autoriza comer animales y de esta forma identificar las cartografías cruzadas entre feminismo y vegetarianismo.

Además de contribuir a la teoría feminista, este libro forma parte del corpus emergente de obras en defensa de los animales. Un examen más profundo del hecho de comer carne es un aspecto esencial de la teoría de la

defensa de los animales porque comer carne es la destrucción más extensiva de los animales. Cuando este libro se aparta de otros textos a favor de los animales lo hace al establecer la relación entre la cultura patriarcal y esta forma de opresión animal. El vegetarianismo busca significado en una cultura patriarcal que lo silencia; está continuamente chocando contra la política sexual de la carne. Cato advirtió: “Es una tarea complicada, oh ciudadanos, dar discursos a un vientre que no tiene oídos”¹. Esto expresa el dilema de aquellos que levantan sus voces contra comer animales; es una tarea difícil argumentar en contra de la creencia dominante sobre la carne cuando ha sido reforzada por el disfrute personal de comer carne y está fuertemente cargada de simbolismo.

En consecuencia, cualquier estudio exhaustivo sobre vegetarianismo y feminismo debe tener en cuenta cómo se percibe el vegetarianismo así como lo que el vegetarianismo afirma en sí mismo. ¿Por qué el vegetarianismo se ha considerado como una moda, cuando, al igual que las ideas feministas, es una reforma y una idea que ha sido recurrente a lo largo de la historia? ¿Por qué suele ser ignorado el aspecto vegetariano de un escritor o de su trabajo por las críticas literarias? Introduce la idea de los *textos de la carne* para responder a esas preguntas.

Al hablar de los *textos de la carne* situamos el significado de la producción de carne dentro de un contexto político y cultural. Ninguna de nosotras elige los significados que constituyen los textos de la carne, nos adherimos a ellos. Debido al significado personal que la carne tiene para aquellas que la consumen, generalmente no vemos los significados sociales que han predeterminado el significado personal. Reconocer los textos de la carne es el primer paso para identificar la política sexual de la carne.

En la definición de los textos patriarcales de la carne, la primera parte se basa en una noción ampliada de lo que constituye un texto. Esto incluye: un mensaje reconocible; una inmutabilidad del significado del texto, de modo que a través de la repetición el mismo significado reaparece; y un sistema de relaciones que revelen coherencia.² De modo que la carne lleva un mensaje reconocible: la carne es vista como un elemento de la comida, para muchos la carne es una parte esencial de la comida; su significado se repite continuamente a la hora de comer, en anuncios, en conversaciones; y se compone de un sistema de relaciones que tienen que ver con la producción de la comida, las actitudes hacia los animales y, por extensión, la violencia aceptable hacia ellos.

Los *textos de la carne* que asimilamos dentro de nuestras vidas incluyen la expectativa de que la gente debe comer animales y que la carne es buena para nosotros. Como resultado de la presentación de los animales como cuerpos consumibles se da una de esas presunciones que subyace en nuestras actitudes. Raramente se examina de cerca este texto cultural que determina las actitudes positivas acerca de consumir animales. La razón principal de esto es la naturaleza patriarcal de nuestro discurso cultural de defensa de la carne. El mensaje reconocible de la carne incluye la asociación con el papel masculino; su significado se repite dentro de un sistema de géneros prefijado; la coherencia que consigue, como elemento significativo dentro de la comida, se forma a partir de actitudes patriarcales incluyendo la idea de que el fin justifica los medios, que

la objetificación de otros seres es una parte necesaria de la vida, y que la violencia puede y debe ser enmascarada. Todo esto forma parte de la política sexual de la carne.

Veremos en el capítulo siguiente que las asignaciones de roles sexuales determinan la distribución de la carne. Cuando el suministro de carne es limitado, los hombres son los que la reciben. Asumir que la carne es alimento para hombres y, en consecuencia, las verduras son alimento para mujeres, trae consecuencias políticas significativas. En esencia, porque comer carne es una medida de la cultura viril e individual, nuestra sociedad equipara el vegetarianismo con la castración o la feminidad.

Otro aspecto de la política sexual de la carne se hace visible al examinar el mito del consumo de Metis por Zeus. Él, patriarca de patriarcas, desea a Metis, la persigue, la engatusa hasta un sofá con “melosas palabras”, la somete, la viola y luego se la traga. Pero él dice seguir sus consejos desde el vientre, lugar donde permanece ella. En este mito, la violencia sexual y el consumo de carne se derrumban, un punto que se tiene en cuenta en el capítulo 2, “Violación de animales, matanza de mujeres”. Es también un mito sobre el consumo masculino del lenguaje femenino. Cuando hablamos sobre la carne debemos dirigir nuestra atención hacia las cuestiones del lenguaje patriarcal sobre el consumo; tal discusión se encuentra en el capítulo 3.

La gente no suele examinar de cerca el propio acto de comer carne. Este es un ejemplo de la prerrogativa que tienen aquellas en el orden dominante para determinar lo que es digno de conversación y crítica. Como resultado, fervientes vegetarianas quedan atrapadas por esta visión del mundo, y mientras ellas piensan que todo lo que se necesita para convertir a la gente al vegetarianismo es señalar los numerosos problemas que causa comer carne (problemas de salud, muerte de animales, deterioro ecológico), no perciben que en una cultura comedora de carne nada de esto importa en realidad. Este dilema es explorado en el capítulo 4, “El verbo hecho carne”.

La parte 2, “Desde el vientre de Zeus”, ofrece los inicios de una historia feminista del vegetarianismo, centrándose en el período de tiempo desde 1790 hasta el presente en Gran Bretaña y en los Estados Unidos. Intenta liberar la voz de Metis del vientre de Zeus, liberando el significado vegetariano de la política sexual de la carne y liberando las voces de las mujeres de la interpretación patriarcal. Más que analizar la cultura contemporánea, el enfoque de esta sección central son los textos literarios y sus influencias vegetarianas. Sin embargo, el análisis histórico-literario encontrado aquí nos hace utilizar las ideas introducidas en la parte 1. Explora respuestas para la pregunta “¿qué caracteriza los textos que cuestionan la política sexual de la carne?” La idea de “portar la palabra vegetariana” se examina en el capítulo 5 como respuesta a esta pregunta. Esta idea facilita la interpretación de la relación entre los textos de mujeres y la historia vegetariana.

En el capítulo 6 exploro el significado del vegetarianismo en *Frankenstein*, un texto feminista que porta la palabra vegetariana. No estoy tratando de comprimir *Frankenstein* y convertirlo en un tratado didáctico

vegetariano. Por supuesto, no es eso. Pero los matices vegetarianos tienen importancia en la conformación de la historia.

La parte 2 también examina textos representativos de escritoras desde la Primera Guerra Mundial, que postulan una conexión entre comer carne, la dominación masculina y la guerra. Al igual que en *La Gran Guerra y la memoria moderna* que da título al capítulo 7, trazo ideas que cristalizaron en el momento de la Gran Guerra y continuaron su desarrollo durante este siglo, incluyendo la idea de la Edad de Oro del feminismo, el vegetarianismo y el pacifismo.

Las mujeres, por supuesto, no han sido las únicas que han criticado el consumo de carne. De hecho, leyendo textos vegetarianos estándar se podría concluir que pocas mujeres han participado en esa tarea. Por el contrario, leyendo muchos escritos feministas, se podría pensar que no hay nada controvertido sobre el consumo de carne. Y leyendo historias estándar, el vegetarianismo es una moda y nada más. Pero la teoría vegetariana no está ni falta de fundamento ni desenfocada; al igual que la teoría feminista debe ser vista como “integral y acumulativa; con cada etapa conserva algo de los valores y limitaciones de sus predecesoras”³. Entre nuestras predecesoras vegetarianas había numerosas feministas.

Los argumentos vegetarianos básicos que escuchamos hoy en día ya existían en 1790, excepto, por supuesto, el análisis del desarrollo de la producción de carne de finales del siglo XX. Los escritos vegetarianos tienen lugar dentro de una tradición de protesta consciente de sí misma que contiene temas e imágenes recurrentes y reconocibles. Sin embargo, no se han visto ni como exhaustivos ni como acumulativos, ni como forma de literatura de protesta. Pero esta falta de comprensión refleja el estancamiento de nuestro discurso cultural sobre la carne en lugar de las insuficiencias del vegetarianismo.

Este libro está ampliamente documentado para demostrar precisamente el carácter exhaustivo y acumulativo que ha pasado desapercibido. No estoy creando reivindicaciones de vegetarianismo en la literatura y la historia. Los registros están ahí, pero la tendencia a trivializar el vegetarianismo ha implicado que esos registros sean ignorados. En cierto sentido, las vegetarianas no están más condicionadas que quienes comen carne sobre su elección de alimento; sin embargo las vegetarianas no se benefician, como lo hacen aquellas que comen carne, de que sus condicionantes cuenten con la aprobación de la cultura dominante.

Como veo la opresión de las mujeres y los otros animales como interdependientes, estoy consternada por el fracaso del feminismo en reconocer las cuestiones de género intrincadas en el hecho de comer carne. Sin embargo, este fracaso es instructivo también. Donde yo identifico la participación del feminismo en la política sexual de la carne, estoy identificando de forma simultánea la confusión mental de todos nosotros acerca de los textos de la carne. El discurso feminista, por tanto, irónicamente, reproduce el pensamiento patriarcal en este ámbito; la parte 3, “Come arroz, ten fe en las mujeres”, desafía a ambos argumentando que el vegetarianismo actúa como signo del ser autónomo femenino y señala un rechazo al control y la violencia masculina.

Tal y como la teoría feminista necesita interiorizar las ideas vegetarianas, la teoría de los derechos animales necesita incorporar los principios feministas.

La carne es un símbolo de lo que no se ve pero está siempre ahí: el control patriarcal de los animales.

En última instancia, las mujeres, que a menudo se encuentran en un diálogo silenciado con la cultura dominante, se convierten en fuente de conocimientos sobre la opresión de los animales. Figuras relevantes del feminismo (escritoras como Aphra Behn, Mary Shelley, Charlotte Perkins Gilman, Alice Walker, Marge Piercy, Audre Lorde) han contribuido con obras que desafían la política sexual de la carne.

Al establecer la asociación entre el vegetarianismo y las mujeres no quiero dar a entender que el vegetarianismo es sólo para mujeres. Al contrario, tal y como veremos, muchos hombres individuales que respaldaron los derechos de las mujeres adoptaron también el vegetarianismo. Afirmar que sólo las mujeres deberían parar de comer animales refuerza la política sexual de la carne. Estoy más preocupada por el hecho de que la teoría feminista contiene lógicamente una crítica vegetariana que ha pasado desapercibida, al igual que el vegetarianismo desafía encubiertamente la sociedad patriarcal. Sin embargo, el sexismo de algunos vegetarianos, grupos vegetarianos y culturas vegetarianas demuestra la necesidad de adoptar una perspectiva feminista manifiesta.

Bronson Alcott, padre de Louisa May Alcott, es un claro ejemplo de cómo el vegetarianismo sin el feminismo está incompleto. Éste también reproduce actitudes patriarcales. Alcott se mudó con su familia a una granja comunal, Fruitlands, con la esperanza de vivir de los frutos de la tierra y no esclavizar animales (ni para comer ni como mano de obra). Él, sin embargo, no se sentía inclinado a ser mano de obra él mismo y tenía la costumbre de desaparecer de Fruitlands para discutir sobre sus ideas de forma abstracta antes que vivirlas él en sus propias carnes. En la temporada de la cosecha, su mujer y sus hijas se quedaban para realizar el trabajo pesado; así, las únicas “bestias de carga” en esta Utopía eran las propias mujeres. Hacer honor a los animales pero no a las mujeres es como separar la teoría de la práctica, la palabra de la carne.

Podríamos afirmar que la mayoría oculta de este mundo ha sido principalmente vegetariana. Pero este vegetarianismo no era resultado de un punto de vista que buscara simplemente relaciones compasivas con los animales. Aún así, es un hecho muy importante que la mayoría oculta de este mundo ha sido principalmente vegetariana. Si una dieta de legumbres y semillas ha sido la base del sustento para la mayor parte del mundo hasta hace poco, entonces la carne no es esencial⁴. Mientras que el conocimiento de las variadas culturas que dependieron, en gran medida, del vegetarianismo ayuda a desviar el foco occidental de la carne, lo que es más peligroso para nuestro discurso cultural es el vegetarianismo que se autodetermina en culturas donde la carne es abundante.

Mi preocupación en este libro es la omisión autoconsciente de la carne debido a un vegetarianismo ético, es decir, el vegetarianismo que surge de una decisión ética que considera el consumo de carne como una explotación injustificable de los otros animales. Esta motivación para el vegetarianismo no es la que se ha

popularizado en nuestra cultura; en su lugar, el atractivo de los beneficios para la propia salud ha sido lo que ha traído a muchos nuevos conversos al vegetarianismo. Su vegetarianismo no incorpora la preocupación por los animales; de hecho, muchos no ven problema con la carne ecológica. Me alegro de que una decisión ética tenga también como consecuencia una mejora de la salud, que al hacerse vegetariano por razones éticas uno reduzca con ello su riesgo de padecer enfermedades del corazón y cáncer, entre otros males (un tema examinado en “La distorsión del cuerpo vegetariano”). En el capítulo final, describo un patrón de la adopción de un vegetarianismo ético que yo defino como la búsqueda vegetariana. La búsqueda vegetariana consiste en la revelación de la nada de la carne, nombrando las relaciones que uno ve con los animales y, finalmente, reprender el acto de comer carne y el mundo patriarcal.

Este libro no sería el libro que es si no me hubiera hecho vegetariana, participando en mi propia búsqueda del vegetarianismo. Mantener una opción minoritaria en una cultura dominante es muy esclarecedor. Los patrones de las respuestas de los consumidores de carne hacia el vegetarianismo se hicieron bastante instructivos al tratar de definir la resistencia intelectual a la discusión del hecho de comer animales. Buscar un consenso cultural desde abajo demostró cuán firmemente arraigadas están las actitudes sobre la carne. Pero este libro no sería el libro que es si yo no hubiese estado involucrada en los movimientos contra la violencia doméstica, el racismo y la pobreza durante esos mismos años. Aprender de y hablar desde la realidad de las vidas de las mujeres profundizó mi comprensión de que necesitamos discutir los *textos de la carne* y no sólo un texto monolítico. El consumo de carne es un constructo, una fuerza, una realidad económica y también una cuestión personal muy real.

Sin embargo, la participación en las luchas diarias contra las fuerzas opresoras que me encontré me hizo minimizar la importancia de la tarea que me propuse al escribir sobre este tema. ¿Cómo podría yo gastar mi tiempo escribiendo cuando existen tantas personas analfabetas? ¿Cómo podría yo hablar de la elección de alimentos cuando hay tanta gente necesitada de cualquier tipo de alimento? ¿Cómo podría hablar yo de la violencia hacia los animales cuando había mujeres víctimas de violencia machista que necesitaban refugio? Silenciándome a mí misma me adherí al texto fundacional de la carne, la relativa falta de importancia del vegetarianismo. Mediante mi propio silencio, apoyaba el discurso dominante que yo buscaba deconstruir.

Ya es hora de que consideremos la política sexual de la carne, pues no está separada de otras cuestiones urgentes de nuestro tiempo.

Prólogo de Nellie McKay Las feministas no tienen sentido del humor

Hay dos chicos cruzando el desierto, y tras un par de días (están cansados y hambrientos) Fred le dice a Harry “¡Cómo me gustaría tener una mujer!” y Harry dice “No te preocupes, esta noche pasa un tren de camellos, nos ocuparemos de ello”. Así que más tarde, están dormidos y les despierta el tintineo de las campanas en la distancia. “¡Despierta, Fred!” grita Harry, poniéndose los pantalones y corriendo hacia el sonido, “¡Ya vienen!” Fred se estira y bosteza y después pregunta: “¿Qué prisa hay?” Harry mira hacia atrás y le dice “No querrás quedarte con un camello feo, ¿no?”

Susan Boyle no sólo ha sido besada, es una prostituta profesional.

¿Qué dijo el canario de 200 kilos? Aquí, gatita, gatita.

¿Cuántos activistas por los derechos animales hacen falta para poner una bombilla? Calla y búscate una vida.

Vengo de un momento en el movimiento de los derechos animales de los 80 y 90, en el que los sustitutos de la carne y la leche de soja se convirtieron en mercancía corriente en las herboristerías y donde 4000 personas marcharon por la Quinta Avenida protestando contra la industria peletera. Tenía cuatro años cuando mi madre y yo encontramos por fin nuestro propio apartamento en Manhattan en la calle 114. Desde nuestra ventana yo podía ver la belleza y la fealdad de la pobreza; mujeres ancianas pobres que diariamente alimentaban a los gatos y a las palomas, y por las noches hombres jóvenes azuzando pitbulls sobre los gatos. Cuando estaba en cuarto ya estaba repartiendo folletos sobre todo tipo de temas, desde experimentación de cosméticos en animales hasta la producción del foie gras. Mostraba imágenes de PETA News a mis amigos en el colegio y formé un grupo en la escuela elemental por los derechos animales (uno de nuestros profesores estaba en contra y a finales del curso se quedó nuestros 6,25 dólares de cuotas).

Estos primeros intentos de divulgación eran vistos como un ataque contra el placer y la tradición de comer carne. Cuando más empoderada está la gente (en este caso, por ser parte de un casi unánime país de consumidores de carne) más envalentonada se siente para silenciar a quien percibe como atacante. Incluso en el Nueva York de izquierdas, los derechos animales es el último frente progresista (en aquel entonces todo el mundo llevaba chapas de Dukakis y hacía campaña contra el apartheid, pero un futuro vegetariano era aún un chiste).

En 1982 mi madre, estando embarazada, vio *The Animals Film* en Inglaterra, pero no había hecho aún la conexión entre los horrores de la pantalla y una dieta de carne. En Nueva York, compró una copia del libro *Liberación Animal* de Peter Singer al Ejército de Salvación y dejó de leerlo porque tuvo la sensación de que podría requerir cambios incómodos en su vida. El libro de Singer era una revelación; en cuanto lo acabó quedó con su padre en una cafetería y, mientras intentaba explicar su epifanía, se dio cuenta de que casi todo

lo del menú contenía productos del sufrimiento. Su primera reacción fue que, sin carne, alguna gente pobre se quedaría sin nada que comer. Sus primeras excepciones las hizo con el atún (a pesar de que era barato, delicioso y en teoría nutritivo, en las latas comenzaban a indicar “seguro para los delfines” y ella no podía evitar pensar en los propios atunes).

En mi cuarto cumpleaños me llevó a nuestra primera marcha y manifestación en protesta contra los laboratorios de primates de la Universidad de Nueva York. Tuve una reacción visceral inmediata a las fotografías de animales enjaulados con hierros en sus cráneos, imágenes de tortura y crueldad institucionalizadas. Esto se hizo eco en mi respuesta a las granjas industriales y granjas de pieles: comencé a desconfiar de la palabra “granja” tanto como de los folletos corporativos que enviaban en respuesta a las cartas de protesta. Poco después de que mis padres dejaran la carne paré de comer hamburguesas en el colegio sintiéndome culpable y me uní a ellos.

Lo que comprendí con cuatro años se quedó conmigo desde entonces. La explotación animal nos condiciona a aceptar la brutalidad como algo normal, racional, que ocurre todos los días. Sucede en todos los ámbitos de la sociedad, uniendo y dividiendo a gente de diferentes sexos, colores y clases. Con este libro y con otros, mi madre me introdujo en el feminismo e hizo el vínculo entre opresiones. La “inocuidad” del sexismo apoya una cultura de seres vivos mercantilizados, seres que no son los suficientemente buenos tal y como son, sino que se les viste/exhibe/desmembra para satisfacer los caprichos de la clase dominante.

Desde entonces he hojeado frecuentemente *La política sexual de la carne* y me ha llamado la atención lo relevante que es aún y cómo aborda una enfermedad que está tan arraigada que llega a ser invisible. Le entregué la copia de mi madre al editor jefe de Random House, que estaba haciendo un reportaje sobre mí en el *New York Times Magazine*. Su respuesta fue pasar sus páginas aturdido, citar una frase sin el contexto adecuado en su artículo (omitiendo mencionar el nombre del libro), mientras daba mucha más importancia a elementos triviales que vio por mi apartamento.

Dos años después, metida en una obra de teatro de Broadway, me encontré a mí misma en una producción empapada de una exagerada misoginia (en la representación) y sufrimiento animal (en el vestuario). Algunas de las actrices, incluida yo misma, plantearon objeciones respecto al uso de pieles, cuero y plumas y sobre las caracterizaciones antimujer. El director, con el apoyo del guionista y las protagonistas, expresó su indignación por esas críticas “divisorias” y nos dijo que estábamos “inyectando política en esta obra”, siendo una obra de Bertolt Brecht. Al final me deshice de todo el especismo que pude, pero en silenciosa transigencia, la misoginia se quedó. Era el dilema común de ser forzada a elegir entre causas, porque ambas no podían prevalecer.

Esta resistencia a los derechos animales y al feminismo (en esferas supuestamente “liberales”, entre intelectuales y artistas) me consterna. He trabajado en sets de filmación y en estudios donde no había ningún tipo de reciclaje, ya no digamos alternativas veganas. Ecologistas y defensoras de las pobres, que

seguramente saben algo de la devastación que conlleva la producción de carne (desde el calentamiento global hasta las trabajadoras discapacitadas), han hecho bromas poniendo trozos de carne frente a mi cara. Activistas por la vivienda han desestimado el vegetarianismo abiertamente tildándolo de “elitista”, diciendo que carecía de la humildad de Gandhi, y eso que Gandhi fue vegetariano décadas por delante de su tiempo. Aunque las activistas por los derechos animales son, en una abrumadora mayoría, mujeres, los hombres son más propensos a ser la cara del movimiento en el mundo exterior y a dominar la toma de decisiones dentro.

Los movimientos de masas que precedieron al de los derechos animales hicieron un movimiento como éste inevitable. Los derechos civiles establecen el tono y la estructura que ayudó a las fuerzas contra la guerra que siguieron, y el vasto número de mujeres en esas campañas (trabajando como subordinadas en movimientos por los derechos de otros) llevó naturalmente a luchar por sus propios intereses. El patriarcado es sinónimo de explotación, y no hay forma de explotación más aceptada que la de los animales y el medioambiente.

Tanto el estatus secundario de las mujeres como el consumo de carne son cuestiones profundamente personales. Tal y como se ha dicho antes ya, las mujeres son el único colectivo oprimido que, en conjunto, viven íntimamente con sus opresores. Todos los seres viven de forma íntima con el alimento (y si la industria de las dietas de adelgazamiento en auge y la epidemia de obesidad sirven de indicador, los humanos son ahora más dependientes de la comida en términos psicológicos que nunca antes). Puesto que la liberación animal se basa en destetarnos a nosotras mismas de carne, leche y huevos, y puesto que la alimentación continúa siendo uno de los soportes emocionales clave (si no la clave), el movimiento por los derechos animales se enfrenta a una enorme y violenta oposición.

El feminismo también ha sido marginado, demonizado, burlado e ignorado, pues sacude a la sociedad en su esencia misma. La nostalgia es la comida reconfortante para el alma, y abandonarla y reescribir la historia con precisión (abarcando a todas las personas y todos los animales) niega al público los arquetipos con los que ha crecido (el padre fuerte, la madre cuidadora, el caballero heroico, la dama vulnerable). Al igual que el consumo de carne, el papel subordinado de la mujer es glorificado, siendo sus beneficios mucho más exaltados que sus inconvenientes. La lectura de una revista es como inhalar caramelos (pasar horas vistiéndose es el pasatiempo definitivo), la atención que en la floreciente adolescencia parece incómoda pronto se convierte en algo sin lo que una chica no puede vivir. Las mujeres se convierten en cómplices de su opresión (se puede obtener poder de la belleza exterior y de las artimañas sexuales durante un tiempo limitado). El juego de manos es más evidente cuando se aplica a la subyugación de los no blancos y de los animales. Durante siglos, desde mamás felices sonriendo a gallinas reproductoras, aquellas que forman parte del extremo receptor de la violencia han sido retratadas como encantadas de cumplir con los deberes de sus funciones percibidas.

Pero mientras que el movimiento de los derechos civiles ha visto aceptación y honor generalizados, las mujeres y los animales sufren la ausencia histórica y la desestimación de la época moderna. La explotación

está tan intrincada que los desaires interminables que colorean nuestra visión de nosotros/ellos (desde la invisibilidad de las mujeres mayores en la sociedad hasta el uso de la palabra “cerdo” como algo peyorativo) pasan desapercibidos. Martin Luther King, Jr. tiene un día de fiesta nacional; los dólares con la imagen de Susan B. Anthony dejaron de estamparse en 1999. Una búsqueda rápida en youtube es instructiva si no científica: “derechos civiles” produce una primera página de tributos a los movimientos de la década de 1960, mientras que “feminismo” nos recupera a Bill Maher, Ali G. y “hombres de la calle” dando sus opiniones sobre igualdad (“derechos de la mujer” ofrece críticas a la misoginia islámica, pero el primer vídeo es un corto de 1899 de las “sufragistas” clavando sus faldas a la pared). Buscando “derechos animales” encontrarás abundantes chistes. El ridículo y la ofensa siguen siendo las primeras reacciones al concepto de no violencia. Socialmente, parece extraño ver tan indignados a compañeros que en otros casos serían empáticos, teniendo en cuenta que, en el caso de los animales especialmente, lo que se espera es que ellos estén en contra de la tortura y el asesinato. Del mismo modo el antifeminismo es asistido por una sequía de imaginación (porque no hay una solución fácil, porque la igualdad plantea tantas cuestiones), la gente lo desecha, metiendo en el mismo saco la igualdad salarial con los baños no mixtos y después cambian de tema.

Tanto los derechos animales como el feminismo requieren una vigilancia perpetua hasta llegar a un objetivo lejano. Si la raíz y la meta de ambas opresiones es la dominación, un activista coherente debe luchar contra toda forma de explotación amorfa. Parafraseando a Carson McCullers, todo lo que tocamos es el resultado del sufrimiento de otro.

El libro que tienes entre tus manos descubre la interconexión entre la explotación de las mujeres (de la gente) y los animales. Es romper con algo subterráneo, tanto hoy como cuando fue escrito por primera vez. Carol J. Adams llega al corazón de nuestra aceptación de la violencia institucionalizada (los sistemas que apoyan la crueldad y los fundamentos que alimentan al sistema).

Agradecimientos

Durante los años en los que este libro tomó forma, muchas personas alentaron mis ideas y me ayudaron a examinar la naturaleza de la política sexual de la carne.

Gracias a Catherine Avril y a Mary Sue Henifin quienes, en 1974, pusieron un anuncio en el Cambridge Women’s Center buscando una compañera de piso feminista vegetariana y me eligieron. Así empezó todo. Mary Ann Burr que me enseñó sobre vegetarianismo a cambio de información sobre feminismo; Mary Daly para quien preparé mi primer trabajo sobre la materia; y Carroll Smith-Rosenberg que me animó con mis primeras excavaciones históricas.

Originalmente un libro sobre feminismo y vegetarianismo escrito por mí iba a aparecer en 1976 pero, aunque identificaba las conexiones abiertas, sentí que estaba incompleto e impedí su publicación. Gracias al *Vegetarian Times*, a Laurel y a Gina de *Amazon Quarterly*, Jean y Ruth Mountaingrove de *WomanSpirit*, y al colectivo de mujeres de *The Second Wave: A Magazine of the New Feminism* por publicar mis primeros trabajos, y al Boston Women's Health Book Collective por mencionar el libro que nunca existió en *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*. Y a Jane Adams que vivió con los dramas de aquella época.

Le debo mucha gratitud a Carol Barash de *Critical matrix: Princeton working papers in women's studies* que dio energía y catalizó mis pensamientos. De este catalizador y esta energía tomó forma mi primera teoría feminista vegetariana. Agradezco la fe continuada que tenían en mí Susan Squier, Helen Cooper y Adrienne Munich, editoras de *Arms and the Woman*, y sus retos que me ayudaron a refinar mis ideas. Avis Lang del *Heresies Collective* me ayudó a enmarcar argumentos fundamentales para este libro. Theresa Corrigan y Stephanie Hoppe me preguntaron si había escrito algo sobre la historia de los derechos animales; “La distorsión del cuerpo vegetariano” evolucionó en respuesta a esta pregunta. Una versión diferente de este capítulo, que incorpora también temas para “Por una teoría crítica feminista vegetariana”, aparece en su antología *And a deer's ear, eagle's song and bear's grace: relationships between animals and women (A second collection)*, de Cleis Press, y les doy las gracias por hacer esa pregunta y por apoyar mi trabajo.

Por afirmar mi voz, darme orientación y otras formas de apoyo moral a lo largo de los años, gracias a mis padres y a mis numerosas amigas, tanto aquellas nombradas anteriormente como a Marie Fortune, Nancy y Merv Fry, Chellis Glendinning, Susi Parks Grissom, Mary Hunt, Diane Miller, Ken Reichley, Bina y Dave Robinson, Nancy Tuana, Melinda Vadas, Ann Valliant, Cathy Weller y las mujeres del colectivo *Bloodroot*, que promulgan la teoría feminista vegetariana en su restaurante de Bridgeport.

Por leer y hacer valiosos comentarios sobre partes del libro, les doy las gracias a Maureen Fries, Diana Hume George, Dudley Giehl, Susanne Kappeler, Liz Kelly, Jim Mason, Rose Sebouhian, y Doug Shepard. Mi gratitud a Geri Pomerantz por su investigación devota sobre el tema. Gracias también a David Erdman por su ayuda con información sobre John Oswald; Jim Hala, Paula Sue Hayes, Jane Lilienfeld, Karen Lindsey, CeCe Quinlan, Susan Schweik, Marjorie Procter-Smith y las mujeres de la librería *New Words Bookstore* en Cambridge por dirigirme a valiosas referencias; Alex Hershafit del *Farm Animal Reform Movement* [Movimiento de Reforma de las Granjas de Animales] por estadísticas de los animales que son masacrados; el difunto Henry Bailey Stevens por fomentar mi investigación sobre Agnes Ryan; Connie Salamone por su trabajo pionero; Josephine Donovan por información sobre el *Crossroad/Continuum Women's Studies Award*; Carol Hurd Green y Elizabeth Rechtschaffen del *Award Advisory Committee*; Bruce Cassiday, por entrar en el espíritu de mi reto del lenguaje convencional sobre animales; y mi editor, Evander Lomke, por sugerencias que me ayudaron a dar forma a mi manuscrito y convertirlo en un libro.

A lo largo de los años me he beneficiado de mi asociación con las comunidades de mujeres de Cambridge, Massachusetts, Dunkirk y Fredonia, Nueva York y Dallas, en Texas. Sin acceso a las buenas bibliotecas de

esta ciudad y de otros lugares, me habría visto privada de gran parte del material histórico que enriquece la teoría feminista vegetariana. Especialmente, el equipo de la Biblioteca de historia de las mujeres en América de Arthur y Elizabeth Schlesinger en Radcliffe College, la Biblioteca Británica, la Biblioteca Pública de Nueva York, el Centro de Investigaciones Humanísticas Harry Ransom de la Universidad de Texas en Austin y la Biblioteca Pública de Dallas me ayudaron mucho. El personal de préstamo interbibliotecario de la *State University College* en Fredonia y las bibliotecas públicas de Dallas y Richardson trabajaron diligentemente en mi nombre, obteniendo milagrosamente para mí libros oscuros del siglo XVIII así como escritos más recientes. Les estoy muy agradecida por esto.

El apoyo financiero de dos fuentes me ayudó a impulsar mi trabajo durante el último año y estoy profundamente en deuda por su fe en mí. Gracias a The Culture and Animals Foundation [Fundación por los Animales y la Cultura] por su financiación para completar el libro, a Tom y Nancy Regan del *CAF* por su apoyo, así como a la Fundación Durfee que mediante un Premio Durfee me proporcionó los fondos para comprar un ordenador y así acelerar la escritura.

Durante el jaleo de la revisión, Arthur y Virginia Buchanan y Nancy Hayes fueron de inmensa ayuda ofreciéndome cuidado de niños; Melinda Vadas y Cathy Weller intentaron localizar la imagen reproducida en la portada y Dorothy Teer la descubrió en sus archivos de diapositivas. Gracias a cada una de ellas por su tiempo. Estoy muy agradecida también a la red feminista de antipornografía y en particular a la compañía Pornography Awareness (PO Box 2728 Chapel Hill, Carolina del Norte, 27515–2728), Women Against Pornography [Mujeres Contra la Pornografía], Women Against Violence in the Media [Mujeres Contra la Violencia en los Medios], y Women Against Violence Against Women [Mujeres Contra la Violencia Contra las Mujeres], por reconocer las implicaciones de una toalla de playa llamada “Cattle Queen” [Reina del Ganado] que ayudó a “Break de dull beef habit” [romper con la rutina del filete aburrido]⁶ e hizo accesible una imagen que había impregnado la cultura popular a pesar de no estar disponible con facilidad.

Con un tema como el que este libro aborda, las posibilidades de investigación eran interminables. Tuve que limitar mi enfoque para identificar las cuestiones iniciales que surgen cuando te comprometes con el discurso feminista vegetariano. De otro modo, como el trabajo de Casaubon sobre el *Middlemarch* de George Eliot, mi clave para el significado patriarcal del consumo de carne se habría quedado sólo en un creciente montón de notas sin interpretar. Aunque en cierto sentido este libro es un producto final, lo veo más como parte de un proceso de análisis que desafía la cultura dominante. Las cuestiones que se ha dejado o que ha desarrollado sólo de forma parcial o quizás inadecuada ofrecen oportunidades futuras.

6 N. de las T.: Eslogan que acompaña a la imagen original de la portada del libro, en la que se representa a una mujer dividida por partes (lomo, costillas, etc.) tal y como se divide a los animales no humanos en las imágenes de la industria cárnica.

Finalmente, mi trabajo le debe mucho a Bruce Buchanan que me proporcionó el tiempo y el espacio para pensar y escribir sobre este tema y a Douglas Buchanan, que ahora tiene casi cinco años, que da vida a mi esperanza de que la próxima generación pueda rechazar la política sexual de la carne.

Diez años después... y aún seguimos luchando para hacer las conexiones y ser agentes de cambio. Para aquellos que me han apoyado en mi escritura y en mi vida, estoy inmensamente agradecida. Agradezco a todos aquellos que me han escrito durante la pasada década con historias y ejemplos. Doy las gracias a aquellos que han trabajado para llevarme a sus universidades y para entablar un diálogo con estudiantes sobre la política sexual de la carne. Tengo el placer de ser parte de una red siempre creciente de activistas y pensadores que trabajan para una sociedad más compasiva; son realmente inspiradores. Por la ayuda que recibí preparando esta edición de *La política sexual de la carne*, me gustaría dar las gracias a: Marie Fortune, Mary Hunt, Pat Davis, Batya Bauman, Martin Rowe, Kim Stallwood, Debbie Tanzer, Trisha Lamb Feuerstein y Evander Lomke. Por las estadísticas del número de animales terrestres asesinados cada día, gracias al *Farm Animal Reform Movement* (Apdo. de Correos 30654, Bethesda, MD 20824). Por las estadísticas del número de animales marinos asesinados anualmente, gracias a Dawn Carr y a los investigadores en *People for the Ethical Treatment of Animals* (501 Front St., Norfolk, VA 23510). Recuerdo con gratitud la vida de Kenneth Reichley; amigo fiel. Bruce, que resiste todo con calma, que sigue proporcionándome tiempo, espacio y atención. Por Douglas, ahora de quince años, y Benjamin, de diez, mi esperanza continúa.

Veinte años más tarde... y seguimos desafiando la opresión. Gracias a todas las empresas y organizaciones veganas que han apoyado mi trabajo, especialmente MooShoes, Sweet y Sara, VegNews, Vegan World Radio, Pangea, Vegan Essentials, la American Vegan Society, la North American Vegetarian Society, la Toronto Vegetarian Association y la Spiral Diner. Doy las gracias a las blogueras feministas y veganas y a las activistas que se percatan de las imágenes ofensivas y hacen las conexiones y a las muchas estudiantes y profesores activistas que me han llevado a sus universidades.

Un gran abrazo y muchas gracias a Nellie McKay por escribir el prólogo a esta edición del vigésimo aniversario y por todo lo que hace en el mundo, y también un abrazo a su madre y su hermana, Robin Young.

Gracias a Pat Davis, Josephine Donovan, Melinda Fox, Matthew Calarco, Martin Rowe por su ayuda con el prólogo a la edición veinte aniversario. Estoy muy agradecida a David Barker, Director Editorial en Continuum, por llevar esta edición en su proceso de publicación.

Para las cineastas Tami Wilson y Jennifer Abbott, gracias por su interés en *La política sexual de la carne*.

Estoy agradecida a Mary Finelli, Batya Bauman, Evander Lomke, Mary Hunt, Marie Fortune, Mary Max, Nancy y Jane Adams, por su apoyo constante a mi trabajo, a Catharine MacKinnon, Tom Tyler, John Jermier, John Sanbonmasto, Cat Clyne, Kim Stallwood, Robin Morgan, Paul Waldau, Lisa Isherwood, y Rosemary Radford Ruether por su compromiso con mi trabajo, y a las muchas personas que me han enviado imágenes y referencias desde que se publicó la edición del décimo aniversario, incluyendo a: Liz Abbott, Tom Abram, Carla Agnesi, Jared Allaway, Michael Angus, Cintia Anselmo, Nicholas Atwood, Jenny Azman, Julianne Baecker, Alexandra Bass, Meghan Beeby, Edita Birnkrant, Diana Blaine, Ryan Blodgett, Janice Blue, Patti Breitman, Patrick Browne, Kristin Burlage, Colleen Buyers, Gregory Carlin, Judy Carman, Anthony Carr, Sarah Carrier, Angela Carter, Avalon Carthew, Jane Cartmill, Liz Chiarello, Bob Chorus, Lydia Comer, Katherine Cooke, Marj Cramer, Karen Davis, Karen Dawn, David Del Principe, Kelly Coyle DiNorcia, Devery Doleman, Annette Dunkelman, Dave Eaton, Shannon Elliott, Andy Ellis, Margaret Ende, Cath Ens, Allison Ezell, Diane Farsetta, Zoe Fasolo, Beth Fiteni, Deseree Fontenot, Lesley Fox, Jerry Friedman, Jack Furlong, Greta Gaard, Emily Gaarder, Stacy Goldberger, Michael Greger, Jeff Green, Jonathan Grindell, Amie Hamlin, Elizabeth Hartman, Joseph Hayns- Worthington, Sarah Hecht, Morian Henderson, Denise Hollenbach, Leslie Holmes, Karen Hofman, Karen Hurley, Avital Isaacs, Nistha Jajal, Matthew Jeanes, pattrice jones, Erin E. Armi Kaipainen, Caroline Kane, Anil Kanji, Erica Kelly, Linda Kelson, Lisa Kemmerer, Jason Ketola, Anna Lappé, Erika Larson, Renée Lauzon, Giulia Levai, Noa Lewis, Matthew Liebman, Donna Litowitz, Bruce Lord, Jayne Loader, Brian Luke, Sheila Mahadevan, Randy Malamud, Richard Marsh, Dave McLaughlin, Matthew Melnyk, Sarah Meng, Catharine Morales, Alan Munro, Pascal Murphy, Deb Murray, Vicki Murray, Amy Tharp Nylund, Benjamin Palmer, Peter Pearson, Emily Pepe, Benjamin Persky, John Phillips, Eric Piotrowski, Rebecca Pitman, Bhaskar Raman, Joanna Randazzo, Marguerite Regan, Pamela Rice, Sarah Sue Roberts, Bina Robinson, Lauren Robinson, Pat Ritz, Carolyn Sawyer, Carol Scherbaum, Judith Schiebout, Mindi Schneider, Naomi Schoenbaum, John Seebach, Lisa Shapiro, Paul Shapiro, Lindsay Spaar, Alison Stanley, Eileen Stark, Katherine Stewart, Cheryl Stibel, Kyle Svendsen, Debby Tanzer, Cathleen Tracy, Jose Valle, Jason Van Glass, Stephen Wells, Mason Weisz, Nancy Williams, Drew Wilson, Tami Wilson, Moni Woweries, Laurel Zastrow, Tita Zierer.

Gracias a Bruce, que sigue aguantando, sigue avanzando, sigue apoyando. Para Douglas, ahora de veinticinco, y Benjamin, veinte, que me ayudaron a comprometerme con estas ideas y que se han convertido en buenos cocineros vegetarianos, mis esperanzas realizadas.

PARTE I

LOS TEXTOS PATRIARCALES DE LA CARNE

La venta debe ser siempre específica y mencionar un artículo en concreto.

Incorrecto: “¿Desea algo más?”

Débil: “¿Qué tal algo para desayunar?”

Mejor: “Tenemos unas maravillosas lonchas de jamón, Sra. Smith. –Perfectas para el desayuno. Están justo en la vitrina”.

Observe su reacción y, si no muestra interés, entonces diga:

“O quizás prefiera salchichas de cerdo frescas mañana para el desayuno”.

Este método centra su interés y atención en un elemento detrás de otro y claramente implica que algo de carne es necesario para el desayuno.

→Hinman y Harris, *The story of meat* [El Relato de la Carne]

La abadesa acaba de echar el anzuelo a todos los otros proveedores del mercado francés de carne. No mantiene su carne demasiado rato en los ganchos, pero ella obtendrá su precio; aunque no hay nada aquí esperando a echarse a perder. Usted puede tener la carne arreglada a su gusto, y no hay necesidad de probar dos veces una pieza; y, si gusta, podrá matar su propia ternera o cabritilla, pues su rebaño está en óptimas condiciones y siempre preparado para el palo. Cuando alguna de ellas está exhausta se les devuelve al pasto y se les envía al martillo, o se dispone de ellas por contrato privado, pero nunca se les trae de vuelta; en consecuencia, la podredumbre, las larvas, el muermo y otras enfermedades frecuentes para el ganado no se suelen encontrar aquí.

→De una guía para burdeles del siglo XIX

CAPÍTULO 1

La política sexual de la carne

Mito del Bosquimano:

En los primeros tiempos los hombres y las mujeres vivían separados, los primeros cazando animales en exclusiva, las últimas buscando una existencia en común. Cinco de los hombres, que estaban fuera de caza, siendo criaturas descuidadas, dejaron que su fuego se apagase. Las mujeres, que eran cuidadosas y ordenadas, siempre mantenían su fuego vivo. Los hombres, que habían cazado una gacela, buscaban desesperados un modo de cocinarla, así que uno de ellos se dispuso a conseguir fuego, cruzó el río y se encontró con una de las mujeres que estaba recogiendo semillas. Cuando le pidió algo de fuego, ella le invitó al campamento femenino. Mientras él estaba allí ella dijo: “Estás muy hambriento. Espera a que mueles estas

semillas, las herviré y te daré un poco”. Ella le hizo unas gachas. Después de comerlas, dijo: “Esta es una comida agradable así que me quedaré contigo”. Los hombres a los que había dejado, mientras, esperaban y se preguntaban. Aún tenían la gacela y aún no tenían fuego. Un segundo hombre se puso en camino, consiguiendo sólo ser tentado por la cocina femenina, y quedándose también a vivir en el campamento de las mujeres. Lo mismo pasó con el tercer hombre. Los dos hombres que quedaban estaban muy asustados. Sospechaban que algo terrible les había pasado a sus camaradas. Consultaron los huesos pero los augurios eran favorables. El cuarto hombre salió tímidamente, sólo para acabar uniéndose a sus camaradas. El último hombre estaba aterrorizado y además para entonces la gacela se había podrido. Tomó su arco y flechas y salió corriendo.

Salí de la Biblioteca Británica y dejé mi investigación sobre algunas mujeres de la década de 1890 cuyo periódico feminista y de clase trabajadora abogaba por dietas sin carne, y me fui hacia la cafetería de un restaurante cercano. Con comida vegetariana en mano, descendí al sótano. Un cuadro de Enrique VIII comiendo pastel de carne y riñones llamó mi atención. A cada lado de Enrique había retratos de sus seis esposas y otras mujeres. Sin embargo, ellas no comían pastel de carne y riñones, ni ninguna otra cosa hecha con carne. Catalina de Aragón sostenía una manzana con sus manos. La Condesa del Mar tenía un nabo; Ana Bolena, uvas rojas; Ana de Cleves, una pera; Jane Seymour, uvas negras; Catalina Howard, una zanahoria; Catalina Parr, una col.

Las personas poderosas siempre han comido carne. La aristocracia de Europa consumía grandes platos llenos de toda clase de carne mientras los trabajadores consumían carbohidratos complejos. Los hábitos alimentarios proclaman las diferencias de clase, pero también proclaman distinciones patriarcales. Las mujeres, ciudadanas de segunda clase, son más propensas a comer lo que se considera alimentos de segunda clase en la cultura patriarcal: vegetales, frutas y semillas en lugar de carne. El sexismo en el consumo de carne recapitula las diferencias de clase con un giro añadido: una mitología impregna todas las clases, según la cual la carne es un alimento masculino y el consumo de carne es una actividad masculina.

Identificación masculina y consumo de carne

Las sociedades consumidoras de carne obtienen la identificación masculina por su elección de los alimentos, y los libros sobre carne respaldan totalmente esta asociación. *The meat we eat* [La carne que comemos] proclama que la carne es “Un alimento viril y protector”, por tanto, “un suministro liberal de carne ha sido siempre asociado con personas felices y viriles”¹. *Meat Technology* [Tecnología de la carne] nos informa de que “la viril raza australiana es un ejemplo típico de aquellos duros consumidores de carne”². Importantes gastrónomos se refieren “a la terrible experiencia viril de comerse a cucharadas directamente el cerebro de la cabeza de un becerro a la barbacoa”³. *Viril: de o con las características de un macho adulto, de vir, que significa hombre*. El consumo de carne mide la virilidad individual y social.

La carne es una constante para los hombres, e intermitente para las mujeres, un patrón observado dolorosamente en las situaciones de hambruna de la actualidad. Las mujeres se mueren de hambre en una tasa desproporcionada en relación con los hombres. Lisa Leghorn y Mary Roodkowsky sondearon este fenómeno en su libro *Who really starves? Women and world hunger* [¿Quién muere realmente de hambre? Las mujeres y el hambre en el mundo]. Las mujeres, concluyen, se privan a ellas mismas, ofreciendo a los hombres los “mejores” alimentos a expensas de sus propias necesidades nutricionales. Por ejemplo, nos cuentan que “las mujeres y niñas etíopes de todas las clases están obligadas a preparar dos comidas: una para los hombres y una segunda, que a menudo no contiene ni carne ni otra proteína importante, para las mujeres”⁴.

De hecho, las necesidades de proteína de los hombres son menores que las de las mujeres embarazadas y lactantes, y la distribución desproporcionada de la mayor parte de las fuentes de proteína se producen cuando la necesidad de proteína de las mujeres es mayor. Curiosamente, ahora se nos dice que una debería comer carne (o pescado, verduras, chocolate y sal) al menos seis semanas antes de quedarse embarazada si quiere un niño. Pero si se desea una niña, por favor nada de carne; mejor leche, queso, frutos secos, legumbres y cereales⁵.

Los cuentos de hadas nos inician a temprana edad en la dinámica de los roles de alimentación y sexo. El rey se comió en su castillo veinticuatro mirlos en un pastel (originalmente veinticuatro niños malos) mientras que la reina comía pan con miel. El canibalismo en los cuentos de hadas es generalmente una actividad masculina, como Jack aprendió rápidamente después de trepar por su planta de judías. Los cuentos populares de todos los lugares representan a los gigantes como masculinos y “aficionados a comer carne humana”⁶. Las brujas (mujeres deformadas o monstruosas a los ojos del mundo patriarcal) se convierten en las caníbales femeninas simbólicas.

Un ejemplo bíblico de la prerrogativa masculina para el consumo de carne molestaba a Elizabeth Cady Stanton, una líder feminista del siglo XIX, tal y como se puede ver en su lacónico comentario sobre el Levítico 6 en *La Biblia de la mujer*: “La carne tan delicadamente cocinada por los sacerdotes, con madera y carbón en el altar, en una sábana limpia, no se le permitía degustar a ninguna mujer, sólo los hombres entre los hijos de Aarón”⁷.

La mayor parte de tabús alimentarios abordan el consumo de carne y ponen más restricciones en las mujeres que en los hombres. Los alimentos comúnmente prohibidos a las mujeres son el pollo, el pato y el cerdo. Prohibir la carne a las mujeres en las culturas no tecnológicas aumenta su prestigio. Incluso si la mujer cría a los cerdos, tal como se hace en las Islas Solomon, no están autorizadas a comérselo. Cuando reciben algo es por dispensa de sus maridos. En Indonesia “la carne es considerada como propiedad del hombre. En las fiestas, los momentos en los que suele estar disponible la carne, se distribuye a los hogares de acuerdo a la cantidad de hombres que tengan... El sistema de distribución refuerza así el prestigio del hombre en la sociedad”⁸.

Esta costumbre patriarcal se encuentra en todo el mundo. En Asia, algunas culturas prohíben a las mujeres consumir pescado, marisco, pollo, pato y huevos. En el África ecuatorial, la prohibición de pollo a las mujeres es algo común. Por ejemplo, las mujeres Mbum Kpau no comen pollo, cabra, perdices u otras aves de caza. Los Kufa de Etiopía castigaban a las mujeres que comían pollo haciéndolas esclavas, mientras que los Walamo “imponían pena de muerte a cualquiera que violase la restricción de comer aves de corral”.

Del mismo modo, las verduras y otros alimentos sin carne son vistos como comida de mujeres. Esto los hace indeseables a los hombres. Los hombres Nuer piensan que comer huevos es afeminado. En otros grupos, los hombres necesitan salsas para disfrazar el hecho de que están comiendo alimentos de mujeres. “Los hombres esperan tener salsas de carne que acompañen sus gachas y a veces se niegan a comer salsas hechas con verduras u hortalizas, que se dice que son alimentos de las mujeres”⁹.

Carne: sólo para el hombre

No hay sección en la tienda donde una buena venta pueda hacer tanto bien o una mala venta pueda hacer tanto daño como en la sección de carnes. Esto es así porque la mayoría de las mujeres no se consideran jueces competentes de la calidad de la carne y, a menudo, compran donde está el vendedor de carne en la que confían.

→Hinman y Harris, *The story of meat*¹⁰

En las sociedades tecnológicas, los libros de cocina reflejan la presunción de que los hombres comen carne. Un estudio aleatorio de libros de cocina refleja que las secciones de barbacoa de la mayor parte de libros de cocina están dirigidas a los hombres e incluyen carne. Los alimentos recomendados para un “Té del Día de la Madre” no incluyen carne, pero se recomienda a los lectores que el Día del Padre, la cena incluya London Broil [filete marinado a la parrilla] porque “una cena con filete goza de popularidad inquebrantable entre los padres”¹¹. En un capítulo sobre la “Hospitalidad femenina” se nos aconseja servir vegetales, ensaladas y sopas. *New McCall's cookbook* sugiere que la cena favorita de un hombre es London Broil. Un “almuerzo de señoras” consistiría en platos de queso y verduras, pero no carne. Una sección de un libro de cocina titulada “Sólo para hombres” refuerza la omnipresencia de carne en las vidas de los hombres. ¿Qué es “sólo para hombres”? El filete London Broil, carne en dados y cena de vacuno¹².

Los libros de cocina del siglo XX sólo sirven para confirmar el patrón histórico del siglo XIX, cuando las familias de la clase obrera británica no podrían permitirse comprar suficiente carne como para alimentar a toda la familia. “Sólo para hombres” aparece continuamente en muchos de los menús de esas familias cuando se refiere a la carne. En adhesión a las mitologías de una cultura (los hombres necesitan carne; la carne da la fuerza del toro) el “sostén de la familia” masculino era el que recibía la carne. Las historiadoras sociales informan que la mayor parte de la carne iba al marido.

Pero entonces, ¿qué es lo que había para las mujeres durante el siglo XIX? Los domingos podían tener una cena modesta pero buena. El resto de días su comida era pan con mantequilla o grasa, té suave, pudín y verduras. “La esposa, en las familias muy pobres, es probablemente la peor alimentada de toda la casa”, observaba el Dr. Edward Smith en su primera encuesta nacional de los hábitos alimentarios de los británicos en 1863, que revelaban que la mayor diferencia en la dieta de hombres y mujeres de la misma familia era la cantidad de carne consumida¹³. Más tarde los investigadores vieron que las mujeres y los niños de las áreas rurales de Inglaterra “comen las patatas y miran la carne”¹⁴.

Cuando la pobreza forzaba a una distribución concienzuda de la carne, los hombres eran quienes la recibían. Muchas mujeres hicieron hincapié en que habían guardado la carne para sus maridos. Estaban articulando las conexiones existentes entre comer carne y el papel masculino: “Yo la guardo para él; él *debe* comerla”. Ejemplos de menú de los trabajadores del sur de Londres “mostraban un extra de carne, extra de pescado, extra de tarta o una clase distinta de carne para los hombres”. Las mujeres comían carne una vez a la semana con sus hijos, mientras que el marido consumía carne y beicon “casi a diario”.

A principios del siglo XX, el grupo de Mujeres Fabian en Londres puso en marcha un estudio de cuatro años en el que registraban el presupuesto diario de treinta familias de una comunidad de clase obrera. Estos presupuestos eran recogidos y explicados en el libro *Round about a pound a week* [Ronda alrededor de una libra por semana]. Aquí se percibe claramente la política sexual de la carne: “En el hogar que gasta 10 chelines o incluso menos en comida, sólo una clase de dieta es posible, y ésa es la dieta del hombre. Los niños tienen las sobras. Debe haber un ‘asado del domingo’ o, si eso no es posible, al menos un plato de carne el domingo, para satisfacer el deseo del padre por la clase de alimento que él disfruta y, naturalmente, intenta tener”. De forma más sucinta se nos dice: “La carne es comprada para los hombres” y las sobras de la carne de la cena del domingo “se las come él frías al día siguiente”¹⁵. La pobreza también determina quién trincha la carne. Tal y como Cicely Hamilton descubrió en la misma época, las mujeres trinchaban la carne cuando sabían que no había carne suficiente para todos¹⁶.

En situaciones de abundancia, la asunción de roles sexuales sobre la carne no se expresan tan descaradamente. Por esta razón, las dietas de las mujeres y hombres de la clase alta inglesa son mucho más parecidas entre sí que las dietas de las mujeres de clase alta y las mujeres de clase trabajadora. Por otra parte, con la abundancia de carne disponible en Estados Unidos, en contraposición con la cantidad restringida disponible en Inglaterra, hubo suficiente para todos, excepto cuando los suministros eran controlados. Por ejemplo, los hombres negros esclavos recibían menos de un cuarto de kilo carne al día, mientras que las mujeres negras esclavas a menudo recibían poco más que un cuarto de libra al día¹⁷. Además, durante las guerras del siglo XX, el patrón de consumo de carne repitió el de las familias inglesas del siglo XIX con una variación: el “trabajador” del hogar del país, el soldado, obtenía la carne, mientras se instaba a los civiles a aprender a cocinar sin carne.

La política racial de la carne

El consumo abundante de carne que caracteriza la dieta de los americanos y del mundo occidental no es sólo un símbolo del poder masculino; es un índice de racismo. No me refiero al racismo en el sentido en que tratamos a una clase de animales, aquellos que no son humanos, de forma diferente a como nos tratamos entre nosotros, los que sí lo somos, tal y como utiliza el término Isaac Bashvis Singer en *Enemigos: una historia de amor*: “Cada vez que Herman era testigo de la matanza de animales y peces, siempre pensaba lo mismo: en su comportamiento hacia el resto de las criaturas, todos los hombres eran nazis. La suficiencia con la que el hombre trataba a otras especies como le apeteciese ejemplificaba las teorías racistas más extremas, el principio de que la fuerza es el derecho”¹⁸. Me refiero al racismo como la norma según la cual las disposiciones y costumbres del poder que favorecen a los blancos son las que prevalecen, y que la aculturación de las personas de color según esta norma incluye la imposición de los hábitos blancos del consumo de carne.

Dos creencias paralelas pueden rastrearse en la promulgación del racismo del mundo blanco occidental cuando se trata de la cuestión de comer carne. La primera es que si el suministro de carne se ve limitado, las personas blancas deberán quedarse con ella; pero si hay carne en abundancia todos deben comer. Esta es una variación sobre el tema estándar de la política sexual de la carne. La jerarquía de la proteína cárnica refuerza una jerarquía de raza, clase y sexo.

Los defensores de la superioridad blanca del siglo XIX avalaron la carne como una comida superior. Los “trabajadores intelectuales” requerían carne magra como comida principal, pero los “salvajes” y las clases “bajas” de la sociedad podían vivir exclusivamente de alimentos más bastos, de acuerdo con George Beard, un doctor en medicina del siglo XIX que estaba especializado en enfermedades de gente de clase media. Él recomendaba que cuando los hombres blancos, civilizados, de clase media eran susceptibles de agotamiento nervioso, debían comer más carne. Para él, y para muchos otros, los cereales y las frutas estaban por debajo de la carne en la escala de evolución, y por ello eran alimento apropiado para otras razas y para las mujeres blancas, que aparecían también por debajo en la escala de evolución. El racismo y el sexismo juntos defendían la carne como alimento para el hombre blanco.

Influenciado por la teoría de la evolución de Darwin, Beard propuso un corolario para los alimentos; la proteína animal era a la comida vegetal, lo que la evolución a partir de los animales inferiores era para los humanos. En consecuencia:

*A medida que el hombre desarrolla una sensibilidad a través de la civilización o a través de la enfermedad, debería disminuir la cantidad de cereales y frutas, que están por debajo de él en la escala de evolución, e incrementar la cantidad de alimento animal, que está casi relacionado con él en la escala de evolución y, por tanto, más fácilmente asimilado.*¹⁹

En su análisis racista, Beard reconciliaba la aparente contradicción de este principio: “¿Por qué los salvajes y semisalvajes son capaces de vivir con formas de alimentos que, de acuerdo con la teoría de la evolución, deben estar muy por debajo de ellos en la escala de desarrollo?”. En otras palabras, ¿cómo es que las personas pueden sobrevivir muy bien sin una gran cantidad de proteínas de origen animal? Porque los “salvajes” están

poco alejados de los animales comunes de los que han derivado. Están mucho más cerca de las formas de vida de las que se alimentan que los trabajadores intelectuales altamente civilizados, y pueden, por tanto, subsistir de formas de vida que serían tóxicas para nosotros. En segundo lugar, los salvajes que se alimentan de malos alimentos son pobres salvajes, e intelectualmente son muy inferiores a aquellos de cualquier raza que coman carne.

Esta explicación, que dividía el mundo entre aquellos intelectualmente superiores que se alimentan con carne y aquellos inferiores que se alimentan con plantas, justificaba la conquista de otras culturas por parte de los ingleses:

Los hindúes y chinos, alimentándose de arroz, y los irlandeses, alimentándose de patatas, eran sometidos por los bien alimentados ingleses. De las diversas causas que contribuyeron a la derrota de Napoleón en Waterloo, una de las más importantes fue que por primera vez se puso cara a cara con la nación de consumidores de carne de vaca, quienes se mantenían en pie hasta que les mataban.

En el siglo XX, la idea generalizada era que el consumo de carne contribuyó a la preeminencia del mundo occidental. Los publicistas de una empresa cárnica en 1940 escribieron: “Sabemos que las razas que se alimentan con carne han sido y son líderes en el progreso hecho por la humanidad en su lucha ascendente a través de los siglos”²⁰. Se refieren a la “lucha ascendente” de la raza blanca. Un aspecto revelador de esta “lucha ascendente” es el cargo de canibalismo que apareció durante los años de colonización.

La palabra “canibalismo” entró en nuestro vocabulario tras el “descubrimiento” del “Nuevo Mundo”. Derivada de la mala pronunciación de los españoles del nombre de los pobladores del Caribe, relacionó a esas personas de color con el acto. A medida que los europeos exploraron los continentes de Norteamérica, Sudamérica y África, los pueblos indígenas de esas tierras fueron acusados de canibalismo: el último acto salvaje. Una vez etiquetados como caníbales, su derrota y su esclavitud en manos de los blancos civilizados y cristianos se convirtió en algo justificable. W. Arens argumenta que la acusación de canibalismo era parte integrante de la expansión europea hacia otros continentes²¹.

De los cargos de canibalismo contra los pueblos indígenas, Arens se encontró con poca verificación independiente. Una fuente muy conocida de testimonio dudoso sobre canibalismo fue después plagiada por otros, que dijeron ser testigos presenciales. Los testigos presenciales no consiguieron describir cómo fueron capaces de escapar del destino de consumo que decían haber presenciado. Tampoco explican cómo la

barrera del lenguaje fue superada, permitiéndoles reportar conversaciones literales con “salvajes”. Además, sus informes no logran mantener ninguna coherencia interna.

Se pensó que una causa del canibalismo podría ser la falta de proteína animal. Aún así, la mayoría de europeos, durante los siglos de la expansión europea tampoco estaban subsistiendo a base de proteínas animales cada día. La mayoría de culturas en el mundo satisfacían sus necesidades proteicas mediante vegetales y legumbres. Acusando a los pueblos indígenas de canibalismo (y así demostrando sus formas completamente salvajes, pues supuestamente hacían a los humanos lo que los europeos sólo hacían a animales), se proporcionaba una justificación para la colonización.

El racismo se perpetúa cada vez que la carne se plantea como la mejor fuente de proteínas. El énfasis en las fortalezas nutricionales de la proteína animal distorsiona la historia dietética de la mayor parte de las culturas en las que los platos de proteínas completas se elaboraban con vegetales y legumbres. La información acerca de estos platos se ve aplastada por un compromiso cultural y político continuo con el consumo de carne.

La carne es el rey

En tiempos de guerra, las políticas de racionamiento del gobierno se reservan el derecho a la carne para el epítome del hombre masculino: el soldado. Con el racionamiento de la carne para los civiles durante la II Guerra Mundial, el consumo per cápita de carne en el ejército y la marina estaba sobre dos veces y media por encima de la del ciudadano medio. Russell Baker observó que con la II Guerra Mundial comenzó una “locura de la carne... cuando se forzó a comer carne alta en grasas a todos los guerreros americanos”²². A diferencia de los libros de recetas para civiles, que alababan los hidratos de carbono complejos, los libros de cocina para soldados contenían variación tras variación de platos de carne. Una encuesta llevada a cabo en cuatro campos de entrenamiento militar informó de que el soldado consumía cada día 131 gramos de proteína, 201 gramos de grasa y 484 gramos de carbohidratos²³. Costes ocultos de la masculinidad beligerante se encuentran en la provisión de alimentos definidos como masculinos para los guerreros.

Las mujeres son las preparadoras de los alimentos; la carne debe ser cocinada para que sea aceptable. Así, en una cultura patriarcal, tal y como nuestra cultura accede a las “necesidades” de sus soldados, las mujeres acceden a las exigencias dietéticas de sus maridos, especialmente cuando se trata de carne. Las investigadoras feministas de los presupuestos de las mujeres de principios del siglo XX observaban:

Es muy probable que alguien que tuviera fuerza, sabiduría y vitalidad, que no viviese la vida en esas diminutas y atestadas habitaciones, con esa clase de iluminación y aire, que no estuviera encorvada por las preocupaciones, sino que fuese económicamente independiente del hombre que ganaba el dinero, podría utilizar sus pocos chelines con un mejor ojo respecto al valor alimenticio. Es muy probable también, sin embargo, que el hombre que ganara el dinero rechazase totalmente la alimentación científica y exigiera sus viejos y sabrosos arenques y carne.²⁴

Una discusión sobre nutrición en tiempos de guerra contenía esta digresión: una cosa era, reconocían, demostrar que había muchas alternativas a la carne viables, “pero otra cosa es convencer a un hombre que disfruta de su filete de ternera”²⁵. La prerrogativa masculina de comer carne es una actividad externa, observable implícitamente, que refleja un hecho recurrente: la carne es un símbolo de la dominación masculina.

Tradicionalmente se ha considerado que el hombre trabajador necesita carne para tener fuerza. Una superstición opera en esta creencia: comiendo músculo de animales fuertes, nos haremos fuertes. De acuerdo con la mitología de la cultura patriarcal, la carne promueve la fuerza; los atributos de la masculinidad se logran comiendo esos alimentos masculinos. En nuestros cerebros, las imágenes de jugadores de fútbol americano, luchadores y boxeadores comiendo carne construyen esta ecuación. A pesar de que levantadores de pesas y atletas vegetarianos de otros campos han demostrado que esta ecuación es falaz, el mito persiste: los hombres son fuertes, los hombres necesitan ser fuertes, por lo que necesitan carne. La evocación literal del poder masculino se encuentra en el concepto de carne.

Irvin Fisher eliminó la noción de “fuerza” de la definición de comer carne ya en 1906. Fisher sugirió que la fuerza debía ser medida por su poder duradero más que por su asociación con resultados inmediatos, y comparaba a atletas que comían carne con atletas vegetarianos y con vegetarianos sedentarios. La resistencia se medía haciendo que los participantes actuaran en tres áreas: manteniendo sus brazos en posición horizontal durante el mayor tiempo posible, haciendo sentadillas profundas y levantando las piernas estando acostados. Concluyó que los vegetarianos, tanto los atletas como los sedentarios, tenían una resistencia mayor que aquellos que comían carne. “Incluso el récord *máximo* de aquellos que comían carne era apenas la mitad de *la media* de aquellos que se abstendían de la carne”²⁶.

La carne es el rey: este sustantivo que describe a la carne es un nombre que denota poder masculino. Verduras, un término genérico que quienes comen carne utilizan para todos los alimentos que no son carne, se ha convertido en algo tan asociado con las mujeres como la carne lo está con los hombres, recordando en un nivel subconsciente los días de la mujer recolectora. Al igual que las mujeres se han hecho subsidiarias en un mundo consumidor de carne y dominado por los hombres, la comida ha evolucionado de igual manera. Los alimentos asociados con los ciudadanos de segunda son considerados como proteína de segunda. Del mismo modo que se cree que una mujer no puede salir adelante por sí misma, también pensamos que las verduras no pueden conformar una comida por sí solas, a pesar de que la carne es simplemente verduras de segunda mano y que los vegetales proporcionan, de media, más del doble de vitaminas y minerales que la carne. La carne se mantiene como un elemento alimentario poderoso e irremplazable. El mensaje está claro: el vegetal vasallo debería contentarse con su lugar asignado y no intentar destronar al rey carne. Después de todo, ¿cómo se puede entronizar a los alimentos de las mujeres, cuando las mujeres no pueden ser reyes?

El lenguaje masculino del consumo de carne

Los hombres que deciden abstenerse de comer carne son considerados afeminados; la falta de consumo de carne de los hombres indica que no son masculinos. La nutricionista Jean Mayer sugirió que “cuanto más se sientan los hombres en sus despachos cada día, más quieren asegurar su masculinidad comiendo esas grandes losas de carne sangrante que son el símbolo definitivo del machismo”²⁷. Tal y como observó el fallecido Marty Feldman, “Tiene que ver con la función del hombre dentro de nuestra sociedad. Los jugadores de fútbol americano beben cerveza porque es una bebida de hombres, y comen filetes porque es una comida de hombres. El énfasis se pone en ‘porciones de tamaño de hombre’, sándwich de ‘héroe’; toda la terminología del consumo de carne refleja este sesgo masculino”²⁸. Los hombres de carne con patatas son nuestro estereotipo de hombres capaces, fuertes y valientes, rudos y preparados. Los guisos de carne abundante se llaman “Manhandlers” [manejahombres]. El entrenador jefe y celebridad Mike Ditka llevaba un restaurante que ofrecía “comida para hombres” como filetes y chuletas.

La propia masculinidad se asegura mediante la comida con la que uno se alimenta. Durante el boicot de 1973 a la carne, los hombres seguían el boicot mientras cenaban fuera con sus esposas o comían en casa, pero cuando cenaban fuera sin sus esposas, comían London Broil y otras carnes²⁹. Cuando en 1955 la madre de Carolyn Steedman “preparó una ensalada de verduras ralladas para la cena de Navidad”, su marido se fue³⁰.

Desigualdad entre géneros / desigualdad entre especies

Los hombres... eran mejores cazadores que las mujeres, pero sólo porque las mujeres habían descubierto que podían vivir bastante bien con otros alimentos que no fuesen carne.

→Alice Walker, *El templo de mis amigos*³¹

¿Qué tiene la carne, para que sea un símbolo y una celebración de la dominación masculina? En muchos sentidos, la desigualdad de género está integrada en la desigualdad de especie que proclama el consumo de carne, porque para la mayoría de las culturas eran los hombres los que obtenían la carne. La carne era un producto económico valioso; aquellos que controlaban este producto alcanzaban el poder. Si los hombres eran los cazadores, entonces el control de este recurso económico estaba en sus manos. El estatus de la mujer es inversamente proporcional a la importancia de la carne en las sociedades no tecnológicas:

*La ecuación es simple: cuanto más importante es la carne en su vida, más dominación relativa tendrán los hombres... Cuando la carne se convierte en un elemento importante dentro de un sistema económico más estrechamente organizado, de forma que existen normas para su distribución, entonces los hombres comienzan ya a girar las palancas del poder... La posición social de las mujeres es más o menos igual a la de los hombres únicamente cuando la sociedad en sí no se formaliza en torno al papel de la distribución de la carne.*³²

Peggy Sanday investigó información de alrededor de cien culturas no tecnológicas y encontró una correlación entre las economías basadas en vegetales y el poder de las mujeres, y las economías basadas en animales y el poder de los hombres. “En las sociedades que dependen de los animales, las mujeres son raramente representadas como la fuente última de poder creativo”. Además, “En las sociedades donde se cazan animales grandes, los padres son más distantes, es decir, no tienen una proximidad frecuente o regular con los niños”³³.

Las características de las economías que dependen principalmente del procesado de animales para alimento incluyen:

Segregación sexual en actividades laborales, siendo las mujeres las que efectúan más trabajo para los hombres, pero un trabajo que es menos valorado.

Las mujeres son responsables del cuidado de los niños.

Se adora a dioses masculinos.

Patrilinealidad.

Por otra parte, las economías basadas en vegetales son más propensas a ser igualitarias. Esto es así porque las mujeres son y han sido las recolectoras de los alimentos vegetales, y estos son recursos de valor incalculable en una cultura basada en plantas. En esas culturas, tanto los hombres como las mujeres dependían de las actividades de las mujeres. A partir de esto, las mujeres alcanzaron autonomía y un grado de autosuficiencia. Sin embargo, donde las mujeres recolectan alimentos vegetales y la dieta es vegetariana, las mujeres no discriminan por el hecho de distribuir los alimentos. Al proporcionar una gran cantidad de las proteínas a una sociedad, las mujeres ganan un papel esencial, económico y social sin abusar del mismo.

Sanday resume un mito que vincula el poder masculino con el control de la carne:

Los Mundurucu creen que hubo un tiempo en el que las mujeres gobernaban y los roles sexuales estaban invertidos, con la excepción de que las mujeres no podían cazar. Durante ese tiempo, las mujeres eran las agresoras sexuales y los hombres eran sumisos sexuales y hacían el trabajo de las mujeres. Las mujeres controlaban las “trompetas sagradas” (los símbolos de poder) y las casas de los hombres. Las trompetas contenían los espíritus de los ancestros que exigían ofrendas rituales de carne. Como las mujeres no cazaban y no podrían llevar a cabo esas ofrendas, los hombres pudieron tomar las trompetas, estableciendo así la dominación masculina.³⁴

Podríamos observar que el papel masculino del cazador y distribuidor de carne ha sido trasladado al rol masculino de consumidor de carne y concluir que esto explica el papel de la carne como símbolo de la dominación masculina. Pero hay mucho más que esto sobre el papel de la carne como símbolo.

“Vegetal”: ¿símbolo de la pasividad femenina?

Ambas palabras, “men” [hombres] y “meat” [carne] han sufrido un estrechamiento lexicográfico [en inglés]. Originalmente términos genéricos, ahora están estrechamente asociados con sus referentes específicos. Meat ya no designa a “todos los alimentos”; la palabra man [hombre], como podemos observar, ya no incluye women [mujer]. La palabra meat representa la esencia de la parte principal de algo, de acuerdo con el *American Heritage Dictionary*. Así pues, tenemos la “meat of the matter” [la chicha de la cuestión], “a meaty question” [una pregunta con chicha]. El acto “beef up” [En castellano existe la expresión “poner toda la carne en el asador”, “darle chicha”] a algo significa mejorar o reforzarlo. Lo vegetal, por el contrario, representa las características menos deseables: *como un vegetal, como en pasividad o existencia apagada, monótono, inactivo*. La carne, la chicha, es *algo que uno disfruta o en lo que que destaca*; vegetal se convierte en representante de algo que no disfruta nada: *una persona que lleva una existencia monótona, pasiva o meramente física*.

Un cambio completo se ha producido en la definición de la palabra “vegetable” [vegetal]. Mientras que su sentido original indicaba *estar vivo, activo*, ahora se ve como aburrido, monótono, pasivo. Vegetar es llevar una existencia pasiva; igual que ser femenina es llevar una existencia pasiva. Una vez que los vegetales son vistos como alimento de mujeres, entonces por asociación son vistos como “femeninos”, pasivos.

La necesidad de los hombres de desvincularse de la comida de mujeres (como en el mito en el que el último Bosquimano huye en dirección opuesta a las mujeres y a su comida vegetal) ha sido institucionalizada en actitudes sexistas hacia los vegetales y el uso de la palabra *vegetal* para expresar crítica o desdén. Coloquialmente, es un sinónimo para una persona con un daño cerebral grave o en estado de coma. Además, se cree que los vegetales tienen un efecto tranquilizador, embotante, adormecedor en las personas que los consumen, así que no hay forma de que consigamos fuerza de ellos. De acuerdo con esta perversa encarnación de la teoría de Brillat-Savarin de que eres lo que comes, comer vegetales es volverse un vegetal, y por extensión, volverse en algo parecido a una mujer.

Ejemplos de la Campaña Presidencial de 1988 en la que cada candidato fue menospreciado con la comparación con un vegetal ilustran este desdén patriarcal por los vegetales. Michael Dukakis fue llamado “el Candidato Plato Vegetal”³⁵. La empresa Northern Sun Merchandising ofrecía camisetas que preguntaban: “George Bush: ¿Vegetal o mala hierba?”. Uno podía optar por una camiseta en la que aparecía una botella de ketchup y un dibujo de Ronald Reagan con este eslogan: “Pregunta de nutrición: ¿cuál es el vegetal?”³⁶ (La campaña presidencial de 1984 que se preocupaba por “¿Dónde está la chicha?” se tiene en consideración en el siguiente capítulo).

La palabra “vegetal” actúa como sinónimo de la pasividad de las mujeres porque las mujeres son supuestamente como las plantas. Hegel lo deja claro: “La diferencia entre hombres y mujeres es como la que hay entre animales y plantas. Los hombres se corresponden con los animales, mientras que las mujeres se

corresponden con las plantas porque su existencia es más apacible”³⁷. Desde este punto de vista, tanto las mujeres como las plantas son vistas como menos desarrolladas y menos evolucionadas que los hombres y que los animales. En consecuencia, las mujeres pueden comer plantas, puesto que ambas son tranquilas, pero los hombres activos necesitan carne animal.

La carne es un símbolo del patriarcado

En su ensayo, “Deciphering a meal” [Descifrando una comida], la destacada antropóloga Mary Douglas sugiere que el orden en que servimos los alimentos, y la comida que está presente de forma insistente en la mesa, muestran una taxonomía de clasificación que refleja y refuerza nuestra cultura más amplia. Una comida es una amalgama de platos de alimentos, cada uno parte constitutiva del todo, cada uno con un valor asignado. Además, cada plato se sirve en un orden preciso. Una comida no comienza con un postre, ni termina con sopa. Todo se ve como algo previo que nos lleva al plato principal y luego desciende de ese plato principal que es la carne. El patrón es una evidencia de estabilidad. Tal y como explica Douglas, “El sistema ordenado que es una comida representa todos los sistemas ordenados que están asociados con ella. De ahí el fuerte poder de una amenaza que debilite o confunda esa categoría”³⁸. Eliminar la carne es amenazar la estructura de la cultura patriarcal más amplia.

Marabel Morgan, experta en cómo las mujeres deberían acceder a cada deseo masculino, indicaba en su *Total woman cookbook* [Libro de cocina de la mujer total] que una debe tener cuidado con la introducción de alimentos que sean vistos como una amenaza: “Descubrí que Charlie parecía amenazado por ciertos alimentos. Sospechaba de mis guisos, pensando que había colado germen de trigo o alguna verdura ‘buena-para-ti’ que no le gustase”³⁹.

El libro *Pájaros de América* de Mary McCarthy proporciona una ilustración ficticia de los aspectos intimidantes para un hombre de la negativa de una mujer a comer carne. La señorita Scott, una vegetariana, es invitada a la casa de un general de la OTAN para la cena de Acción de Gracias. Su negativa a comer pavo enoja al general. Incapaz de tomar su rechazo en serio, pues la encarnación de la dominación masculina requiere un recuerdo continuo de sí mismo en el plato de cada uno, el general llena el plato de la mujer con pavo y luego echa cucharadas de salsa sobre las patatas y la carne, “contaminando sus alimentos vegetales”. La descripción de McCarthy sobre sus actos con la comida refleja las costumbres bélicas asociadas a las batallas militares. “Se había apoderado de la salsera como un arma en combate cuerpo a cuerpo. No había duda de por qué le habían hecho general de brigada (al menos ese misterio estaba resuelto)”. El general continúa comportándose de forma belicosa y tras la cena propone un brindis en honor de un chico de dieciocho años que se había alistado para luchar en Vietnam. Durante la discusión subsiguiente sobre la guerra, el general defiende el bombardeo de Vietnam con la pregunta retórica: “¿Qué hay tan sagrado en un civil?”. Esto altera al héroe, haciendo necesario que la esposa del general se disculpe por el comportamiento de su esposo: “Entre tú y yo”, le confía a él, “realmente le sacó de quicio ver a esa chica negarse a tocar su comida. Me di cuenta al instante”⁴⁰.

La beligerancia masculina en este ámbito no está limitada a los hombres militares de ficción. Los hombres que maltratan a mujeres han utilizado a menudo la ausencia de carne como excusa para la violencia contra las mujeres. Que las mujeres no sirvan carne no es el motivo de la violencia contra ellas. Los hombres controladores lo usan, como cualquier otra cosa, como pretexto para su violencia. Como los “verdaderos” hombres comen carne, los maltratadores tienen un icono cultural del que aprovecharse, ya que desvían así la atención sobre su necesidad de control. Como documentó una mujer maltratada por su marido: “Él comenzaba enfadándose por pequeñas cosas triviales, una pequeña cosa trivial como haberle puesto queso en lugar de carne en un sándwich”⁴¹. Otra mujer dijo: “Hace un mes me arrojó agua hirviendo, dejándome una cicatriz en el brazo derecho, todo porque le ofrecí un pastel de patata y verdura para cenar, en lugar de carne fresca”⁴².

Los hombres que se hacen vegetarianos desafían una parte esencial del rol masculino. Optan por comida de mujeres. ¿Cómo se atreven? Rechazar la carne significa que un hombre es afeminado, un “mariquita”, un “lila”. Desde luego, en 1836, la respuesta al régimen vegetariano de esa época, conocido como Grahamismo, denunciaba que “la emasculación es el primer fruto del Grahamismo”⁴³.

Los hombres que eligen no comer carne repudian uno de sus privilegios masculinos. El *New York Times* exploró esta idea en una editorial sobre la naturaleza masculina del consumo de carne. En lugar del “estilo John Wayne”, epítome del consumidor de carne masculino, el nuevo héroe masculino es “vulnerable” como Alan Alda, Mikhail Baryshnikov y Phil Donahue. Pueden comer peces muertos y pollos muertos, pero no carne roja. Alda y Donahue, entre otros hombres, no sólo han repudiado el rol de macho, sino también la comida de macho. De acuerdo con el *Times*, “Créeme. El fin del macho es el fin del hombre de carne-con-patatas”⁴⁴. No echaremos de menos ni lo uno ni lo otro.

CAPÍTULO 2

Violación de animales, matanza de mujeres

La primera metáfora fue animal.

→John Berger, “¿Por qué miramos a los animales?”

Él agarró mi pecho como si estuviese haciendo una albóndiga.

→Mary Gordon, *Final payments*

Era imposible quedarse a mirar [la matanza] durante un rato sin filosofar, sin comenzar a bregar con símbolos y símiles, y sin escuchar el gruñido del universo.

→Upton Sinclair, *La jungla*

Un ser sexual saludable posa junto a su bebida: lleva sólo las bragas del bikini y está sentada con aire lujurioso en una gran silla con la cabeza descansando seductoramente en un pañuelo de encaje. Su apetecible bebida con un toque de limón le espera en la mesa. Sus ojos están cerrados; su expresión facial exuda placer, relajación, seducción. Está tocando su entrepierna en una acción masturbadora atenta. La anatomía de la seducción: objeto sexual, bebida, entorno seductor, actividad sexual. La fórmula es completa. Pero no se trata de una mujer. Es una cerda. “Ursula Hamdress”⁷ aparecía en *Playboar*, una revista que se autodenomina “el *Playboy* del criador de cerdos”¹. ¿Cómo se explica la sustitución de una mujer por un animal no humano en esta representación pornográfica? ¿Está ella invitando a alguien a que la viole o a que se la coma? (ver figura 1).



Figura 1. “Ursula Hamdress” de *Playboar*. Esta copia apareció en *The beast: The magazine that bites back*, 10 (verano de 1981), pp. 18-19. Fue fotografiado por el defensor de los animales Jim Mason en la Feria Estatal de Iowa cuando apareció como una “pin-up”. (Los números más recientes de *Playboar* han renombrado a “Ursula” como “Taffy Lovely”).

En 1987, describí a Ursula Hamdress en una mesa redonda titulada “Violencia sexual: representación y realidad” en la Conferencia de Graduadas en Estudios de la Mujer de Princeton, “Feminismo y sus traducciones”. El mismo mes, a menos de 60 millas de distancia, tres mujeres fueron encontradas en el sótano de la casa de Gary Heidnik en Filadelfia. Se encontraron partes del cuerpo de una mujer en la cocina, en el horno, en una olla y en la nevera. Con sus brazos y piernas había dado de comer a otras mujeres cautivas allí. Una de las supervivientes dijo que durante el tiempo en el que

estuvo encadenada, Heidnick la violó repetidamente².

Sostengo que Ursula Hamdress y las mujeres violadas, masacradas y comidas bajo las instrucciones de Heidnik están ligadas por la superposición de imágenes culturales de violencia sexual contra mujeres y la fragmentación y desmembramiento de la naturaleza y del cuerpo en la cultura occidental³. Especialmente preocupantes son las representaciones culturales de la matanza de animales porque el consumo de carne es la forma más frecuente en la que interactuamos con los animales. La matanza es el acto de autorización por

7 N. de las T.: Juego de palabras entre la palabra “ham” [jamón] y el nombre de la actriz Ursula Andress.

excelencia para el consumo de carne. Se promulga un desmembramiento literal de los animales, mientras se proclama nuestra separación intelectual y emocional del deseo de vivir de los animales. La matanza como paradigma ofrece también un modo de comprender exactamente por qué existe una profusión de imágenes culturales superpuestas.

El referente ausente

A través de la matanza, los animales se han convertido en referentes ausentes. Los animales, tanto su nombre como su cuerpo, son convertidos en ausentes *como animales* para existir como carne. Las vidas de los animales preceden y posibilitan la existencia de la carne. Si los animales están vivos no pueden ser carne. Así, un cuerpo muerto reemplaza al animal vivo. Sin los animales no habría consumo de carne y, sin embargo, están ausentes del acto de comer carne porque han sido transformados en comida.

Se convierte a los animales en ausentes a través del lenguaje que renombra los cuerpos muertos antes de que los consumidores participen en comérselos. Nuestra cultura desconcierta aún más el término “carne” mediante el lenguaje gastronómico, de forma que no invocamos animales muertos, descuartizados, sino comida. El lenguaje contribuye así aún más a las ausencias de los animales. Mientras que los significados culturales de carne y consumo de carne han tenido un giro histórico, una parte esencial del significado de la carne permanece estático: uno no come carne sin la muerte de un animal. Los animales vivos son, pues, los referentes ausentes en el concepto de la carne. El referente ausente nos permite olvidarnos del animal como entidad independiente; también posibilita que resistamos los esfuerzos de hacer presentes a los animales.

En realidad hay tres maneras en que los animales se convierten en referentes ausentes. Una es literal: tal y como acabo de argumentar, en el consumo de carne ellos están literalmente ausentes porque están muertos. Otra forma es definitoria: cuando comemos animales cambiamos la forma en que hablamos de ellos, por ejemplo, no hablamos ya de animales bebés, sino de ternera o cordero. Según veremos de forma más clara en el siguiente capítulo, que examina el lenguaje sobre comer animales, la palabra *carne* tiene un referente ausente, los animales muertos. La tercera forma es metafórica. Los animales se convierten en metáforas para describir las experiencias de la gente. En este sentido metafórico, el significado del referente ausente deriva de su aplicación o referencia a otra cosa.

Al convertirse el referente ausente en metáfora, su significado es elevado a una función “más alta” o más imaginativa de lo que su propia existencia pueda merecer o revelar. Un ejemplo de esto se da cuando las víctimas de violación o las mujeres maltratadas dicen, “me sentí como un trozo de carne”. En este ejemplo, el significado de carne no se refiere a sí mismo sino a cómo se sintió una mujer victimizada por la violencia machista. Que la carne funciona como referente ausente se hace evidente cuando forzamos el significado de la metáfora: uno no puede *sentirse* realmente como un trozo de carne. Teresa de Lauretis comenta: “Nadie puede realmente *verse* a uno mismo como un objeto inerte o un cuerpo sin vida”⁴ y nadie puede sentirse realmente como un trozo de carne porque la carne por definición es algo violentamente privado de todo

sentir. El uso de la frase “sentirse como un trozo de carne” se da dentro de un sistema metafórico del lenguaje.

Los animales se han convertido en referentes ausentes, cuyo destino es transmutado en una metáfora para la existencia o destino de alguien. Metafóricamente, el referente ausente puede ser cualquier cosa cuyo mensaje original sea socavado pues se absorbe en una jerarquía diferente de significado; en este caso, el significado original de los destinos de los animales es absorbido en una jerarquía centrada en los humanos. Específicamente en lo que representa a violar a víctimas y mujeres maltratadas, la experiencia de la muerte de los animales actúa para ilustrar la experiencia vivida de las mujeres.

El referente ausente está y, a la vez, no está allí. Está allí a través de la inferencia, pero su significación se ve reflejada sólo en tanto a lo que refiere porque la experiencia originadora, literal, que contribuye al significado no está allí⁵. No logramos otorgar a este referente ausente su propia existencia.

Mujeres y animales: referentes superpuestos pero ausentes

En este capítulo se plantea que una estructura de referentes superpuestos pero ausentes vincula la violencia contra las mujeres y los animales. A través de la estructura del referente ausente, los valores patriarcales se institucionalizan. Del mismo modo que los cadáveres están ausentes del lenguaje sobre la carne, en las descripciones sobre violencia cultural, las mujeres a menudo son el referente ausente. La violación, en particular, conlleva un simbolismo tan potente que el término es transferido desde la experiencia literal de las mujeres y aplicado metafóricamente a otros casos de devastación violenta, como la “violación” de la Tierra en los escritos ecologistas de los primeros años 70. La experiencia de las mujeres se convierte de este modo en un vehículo para describir otras opresiones. Las mujeres, sobre cuyos cuerpos se cometen más a menudo violaciones reales, se convierten en el referente ausente cuando el lenguaje de la violencia sexual se utiliza metafóricamente. Estos términos evocan las experiencias de las mujeres pero no a las mujeres.

Cuando uso el término “violación de animales”, la experiencia de las mujeres se convierte en un vehículo para explicar la opresión de otro ser. ¿Es esto apropiado? Algunos términos son tan poderosamente específicos de la opresión de un grupo que su apropiación para otros es potencialmente explotadora: por ejemplo, usar “Holocausto” para algo que no sea el genocidio de judíos europeos y demás por los nazis. La violación tiene un contexto social distinto para las mujeres que para los demás animales. Así ocurre también con la “matanza” para los animales. Sin embargo las feministas, entre otros, se apropian de la metáfora de la matanza sin reconocer la opresión de los animales que genera la fuerza de la metáfora. Mediante la función del referente ausente, la cultura occidental constantemente traduce la realidad material de la violencia en metáforas controladas y controlables.

La violencia sexual y el consumo cárnico, que parecen ser formas distintas de violencia, encuentran un punto de intersección en el referente ausente. Las imágenes culturales de violencia sexual, y la violencia sexual real, a menudo dependen de nuestro conocimiento sobre cómo los animales son descuartizados y

comidos. Por ejemplo, Kathy Barry nos habla de “maisons d’abattage” (literalmente: mataderos) donde seis o siete chicas sirven a entre ochenta y ciento veinte clientes cada noche⁶. Además, el equipamiento bondage de la pornografía (cadenas, picanas, sogas, collares de perro y correas) nos hacen pensar en el control de los animales. Así, cuando las mujeres son víctimas de violencia, recordamos el trato que se da a los animales.

De un modo similar, en imágenes de matanza animal, matices eróticos sugieren que las mujeres son el referente ausente. Si los animales son el referente ausente en la frase “la matanza de mujeres”, las mujeres son el referente ausente en la frase “la violación de animales”. El impacto de una cerda seductora depende de una ausente, pero imaginable y seductora, mujer carnosa. Ursula Hamdress es a la vez una metáfora y una broma: su dislocante (o jocoso) efecto se basa en que todos estamos acostumbrados a ver mujeres representadas de ese modo. La imagen de Ursula hace referencia a algo que está ausente: el cuerpo humano femenino. En la cultura patriarcal, la estructura del referente ausente fortalece las opresiones individuales recordando siempre a otros grupos oprimidos.

Debido a que la estructura de superposición de referentes ausentes está tan arraigada en la cultura occidental, inevitablemente implica a individuos. Nuestra participación se desarrolla como parte de nuestra socialización general en patrones y puntos de vista culturales, por tanto, somos incapaces de ver nada inquietante en la violencia y la dominación que son parte inseparable de esta estructura. En consecuencia, las mujeres comen carne, trabajan en mataderos, a veces tratan a otras mujeres como “carne”, y los hombres son a veces víctimas de violencia sexual. Es más, como tanto las mujeres como los hombres participan y se benefician de la estructura del referente ausente comiendo carne, no alcanzan la distancia personal necesaria para percibir ni su implicación en la estructura, ni la opresión originaria de los animales que establece la potencia de la metáfora de la matanza.

La interacción entre la opresión física y la dependencia respecto a las metáforas que, a su vez, dependen del referente ausente, indica que nos distanciamos de todo lo que sea diferente igualándolo a algo que previamente ya hemos objetificado. Por ejemplo, la delimitación entre animales y humanos fue invocada durante principios de la Edad Moderna para enfatizar el distanciamiento social. Según Keith Thomas, a las bebés, jóvenes, pobres, negras, irlandesas, locas y mujeres se les consideraba bestializadas: “Una vez que se les percibía como a bestias, las personas eran susceptibles de ser tratadas en consecuencia. La ética de la dominación humana eliminaba a los animales de la esfera de la conciencia humana. Pero a la vez legitimaba el enfermizo trato que se daba a aquellas humanas que supuestamente tenían una condición animal”⁷.

El racismo y el referente ausente

A través de la estructura del referente ausente tiene lugar una dialéctica de la ausencia y la presencia de los grupos oprimidos. Lo que está ausente nos vuelve a remitir a un grupo oprimido a la vez que define a otro. Esto tiene implicaciones teóricas en la clase y la raza, así como en la violencia contra las mujeres y los animales. Mientras que yo quiero centrarme en las opresiones superpuestas de mujeres y animales, una

explicación más profunda de la función del referente ausente es necesaria, y la encontramos en *The dreaded comparisson: human and animal slavery* [La temida comparación: esclavitud humana y animal], de Marjorie Spiegel. Spiegel discute la conexión entre la opresión racial y la opresión animal, y al hacerlo demuestra su relación de superposición⁸.

La estructura del referente ausente requiere de colaboradoras que lleven a cabo la eliminación del animal, una forma de trabajo alienado. Los animales vivos y enteros son el referente ausente no sólo en el consumo de carne, sino también en el comercio de pieles. Es entonces de interés la conexión entre la opresión de los animales a través del comercio de pieles y la opresión de las negras como esclavas. Historiadoras negras sugieren que una de las razones por las que la gente negra fue más oprimida por la institución de la esclavitud que la gente nativa americana fue la matanza de animales usados en peletería. Como Vincent Harding describe en *There is a river: the black struggle for freedom in America* [Hay un río: la lucha negra por la libertad en América]: “Una importante fuente inicial de ingresos para las personas europeas en Norteamérica fue el comercio de pieles con las indias, que podía peligrar si se esclavizaba a estas últimas”⁹. Si bien los factores que causaron la opresión de las nativas americanas y las negras no pueden verse reducidos a este ejemplo, vemos en él que las opresiones interactúan sobre la base del referente ausente. También vemos que en el análisis de la opresión de las humanas, la opresión de los animales no debería ser ignorada. Sin embargo, el referente ausente, debido a su ausencia, evita que experimentemos las conexiones entre grupos oprimidos.

Cuando una se hace consciente de la función del referente ausente y rechaza comer animales, el uso de metáforas que dependen de la opresión animal puede criticar simultáneamente aquello que la metáfora señala y aquello de lo que se deriva. Por ejemplo, cuando el activista vegetariano por los derechos civiles Dick Gregory compara el gueto con el matadero está condenando los dos y sugiriendo el funcionamiento del referente ausente en la eliminación de responsabilidad de los horrores de cada uno:

*Animales y humanos sufren y mueren por igual. Si tuvieras que matar tú mismo al cerdo antes de comértelo, lo más probable es que no fueses capaz de hacerlo. Escuchar al cerdo chillar, ver la sangre derramándose, ver a la cría siendo separada de su madre, y ver la mirada de la muerte en los ojos del animal te revuelve el estómago. Así que tienes al hombre del matadero para que lo haga por ti. De modo similar, si los aristócratas ricos que están perpetrando las condiciones del gueto realmente escucharan los gritos del gueto sufriendo, o vieses la muerte lenta de los niños hambrientos, o fuesen testigos del estrangulamiento de la masculinidad y de la dignidad, no podrían continuar con la matanza. Pero los ricos están protegidos frente a ese horror... Si puedes justificar matar para comer carne, puedes justificar las condiciones de vida del gueto. Yo no puedo justificar ninguna de las dos cosas.*¹⁰

Violencia sexual y consumo cárnico

Para volver sobre la cuestión de las opresiones interconectadas sobre las que se ocupa principalmente este capítulo, violencia sexual y consumo cárnico y su punto de intersección en el referente ausente, es instructivo considerar episodios de violencia masculina. Maltratadores, violadores, asesinos en serie y abusadores sexuales de niños han victimizado a animales¹¹. Lo hacen por varias razones: los violadores matrimoniales pueden usar a un animal de compañía para intimidar, coaccionar, controlar o violar a una mujer. Los asesinos en serie habitualmente ejercen violencia primero contra animales. Los estudiantes varones que mataron a sus compañeros de clase en varias comunidades en la década de los 90 a menudo eran cazadores o se sabía que habían matado animales. Los abusadores sexuales de niños suelen utilizar amenazas y/o violencia contra animales de compañía para conseguir la docilidad de sus víctimas. Los maltratadores dañan o matan a un animal de compañía como una advertencia para sus compañeras de que ellas pueden ser las siguientes, como una forma de separarlas aún más de relaciones significativas, para demostrar el poder de él y la impotencia de ella. Mujeres o niños amenazados son el referente ausente de los asesinos de mascotas. Dentro del orden simbólico, el referente fragmentado ya no recuerda a sí mismo, sino a otra cosa¹². Aunque este patrón de matar animales de compañía como advertencia para mujeres y niños abusados se deriva de recientes estudios sobre casos de violencia doméstica, la historia de un hombre que mata a la mascota de su mujer en vez de a su mujer se puede encontrar en un relato corto de principios del siglo XX. “A jury of her peers” [Un jurado de sus iguales], de Susan Glaspell, expone esta función del referente ausente y el hecho de que las iguales de una mujer, es decir, otras mujeres, reconocen esta función¹³.

Generalmente, sin embargo, el referente ausente, debido a su ausencia, nos impide experimentar conexiones entre los grupos oprimidos. Las imágenes culturales sobre matanza y violencia sexual están tan entrelazadas que los animales son el referente ausente en el discurso feminista radical. En ese sentido, la teoría feminista radical participa en el mismo tipo de estructuras figurativas que busca desenmascarar. Sostenemos la estructura patriarcal del referente ausente, apropiándonos de la experiencia de los animales para interpretar nuestra propia violación. Por ejemplo, nos enteramos de una mujer que fue al médico tras ser maltratada. El doctor le dijo que su pierna: “Estaba como un trozo de carne cruda colgando en el escaparate de una carnicería”¹⁴. Las feministas transforman esta descripción literal en una metáfora de la opresión de las mujeres. Andrea Dworkin asegura que la pornografía retrata a la mujer como “un trozo de carne femenina” y Gena Corea opina que “las mujeres en prostíbulos pueden ser usadas como los animales en jaulas”¹⁵. Linda Lovelace afirma que cuando le presentaron a Xaviera Hollander para que le hiciera una revisión, “Xaviera me inspeccionó como un carnicero a una pieza de carne de vacuno”¹⁶. Cuando una actriz se suicidó, otra describió el dilema que ella y las demás se encontraban: “Nos tratan como carne”. Sobre esta afirmación, Susan Griffin escribió: “Quiere decir que los hombres que las contratan las tratan como algo inferior a un humano, como materia sin espíritu”¹⁷. En cada uno de estos ejemplos, las feministas han utilizado la

violencia contra los animales como una metáfora, literalizando y feminizando la metáfora. Cuando alguien es materia sin espíritu, se convierte en materia prima para la explotación y para la apropiación metafórica¹⁸.

A pesar de esta dependencia de la *imaginería* de la matanza, el discurso feminista radical ha fracasado a la hora de integrar la opresión *literal* de los animales en nuestro análisis de la cultura patriarcal o en reconocer la fuerte alianza histórica entre el feminismo y el vegetarianismo. Mientras que las mujeres pueden sentirse como trozos de carne y ser tratadas como tales (emocionalmente masacradas y físicamente abusadas), los animales son realmente convertidos en trozos de carne. En la teoría feminista radical, el uso de estas metáforas alterna entre una actividad figurativa positiva y una actividad negativa declusión, negación y omisión en la que se suprime el destino literal de los animales. ¿Podría la propia metáfora ser la ropa interior del traje de la opresión?

El ciclo de objetificación, fragmentación y consumo

Lo que necesitamos es una teoría que trace trayectorias paralelas: las opresiones comunes a mujeres y animales, y los problemas de la metáfora y el referente ausente. Propongo un ciclo de objetificación, fragmentación y consumo, que enlace la matanza y la violencia sexual en nuestra cultura. La objetificación permite a un opresor ver a otro ser como un objeto. El opresor viola entonces a este individuo tratándolo como si fuese un objeto: por ejemplo, la violación de las mujeres, que niega su libertad para decir no, o la matanza de los animales, que transforma a seres vivos sintientes en objetos muertos. Este proceso permite la fragmentación, o el brutal descuartizamiento, y finalmente el consumo. Mientras que ocasionalmente un hombre podría comer mujeres de forma literal, todos consumimos imágenes visuales de mujeres todo el tiempo¹⁹. El consumo es la realización de la opresión, la aniquilación de la voluntad, de la identidad separada. Lo mismo sucede con el lenguaje: un sujeto primero es visto, u objetificado, a través de la metáfora. A través de la fragmentación, el objeto es separado de su sentido ontológico. Finalmente, consumido, existe solamente a través de lo que representa. El consumo del referente reitera su aniquilación como sujeto con importancia en sí mismo.

Ya que este capítulo aborda cómo la cultura patriarcal trata tanto a los animales como a las mujeres, la imagen de la carne es apropiada para ilustrar esta trayectoria de objetificación, fragmentación y consumo. El proceso literal de transformación violenta de animales vivos en consumibles muertos es representativo del proceso conceptual por el cual se cambia el punto de referencia del consumo cárnico. Las culturas industrializadas comedoras de carne como Estados Unidos o Gran Bretaña ejemplifican el proceso por el cual los animales vivos son eliminados de la idea de carne. El proceso físico de la matanza de un animal se sintetiza a nivel verbal mediante palabras de objetificación y fragmentación. Los animales son representados como inferiores no sólo por la tecnología, sino también por frases inocuas como “unidad de producción alimenticia”, “cosechadora de proteínas”, “máquina conversora”, “cultivo” y “biomáquinas”. La industria cárnica considera a un animal como un conjunto de partes “comestibles” y “no comestibles” que deben ser separadas para que las segundas no contaminen a las primeras. Un animal se dirige a una “línea de

desmontaje”, perdiendo partes en cada parada. Esta fragmentación no sólo desmiembra al animal, cambia también el modo en que conceptualizamos a los animales. Así, en la primera edición de *The American Heritage Dictionary of the English Language* [Diccionario de lengua inglesa de patrimonio americano], la definición de “cordero” no estaba ilustrada como uno de los pequeños de Mary⁸ sino por un cuerpo comestible dividido en costillas, lomo y patas²⁰.

Tras ser descuartizadas, las partes del cuerpo fragmentadas son habitualmente renombradas para ocultar el hecho de que una vez fueron animales. Tras la muerte, las vacas se convierten en filetes, costillas y hamburguesas; los cerdos se convierten en jamón, bacon y salchichas. Ya que los objetos son posesiones, no pueden tener posesiones; de este modo, decimos “pata de cordero” y no “la pata de un cordero”, “alitas de pollo” y no “las alas de un pollo”. Optamos por puntos de referencia menos inquietantes no sólo cambiando los nombres de los animales a carne, sino también cocinándolos, condimentándolos y cubriéndolos con salsas, disfrazando su naturaleza original.

Sólo entonces se puede producir el consumo: el consumo real del animal, ahora muerto, y el consumo metafórico del término “carne”, en tanto que se refiere a los productos alimenticios por separado en lugar de al animal muerto. En la cultura patriarcal, la carne deja de tener su punto de referencia. Así es como lo queremos, como William Hazlitt honestamente admitió en 1826: “Los animales usados para comida deberían ser tan pequeños que fuesen imperceptibles, o al menos... no mantener su forma, que nos reprocha nuestra gula y nuestra crueldad. Odio ver un conejo atado o una liebre traída a la mesa con la forma que tenía mientras vivía”²¹. El animal muerto es la cuestión más allá del referente presuntamente cultural de la carne.

Comer carne metafóricamente

Sin el punto de referencia al animal asesinado, cubierto de sangre y descuartizado, la carne se convierte en una imagen accesoria. La carne se ve como un vehículo de significado y no como plena de significado inherente; el referente “animal” ha sido consumido. “Carne” se convierte en un término para expresar la opresión de las mujeres, usado tanto por el patriarcado como por las feministas, que dicen que las mujeres son “trozos de carne”. Debido a la ausencia del verdadero referente, la metáfora de la carne es fácilmente adaptable. Mientras frases como “¿dónde está la chicha?” parecen diametralmente opuestas al uso de “carne” para transmitir la opresión, “¿dónde está la chicha?” confirma la fluidez del referente ausente mientras refuerza los modos extremadamente específicos y agresivos en que se usa “carne” para referirse a las mujeres. Parte de convertir “chicha” en “carne” es representarla como no-masculina. Cuando la carne tiene connotaciones de poder, el poder que evoca es masculino. Los genitales masculinos y la sexualidad masculina son inferidos a veces cuando se habla sobre la carne (curiosas locuciones en tanto que rara vez se comen machos adultos que no hayan sido castrados). “Carne” se convierte en no-masculino mediante un

8 N. de las T.: Se refiere a una canción infantil popular titulada “Mary Had a Little Lamb” [Mary tenía un corderito]

descuartizamiento violento. Como una imagen cuyo significado original ha sido consumido y negado, el significado de “carne” es estructurado por su entorno.

La carne ha sido utilizada durante mucho tiempo en la cultura occidental como una metáfora de la opresión de las mujeres. El prototipo de consumir a una mujer después de violarla, como apunté en el prólogo (<DB>), es la historia de Zeus y Metis: “Zeus deseaba con lujuria a Metis la Titánide, que cambió muchas veces de forma para escapar de él hasta que finalmente fue atrapada y quedó embarazada”. Cuando fue advertido por una sibila de que si Metis concebía por segunda vez Zeus podía ser depuesto por el heredero resultante, Zeus devoró a Metis, quien, creía él, seguiría aconsejándole desde su vientre. El consumo parece ser la etapa final del deseo sexual masculino. Zeus seduce verbalmente a Metis con el objetivo de devorarla: “Tras atraer a Metis hacia el diván con sus melosas palabras, de repente Zeus abrió la boca y se la tragó, y ése fue el final de Metis”²². Un componente esencial de la cultura androcéntrica ha sido construido sobre esas actividades de Zeus: ver el objeto sexual deseado como consumible. Pero no hemos oído nada acerca del desmembramiento en el mito del consumo de Metis por parte de Zeus. ¿Cómo pudo exactamente Zeus meterse en la boca su cuerpo embarazado, sus brazos, hombros, pecho, vientre, muslos y pies de una sola vez? El mito no responde a cómo el referente ausente se vuelve ausente.

Omitiendo la fragmentación

Establecer paralelismos en la omitida relación entre la metáfora y el referente es el papel no reconocido de la fragmentación en el consumo cárnico. Nuestras mentes van del ser objetificado a la comida consumible. La acción de la fragmentación, el asesinato y la división son suprimidas. De hecho, la cultura patriarcal rodea la carnicería real con silencio. Geográficamente, los mataderos están enclaustrados. No vemos ni escuchamos lo que sucede ahí²³. En consecuencia, el consumo parece seguir inmediatamente a la objetificación, ya que el propio consumo ha sido objetificado. Hablando de la alianza entre mujeres y trabajadores en 1907, durante un apasionado desafío contra la vivisección, Coral Lansbury lanzó este aviso: “Se ha dicho que una visita a un matadero haría vegetariano al carnívoro más convencido de entre nosotros”²⁴. En “How to build a slaughterhouse” [Cómo construir un matadero], Richard Selzer señala que el conocimiento que un matadero muestra es el conocimiento que no queremos conocer: “Antes de terminar este viaje a un matadero se habrá convertido para mí en un descenso al Hades, una visión de la vida que quizá hubiera sido mejor no conocer nunca”²⁵. No queremos saber nada sobre la fragmentación porque es el proceso por el cual el referente vivo desaparece.

Fragmento #1: Violencia instrumental

Abandonaos quienes entréis aquí. Convertíos en una parte componente, preparada, engrasada, cronometrada, controlada.

El infierno... Cerdos colgando, bailando a lo largo de la cadena, 300, 350 por hora; Mary corriendo, corriendo por la desvincijada plataforma para mantener el ritmo, marcando, marcando las pieles. Al ritmo del estremecedor tambor de la máquina aplastadora de cráneos, entre nubes de vapor espectral, todo el mundo hace el mismo movimiento durante todas las horas: Krycksi levantando su cuchillo de carnicero, el golpe potente; el continuo remolino de los largos brazos de los desholladores, los destripadores...

Preparada, engrasada: la sala de la matanza: noqueadores, grilletes, lanzadores, apaleadores, descabezadores, descuartizadores, rompedores de piernas, aserradores de pechos y caderas, extractores de membranas, cortadores de piel, cortadores de caderas y pechugas, separadores, tanques de inmersión, desholladores, destripadores, desplumadores.

–Todo a través de la maraña de edificios... de muerte, desmembramiento y completa desaparición de criaturas inofensivas, mansas, suaves, juguetonas y salvajes– El infierno.

→Tillie Olsen, Yonondio.²⁶

La institución de la matanza es exclusiva de los seres humanos. Todos los animales carnívoros matan y consumen sus presas ellos mismos. Ven y escuchan a sus víctimas antes de comérselas. No hay referente ausente, sólo uno muerto. Plutarco se burlaba de sus lectores con este hecho en su ensayo “Acerca de comer carne”: Si creéis que sois comedores de carne, “entonces, para empezar, matad *vosotros mismos* lo que queráis comer, pero hacedlo con vuestras propias armas *naturales*, sin utilizar cuchillos de carnicero, hachas o palos”. Plutarco señala que la gente no tiene cuerpos preparados para comer carne de un cadáver, “ni pico curvo, ni garras afiladas, ni dientes puntiagudos”²⁷. No tenemos capacidad corporal para matar y desmembrar a los animales que nos comemos: necesitamos herramientas.

La esencia de la matanza es fragmentar al animal en trozos lo suficientemente pequeños como para poder ser consumidos. Las herramientas son los dientes simulados que desgarran y las garras que arrancan. Al mismo tiempo, las herramientas eliminan el referente: provocan “la total desaparición de las criaturas inofensivas”.

Hannah Arendt afirma que la violencia siempre necesita instrumentos²⁸. Sin la violencia de las herramientas los seres humanos no podrían comer carne. La violencia es central en el acto de la matanza. Los cuchillos afilados son esenciales para convertir rápidamente al animal anestesiado en carne muerta comestible. Los cuchillos en este caso no son tanto mecanismos distanciadores como mecanismos posibilitadores. En los mataderos algunos de los instrumentos utilizados son: raspadores para quitar el pelo a los cerdos, ganchos de hierro para colgar cerdos y terneros, material aturdidor, cuchillos grandes, cuchillos pequeños, cuchillos para pelar, cuchillos para deshuesar, sierras para la carne, cuchillos para filetear, sazonadores industriales,

cuchillos desangradores y picadoras de carne. Los mataderos grandes utilizan unos treinta y cinco tipos diferentes de cuchillos. Selzer señala que los hombres en los mataderos “están sincronizados como bailarines, y la mayor parte del tiempo guardan silencio. Son sus cuchillos quienes conversan, cotillean, se aprietan entre ellos a lo largo de la sala”²⁹. El material utilizado contra los animales fue de las primeras cosas destruidas tras el derrocamiento de los humanos en la *Rebelión en la granja* de George Orwell.

Fragmento #2: El Matadero

[El matadero] lleva sus asuntos en secreto y decide qué vas a ver, te esconde lo que elige.

→Richard Selzer³⁰

Generalmente, cuando entramos en un matadero lo hacemos a través de los escritos de alguien que ha entrado por nosotros. A principios del siglo XX, Upton Sinclair entró en el matadero para sus lectores. Entendió las operaciones del matadero como una metáfora del destino de los trabajadores en el capitalismo. Jurgis, el trabajador cuya naciente conciencia evoluciona en *La jungla*, visita un matadero en las páginas iniciales. Un guía le acompaña por el lugar y él siente que “era como un horrible crimen cometido en un calabozo, todo invisible e indocumentado, enterrado fuera de la vista y de la memoria”³¹. Cerdos con las patas encadenadas a una línea que los mueve hacia delante colgados boca abajo, chillando, gruñendo y gimiendo. La línea los mueve hacia delante, les rajan la garganta y entonces desaparecen “con un chapuzón en un enorme tanque de agua hirviendo”. A pesar de cosas como el aspecto del lugar, uno “no podía dejar de pensar en los cerdos: eran tan inocentes, venían tan confiadamente, y eran tan humanos en sus quejas, ¡y estaban tan perfectamente en su derecho!”.

Luego venía el desmembramiento: el raspado de la piel, la decapitación, el corte del esternón, la extracción de las entrañas. Jurgis se maravilla ante la velocidad, la automatización, la forma mecánica en que cada hombre despachaba su trabajo y se felicitaba a sí mismo por no ser un cerdo. Las siguientes trescientas páginas trazan el desarrollo de su conciencia, que le hace darse cuenta de que un cerdo es exactamente lo que él es: “Uno de los cerdos del matadero. Lo que querían de un cerdo era todos los beneficios que pudieran sacar de él, y eso era lo que querían del trabajador y también era eso lo que querían del público. Lo que el cerdo pensara de aquello o lo que sufriese no se tenía en consideración alguna, ni por los trabajadores ni por el comprador de carne”³².

En respuesta a la novela de Sinclair, la gente no podía dejar de pensar en los cerdos. El referente (esas pocas páginas iniciales que describían la matanza en un libro de más de trescientas páginas) venció a la metáfora. Horrorizadas por lo que habían aprendido sobre la producción cárnica, muchas personas clamaban por nuevas leyes y, durante un corto periodo de tiempo, se volvieron “viggytaryans”, como los llamó el “Mr. Dooley” del humorista Finley Peter Dunne³³. Como Upton Sinclair lamentó: “Apunté al corazón del

9 N. de las T.: Mr. Dooley es un personaje que aparece en varios artículos de Dunne y le sirve como vehículo para exponer los problemas políticos y sociales de la época. Es un inmigrante irlandés y habla con acento extranjero, de ahí la pronunciación “viggytaryans”.

público y accidentalmente golpeé su estómago”³⁴. La matanza fracasó como metáfora del destino del trabajador en *La jungla* porque la novela incluía demasiada información sobre cómo el animal era violentamente asesinado. Hacer presente el referente ausente (esto es, describir exactamente cómo muere un animal, pateando y gritando, y cómo es descuartizado) inhabilita el consumo y desactiva el poder de la metáfora.

Fragmento #3: La cadena de desmontaje como modelo

Aquellos que están contra el fascismo sin estar contra el capitalismo, quienes se lamentan de la barbarie que nace de la barbarie, son como la gente que quiere comer sus costillas sin matar al ternero.

→Bertolt Brecht, “Las cinco dificultades para decir la verdad”³⁵

La utilización del matadero como una figura retórica del trato a los trabajadores en la sociedad capitalista moderna no se acabó con Upton Sinclair. *Santa Juana de los mataderos* de Bertolt Brecht utiliza imaginaria de la matanza durante toda la obra para describir la crueldad de los capitalistas a gran escala, como “el rey de la carne” Pierpont Mauler. Este capitalista hace con sus empleados lo mismo que con sus novillos: es un “carnicero de hombres”. Con las actividades del matadero como telón de fondo, frases como “precios de muerte” y “no estoy en su pellejo” funcionan como juegos de palabras que invocan el destino de los animales para lamentar el destino de los trabajadores³⁶. De manera apropiada, la elección de la figura retórica del matadero para reflejar la objetificación de los trabajadores por parte del capitalismo resuena con veracidad histórica.

La división del trabajo en cadenas de montaje debe su inicio a la visita de Henry Ford a las cadenas de despiece de los mataderos de Chicago. Ford le atribuye la idea de las cadenas de montaje a las fragmentadas actividades de la matanza de animales: “En líneas generales, la idea vino de los raíles colgantes que los procesadores de carne de Chicago utilizaban para sazonarla”³⁷. Un libro sobre la producción de carne (financiado por una empresa cárnica) describe el proceso: “Los animales sacrificados, suspendidos boca abajo en una cadena móvil o transportadora, pasan de trabajador en trabajador, cada uno de los cuales realiza un determinado paso del proceso”. Los autores añaden con orgullo: “Este procedimiento ha demostrado ser tan eficiente que ha sido adoptado por otras industrias, por ejemplo en el ensamblaje de automóviles”³⁸. Aunque Ford invirtió el resultado del proceso de matanza en uno en el que se creara un producto en vez de fragmentarlo en la cadena de montaje, contribuyó a la vez a una mayor fragmentación del trabajo individual y de la productividad. El desmembramiento del cuerpo humano no es tanto un constructo del capitalismo moderno sino que el capitalismo moderno es un constructo basado en el desmembramiento y la fragmentación³⁹.

Una de las cosas básicas que tienen que suceder en la línea de despiece de un matadero es que el animal debe ser tratado como un objeto inerte, no como un ser vivo, que respira. De modo similar, el trabajador en

la cadena de montaje pasa a ser tratado como un objeto inerte, que no piensa, cuyas necesidades creativas, corporales y emocionales son ignoradas. Aquellas personas que trabajan en las líneas de despiece de los mataderos, ellas, más que nadie, deben aceptar a gran escala la doble aniquilación del individuo: no sólo van a tener que negarse a sí mismos, sino que también van a tener que aceptar la referenciación cultural ausente de los animales. Deben ver al animal vivo como la carne que todos fuera del matadero aceptan que es, mientras el animal sigue todavía vivo. Por lo tanto deben estar alienados de sus propios cuerpos y de los de los demás animales también⁴⁰. Esto podría explicar el hecho de que “la tasa de rotación entre los empleados de los mataderos es superior a la de cualquier otro trabajo en el país”⁴¹.

La introducción de la cadena de montaje en la industria del automóvil tuvo un rápido e inquietante efecto sobre los trabajadores. La estandarización del trabajo y la separación respecto al producto final se volvió fundamental para la experiencia de los trabajadores⁴². El resultado fue un incremento de la alienación de los trabajadores respecto al producto que producían. La automatización cortó los lazos de los trabajadores con el sentimiento de logro a través de la fragmentación de sus trabajos. En *Trabajo y capital monopolista: La degradación del trabajo en el siglo XX*, Harry Braverman explica los resultados iniciales de la introducción de la cadena de montaje: “La artesanía dio paso a operaciones de detalle repetidas, y los precios de los salarios fueron estandarizados en niveles uniformes”. Gran cantidad de trabajadores abandonaron Ford tras la introducción de la cadena de montaje. Braverman observa: “En esta reacción inicial ante las cadenas de montaje vemos la repulsa natural de los trabajadores frente a la nueva forma del trabajo”⁴³. Ford desmembró el significado del trabajo, introduciendo la productividad sin el sentimiento de ser productivo. La fragmentación del cuerpo humano en el capitalismo tardío permite que la parte desmembrada represente al todo. Porque el modelo del matadero no es evidente para los trabajadores de las cadenas de montaje, no se dan cuenta de que, como seres completos, ellos también han experimentado el impacto de la estructura del referente ausente en una cultura patriarcal.

Fragmento #4: La Violación de los Animales

“Los pollos vuelan sobre la mesa con un tenedor y un cuchillo clavado en sus muslos”, implorando ser comidos.

→Balada de un escritor sueco del siglo XIX, durante la plenitud de la carne en Estados Unidos⁴⁴.

“Él me ataba y me forzaba a tener relaciones con nuestro perro... Se ponía encima de mí, sujetando al perro, y le gustaba follarse al perro, mientras el pene del perro estaba dentro de mí”⁴⁵. En esta descripción de una violación, tanto el perro como la mujer están siendo violados. La mayoría de las violaciones no incluyen animales, aunque las frases utilizadas por las víctimas cuando describen sus sentimientos sugieren que el destino de los animales en el consumo cárnico es la piedra de toque inmediata para su propia experiencia. Cuando las mujeres dicen que se sienten como un pedazo de carne después de ser violadas, ¿están diciendo que hay una conexión entre ser penetrada contra la propia voluntad y ser comida por alguien? Una mujer

declaró: “Realmente me hacía sentir como un pedazo de carne, como un receptáculo. Mi marido me había dicho que toda chica no era más que una sirvienta incapaz de pensar, un receptáculo, un trozo de carne”.

En *El lamento de Portnoy*, Philip Roth expresa cómo la carne se convierte en un receptáculo para la sexualidad masculina cuando Portnoy se masturba con ella: “‘Vamos, grandullón, vamos’ gritaba el enloquecido trozo de hígado que, en mi propio delirio, compré por la tarde en la carnicería y, lo creas o no, violé detrás de una valla publicitaria”⁴⁶. A menos que el receptáculo sea el trozo de carne de Portnoy, un objeto sexual no se consume literalmente. ¿Por qué entonces esa duplicidad? ¿Qué conecta ser un receptáculo y ser un pedazo de carne, ser penetrada y ser comida? Después de todo, ser violada, agredida, penetrada, no se parece a ser comida. Entonces, ¿por qué sienta de esa manera? O mejor, ¿por qué con tanta facilidad se describe con ese sentimiento?⁴⁷ Porque, si eres un pedazo de carne, estás sometido a un cuchillo, a violencia instrumental.

La violación, también, es violencia instrumental en la cual el pene es la herramienta. Eres sujeta por un cuerpo masculino igual que el tenedor sujeta un trozo de carne para que el cuchillo pueda cortarlo. Además, igual que en el matadero tratan a los animales y a sus trabajadores como objetos inertes, que no piensan ni sienten, también en la violación las mujeres son tratadas como objetos inertes, sin prestar ninguna atención a sus sentimientos o necesidades. En consecuencia, se sienten como pedazos de carne. En la misma medida, existen los “potros de violación” que permiten la inseminación artificial de los animales contra su voluntad⁴⁸. Sentirse como un trozo de carne es ser tratado como un objeto inerte cuando uno es (o fue), de hecho, un ser vivo, sintiente.

Las metáforas cárnicas que las víctimas de violaciones escogen para describir su experiencia y el uso de los “potros de violación” nos sugiere que la violación es paralela y está relacionada con el consumo, consumo tanto de imágenes de mujeres como de, literalmente, carne de animales. El repetido uso que hacen las víctimas de violación de la palabra “hamburger” [hamburguesa] para describir el resultado de la penetración¹⁰, la violación y el ser preparada para el mercado, implica no solo cómo de desagradable es ser un pedazo de carne, sino también que los animales pueden ser víctimas de violación. Ellos han sido penetrados, violados, preparados para el mercado en contra de su voluntad. Con todo, la superposición de metáforas culturales estructura estas experiencias como si fueran deseadas por las mujeres y los animales.

Para justificar el consumo cárnico, nos referimos a los animales como si quisieran morir, deseosos de convertirse en carne. En *Erewhon*, de Samuel Butler, la carne queda prohibida excepto si proviene de un animal que haya muerto “por muerte natural”. Como resultado, “nos encontramos que los animales estaban continuamente muriendo de muertes naturales bajo circunstancias más o menos sospechosas... Era sorprendente cómo algunos de estos desafortunados animales podían oler un cuchillo de carnicero si había

10 N. de las T.: La autora sugiere que en inglés coloquial se utiliza el símil de la hamburguesa para referirse al aspecto de los genitales femeninos tras ser repetidamente penetrados.

alguno a menos de una milla, y corrían directos contra él si el carnicero no los apartaba de su camino a tiempo”⁴⁹. Uno de los mitos de la cultura de la violación es que las mujeres, no sólo buscan ser violadas, sino que disfrutan con ello: que ellas están continuamente buscando el cuchillo del carnicero. De un modo similar, los anuncios y la cultura popular nos dice que animales como Charlie the Tuna¹¹ y los Shmoos de Al Capp¹² desean ser comidos. La implicación es que las mujeres y los animales participan voluntariamente en el proceso que los vuelve ausentes.

En *La felicidad total*, Marabel Morgan une a las mujeres y a los animales mediante el uso de la metáfora de la hamburguesa. Morgan fomenta su propio síndrome Shmoo aconsejando a otras mujeres que se consideren a sí mismas como una hamburguesa al servicio de las necesidades de su marido: “Pero como una hamburguesa podrías tener que prepararte a ti misma en una variedad de estilos diferentes de vez en cuando”⁵⁰. La estructura de su frase (“como una hamburguesa podrías”) implica que la hamburguesa se prepara a sí misma de diversas maneras, y, por tanto, tú también tienes que hacerlo. Pero a la hamburguesa, mucho antes de llegar a la cocina de la mujer total, se le ha denegado toda agencia y no puede preparar nada. “Tú”, mujer o esposa, remite a la hamburguesa y la sustituye. Las mujeres están en relación con la “mujer total” del mismo modo en que lo están con la “hamburguesa”: como algo que es objetificado, sin agencia, que debe ser preparado, reformulado y aculturado para hacerlo consumible en un mundo patriarcal. Aunque el referente está ausente, las mujeres no pueden eludir reconocerse en él. Y al igual que los animales no desean ser comidos, la estructura de la frase de Morgan subvierte su deseo de convencer a las mujeres para que ellas lo hagan.

¿Como se convierte a un sujeto asustado, resistente, pataleante, en trozos de carne? Ser convertido de sujeto a objeto requiere anestesia. G. J. nos habla de un médico del siglo XIX que vino a ayudar a un hombre que quería tener sexo con su esposa. El médico iba a la residencia de la pareja dos o tres veces a la semana, “para eterizar a la pobre esposa”⁵¹. La sedación de los animales como preludeo a la matanza nos recuerda la complicidad de este doctor en la violación marital. Lo que no puede ser hecho con facilidad a un cuerpo completamente despierto y rebelde, se *puede* lograr con uno anestesiado. Lo que es un caso excepcional en la violación, de nuevo, es típico en la matanza: la anestesia es una parte esencial de la producción masiva de carne⁵².

11 N. de las T.: Charlie the Tuna es un personaje animado que aparece en la publicidad de la marca de atún en conserva StarKist. En los anuncios, Charlie se postula para la marca, porque es un pez refinado, culto y “con buen gusto”, pero StarKist le rechaza, porque no quieren atunes “que tengan buen gusto”, sino atunes “que sepan bien”.

12 N. de las T.: Los Shmoos o Shmoon son unos animales ficticios protagonistas de unos cómics aparecidos en la década de los 40. Son muy prolíficos y fáciles de criar porque se alimentan del aire, pero no les importa en absoluto servir de alimento para seres humanos. Si un humano les mira con hambre, no tienen ningún problema en inmolarse, por ejemplo, saltando dentro de una sartén. Saben a pollo cuando les fríen, a ternera cuando les hierven, a cerdo cuando les asan, a pescado cuando les hornean y a ostra cuando les comen crudos. Además, ponen huevos ya envasados y dan leche ya embotellada, así como mantequilla preparada. Con su piel, depende de lo grueso que sea el trozo que arranques, puedes hacer un abrigo de cuero o una casa de madera. No tienen huesos, así que nada de ellos se desperdicia.

Un animal seducido tiene como resultado una operación más económica, mejores condiciones y más seguridad para matarifes y, sencillamente, produce carne de mayor calidad. El tejido muscular de los animales contiene suficiente glucógeno como para producir un conservante, el ácido láctico, después de su muerte. Pero este glucógeno puede agotarse por la tensión física y nerviosa antes de la muerte. Por tanto, una rutina de seducción para calmar a la víctima e intervención médica para anestésicarla, actúan como el prelude de la matanza. Los animales excitados, asustados y acalorados no sangran completamente, y su carne muerta quedará rosada o fucsia, haciendo de ellos “cadáveres poco atractivos”⁵³.

La seducción de los “animales productores de carne” comienza con los tranquilizantes, que pueden ser inyectados en sus cuerpos o añadidos en su comida. Con un mínimo de nerviosismo y malestar, los animales deben ser inmovilizados. La inmovilización puede ocurrir por métodos mecánicos, químicos o eléctricos. La meta no es matar a los animales completamente (como Arabella informa a Jude en *Jude el oscuro*, de Thomas Hardy), sino aturdirlos y que empiecen a sangrar mientras el corazón sigue latiendo, ayudando a empujar la sangre hacia fuera.

Curiosamente, según se acercan los animales al acto real de la matanza, las descripciones de la industria cárnica utilizan un lenguaje que insinúa que los animales están deseando sus propias acciones. Cuanto más inmovilizados están los animales, más probablemente las palabras que describen la matanza se referirán a ellos como si pudiesen moverse, por lo que sus movimientos parecen totalmente propios: “emergente”, “mirando todos en la misma dirección” y “deslizándose”⁵⁴. El concepto de la seducción ha prevalecido: los animales parecen ser agentes activos y deseosos en la “violación” de sus vidas.

Fragmento #5: Jack el Destripador

Yo siempre había estado enamorado de ella del modo más inocente y asexual. Era como si su cuerpo siempre hubiese estado completamente oculto tras su brillante mente, la modestia de su comportamiento, y su gusto en el vestir. Nunca me había ofrecido el menor resquicio por el cual mirar el resplandor de su desnudez. Y ahora, de repente, el cuchillo del miedo la había rajado. Estaba tan abierta ante mí como el cadáver de una vaca cortado por la mitad y colgado de un gancho. Ahí estábamos... y de repente sentí un violento deseo de hacer el amor con ella. O, para ser más exactos, un violento deseo de violarla.

→Milan Kundera, *El libro de la risa y el olvido*⁵⁵

La superposición de las categorías de mujeres violadas y animales descuartizados se ilustra con la respuesta de Jack el Destripador, que asesinó a ocho mujeres en 1888. En el corazón de su violencia masculina no estaba el asesinato solitario, sino la mutilación sexual y la posesión mediante la extirpación del útero. Demostró habilidad en el manejo de su instrumento de matanza: como concluyó el cirujano de la policía, Jack era “alguien muy habilidoso con el cuchillo”⁵⁶. Además, demostró conocimiento sobre el cuerpo de las mujeres por su preciso descuartizamiento de partes del cuerpo específicas. “De hecho el objetivo principal del asesino parece haber sido la evisceración del cuerpo tras haber estrangulado y degollado a la víctima.

Cuando el asesino tenía tiempo suficiente, extirpaba el útero y otros órganos internos, y a menudo esparcía las vísceras de las mujeres”⁵⁷. Por ejemplo, tras el asesinato de Katharine Eddowe, su riñón izquierdo y su útero desaparecieron.

La imagen de animales descuartizados persiguió a quienes investigaron los crímenes. El destino de las mujeres se convirtió en aquel tradicionalmente reservado para los animales. Primero, las mujeres fueron destripadas por Jack de tal manera que permitía la comparación, como informó el cirujano de la policía: “Ella estaba rajada y abierta tal y como ves a un ternero muerto en una carnicería”⁵⁸. Tras ver a una víctima cuyo intestino delgado y parte del estómago se encontraban por encima del hombro derecho y parte del estómago sobre el hombro izquierdo, un policía joven no pudo comer carne. “Mi comida me enfermaba. La visión de una carnicería me producía náuseas”⁵⁹. El referente ausente de la carne de repente se volvía presente cuando los objetos eran mujeres descuartizadas.

En segundo lugar, la demostrada habilidad de Jack el Destripador con el instrumento de la matanza, el cuchillo, llevó a las autoridades a sospechar que el asesino podía ser tanto un carnicero como un cazador, un matarife o un cirujano bien cualificado. Según el informe policial, “setenta y seis carniceros y matarifes han sido visitados y se les ha preguntado por el carácter de los empleados”⁶⁰.

En tercer lugar, uno de los motivos propuestos para explicar el interés de Jack el Destripador en los úteros demuestra que esas mujeres sintieron que estaban siendo tratadas como animales en términos de experimentación animal: se rumoreaba que un americano estaba pagando veinte libras por útero para investigación médica. Se piensa que Jack el Destripador le suministraba⁶¹. Por último, un ministro londinense, el reverendo S. Barnett, propuso que los mataderos públicos fuesen eliminados porque su visión tendía a “embrutecer a una población fuertemente masificada y a degradar a los niños”⁶².

Fragmento #6: La matanza de mujeres

Ahora me vuelvo grosera cuando los sustantivos abstractos comienzan a destellar.

Salgo a la cocina para hablar de coles y de hábitos.

Me esfuerzo en recordar fijarme en lo que hace la gente.

Sí, mantén la mirada en las manos, deja que la voz desaparezca zumbando.

La economía es el hueso, la política es la carne,

fijate en a quién golpean y en a quién se comen

→Marge Piercy, “In the men’s room(s)”⁶³

El destino de los animales en la matanza se explota en la opresión de las mujeres, y es invocado por las feministas preocupadas por acabar con ella. Mientras los animales son los objetos ausentes, su destino es

constantemente invocado mediante la metáfora de la matanza. La matanza es lo que crea o causa la existencia de alguien como carne: la “matanza” metafórica invoca silenciosamente el acto violento de asesinar a un animal a la vez que refuerza el sentimiento de sí mismas como “trozos de carne” de las mujeres violadas. Andrea Dworkin observa que “la idea favorita de la cultura masculina es que la experiencia puede ser fracturada, literalmente, que sus huesos pueden quebrarse, y que uno puede examinar las astillas como si no fueran parte del hueso, o el hueso como si no fuera parte del cuerpo” (abordamos el muslo o la chuleta como si no fuesen parte de un cuerpo). La disección que hace Dworkin del cuerpo de la cultura rezuma significado, cuando consideramos el concepto del estatus de los animales como referentes ausentes: “Todo se separa: el intelecto del sentimiento y/o la imaginación; los actos de las consecuencias; los símbolos de la realidad; la mente del cuerpo. Algunas partes sustituyen al todo y el todo es sacrificado por las partes”⁶⁴. La descripción metafórica que hace Dworkin de la cultura patriarcal depende de que los lectores sepan que los animales son asesinados de ese modo.

Imágenes de la matanza impregnan la cultura patriarcal. Un asador en New Jersey se llamaba “la costilla de Adán”. ¿A quién pensaban que se estaban comiendo? *The Hustler*, antes de su encarnación como revista pornográfica, fue un restaurante de Cleveland cuyo menú mostraba unas nalgas de mujer en la portada y anunciaba que: “Servimos la mejor carne de la ciudad”. ¿Quién? Una mujer aparece en una picadora de carne mientras la revista *Hustler* pregona: “Lo último en todo tipo de carnes”. Las nalgas de una mujer aparecen estampadas como “piezas selectas” en la portada del disco “Choice cuts” [Piezas selectas] de la banda Pure Food and Drug Act. Cuando se les pregunta sobre sus fantasías sexuales, muchos hombres describen “escenas pornográficas con partes del cuerpo impersonales, desmembradas y sin rostro: tetas, piernas, vaginas, nalgas”⁶⁵. La carne para el consumidor medio ha sido reducida exactamente a eso: partes de un cuerpo sin rostro, pechugas, piernas, ubres, nalgas. Frank Perdue juega con imágenes de desmembramiento sexual en un cartel que animaba al consumo de carne de pollo: “¿Eres un hombre de muslo o de pechuga?”.

Un famoso cartel en las carnicerías de la sección de Boston de Haymarket representaba el cuerpo de una mujer seccionado como si fuese el de un animal asesinado, con las partes separadas de su cuerpo identificadas. En respuesta a semejante imagen, los dramaturgos Dario Fo y Franca Rame guionizaron este relato:

*Había un dibujo de una mujer desnuda dividida en diferentes secciones. ¿Sabes los pósters de vacas que hay en las carnicerías? Y todas las zonas erógenas estaban coloreadas con esos colores increíbles. Por ejemplo, el trasero era de color rosa fuerte (se prepara, lo pica y se ríe). Y luego esta parte de aquí (colocando sus manos en su espalda, justo debajo del cuello)... Los carniceros lo llaman paleta. Era púrpura. Y el filete... (Levemente distraída) ¿Y qué hay del precio del filete hoy en día, eh? ¡Es terrible! Bueno, sea como sea, era naranja.*⁶⁶

Norma Benney en “All of one flesh: the rights of animals” describe el póster central de una revista musical que “mostraba una mujer desnuda, abierta de piernas y encadenada a una mesa de trabajo en una carnicería, rodeada de cadáveres de animales colgados y cuchillos de carnicero y cuchillas mientras un hombre con un delantal de matarife de caucho rojo se prepara para cortarla por la mitad con una sierra mecánica”⁶⁷. En este contexto, expresiones coloquiales como “pedazo de culo”, “soy un hombre de pechuga” y “soy un hombre de muslo” revelan su agresivo origen. Aunque los hombres pueden ser llamados “semental” o “cachas”, estos términos sólo vuelven a confirmar la fluidez del referente ausente, y refuerzan las extremadamente específicas y agresivas formas en las que se utiliza “carne” para referirse a las mujeres. Los hombres se poseen a sí mismos como “carne”, las mujeres son poseídas.

Estos ejemplos sugieren un paradigma de carnicería sexual metafórica cuyos componentes esenciales son: el cuchillo, real o metafórico, como el utensilio elegido (en la pornografía el objetivo de la cámara ocupa el lugar del cuchillo, cometiendo violencia instrumental)

la búsqueda del agresor de controlar/consumir/profanar el cuerpo de la víctima

el fetichismo de las partes del cuerpo

el consumo cárnico proporciona la imagen de animales descuartizados

La carnicería sexual metafórica es recurrente en la literatura y en las películas que ensalzan imágenes de mujeres masacradas. Nos encontramos con la violación y el consiguiente descuartizamiento de una mujer en el Libro de los Jueces de la Biblia hebrea. Un levita permite que su concubina sea salvajemente violada por unos desconocidos: “La violaron y torturaron toda la noche hasta el amanecer”⁶⁸. Ella se desploma ante la puerta de la casa donde se aloja el levita. La sube en su burro (no sabemos si viva o muerta) y se la lleva a su casa. “Cogió el cuchillo y sujetó a su concubina. La cortó, miembro por miembro, en doce trozos, y los mandó por todo el territorio de Israel”⁶⁹. De manera similar, en “La mujer que se fue a caballo” de D. H. Lawrence, una mujer se ve envuelta en una situación en la que va a ser sacrificada al sol por un grupo de hombres en una caverna. El lenguaje de Lawrence evoca el consumo tanto sexual como literal. Kate Millet ofrece un agudo análisis de este relato: “Esta es una fórmula para el canibalismo sexual: sustituye el cuchillo por el pene y la penetración, la cueva por un útero y, en lugar de la cama, un lugar para la ejecución, y tendrás un asesinato mediante el cual uno absorbe el poder de la propia víctima”⁷⁰.

La carnicería sexual es un componente básico de la pornografía masculina. Las infames “snuff movies”, así llamadas porque extinguen [en inglés “snuff out”] la vida de una mujer en los últimos cinco minutos de la película, celebran la matanza de mujeres como un acto sexual:

Una mujer rubia, joven y guapa que parece ser una asistente de producción le dice al director cómo de excitada sexualmente está ante el apuñalamiento final (de una mujer embarazada). El atractivo director le pregunta si le gustaría acostarse con él y representar sus fantasías. Empiezan a revolcarse torpemente en la

cama hasta que ella se da cuenta de que el equipo sigue grabando. Protesta e intenta levantarse. El director coge una daga que había en la cama y dice: “Zorra, ahora vas a tener lo que querías”. Lo que ocurre después va más allá del ámbito del lenguaje. La repulsión instintiva del observador se ve arrollada por la cantidad de sangre, dedos troceados, brazos volantes, piernas acuchilladas y todavía más sangre exudando como un río que sale de su boca antes de que muera. Pero el clímax está por llegar. En un momento de maldad concentrada, él la raja y abre su abdomen y blande sus entrañas muy por encima de su propia cabeza con un grito de orgásmica conquista.⁷¹

Las películas “snuff” son la apoteosis de la carnicería sexual metafórica, encarnando todos los componentes necesarios: el puñal como instrumento, la víctima femenina, la profanación de un cuerpo y el fetichismo de las partes femeninas. En ausencia de una víctima real, el snuff existe como un recordatorio de lo que les sucede a los animales todo el tiempo.

A la hora de construir historias sobre la violencia contra las mujeres, las feministas recurren al mismo repertorio de imágenes culturales que sus opresores. Las críticas feministas perciben la violencia inherente en las representaciones que colapsan sexualidad y consumo y han llamado a estas conexiones “arrogancia carnívora” (Simone de Beauvoir), “glotonería genocida” (Mary Daly), “canibalismo sexual” (Kate Millet), “canibalismo psíquico” (Andrea Dworkin) o “canibalismo metafísico” (Ti-Grace Atkinson). El racismo, en tanto que se cruza con el sexismo, ha sido definido por bell hooks en distinciones basadas en el consumo cárnico: “La verdad es que, en la sexista América, donde las mujeres son extensiones objetificadas del ego masculino, las mujeres negras han sido etiquetadas como hamburguesas y las mujeres blancas como costillas”⁷². Estas teóricas feministas nos llevan a la intersección entre la opresión de las mujeres y la opresión de los animales y de repente hacen un giro de 180 grados, aprovechando la función del referente ausente únicamente para remitirnos a las cuestiones de las mujeres, no a las de los animales, y por tanto reflejan una estructura patriarcal. Manejar símbolos y símiles que expresan humillación, objetificación y violación es un comprensible intento de poner orden en una realidad sexual femenina violentamente fragmentada. Cuando utilizamos la carne y la matanza como metáforas sobre la opresión de las mujeres, expresamos nuestro propio gruñido ante el universo a la vez que silenciamos el gruñido primario de la propia Ursula Hamdress.

Cuando las feministas radicales hablan como si los intercambios culturales con los animales fueran literalmente verdaderos en relación a las mujeres, invocan y cogen prestado lo que realmente se les está haciendo a los animales. Se podría argumentar que el uso de esas metáforas es tan explotador como el planteamiento de Ursula Hamdress: una cerda anónima en algún lugar fue vestida, colocada y fotografiada. ¿Fue sedada para mantener esa pose o quizá estaba muerta? La teoría feminista radical participa lingüísticamente en la explotación y la negación del referente ausente en tanto que no incluye en su visión el destino de Ursula Hamdress. Descuartizan los intercambios culturales entre animales y mujeres

representadas en el referente ausente y luego se dirigen exclusivamente a las mujeres, rindiéndose así ante el referente ausente, parte de la misma construcción que desean cambiar⁷³.

Lo que está ausente en gran parte de la teoría feminista, que se basa en metáforas sobre la opresión animal para esclarecer la experiencia de las mujeres, es la realidad que hay tras la metáfora. El uso del lenguaje de las teóricas feministas debería describir y desafiar la opresión mediante el reconocimiento de la medida en que estas opresiones son culturalmente análogas e interdependientes.

Así, quienes defienden a los animales también deberían tener cuidado con el lenguaje que utiliza metafóricamente la violación para describir lo que ocurre con los animales, sin sustentar su análisis en un reconocimiento del contexto social de violación de mujeres que hay en nuestra cultura. El préstamo metafórico que depende de la violación y, sin embargo, es incapaz de denunciar la violencia originaria, no reconoce las opresiones interconectadas. Nuestra meta es resistir a la violencia que separa la materia del espíritu, eliminar la estructura que crea referentes ausentes.

Es tentador pensar que todo lo que se ha discutido en este capítulo son palabras, ideas, “sustantivos abstractos”. Las imágenes funcionan así: no hay cadáveres y no hay cocinas. Pero hay cadáveres troceados y hay cocinas en las que los encuentras. Los animales pueden ser un punto de referencia ausente en el discurso, pero esto no tiene por qué seguir así. ¿Y si hacemos caso a la respuesta de Marge Piercy ante los sustantivos abstractos? ¿Y si vamos a la cocina y nos planteamos, no sólo “a quién golpean”, sino también “a quién nos comemos”? Al incorporar el destino de los animales nos encontraríamos con estos asuntos: la relación entre el imperialismo y el consumo cárnico en la imposición de una dieta “blanca” de consumo cárnico sobre las costumbres alimenticias de la gente de color; las implicaciones ecológicas de lo que considero la cuarta etapa del consumo cárnico: el consumo de animales institucionalizados en granjas factoría (tras la primera etapa de prácticamente no comer carne, la segunda de comer carne de animales libres y la tercera de comer carne de animales domesticados); el significado de nuestra dependencia de animales hembra para conseguir “proteína feminizada” como la leche o los huevos; cuestiones de racismo y clasismo que surgen cuando consideramos el papel de los países industrializados a la hora de determinar qué es la proteína de “primera categoría”, asuntos todos que forman parte de la política sexual de la carne.

Hay para nosotras un modelo de conexiones vivas, vivientes, esperando a incorporarse en nuestra teoría: un siguiente paso lógico en la progresión del pensamiento feminista es politizar la ambigüedad y el deslizamiento inherente a las metáforas sobre violencia sexual, así como sus orígenes sociales, históricos y animales. El siguiente capítulo comienza este proceso de politización analizando el papel del lenguaje en el enmascaramiento de la violencia y definiendo el conflicto entre una cosmovisión dominante que acepta el consumo cárnico, y el minoritario y silenciado punto de vista del vegetarianismo.

CAPÍTULO 3

Violencia enmascarada, voces silenciadas

Las mujeres hemos tenido el poder de nombrar que nos han robado... Palabras inadecuadas han sido tomadas como adecuadas.

→Mary Daly, *Beyond God the Father* [Más allá del Dios Padre]

En el capítulo anterior, nos preocupamos por el consumo del referente de forma que, a través de la metáfora, este perdiese todo su significado excepto por su referencia a otra cosa. En este capítulo nos centraremos en la *objetificación del consumo* a través del lenguaje, de modo que el verdadero significado de la carne es desechado. Tras cada comida con carne hay una ausencia, la muerte del animal cuyo lugar ocupa la carne. Con la palabra “carne” la verdad sobre esa muerte está ausente. Por lo tanto, al expresar su preocupación sobre el consumo cárnico, los vegetarianos no pueden ignorar la cuestión del lenguaje. En esto no se diferencian de las feministas que consideran que la cuestión del lenguaje imbrica la opresión de las mujeres.

Tras usar las ideas feministas para explorar cómo el uso del lenguaje sostiene el consumo cárnico, este capítulo identifica la fusión a través del lenguaje de la opresión de las mujeres y los animales. A continuación, considera el silenciamiento de las voces vegetarianas. El vegetarianismo expone el consumo cárnico como un esfuerzo por subordinar lo natural a lo humano. Pero, puesto que el consumo cárnico tiene un significado legítimo en la cultura dominante que fomenta comer animales, el significado vegetariano, como la naturaleza, queda subordinado al consumo cárnico.

El lenguaje como Máscara

No tenemos un lenguaje libre de los dualismos de poder de la dominación

→Beverly Harrison, “Sexism and the language of Christian ethics” [El sexismo y el lenguaje de la ética Cristiana]¹

Hasta ahora el feminismo ha aceptado los puntos de vista dominantes respecto a la opresión de los animales en lugar de arrojar la resplandeciente luz de su teoría hacia esta opresión. Nuestro lenguaje no sólo está centrado en lo masculino, también está centrado en lo humano. Cuando utilizamos el adjetivo “masculino”, como en la frase anterior, todas asumimos que se refiere exclusivamente a los machos humanos. Además de las nociones centradas en lo humano que acompañan nuestro uso de palabras como masculino o femenino, utilizamos la palabra “animal” como si no se refiriese a los humanos, como si nosotras no fuésemos animales también. Todo lo que está implícito cuando las palabras “animal” y “bestia” se usan como insultos mantiene la separación entre animales humanos y no humanos. Hemos estructurado nuestro lenguaje para evitar el reconocimiento de nuestra similitud biológica.

El lenguaje nos distancia aún más de los animales llamándolos como objetos, como “it” [eso]. ¿Deberíamos llamar a un caballo, a una vaca, perro o gato o cualquier animal “eso”? “Eso” funciona para los no humanos

como “él” supuestamente funciona para el ser humano, como un término genérico cuyo significado se deduce por el contexto. El lenguaje patriarcal insiste en que el pronombre masculino es a la vez genérico, refiriéndose a todos los humanos, y específico, refiriéndose sólo a los hombres. De modo similar, “eso” se refiere tanto las cosas inanimadas como a los seres animados cuya identidad de género es irrelevante o desconocida. Pero igual que el genérico “él” borra la presencia femenina, el genérico “eso” borra la naturaleza viva, viviente, de los animales y cosifica su estatus de objetos. La ausencia de un pronombre no sexista nos permite objetificar el mundo animal considerando a todos los animales como “eso”. Recomiendo el uso de (*sic*) cuando se llama “eso” a un animal igual que las críticas feministas han hecho cuando “él” se usa genéricamente. ¿Deberíamos incluso referirnos a la parte descuartizada del cuerpo de un animal como “eso”? ¿Es la carne un “eso”? ¿No es la elección de “eso” para referirnos a la carne la capitulación final ante la realidad dominante que hace invisibles a los animales reales y enmascara la violencia? (Debido a la falta de un pronombre genérico, utilizaré “ella” en este libro para referirme a cualquier animal, vivo o muerto, cuyo sexo sea desconocido).

También nos distanciamos de los animales mediante el uso de metáforas o similitudes que distorsionan la realidad de las vidas de los animales. Nuestras representaciones de los animales hacen referencia a humanos más que a los propios animales: uno es astuto como un zorro, está hambriento como un oso, es bonita como una mariposa. Cuando hablamos de la victimización de los humanos utilizamos metáforas derivadas del sacrificio animal y de la experimentación con animales: alguien es un chivo expiatorio o un conejillo de indias. La violencia subyace en algunas de las metáforas más comúnmente usadas que canibalizan la experiencia de los animales: pájaro en mano, matar dos pájaros de un tiro, sudar como un pollo, pelar la pava, a todo cerdo le llega su San Martín... (Ver figura 2: Libera tu lenguaje)

Figura 2.

Libera tu lenguaje

El lenguaje es una herramienta potente. Las palabras que elegimos hacen algo más que nombrar o describir cosas: asignan estatus y valor. Sé cuidadoso, entonces, con las palabras que eliges para referirte a los animales no humanos, porque podrías estar utilizando expresiones que mantienen los prejuicios hacia ellos.

Referirse a un animal no humano como un “algo” le arranca la dignidad a él o a *ella* y perpetúa la visión de que los demás animales son objetos, cosas inferiores o propiedades.

Referirse a la gente que comparte sus hogares y sus vidas con animales no humanos como “dueños” o “amos” denota esclavitud, y deberíamos sentirnos incómodos con esa connotación. *Amigos, compañeros o protectores* son preferibles.

Evita llamar a los demás animales “cosas”. Son *seres vivos*.

Refiérete a los animales no domésticos como *libres o sueltos*, no “salvajes” o “fauna”.

Cuando te refieras al sufrimiento animal y la muerte causadas por la acción humana, utiliza palabras dolorosamente explícitas que revelen los verdaderos hechos. “Eutanasiar”, “dormir”, “sacrificar” y “destruir” son las favoritas de los vivisectores (y de algunos controladores de animales), mientras que “sacrificio”, “cosecha”, “gestión” y “adelgazar la manada” son las favoritas de cazadores, tramperos y demás calaña. Estas palabras significan *asesinar*, así que di *asesinar*.

La gente culpable intenta esconder sus horribles crímenes contra, y la retrógrada explotación de, los animales no humanos con eufemismos engañosos como los de arriba. Dilo como es, y corrige a los demás si no lo hacen, así la gente se dará cuenta de la verdadera naturaleza y el alcance completo del sufrimiento que infligimos a los demás seres vivos.

Cuidado también con las expresiones que transmiten desprecio hacia los animales. “Hijo de perra” o “cabeza de chorlito” son insultos a expensas de los animales. Piensa en formas alternativas de llamar a una persona “víbora”, “pavo”, “burro”, “comadreja”, “gallina”, “perro” o similares.

¡Libera tu lenguaje, porque es un paso importante para liberar a todos los animales!

→ Noreen Mola and *The Blacker Family*

Animals' Agenda, 6, número 8, Octubre de 1986, p. 18

Desde el cuero de nuestros zapatos, el jabón que usamos para lavarnos la cara, el relleno de nuestros edredones, la carne que comemos y los productos lácteos en los que confiamos, nuestro mundo tal y como lo conocemos está estructurado sobre la dependencia de la muerte de los demás animales. Para muchos, esto no es perturbador ni sorprendente. La muerte de los demás animales es una parte aceptada de la vida, tanto si la concebimos como algo garantizado en el Génesis 1:26 por un Dios antropocentrista que nos enseña que podemos dominar a los animales, como si la conceptualizamos como un derecho derivado de nuestra racionalidad superior. Para quienes se aferran a ese punto de vista dominante en nuestra cultura, la sorpresa no es que los animales estén oprimidos (aunque este no es el término que utilizarían para expresar el tipo de relación que tenemos los humanos con los demás animales), la sorpresa es que alguien pueda oponerse a eso. Nuestra cultura generalmente acepta la opresión animal y no encuentra nada ética o políticamente inquietante en explotar animales para beneficiar a la gente. De ahí que nuestro lenguaje esté estructurado para mantener esa aceptación.

Vivimos en una cultura que ha institucionalizado la opresión de los animales al menos en dos niveles: en estructuras formales como mataderos, carnicerías, zoos, laboratorios y circos, y a través de nuestro lenguaje. Que digamos “comer carne” en vez de “comer cadáveres” es un ejemplo central de cómo nuestro lenguaje transmite la aprobación de la cultura dominante hacia esta actividad.

Carne conlleva muchos significados en nuestra cultura. Sin embargo, por encima de los demás, el consumo cárnico señala la principal opresión de los animales. Peter Singer observa que “para la mayoría de los seres humanos, especialmente aquellos en comunidades modernas urbanas y suburbanas, la forma más directa de contacto con los animales no humanos es a la hora de comer: nos los comemos. Este simple hecho es la clave de nuestras actitudes hacia los demás animales, y también la clave de lo que cada una de nosotras puede hacer para cambiar esas actitudes”². Como los animales han sido convertidos en referentes ausentes no es común que mientras uno come carne piense: “Ahora estoy interactuando con un animal”. No vemos nuestro consumo de carne como contacto con animales porque éste ha sido renombrado como contacto con comida.

En un nivel emocional, todo el mundo tiene cierta incomodidad con el hecho de comer animales. Esta incomodidad se ve cuando la gente no quiere que le recuerden lo que están comiendo mientras comen, ni ser informada sobre las actividades del matadero que hacen posible el consumo cárnico. También se revela en el tabú personal que cada persona tiene hacia algún tipo de carne: ya sea por su forma, como las vísceras, o por su procedencia, como el cerdo o el conejo, los insectos o los roedores. El marco intelectual del lenguaje que envuelve el consumo cárnico protege a estas respuestas emocionales de ser examinadas. No es nada nuevo: el lenguaje siempre nos ha ayudado a evitar difíciles problemas de conceptualización ofuscando la situación.

Mientras que el propio interés surgido del disfrute de comer carne es obviamente una de las razones de su afianzamiento, y la inercia es otra, un proceso de uso del lenguaje envuelve las discusiones sobre la carne construyendo el discurso de modo que estas cuestiones no tienen porqué ser abordadas. El lenguaje nos

distancia de la realidad del consumo cárnico, reforzando así el significado simbólico de comer carne, un significado simbólico que es intrínsecamente patriarcal y orientado a lo masculino. La carne se convierte en un símbolo para lo que no se ve pero siempre está ahí: el control patriarcal de los animales y del lenguaje.

Falsa denominación

Sin lugar a dudas, nuestros propios significados nos son parcialmente ocultados y es difícil tener acceso a ellos. Podríamos usar la lengua inglesa toda la vida sin darnos cuenta de las distorsiones y las omisiones.

→Dale Spender³

Él: No puedo ir más contigo a restaurantes italianos porque no puedo pedir mi comida favorita, ternera parmesana.

Ella: ¿La pedirías si se llamara trozos de terneras bebés anémicas descuartizadas?

Dale Spender habla de “la falsedad de los términos patriarcales”⁴. La falsedad impregna el lenguaje sobre los animales a quienes nos comemos. Recientemente, el inglés *Meat Trades Journal* [Diario del comercio de carne] (preocupado por la asociación entre carne y matanza) propuso reemplazar las palabras “carnicero” y “matadero” por “planta cárnica” y “fábrica de carne”⁵. A esto Emarel Freshelm, una vegetariana de principios del siglo XX, habría contestado: “Si las *palabras* que dicen la verdad sobre la carne como comida son inapropiadas para nuestros oídos, entonces la *carne* misma es inapropiada para nuestras bocas”⁶.

Mediante la separación, la ocultación, la falsedad y el desplazamiento de culpa, la estructura del referente ausente permanece: nos vemos a nosotras mismas comiendo chuletas de cerdo, hamburguesas, solomillo y, así sucesivamente, en vez de los 43 cerdos, 3 corderos, 11 vacas, 4 crías de “ternera”, 2.555 pollos y pavos y 861 peces que el estadounidense medio se come a lo largo de su vida⁷. Al hablar de carne en lugar de cerdos, corderos y terneras asesinadas, descuartizadas y ensangrentadas, participamos de un lenguaje que enmascara la realidad. Como un objetor al consumo de carne reclamaba en 1825, “Nadie dice, por ejemplo, de un buey en un pasto, ¡Ey!, cómo se azota sus bistecs con la cola, o que tiene una mosca sobre su costillar”⁸. Muchas vegetarianas protestan ante el uso de eufemismos, como carne blanca en lugar del pecho y carne oscura en vez de las patas. Cuerpos descuartizados son llamados “entero”, creando la contradicción de comprar un “ave entera” cuyas plumas, patas y cabezas han desaparecido. ¿Puede llamarse a un pájaro muerto realmente “pollo fresco y joven” como proclaman los envoltorios de plástico en el mostrador de la carne?

Para pensar cómodamente en la carne, se nos dice en efecto “Olvida que el cerdo (o la vaca, el pollo, etc.) es un animal”. En su lugar, llámala y concíbela como “una máquina en una fábrica”⁹. Se convierte en una unidad de producción alimentaria, una cosechadora de proteínas, un objeto, producto, unidad computerizada en un entorno fabril, máquina productora de huevos, máquina transformadora, biomáquina, un cultivo. Un ejemplo reciente de eliminación de los animales se puede encontrar en la descripción que el Departamento de Agricultura de Estados Unidos hace de las vacas, cerdos y pollos como “unidades animales consumidoras

de grano”. Como observa Colman McCarthy, esto hace de los consumidores de carne “unidades humanas consumidoras de animales”¹⁰.

El lenguaje puede volver ausentes a los animales en la discusión de la carne porque los actos de la matanza y el descuartizamiento ya les han hecho ausentes mediante la muerte y el desmembramiento. Mediante el lenguaje aplicamos a los nombres de los animales los principios que ya hemos representado en sus cuerpos. Cuando se llama a un animal “animal productor de carne” se usa un nombre inapropiado, como si la carne no fuese el propio animal, y como si la carne pudiese ser separada del animal y el animal todavía pudiera seguir existiendo.

El deseo de separar el concepto de carne de los pensamientos sobre animales se puede ver en los patrones de uso que determinan que la palabra “carne” se anexa a los nombres de los animales, como vemos en expresiones como carne de perro o carne de caballo. En nuestra cultura, generalmente anexamos la palabra “carne” al nombre de animales *solo* cuando ese tipo de carne no se consume. Como describe Paul Postal, formamos compuestos con la palabra “*carne*” (como carne de caballo o carne de perro) “en los que el segundo elemento es el nombre de un animal (como caballo o perro) sólo si la cultura estadounidense no aprueba el consumo de ese animal”¹¹. Así, tenemos *carne de wombat* pero no *carne de oveja*, *carne de caballo* pero no *carne de vaca*. El cambio de nombre es una constante: la *carne de oveja* se convierte en *cordero*, la *carne de pollo* pierde la referencia a la carne, la *carne de vaca* sufre numerosos cambios en función del lugar de donde se extraiga (*paleta*, etc.) o la forma (*hamburguesa*). Si mantenemos el nombre del animal para describir la comida, eliminamos el artículo “un”, despojando al animal de cualquier individualidad: la gente come pavo, no *un* pavo.

Josiah Royce y Mary Daly argumentan que: “Es imposible considerar cualquier término separado de sus relaciones con el conjunto”¹². Las vegetarianas que desafían la fragmentación del animal completo en partes comestibles buscan reunir los términos segmentados con el todo. Joseph Ritson, un vegetariano del siglo XVIII planeó “Un nuevo diccionario” que habría incluido estas definiciones:

Carroña. El cadáver del animal, muerto naturalmente o, al menos, no asesinado artificialmente por un hombre.

*Langosta. Crustáceo que es hervido vivo por gente de buenos sentimientos y gran humanidad.*¹³

Elsa Lanchester recuerda cómo su madre, “Bidly” Lanchester (feminista, sufragista, socialista, pacifista, vegetariana) desafiaba el falso nombramiento de la carne. Cuando Elsa se refiere a la palabra “despojos” explica que “Bidly la vegetariana inspiró la utilización de esa palabra. Eso es lo que la carne era para ella”¹⁴. Las vegetarianas eligen palabras con efectos similares a los términos feministas como *manglish* y *herstory*¹⁵, a los que Varda One llama “violadores de la realidad y creadores de conciencia”¹⁵. Para recordar

13 N. de las T.: *Manglish* es un juego de palabras entre *man* [hombre] y *english* [inglés], para referirse al uso machista del lenguaje. *Herstory* combina *her* [ella] y *history* [historia] para referirse a una Historia contada de manera inclusiva y no sólo desde un punto de vista masculino.

a la gente, que están consumiendo animales muertos, las vegetarianas han creado una variedad de profanadores de la realidad y generadores de conciencia. En lugar de llamar a la carne “proteína completa”, “comida rica en hierro”, “alimento que da vida”, “deliciosa” o “alimento que induce fuerza”, se refieren a la carne como “porciones parcialmente quemadas de animales muertos” o “no humanos asesinados” o, como decía Bernard Shaw, “cadáveres de animales chamuscados”. Como Benjamin Franklin, consideran la pesca “asesinato injustificado” o hablan, como Harriet Shelley, de “pollos asesinados”¹⁶ (están ahora disponibles chapas, camisetas, posters y pegatinas que anuncian que “carne es asesinato”¹⁷.)

De acuerdo, el nombramiento vegetariano arranca el consumo cárnico de un contexto de aceptación; eso no invalida su misión. Una cosa que hay que reconocer sobre el nombramiento vegetariano como el que mostrábamos en los ejemplos anteriores: son palabras verdaderas. La disonancia que producen no se debe a que sean falsas, sino a que son *demasiado* precisas. Estas palabras no se adhieren a nuestro discurso común que supone la comestibilidad de los animales.

Del mismo modo que las feministas proclamaron que “la violación es violencia, no sexo”, las vegetarianas buscan nombrar la violencia del consumo cárnico. Ambos grupos desafían términos comúnmente utilizados. Mary Daly llama a la expresión “violación forzada” una inversión por redundancia porque implica que no todas las violaciones son forzadas¹⁸. Este ejemplo pone de relieve el rol del lenguaje en el enmascaramiento de la violencia, en este caso el adjetivo desvía la atención de la violencia inherente en el significado del sustantivo. El adjetivo confiere cierta benignidad a la palabra “violación”. De forma similar, la expresión “matanza humanitaria” confiere una cierta benignidad al término “matanza”. Daly llamaría a este proceso “inversión simple”: “La utilización de términos y frases para designar... actividades como lo opuesto de lo que son”¹⁹. El uso de adjetivos en las expresiones “matanza humanitaria” y “violación forzada” promueve un desenfoque conceptual que relativiza estos actos de violencia. Además, mientras meditamos sobre cómo se ha llegado al final, “por la fuerza”, “humanamente”, continuamente le tienden trampas a nuestra atención para que los referentes ausentes (mujeres, animales) no aparezcan. Del mismo modo que todas las violaciones son forzadas, todas las matanzas de animales por comida son inhumanas independientemente de cómo se las llame.

Para comprender el vegetarianismo ético, debemos definir el consumo cárnico. El consumo cárnico completa la definición que dio Simone Weil sobre la fuerza: “Es aquello que convierte a quien se somete a ella en una *cosa*”²⁰. El consumo cárnico es a los animales lo que el racismo blanco a la gente de color, el antisemitismo a la gente judía, la homofobia a los gays y las lesbianas, y la misoginia a las mujeres. Todas están oprimidas por una cultura que no quiere asimilarlos completamente con sus intereses y sus derechos. Aún así, un enorme vacío separa estas formas de oprimir a la gente de las formas en que oprimimos a los demás animales. No consumimos gente. Consumimos otros animales. El consumo cárnico es la violencia institucionalizada contra los animales más opresiva y extensiva. Además, el consumo cárnico ofrece las

bases para subyugar a los animales: si podemos matarlos, descuartizarlos y consumirlos (en otras palabras, aniquilarlos por completo) podemos, también, experimentar con ellos, atraparlos y cazarlos, explotarlos y criarlos en entornos carcelarios, como granjas factoría o granjas peleteras. Consideremos la reacción a las palabras de la cultura dominante tal y como se reflejan en un libro infantil sobre una familia de cerdos.

“Rápido”, dijo William, “todos a formar un círculo”, y empezó a contar haciendo la ronda:

Jamón, tocino, chuleta,

Tú debes saltar fuera.

La señora Pig [Cerde] levantó sus manitas con horror y apartó la mirada. “Dios mío, ¿dónde aprenden esas palabras? Estoy segura de que nunca las han oído en esta casa” (ver figura 3)²¹.

Lo que distingue a William y sus hermanos de ser jamón, tocino o chuletas de cerdo es un acto de violencia. Eso es lo que la señora Pig sabe con horror y nosotros construimos nuestro lenguaje para evitar reconocerlo.

Opresiones fusionadas

Ahora son llevadas de vuelta al matadero. Oigo el suave murmullo del pastor haciendo su dulce engaño. “Ahora vamos juntas, señoritas. Sed educadas. No hace falta agolparse. Al final es todo lo mismo”.

→Richard Selzer imaginando el matadero ideal²².

El lenguaje fusiona la situación de inferioridad de las mujeres y los animales en una cultura patriarcal. Como aprendimos en el primer capítulo, las culturas que comen carne se denominan *culturas viriles*. En el segundo capítulo vimos que cuando se habla de violencia contra las mujeres, el punto de referencia son los animales asesinados. El emparejamiento de “comedor de carne” con “hombre viril” y mujeres con animales, sugiere otro emparejamiento más: al hablar del destino de los animales estamos hablando del destino tradicional de las mujeres. Oprimimos a los animales asociándolos al estatus de inferioridad de las mujeres.

Una discusión sobre qué pronombres deberíamos usar en referencia a los animales (si deberíamos llamar a los animales “eso”, “él” o “ella”) demuestra cómo cuando hablamos del destino de los animales invocamos a la feminidad. Andre Joly observa que el uso de la palabra “eso” significa básicamente que el animal queda excluido de la esfera humana y que no se establece relación personal de ningún tipo con el narrador²³. El uso de la palabra “eso” obvia toda necesidad de identificar el sexo de un animal. Sin embargo, hay ocasiones en que se utiliza “él” o “ella” para un animal independientemente de si el animal es macho o hembra. ¿Qué

regla gramatical decide eso? Joly lo explica de esta forma: “Ahora cualquier animal, sea grande o pequeño, e independientemente de su sexo, puede ser considerado *potencia mayor* (él) o *potencia menor* (ella)”. “Él” se utiliza cuando “sea cual sea su tamaño, el animal se presenta como una fuerza activa y como un posible peligro para el narrador”. Por otro lado, “ella” señala una “*potencia menor*”. Esto explica por qué las ballenas son “ellas” y escuchamos la llamada desde la cofa del vigía “¡Ahí está ella!”¹⁴. Como Joly señala, “los cazadores habitualmente hablan de una *liebre* o de un *pez* como *ella*.” Continúa:

De hecho, ella ha adquirido una función muy específica en el inglés moderno: se utiliza expresamente para referirse a un animal considerado potencia menor. Esto explica, en particular, el uso “profesional” de ella. Cazadores, balleneros y pescadores tienen una relación especial con el animal. Sea cual sea su tamaño o fuerza, es considerado una presa potencial, una fuerza que debe ser destruida (por deporte o por comida), por lo tanto, un poder dominado. (Ver figura 4).

“Ella” no sólo representa una “potencia menor”, sino un poder vencido, un animal impotente a punto de ser asesinado. Los animales masculinos se vuelven simbólicamente femeninos, representando a las víctimas violadas por la violencia masculina. De hecho, la carne sangrienta del animal recuerda al sexo que cíclicamente sangra. En este caso, la representación simbólica del destino de los animales como femenino resuena con hechos literales acerca de los animales utilizados para comida. La política sexual de la carne se ve reforzada en la opresión literal de los animales hembra.

En general subsistimos a base de carne femenina. Comemos pollos hembra porque “los machos no ponen huevos, y su carne es de peor calidad” (los machos son igualmente víctimas aunque no sean consumidos)²⁴. Las gallinas y las vacas producen huevos y lácteos para nosotras durante sus vidas antes de ser asesinadas. En esto explotamos también su feminidad. Los libros de texto sobre producción animal reconocen que el estatus femenino requiere atenciones especiales. Advierten a los matarifes: “No se debería sacrificar animales en fases avanzadas del embarazo. La condición fisiológica de la hembra está alterada y la carne no es normal”²⁵. Los cuerpos animales pueden ser tachados de no aptos para el consumo humano por

14 N. de las T.: La autora se refiere a la típica expresión marinera “there she blows”, que se utiliza para señalar el avistamiento de una ballena, y que contiene el pronombre *she* [ella] en lugar de *it*[eso] para referirse al animal.

Paresis parturienta: es una condición de parálisis y pérdida de la consciencia que ocurre generalmente al terminar el parto.

Enfermedad del ferrocarril: esta condición, similar a la paresis parturienta en muchos aspectos, afecta a las vacas que generalmente se encuentran en fases avanzadas del embarazo y ocurre durante o tras un transporte largo y continuado en ferrocarril.²⁶

El texto del cuerpo sobre el cual escribimos el destino de ser carne es simbólicamente, sino predominantemente, femenino.

Una escritora feminista y por los derechos animales comentaba sobre la tradición inglesa de cazar liebres, tradicionalmente femeninas (como las conejitas *Playboy*): “Tan importante era la feminidad de las liebres que al romper su espalda con el pie se le llamaba (y se le sigue llamando) ‘bailar en la liebre’, el movimiento erótico habitual del cortejo siendo transferido a la muerte”²⁷. El lenguaje de la caza implica que esta es una variación de la violación. Por ejemplo, la palabra *venado* (que originalmente incluía en su significado el cuerpo muerto de cualquier bestia o ave de la cacería) viene del latín *venetus*: cazar; y es similar al significado del término sánscrito *él desea, ataca, vence*. De acuerdo con el *American heritage dictionary*, la palabra *montería* (*venery*) tenía dos definiciones (las dos arcaicas hoy): Indulgencia en o búsqueda de la actividad sexual (de *Venus*, amar), y también el acto, arte o deporte de cazar, la caza (de *Vener*, cazar). Paul Shepard sugiere que “hay un peligro en todos los carnívoros (incluyendo los humanos) de confundir las dos formas de agresión venérea, amar y cazar”²⁸. Kate Millet demostró en *Política sexual* que la palabra “follar” era sinónimo de “matar, herir, destruir”²⁹.

La opresión fusionada de mujeres y animales mediante el poder del nombramiento se puede remontar a la historia de la Caída en el Génesis, en la cual las mujeres y un animal, la serpiente, son culpadas de la Caída: Adán queda autorizado para nombrarlas a ambas, a Eva (tras la Caída) y a los demás animales (antes de la Caída).

Desde el nombramiento inicial de Adán a las mujeres y a los animales, la cultura patriarcal se ha atrevido a continuar nombrando a aquellos a quienes oprimía. La creación de estereotipos a través de los dualismos ocurre tanto con las mujeres como con los animales: son buenos o malos, emblemas de la divina perfección o encarnaciones diabólicas, María o Eva, mascota o bestia, bestias dulces (*bestes doulces*) o bestias hediondas (*bestes puantes*)³⁰. Aprendemos de las categorías legales paralelas de *femme covert* y *beste covert* (mujer casada y animal domesticado) y reflexionamos sobre la relación entre esas categorías jurídicas y los esposos y los labradores [en inglés *husbands* y *husbandmen*], las mujeres maltratadas y los pollos en batería en inglés [*battered women* y *battery chicks*].

Pensar literalmente

“Coffin” [ataúd]: el molde de goma para un pastel, la corteza de una empanada. Obsoleto.

“Sazona tu cordero con sal, pimienta... Y ponlo en tu coffin [ataúd]”. (*Complete housewife*, 1750)

→Definición y uso de coffin [ataúd],

The Oxford English dictionary

La cuestión del falso nombramiento se esconde tras la dicotomía entre el pensamiento literal y el simbólico. La afirmación “carne son fragmentos de animales muertos descuartizados” o, más claramente, “carne es asesinato”, dice la verdad literal y hace abandonar el pensamiento simbólico. Parte de la batalla por ser escuchada como vegetariana consiste en ser escuchada sobre cuestiones literales en una sociedad que favorece el pensamiento simbólico. Por reclamar hablar literalmente, tanto el mensaje como el método del vegetarianismo están en desacuerdo con el punto de vista dominante.

Un ejemplo de la cultura popular puede ayudarnos a discernir la manera en que fallamos al enfocar el destino literal de los animales. En *Los pájaros*, el impacto de los ataques violentos de las aves contra personas se hace sentir agudamente porque no hay una explicación de por qué esos pájaros se han vuelto de repente contra los humanos. Sin embargo, en la película se ofrecen al menos dos representaciones literales de la opresión de los pájaros. En la primera, encontramos la firma de Alfred Hitchcock (su aparición en la película) cuando entra a una tienda de animales llena de aves enjauladas. En la segunda, la ornitóloga local, la señora Bundy, argumenta contra la idea de que los pájaros pudieran algún día ponerse en contra de la humanidad. Esta idea es pronunciada en un restaurante mientras los encargos de “tres pollos fritos del sur” suenan de fondo. Se nos recuerda el destino de los pájaros (están muertos y fritos) que son víctimas de múltiples violaciones (piden tres pollos en vez de uno, cada uno de los cuales fue previamente encarcelado y después asesinado), aunque el lenguaje oscurezca este hecho, ya que la palabra pollo implica el singular. La carne de pollo literal, a punto de ser engullida, parece desafiar la opinión de la señora Bundy de que las aves no tienen ningún motivo para atacar a los humanos. Ella reconoce que los humanos son una especie violenta en general, pero su preocupación no abarca las actividades que se llevan a cabo dentro del restaurante. El escenario del restaurante y la comida consumida confirman su afirmación de que los seres humanos son violentos (es decir, si se toman el escenario y las actividades literalmente). Tanto los compradores de la pajarería como quienes comen carne de pollo frito promulgan la aceptación de la estructura del referente ausente, una estructura de la que los pájaros, mediante su presencia masiva, aparecen insistentemente para vengarse.

Examinando las reacciones de las niñas a la verdad literal sobre el consumo cárnico, podemos ver cómo nuestro lenguaje es un dispositivo de distanciamiento respecto a estos hechos literales. Las niñas, frescas observadoras de la cultura dominante, plantean cuestiones sobre el consumo de carne utilizando un punto de

vista literal. Una parte del proceso de socialización en la cultura dominante es estimular a las niñas para que vean la muerte de animales para comida como algo aceptable: para hacerlo tienen que pensar simbólicamente en vez de literalmente. “Vladimir Estragon” (seudónimo de Geoffrey Stokes en *The Village Voice*’s) observaba sarcásticamente: “Recuérdale a una niña que el pollo estuvo vivo y tendrás una escena desagradable, pero déjale pensar que lo hacen en fábricas y todo irá bien”³¹.

Las niñas a menudo tratan de restaurar el referente ausente. El doctor Alan Long cuenta cómo se hizo vegetariano con ocho años: “Empecé a preguntar sobre la suerte de los animales, y empecé a preguntar sobre las fuentes de mi comida y descubrí con horror que el cordero, las chuletas que había en mi plato, se obtenía de las ovejas que había visto en el campo. Dije, en efecto, que me gustaban las ovejas y que no me gustaba el cordero, y ese fue el comienzo de todo”³². El profesor de filosofía de Harvard, Robert Nozick atribuye a su hija de dos años la causa de su vegetarianismo. Durante una cena de Acción de Gracias, ella preguntó: “Ese pavo quería vivir. ¿Por qué lo mataron?”³³. Un vegetariano de tres años de edad pretendía enfrentarse, junto a su madre, a la gente del mercado local con la verdad literal de que estaban vendiendo: “Pobres animales, mami y bebé muertos”³⁴.

A la mayoría de las niñas, sin embargo, se les inculca un aspecto básico del lenguaje patriarcal experimentando simultáneamente la máscara del lenguaje y la relativización de la muerte de animales. Fallar en considerar la carne literalmente suaviza la cuestión del vegetarianismo.

Voces silenciadas

La dificultad surge cuando un grupo tiene el monopolio del nombramiento y es capaz de imponer su sesgo particular a todo el mundo, incluyendo a aquellos que no comparten su visión del mundo... La realidad dominante permanece como punto de referencia incluso para aquellos de nosotros que buscamos transformarla.

→Dale Spender, *Man made language*³⁵

Las vegetarianas se enfrentan al problema de hacer que sus significados sean comprendidos dentro de una cultura dominante que acepta la legitimidad de comer carne. Como la detective feminista remarca al principio de la novela *Paperback thriller*, de Lynn Meyer, “Podría decirte ahora que soy vegetariana, pero vamos a dejarlo ahí. No entraré en las razones. Si no las entiendes, no hay mucho que pueda decir; y si en cambio sí lo haces, no hay necesidad de que diga nada”. Pero se pone a explicarse y encuentra el origen de su vegetarianismo cuando aprendió la verdad literal sobre el consumo de carne durante su niñez: “Todo se remonta a un patito que tenía cuando era una cría. Creció y se convirtió en un pato, y entonces lo matamos y lo cocinamos. Y yo no me lo comí. No pude. A partir de ahí, todo fue obvio y lógico”³⁶.

La dificultad de introducir un significado para el cual no hay espacio conceptual ha sido teorizada por el antropólogo Edwin Ardener como un problema de dominación y silenciamiento. La teoría de dominación-

silenciamiento explica por qué las vegetarianas no son escuchadas por la cultura dominante. El término “silenciado” denota cuestiones de lenguaje y poder. Como explica Elaine Showalter, “los grupos silenciados deben mediar sus creencias a través de las formas consideradas permisibles por parte de la estructura dominante”³⁷. Las vegetarianas se ven frustradas en sus intentos de desenmascarar la violencia por el silenciamiento de sus voces.

Cuando las vegetarianas protestan contra el consumo cárnico, son silenciadas en un mundo patriarcal porque el punto de vista dominante sostiene que pensar sobre los animales “no es un pensamiento cotidiano”. Esas son las palabras de Janie, la heroína en *Sus ojos miraban a Dios*, de Zora Neale Hurston, a su esposo después de que éste adquiriera una vieja y agotada mula para protegerla de mayores abusos. Janie se había indignado por el maltrato de esta cansada y abusada mula. Aunque “una pequeña guerra de defensa de las cosas indefensas estaba surgiendo en su interior”, ella sólo hablaba sobre esas desgraciadas actividades para sí misma. Su marido, tras escucharla, actúa en defensa de la mula. Janie sitúa esa acción dentro de la tradición histórica de liberadores: “Liberar a esa mula te hace un hombre grande y poderoso. Alguien como George Washington o Lincoln”. Aquí ella crea su propia mitopoiesis, ampliando el significado de una acción individual dotándola de importancia política; acciones que habitualmente son silenciadas en una cultura dominante que decide lo que es apropiadamente político. Janie concluye: “Tienes que tener fuerza para liberar cosas”³⁸.

Mary Helen Washington ve la novela de Hurston como una representación de “la exclusión de las mujeres del poder, particularmente del poder del discurso oral”³⁹. El episodio de la mula refleja este asunto: Janie silencia su voz, primero hablando sólo para sí misma, sin embargo está capacitada para hablar en nombre de otro ser. Este empoderamiento puede surgir del reconocimiento de las opresiones fusionadas de las mujeres y las mulas, silenciadas y explotadas. Como dijo su abuela: “Hasta donde yo puedo ver, las mujeres negras son las mulas del mundo”⁴⁰. Lorraine Bethel, interpretando el significado de este pasaje, explica: “Durante el resto de la novela vemos la lucha de Janie que se niega a aceptar esa definición de la mujer negra”⁴¹. Cuando Janie se preocupa por el destino de una mula real, ella misma podría ser vista como el referente ausente en una estructura opresiva. Para Janie, desafiar el destino de los seres objetificados y domesticados continúa las ideas de su abuela: Janie está retando a “su condición de mula del mundo” a la vez que desafía el estatus de las mulas⁴².

La voz silenciada de Janie es escuchada y respondida: cuando proclama a Jody como un liberador, su discurso público es aplaudido: “Tu esposa es una oradora nata, Starks. No teníamos ni idea. Simplemente puso las palabras adecuadas a nuestros pensamientos”⁴³. Pero el aplauso es indirecto: es su marido el que es felicitado, y Janie es sólo la destinataria indirecta de reconocimiento por elevar una voz silenciada contra las creencias dominantes. Todavía sigue siendo un objeto que refleja gloria sobre su marido⁴⁴. “No son pensamientos cotidianos” pensar sobre aquellos seres que se convierten en nuestros referentes ausentes: esos

pensamientos son silenciados. Janie es una voz femenina silenciada en un mundo masculino: así es como necesitamos considerar las protestas vegetarianas.

Cuando las vegetarianas intentan desarmar el control dominante del lenguaje, son vistas como exigentes, particulares, amargadas, autosuficientes, beligerantes y especialmente sentimentales, en lugar de como libertadoras políticas como Washington y Lincoln. La objeción ante el asesinato de animales se equipara con sentimentalismo, emociones infantiles o “moralidad de Bambi”. Por extensión, esta objeción se ve como “afeminada”. Una opinión a menudo citada de Spinoza fue que “La objeción ante la matanza de animales estaba basada en una superstición vacía y una ternura afeminada, más que en la sana razón”⁴⁵. Por lo tanto, no es de extrañar que el vegetarianismo haya sido visto como un proyecto de las mujeres y equiparado con el estatus de las mujeres.

El ataque a las vegetarianas por ser emocionales demuestra cómo la cultura dominante intenta desviar el discurso crítico. Como comenta Brigid Brophy, “Afirmar que alguien aparte de uno mismo tiene derechos no es sentimental. Tampoco sería el más grave de los pecados si lo fuera. ‘Sentimentalista’ es el abuso mediante el cual la gente contraargumenta la acusación de que son crueles”⁴⁶. La caracterización de la objeción ante el asesinato de animales para comida como femenina o “afeminada” debido a su tono “emocional” percibido contribuye a su silenciamiento mediante su asociación con las mujeres, que también son silenciadas en una cultura patriarcal.

Nueva denominación

¿Cuáles son las palabras que no tenéis? ¿Qué necesitáis decir? ¿Cuáles son las tiranías que soportáis día tras día e intentáis hacer vuestras, hasta que enferméis y muráis por ellas, todavía en silencio?

→Audre Lorde, “La transformación del silencio en lenguaje y acción”⁴⁷

Las vegetarianas reforman el lenguaje inadecuado acuñando nuevas palabras. Mediante la nueva denominación, los vegetarianos aplican principios que demandan que la relación existente entre los seres humanos y los demás animales cambie.

Veamos algunos ejemplos de nueva denominación engendrados por el vegetarianismo:

Nueva denominación: vegetariano

Hasta 1847 y la acuñación autoconsciente del término “vegetariano”, la denominación más común para describir a aquellos que no comían animales fue el término “pitagóricos”. Como para muchos otros movimientos de reforma, la autodefinition a través de la acuñación de la palabra “vegetariano” fue un hito importante. La palabra vegetariano puede ser descrita con palabras similares a las que usa Nancy Cott para explicar la aparición de la palabra feminismo: “El feminismo irrumpió con claridad pocos años después porque respondía a una necesidad de representar en el lenguaje una serie de intenciones y una

circunscripción cohesionante, un nuevo momento en la larga historia de luchas por los derechos y libertades de las mujeres”⁴⁸. La palabra “vegetariano” representa la intersección de un momento histórico con siglos de protestas contra la matanza de animales.

Sin embargo, la acuñación de este término ha causado un conflicto en la interpretación de su etimología. *The Oxford English dictionary* afirma que el nombre se deriva de forma irregular de “vegetal” más “ario”. Las vegetarianas sostienen una etimología diferente. Argumentan que viene “de la palabra latina *vegetus*, que significa ‘completo, sonoro, fresco o vital’, como en el viejo término del latín *homo vegetus*: una persona física y mentalmente vigorosa. Por lo tanto, las vegetarianas inglesas estaban intentando decir algo importante sobre el tono moral y filosófico de las vidas que trataban de llevar. No estaban promoviendo simplemente el uso de verduras en la dieta”⁴⁹ (más tarde, en el siglo XIX, cuando la Vegetarian Society debatió cambiarse el nombre, Francis Newman propuso “antinecrófaga”, pero tuvo muy poco apoyo para este nuevo nombre)⁵⁰.

De esta autodenominación surge una constante batalla por el significado, que relega a las vegetarianas a parecer de mentes aún más literales (o estrechas o pequeñas), ya que inevitablemente la palabra ha sido corrompida. La batalla por el significado trata sobre quién, exactamente, es vegetariana. El vegetarianismo como palabra que define cierto conjunto de “restricciones” ha sido apropiado por consumidores de carne que lo diluyen mediante la inclusión de carne de pollo y carne de peces en su definición. ¿Puede una comer pollos y peces muertos y ser vegetariana?

Lo que ocurre, literalmente, en la ampliación del *significado* del vegetarianismo es el debilitamiento del *concepto* mediante la inclusión, en el mismo, de algunas criaturas vivientes que fueron asesinadas para convertirse en comida. Las vegetarianas éticas se quejan de esto porque saben que significa que la estructura del referente ausente se mantiene: una vez que el concepto se tolera (esto es, que algunos seres pueden ser consumidos) su protesta radical está siendo destripada. Quienes comen carne de peces y carne de pollos no son vegetarianas: son omnívoras que no comen carne roja. Permitir a aquellas que no son vegetarianas llamarse a sí mismas vegetarianas desmembra la palabra de su sentido y su historia. También, a un nivel muy práctico, redundante en las vegetarianas que aparecen en restaurantes o fiestas donde las no vegetarianas han preparado “comida vegetariana” y se encuentran con que eso significa peces muertos o pollos muertos.

Las vegetarianas son silenciadas cuando se les hace sentir que son ellas las insensibles, las quisquillosas, por quejarse cuando la gente se llama a sí misma vegetariana a pesar de que come pollos y peces muertos. El proceso de neutralización y generalización de la palabra vegetariano de modo que sólo signifique objeción a la carne roja (lo cual hasta quienes comen carne ven como un mérito, debido a la preocupación por el colesterol) es una de las consecuencias de la búsqueda para establecer nuevos nombramientos dentro de una cultura dominante que se resiste a ello.

Nueva denominación: proteína feminizada y animalizada

Proteína animalizada es un término histórico que merece un uso actual. Este término se usaba en el siglo XIX para referirse a la comida proveniente de los cuerpos de animales. Una carta de Ellen G. White en 1896 representa el modo en que las vegetarianas usaban este término:

*La dieta de los animales es vegetales y granos. ¿Tienen que ser animalizados los vegetales? ¿Tienen que ser incorporados dentro del sistema de los animales, antes de que los tomemos? ¿Tenemos que obtener nuestra dieta vegetal comiéndonos el cuerpo de criaturas muertas?*⁵¹

La animalización de las proteínas es el principal agente en la estructura del referente ausente. En la descripción de la carne, el término “animalizado” logra el objetivo de reinsertar el referente ausente en la discusión, sirviendo como recordatorio sobre qué proceso se sigue para producir carne: la alimentación y engorde de los animales. Mediante la animalización de la proteína los animales son reducidos a ser medios para nuestros fines, pasando de ser *alguien* a ser *algo*. Son vistos como cuerpos para manipular como incubadoras de proteínas. Como concepto, la animalización de la proteína plantea que para las humanas esa es la manera apropiada de conseguir sus proteínas, y que el papel adecuado de los animales es producir esa proteína. Pero como expresión, la proteína animalizada insiste en que los animales no pueden quedar fuera de la definición del consumo cárnico.

Un corolario y preludio de la proteína animalizada es la *proteína feminizada*: la leche y los huevos. De nuevo, los animales son medios para nuestros fines, esta vez como productores de lácteos. Además de la abeja y su producción de miel, los únicos seres que producen alimento con su propio cuerpo son las hembras en edad de procrear que producen leche y huevos⁵². Los animales hembra son oprimidos por su feminidad y, en esencia, se convierten en nodrizas sustitutas. Estos otros animales son oprimidos como animales *Madre*. Cuando su productividad termina son asesinadas y se convierten en proteína animalizada. Las veganas boicotean la proteína feminizada y animalizada.

Nueva denominación: vegano

La palabra “vegano” acuñada por Donald Watson en 1944 supera la dilución de la palabra “vegetariano” por la cultura dominante. Una vegana evita todos los productos derivados de la explotación de animales, no sólo las proteínas animalizadas y feminizadas, sino también, por ejemplo, las pieles, el cuero y la miel.

La palabra *vegano* incorpora explícitamente la preocupación por todos los animales. No hay posibilidad de reclamar que una es “pollovegana”. La nueva denominación reconoce el problema con la “proteína feminizada” (es decir, que los animales hembra están doblemente oprimidos, en su vida y en su muerte). Como Jo Stepaniak explica en *The vegan sourcebook* [El manual vegano]:

Donald Watson acuñó el término vegano cuando se hartó de escribir vegetariano total para describir a los vegetarianos que no consumían lácteos. El término prevaleció sobre otras sugerencias como antilácteos,

vitanos, neovegetarianos, benévoros, bellévoros, sanívoros y beaumangers. Era un derivado de la palabra vegetarian, que tomaba las tres primeras letras (veg) y las dos últimas (an), porque “el veganismo comienza con el vegetarianismo y lo lleva hasta sus conclusiones lógicas”.

El *Diccionario ilustrado de Oxford* reconoció la palabra *vegano* en 1962. En algún momento hacia el final de la primera década del siglo XXI, el corrector ortográfico de Microsoft Word dejó de subrayar la palabra “vegano” como si fuese un error ortográfico. Para cualquier escritora vegana, ese fue un momento de liberación lexicográfica. La palabra *veganismo*, sin embargo, sigue sin ser reconocida por el programa de Microsoft. Veamos si puedo ayudar:

El veganismo es una postura ética basada en la compasión hacia todos los seres.

Nueva denominación: la cuarta fase

Se requieren nuevos nombres para identificar el reciente desarrollo en la forma en que los animales animalizan proteínas. Desde la II Guerra Mundial, una nueva forma de tratar a los animales ha evolucionado hasta lo que se denomina en términos eufemísticos “granjas factoría”. Sugiero que consideremos el desarrollo que encierra animales, en estas mal llamadas granjas factoría, como la cuarta fase del consumo cárnico. La primera fase en el desarrollo del consumo de carne fue aquella basada principalmente en alimentos vegetarianos y en la que la poca carne consumida (de pequeños animales o insectos) se conseguía con palos o con las propias manos. La primera etapa del consumo de carne cumplía con la idea de Plutarco de “hazlo tú mismo” aplicada al consumo de animales descrita en el capítulo anterior.

La caza es la segunda etapa del consumo cárnico. Cuando la carne se obtiene matando animales que no están domesticados, hay poca dependencia de la proteína feminizada. Con la segunda fase se introduce la violencia instrumental, así como la selección de algunos miembros de la comunidad para ser cazadores. La distancia frente al animal se consigue mediante los instrumentos utilizados para matarlo así como mediante la división de la cultura entre cazadores y no cazadores.

La tercera fase del consumo cárnico es la domesticación de los animales, proporcionándoles las trampas del cuidado y la seguridad mientras se planea su ejecución. Con la tercera fase, el consumo de carne aumenta porque la carne ahora viene de animales domesticados fácilmente disponibles. La domesticación de los animales proporciona otra fuente de alimento: la proteína feminizada.

La cuarta etapa del consumo cárnico implica el encarcelamiento de animales. En la cuarta etapa encontramos el mayor consumo per cápita de proteína animalizada y feminizada: el sesenta por ciento de la comida que comen ahora los estadounidenses es proporcionada por las industrias de la carne, los lácteos y el huevo. Los animales son separados de la experiencia cotidiana de la mayoría de la gente, excepto en su destino final como comida. Con la cuarta fase hemos empezado a pensar en términos de cuánta carne o lácteos necesitamos, en vez de en cuánta proteína necesitamos. Esto se debe a que, durante décadas a

mediados del siglo XX, las proteínas animalizadas y feminizadas formaban dos de los cuatro grupos alimenticios básicos. El setenta por ciento de las proteínas de los norteamericanos se derivan de estos dos grupos de alimentos. En contraste, el ochenta por ciento de la proteína en el Lejano Oriente procede de proteínas vegetales.

Los cambios en las fases del consumo cárnico señalan la creciente dependencia de una cultura respecto al referente ausente. Además señalan la interpolación del racismo blanco (debido al fracaso a la hora de entender fuentes alternativas de proteínas) en la estructura del referente ausente. Si el androcentrismo, por medio del racismo blanco, elimina la competencia entre modelos de relaciones entre hombres y mujeres, el racismo blanco defiende un modelo de consumo que está obsesionado con la proteína animal y oscurece el uso de fuentes alternativas de proteína que caracteriza a la mayoría de las culturas de la segunda fase. El racismo blanco distorsiona culturas que hayan sido o sean ginocéntricas y no completamente dependientes de la proteína animalizada⁵³.

Nuevos denominadores: Carlota y la literatura de protesta vegetariana

Un modelo de denominación alternativo puede ser encontrado en una de las más famosas escritoras y tejedoras de redes: Carlota en *La telaraña de Carlota*, de E. B. White. Carlota teje palabras en su telaraña para evitar la matanza de Wilbur el cerdo. En lugar de acceder al falso nombramiento de Wilbur el cerdo como tocino o jamón, Carlota lleva a cabo una nueva denominación: Wilbur es “algún cerdo”, no un animal portador de carne sino más bien uno “fabuloso”⁵⁴. Las palabras de Carlota son una forma de literatura de protesta vegetariana. El nombramiento alternativo de esta literatura de protesta intenta mantener a todos los Wilburs vivos y enteros, en vez de muertos, fragmentados y renombrados.

Una vez que dejamos de pensar en el consumo cárnico como un conjunto de presupuestos nutricionales o evolutivos, somos libres para examinar el lenguaje sobre el consumo cárnico como estrategias históricas de justificación. El lenguaje sobre comer animales crea significado cultural que apoya la opresión de los animales. La literatura de protesta que desafía este significado cultural ha aparecido con mayor frecuencia en forma de ensayo, y puede ser rastreada desde Plutarco hasta las obras contemporáneas de no ficción. Ésta intenta desenredar la telaraña de la violencia contra los animales y tejer nuevas palabras. Esta literatura de protesta se caracteriza por una tradición autoconsciente con ciertos temas e imágenes recurrentes. Un aspecto esencial de esta literatura de protesta es la reformulación de las preguntas que los consumidores de carne plantean. Plutarco dijo, en respuesta a la pregunta de por qué Pitágoras se abstenía de comer cadáveres: “Deberías más bien, en mi opinión, preguntarle al primero que comenzó con esta práctica, antes que a quien la ha dejado en los últimos tiempos”⁵⁵. O Bernard Shaw que respondió, cuando le preguntaron por qué era vegetariano, ¿por qué me pides explicaciones por comer decentemente?

El siguiente capítulo explora las dinámicas que se producen cuando quienes comen carne intentan pedir explicaciones a las vegetarianas por comer decentemente. Este análisis señala aquello que evita que la

palabra vegetariana se convierta en un cadáver. Las sutiles barreras que impiden la escucha de las palabras vegetarianas representan los elementos finales en los textos patriarcales de la carne.

CAPÍTULO 4

El verbo hecho carne

Las enseñanzas de Pitágoras

Había un hombre aquí. . . .

.....

Fue el primero

en decir que los animales no debían ser comidos,

y sabio como él era, los hombres no siempre

le creían cuando predicaba: “¡Absteneos, oh mortales,

de arruinar vuestros cuerpos con tan impío alimento!”.

→Ovidio, *Metamorfosis*.

Un Verbo hecha Carne es rara

y temblorosamente compartida.

→Emily Dickinson

Este capítulo considera la dialéctica entre aquellas que escuchan el mensaje vegetariano y se hacen vegetarianas y la mayoría que no. Mientras hay muchas que siguen los pasos de Pitágoras y dicen: “¡Absteneos, oh mortales, de arruinar vuestros cuerpos con tan impío alimento!”, la mayoría de la gente contesta como hacían las oyentes de Pitágoras: no creían las palabras que oían. El vegetariano proselitista, no importa cuán instruido sea, encuentra sutiles barreras que impiden escuchar las protestas que se articulan. La mayoría de vegetarianas no perciben estas barreras sutiles. Una de las razones es que su propia conversión les hace creer que las demás también se pueden convertir. Otro factor en el fracaso para percibir estas barreras es la ausencia de una perspectiva feminista sobre la cuestión de comer animales que destacaría la primacía de las fuerzas políticas y culturales. Un factor importante en el debilitamiento del argumento vegetariano es la hora y el lugar durante los cuales las ideas vegetarianas son discutidas: con frecuencia a la hora de la cena mientras se come, un momento en el que una persona vegetariana generalmente se encuentra a sí misma en minoría. Esto crea un clima político en el que la idea del vegetarianismo es derrotada tanto por

la idea de comer carne como por la presencia de carne. Una perspectiva cultural determina así esta derrota: voy a argumentar que esto está conectado con nuestras ideas sobre las historias y sus finales adecuados.

Tras considerar el impulso reformador de las vegetarianas (el hecho de que la conversión vegetariana tiene lugar y está relacionada con la lectura de literatura protesta vegetariana), este capítulo ofrece un análisis de aquellas sutiles fuerzas políticas y culturales que prevalecen sobre el discurso vegetariano.

Existen varios significados para la idea de la palabra hecha carne. El primer significado es quizá el más obvio: pasar de comer carne al vegetarianismo como resultado de escuchar o leer los argumentos vegetarianos de alguien: esto encarna en el cuerpo el discurso vegetariano. Durante la cena, las conversaciones sobre comer carne implican una palabra alternativa hecha carne: los argumentos de quienes comen carne se ven reforzados por la presencia literal de carne animal. Sus palabras avalan esa carne y la carne refuerza las palabras. Por último, las sutiles maneras en que el consumo cárnico se adhiere a la estructura narrativa tradicional, hacen que las palabras de las historias y la carne de las comidas se vuelvan intercambiables.

Literatura protesta vegetariana

Ya que al final lo que está en juego no es tanto cómo “hacer visible lo invisible” sino cómo producir las condiciones de visibilidad para un sujeto social diferente.

→Teresa de Lauretis¹

Las publicaciones que proclaman la legitimidad del vegetarianismo se extienden desde los dos ensayos de Plutarco contra el consumo cárnico hasta los libros contemporáneos como *Vegetarianism: a way of life* [Vegetarianismo: una forma de vida], *La alternativa vegetariana*, y *A vegetarian sourcebook* [Manual vegetariano]². Argumentan sobre lo razonable del vegetarianismo y la necesidad de adoptarlo. Ejemplos históricos de este género se pueden encontrar en numerosos escritos vegetarianos de los siglos XVIII, XIX y principios del XX. Mi hijo de tres años y medio se decidió a sumar su propia voz a esta bibliografía como forma para convencer a su padre de que dejase de comer pollos muertos. Frustrado porque las conversaciones durante la cena no estaban teniendo éxito, creó un libro de “No comer carne”. Mientras lo escribía, nos informaba de lo que estaba escribiendo:

No comas peces.

No comas pollo.

No comas cangrejos.

No comas ballenas.

No comas gallos.

No comas pulpos.

No comas pollo.

No comas peces.

No comas langostas.

Incapaz de deletrear, lo que escribió eran señales significativas sólo para él. Esto es representativo de la forma en que una cultura consumidora de carne recibe los escritos vegetarianos: pueden estar bien escritos pero, en última instancia, carecen de significado. Las vegetarianas, a pesar de la variedad de formas en que argumentan su perspectiva, siempre parecen estar diciendo: “No comas carne”. Quienes comen carne no pueden dar sentido a esto porque una parte de su definición de lo que tiene sentido es comer carne. Sin embargo, las vegetarianas piensan que serán escuchados por una cultura consumidora de carne. La fe literal en la palabra hecha carne no había desaparecido en mi hijo. Una vez que hubo escrito sus importantes mandatos, anunció a su padre: “Lo siento papi, pero no puedes volver a comer carne. Lo escribí”.

La palabra vegetariana hecha carne

Como mi hijo puede haber intuido, la relación de las vegetarianas con los primeros escritos vegetarianos demuestra que el vegetarianismo a menudo está emparentado en gran medida con los libros. Su propio vegetarianismo se convierte en una forma de hacer carne la palabra vegetariana. El historiador Keith Thomas describe esta influencia: “Su inspiración era habitualmente literaria, muchos reclaman haber sido convertidos por la lectura de los argumentos de Pitágoras o Plutarco”³. En una cultura en la que la mayoría come carne, leer textos es a menudo la única manera en la que el vegetarianismo se presenta desde un punto de vista positivo. En esencia, la autoridad de los textos vegetarianos anteriores crea nuevos vegetarianos que toman las palabras vegetarianas literalmente.

Se cree que el vegetarianismo de Percy Shelley surgió de la lectura de los dos ensayos de Plutarco sobre comer carne. Diseñando el título de su primer ensayo vegetariano (*A vindication of natural diet* [Vindicación de la dieta natural]) tras la vilipendiada *Vindicación de los derechos de la mujer*, de Mary Wollstonecraft, da a entender que él puede estar llevando también un mensaje feminista.

Aphra Behn celebra los métodos para una vida saludable de Thomas Tryon, un vegetariano del siglo XVII, y explica que sus escritos la han influenciado para probar sus métodos⁴. Tras leer a Tryon, Benjamin Franklin también probó el vegetarianismo durante un tiempo⁵.

Joseph Ritson, autor en 1802 de *An essay on abstinence from animal food as a moral duty* [Ensayo sobre la abstinencia de la comida animal como un deber moral], se hizo vegetariano al tomar literalmente las palabras de un texto anterior. Ritson cuenta, al presentarse a sí mismo como autor en su libro vegetariano, que fue

*inducido a serias reflexiones por la lectura de La fábula de las abejas, de Mandeville, en el año 1772, teniendo él 19 años de edad, habiéndose adherido firmemente, hasta la fecha de ese escrito, a una dieta de vegetales y leche, no habiendo siquiera probado, al menos durante esos treinta años, bocado alguno de carne, pescado o aves de corral.*⁶

En el pasaje de Mandeville que impulsó su cambio de dieta se lee:

*A menudo he pensado, si no fuera por la tiranía que el hábito ejerce sobre nosotros, que los hombres de cualquier buena naturaleza nunca podrían reconciliarse con el asesinato de tantos animales para su alimento diario, mientras la generosa Tierra tan abundantemente les provee de variedades de golosinas vegetales.*⁷

El historiador James Turner insinúa que Ritson se tomó las palabras de Mandeville literalmente cuando se supone que eran irónicas. Turner dijo sobre el libro de Mandeville: “Menospreció las supuestas diferencias entre los hombres y los animales y se preguntó (¿con una lengua en la mejilla?) si las personas seguirían comiendo animales si se detuvieran a pensar sobre lo que estaban haciendo”⁸. Uno de los biógrafos de Ritson reconoce que la influencia de Mandeville sobre Ritson “revela notablemente la forma vital en que su lectura le afectó”⁹. Casi al final de su *Essay*, Ritson se refiere al efecto similar que el discurso de Pitágoras en *Las metamorfosis*, de Ovidio, tuvo sobre Lord Chesterfield, que afirmó que “pasó algún tiempo hasta que pude plantarme ante el cordero de nuestra universidad, con ciertas dudas internas, sobre si no me estaría convirtiendo a mí mismo en un cómplice de asesinato”¹⁰.

Cuando era adolescente, Robert Browning leyó los escritos de Percy Shelley y se hizo vegetariano durante dos años¹¹. Cuando llegó a Londres, el descubrimiento de Gandhi de los escritos de su contemporáneo británico, Henry Salt, específicamente su *A plea for vegetarianism* [Alegato por el vegetarianismo], le aportaron los fundamentos éticos que necesitaba para continuar con su vegetarianismo. Gandhi dijo: “Desde el momento en que leí este libro, puedo afirmar que me convertí en un vegetariano por elección”¹². Bernard Shaw atribuye su vegetarianismo a la influencia de Percy Shelley: “Fue Shelley”, dijo en uno de sus *Dieciséis esbozos de mí mismo*, “quien por primera vez me abrió los ojos ante el salvajismo de mi dieta”, aunque “no fue hasta 1880 más o menos cuando la aparición de restaurantes vegetarianos en Londres hizo el

cambio posible para mi”¹³. Feminista, vegetariana y pacifista, Charlotte Despard estuvo muy influenciada por *Queen Mab* [La Reina Mab] de Shelley.

Hoy en día muchas personas se encuentran la idea del vegetarianismo, no leyendo textos vegetarianos, sino discutiendo sobre vegetarianismo con alguna persona vegetariana. Esto a menudo ocurre durante alguna comida. Lo que sucede es lo contrario a la palabra vegetariana hecha carne. En la cena, las vegetarianas pueden quedar sitiadas sin saberlo cuando los textos de la carne son simultáneamente abordados en la conversación y encarnados en el plato.

Conversaciones asediadas

Una mujer individual que aparece como la portavoz de la libertad de todas las mujeres es una criatura patética y aislada... No representa ninguna amenaza. Una mujer individual “emancipada” es una incongruencia divertida, una mercancía excitante, fácilmente consumida.

→Sheila Rowbotham¹⁴

Observación al enterarse de la muerte del doctor Lambe, autor vegetariano de principios del siglo XIX:

“Si él deseó, de manera brusca, privarnos de la dieta con carne, aún así debe ser perdonado. Porque, ¿a quién pues hizo daño? Que yo sepa a nadie, como no fuese a sí mismo, pues nadie le prestó atención a eso”¹⁵.

El vegetarianismo provoca conversaciones pero se enfrenta al problema de hacer entender sus significados dentro de un discurso dominante que aprueba el consumo de carne. Una preocupación eterna de las vegetarianas es el destino de sus creencias cuando hablan con consumidoras de carne. El lugar más habitual para experimentar un conflicto de significados entre vegetarianas y consumidoras de carne es durante la cena. Que las vegetarianas discutan sobre su vegetarianismo es inevitable. Porque si no opinan voluntariamente, como Sir Richard Phillips “quien una vez sonó como un repique” en las orejas de William Cobbett “contra el tiro y la caza”, son continuamente llamadas a defender su dieta¹⁶. Harriot Kezia Hunt, feminista estadounidense del siglo XIX, reformadora de la salud y amiga de la vegetariana y feminista Mary Gove Nichols, lo demuestra al señalar que “Siempre me peleé con su grahamismo”¹⁷. John Oswald abre su libro vegetariano de 1791 afirmando que está “cansado de contestar a las investigaciones y responder a las objeciones de sus amigos con respecto a la singularidad de su modo de vida”. Con la publicación de su *The cry of nature; or, an appeal to mercy and to justice on behalf of the persecuted animals* [El llanto de la naturaleza o un llamamiento a la misericordia y la justicia en nombre de los animales asediados] expresa la esperanza de poder seguir su dieta “sin ser acosado” igual que él ha establecido sus pensamientos sobre el consumo de carne¹⁸.

Thomas Holcroft parece orgulloso de sí mismo cuando confiesa en su periódico la esencia de su conversación con un vegetariano durante la cena:

24 de junio de 1798

*–Cenamos, Godwin y Reece presentes... Hablé con el señor Reece sobre la moralidad de comer alimento animal: él dijo que no tenemos derecho a matar animales y disminuir su cantidad de sensaciones. Contesté que la cantidad de sensaciones se ha incrementado enormemente en tanto que el número de animales vivos se ha incrementado, puede que diez, puede que un centenar de veces, por el cuidado que el hombre les da. Y como no vi ninguna razón para suponer que ellos meditan, o han tenido ningún conocimiento previo de la muerte, el dolor de morir en ellos apenas merece ser mencionado... Ritson se nos unió por la tarde.*¹⁹

En una situación en la que se come carne, las vegetarianas inevitablemente atraen la atención sobre sí mismas. Han hecho que algo esté ausente en sus platos, puede que una objeción verbal haya sido requerida también. Entonces se ven arrojadas a una discusión sobre su vegetarianismo. Frecuentemente, hay alguien que se siente realmente hostil hacia el vegetarianismo y se lo toma como un desafío personal. Si este es el caso, se lanzarán todo tipo de cuestiones indignantes para ver cómo se las apaña la vegetariana. La vegetariana, reformadora entusiasta, lo verá como una oportunidad para la educación, pero no lo es. En cambio, es un burlesco juego de manipulación. A veces, afloran las preguntas absurdas, que implican que la discusión entera es absurda.

George Borrow, narrando una conversación de cena con Sir Richard Phillips, romántico radical y editor, demuestra este fenómeno:

“¿No come animales, señor?” , dije

“No, señor” –dijo él– “he renunciado a ello hace más de veinte años. En un sentido, señor, soy un brahmán. Aborrezco quitarle la vida a las bestias. Las bestias tienen tanto derecho a vivir como nosotros”.

“Pero” –dije yo– “si no se mata a las bestias, habría tal abundancia de ellas que invadirían la tierra”.

“No lo creo, señor: a pocas matan en la India y, sin embargo, hay un montón de espacio”.

“Pero” –dije– “su destino en la Naturaleza es que deberían ser destruidas, y las propias bestias se depredan unas a otras, y es bueno para ellas y para el mundo que lo hagan así. ¿Cuál sería el estado de las cosas si a todo insecto, ave y gusano se le dejase perecer por la vejez?”.

*“Vamos a cambiar de tema” –dijo el editor– “nunca he sido amigo de las discusiones inútiles”.*²⁰

La situación se establece no sólo para provocar la defensiva, sino para desviar al reformador a que conteste a las preguntas erróneas, como Phillips insinúa cambiando la conversación. En esto, el patrón del discurso se asemeja a las conversaciones sobre feminismo durante la cena a principios de la década de los 70. A menudo predominaban las cuestiones de definición. Mientras que las feministas parlamentaban cuestiones que trivializaban el feminismo como: “¿Eres una de esas quemasujetadores?”, las vegetarianas deben definirse contra las trivializaciones tipo “¿Eres una de esas obsesas de la salud?” o “¿Eres una de esas amantes de los

animales?”. Mientras las feministas se encontraban con la respuesta de que “los hombres también necesitan liberarse”, las vegetarianas son recibidas con el postulado de que “las plantas también tienen vida”. O para hacer que el asunto parezca más ridículo, la posición se plantea de esta manera: “Pero, ¿qué hay del tomate y la lechuga que te estás comiendo? ¡Ellos también tienen sentimientos!”.

El intento de crear una actitud defensiva, a través de la trivialización, es la primera maniobra conversacional que reciben las amenazantes reformas. Ésta preestablece el perímetro del discurso. Una debe explicar que no se quemaron sujetadores en el certamen de Miss América, o la naturaleza simbólica de la acción en aquel tiempo, o que esa pregunta no considera cuestiones serias tales como la igualdad salarial por igual trabajo. Del mismo modo, una vegetariana, pensando que contestar esas preguntas puede traer la iluminación, puede explicar pacientemente que, si las plantas tienen vida, ¿por qué no ser entonces responsable únicamente de las plantas que una se come en la mesa, mejor que por la enorme cantidad de plantas consumidas por los animales herbívoros antes de convertirse en carne? En ambos casos, se podría dar una respuesta más radical: “Los hombres primero necesitan reconocer cómo se benefician de la dominación masculina”, “¿Puede alguien realmente argumentar que el sufrimiento de esta lechuga es igual al de una vaca que debe ser desangrada antes de ser descuartizada?”. Pero si la feminista o la vegetariana responde de este modo, se pondrá de nuevo a la defensiva acusándolas de que están siendo agresivas. Lo que para una vegetariana o una feminista es importante a nivel personal, existencial y ético, simplemente se convierte ante las demás en un entretenimiento durante la cena.

Tras la trivialización, el discurso desafía la legitimidad de las cuestiones. Una feminista se encuentra con una pareja formal, donde el hombre o la mujer aseguran que son muy felices: “¿Parece mi esposa (parezco yo) oprimida?”. Realmente no hay interés en un análisis feminista complejo sobre la opresión. De modo similar, las vegetarianas se encuentran con esto: “¿Harías que los animales carnívoros se volvieran vegetarianos también?”, “¿y qué pasa con tu (nuestro) perro o gato?”. En cada caso, hace que parezca que el reformador lleva el análisis o la reforma demasiado lejos, perturbando la naturaleza sagrada de las relaciones establecidas (un matrimonio, un animal carnívoro).

Las normas relativas a la cortesía en la cena favorecen el statu quo y limitan el alcance de la conversación. A mediados de los setenta, cuando cuestiones como la violación, la violencia doméstica y la pornografía ganaban importancia rápidamente como temas feministas, ¿iban las feministas a analizar minuciosamente el problema de la violencia contra las mujeres durante las agradables horas de conversar y comer? En la misma medida, las vegetarianas a quienes se pregunta por qué lo son mientras todas las demás comen carne deben considerar: ¿quieren realmente saber que me opongo a la forma en que los animales son masacrados, y cuántos detalles puedo dar cuando todas están comiendo carne? ¿Cuáles son mis deberes respecto a las anfitrionas?

A lo que una se enfrenta en ese momento es a los esfuerzos de desempoderamiento. Aquello que es amenazante, como el feminismo y el vegetarianismo, debe ser redefinido, delimitado, desempoderado. A

menudo, un individuo asume la posición de redefinir, delimitar y desempoderar al vegetariano. Un énfasis feminista sobre la violencia sexual es juzgado como histérico; un énfasis vegetariano sobre la muerte de los animales, como emocional. Ambas, feministas y vegetarianas, son acusados de negatividad, ya que parecen exigir que algo sea abandonado (los más evidentes adornos de la feminidad; la carne del plato) en oposición a su propia perspectiva, en la que están haciendo hincapié en la elección positiva (aspirar a la emancipación y la liberación; elegir verduras, cereales y frutas). Ser feminista o vegetariana se convierte en una cuestión controvertida, y los principios que hay detrás del feminismo y del vegetarianismo se transforman en “ser moralista”²¹.

Como si un texto de la carne tuviera que ser sintetizado a nivel de discurso (la carne hecha palabra), tú te conviertes en el conejo, y el otro en el cazador que debe reivindicar el deporte. Se burlarán de ti, te usarán como cebo. Tú, y no tus creencias, eres la presa. El otro ataca y retrocede. Esta actividad puede no ser tan evidente ni tan agresiva como revela la siguiente anécdota, pero el tema del control de la conversación es similar:

Siendo bien sabido el santo horror de Ritson por toda la comida de origen animal, Leyden se quejó de que compartir mesa era exagerado. “Ciertamente, para el caso”, gritó, “la carne nunca está demasiado poco hecha, y cruda es como mejor está”. Fue a la cocina, por lo tanto, a por un plato de carne literalmente cruda, y virilmente se la comió, sin más salsa que la exquisita tristeza en la mirada del pitagórico. ²²
(Nótese el virilmente).

A pesar de que te mantienen bajo inspección por ese control de la conversación, tú pareces ser la manipuladora, la que está redefiniendo, delimitando y desempoderando el consumo de carne y la otra es la protectora del significado de comer carne:

A su regreso a casa, [sir Walter] Scott preguntó por el culto devorador de coles, a quien habían esperado para cenar. “De hecho”, respondió su esposa, “deberías alegrarte de que no esté aquí, es tan desagradable. Creo que Mister Leyden le ha ahuyentado”. Así resultó ser. Cuando Ritson apareció, había un redondo de ternera frío en la mesa del almuerzo, y la señora Scott, olvidando su peculiar credo, le ofreció una loncha. El anticuario, en su indignación, se expresó ante la dama en términos tan escandalosos, que Leyden primero trató de corregirle por ridículo.

En una cena en la que se come carne, la vegetariana tiene que perder el control de la conversación. La función del referente ausente debe seguir estando ausente, especialmente cuando se encarna en el plato sobre la mesa. El cadáver y las palabras sobre él deben mantenerse separados. Las personas que comen carne no pueden rendirse ante el vegetarianismo llegadas a este punto; tendrían que revisar sus menús al mismo tiempo que su adhesión a los textos de la carne.

El significado de la carne se reproduce cada vez que ésta es servida e ingerida. La comida en general y, específicamente la carne, como el cuerpo femenino, es un “lugar de placer visual o una tentación para la

mirada”²³. El vegetarianismo proclama que destruirá el placer de las comidas tal y como se experimenta ahora. Por lo tanto, es un hecho que las vegetarianas serán incapaces de determinar la forma que toma el discurso cuando comen con consumidoras de carne. Pero es inevitable que las vegetarianas coman con consumidoras de carne, y también es inevitable que la ausencia de carne en su mesa provoque un debate. En esta situación, la *cuestión del vegetarianismo es una especie de carne para las consumidoras de carne*: es algo que atrapar y desmembrar, es un “asunto muerto”. Las palabras de las vegetarianas se tratan como la carne de los animales.

Aunque los códigos de los textos de la carne deben ser derribados, no pueden ser derribados mientras la carne esté presente porque materializa los viejos códigos. Y aunque se culpe a la vegetariana de fracasar en mantener la objetividad, nadie en la mesa del comedor es realmente objetivo. Algo que complica la escasez de objetividad es el hecho de que la vegetarianismo, según la experiencia de las personas que comen carne, es ambiguo: ¿Exactamente con qué se sustituye la carne? La complicación final es la existencia del “relato de la carne”, que influye en la perspectiva de los consumidores de carne. Cuando digo relato de la carne me refiero a la visión universal que determina que la carne es una comida aceptable. Este punto de vista se compone de varias partes similares a las secuencias que sigue un relato.

El Relato de la Carne

Estos faisanes, desde luego, si queremos ponernos en plan legalista, no estarían aquí si no los hubiéramos puesto aquí, consiguiendo los huevos, haciéndolos eclosionar, criando a los pollos (podría decirse que les dimos la vida y al cabo de un rato se la quitamos otra vez) atribuyéndonos de algún modo poderes divinos, tengo que admitir. Pero no nos preocupemos por todo eso.

→Invitado a una cacería en *La partida de caza* de Isabel Colegate.²⁴

El relato de la carne sigue la estructura expositiva de la narración de cuentos. Alice B. Toklas insinúa esto en su libro de cocina cuando, en un capítulo titulado “Asesinato en la cocina”, utiliza el estilo de una historia de detectives para describir el matar y cocinar animales²⁵. A través de las recetas saca las conclusiones correspondientes sobre la muerte de animales de acuerdo con los textos de la carne; el animal se convierte en apetecible, comestible.

Hay algunas presuposiciones incuestionables que determinan nuestro enfoque de la vida: las historias tienen un final, las comidas llevan carne. Permitámonos explorar si estas afirmaciones son intercambiables: las historias llevan carne, esto es, significado, y las comidas tienen un final. Cuando las vegetarianas sacan la carne de la comida le están poniendo un final al relato de la carne. Las vegetarianas quedan atrapadas dentro de una estructura que intentan eliminar. Nuestra experiencia sobre comer carne no puede ser separada de nuestros sentimientos sobre las historias.

Somos una especie que cuenta historias. A través de la narrativa le conferimos sentido a la vida. Nuestras historias están estructuradas como relatos que postulan comienzos, nudos y desenlaces; dramas y ficciones animan nuestra imaginación con historias que, obviamente, tienen un principio y un final. La narrativa, por definición, avanza hacia la resolución, ya sea cómica o trágica, y nos da acceso al significado de la historia como un todo. Frecuentemente, el significado sólo puede ser captado una vez que el relato está completo. Las historias de detectives demuestran el cierre narrativo, porque el acto de descubrir al final quién “lo hizo” realmente, a menudo, provoca un reordenamiento de todo lo que sucedió antes del final de la historia. El cierre logra la revelación del significado y remarca la idea de que el significado se consigue mediante un cierre.

Comer carne es un relato aplicado a los animales, le da significado a la existencia de los animales. Decir esto es tomarse literalmente la afirmación de Roland Barthes: “La narrativa es, primero y ante todo, una prodigiosa variedad de géneros, que se distribuyen a sí mismos entre diferentes sustancias; como si cualquier material fuera apto para recibir las historias humanas”²⁶. Los cuerpos y las vidas de los animales se convierten en material apto para recibir las historias humanas. La palabra se convierte en carne.

Podemos aislar determinados puntos en los que la creación de la carne recuerda el movimiento de una narración. Hay un principio, unos orígenes dados por sentado que posicionan el comienzo de la historia: le damos la vida a los animales. Está la tragedia del conflicto, en este caso de la muerte. Y está el desenlace, la recapitulación final, que proporciona la resolución del drama: el consumo del animal.

El relato de la carne sigue una tipología sagrada: el nacimiento de un dios, el desmembramiento del cuerpo del dios y la resurrección del dios. Esta historia sagrada allana el camino para una manifestación mundana del significado del desmembramiento y la resurrección, lograda a través del consumo de carne.

La historia comienza con el nacimiento del animal, que no habría existido si comer carne no requiriese el cuerpo de un animal. Como veíamos, Holcroft confiesa en su diario que su argumento en contra del vegetarianismo es que comer carne le ha dado la vida a innumerables animales y por tanto ha incrementado “la cantidad de sensaciones”. La suya es una de las defensas más reiteradas por las defensoras de comer carne, con la que se confiere bondad al principio del relato porque le es concedida la vida a un animal. Aquí tenemos la seguridad que acompaña la duplicación de los orígenes: el nacimiento de un animal y el comienzo del relato encierran la historia en un tradicional movimiento narrativo y en otro cultural de reciprocidad. Le damos la vida y más tarde se la podemos quitar precisamente porque al principio se la dimos. Interpretamos este principio en base a nuestro conocimiento sobre cómo va a terminar la historia. La manera en la que se conceptualiza el relato de la carne es con constantes referencias a la voluntad humana; permitimos a los animales su existencia y empezamos a creer que los animales no pueden existir sin nosotros.

El subterfugio en el relato de la carne se encuentra en la ausencia de agencia y el énfasis en la elección personal. La expresión “matanza compasiva” y la omisión de la fragmentación contribuyen a un elaborado artificio en el que la persona que consume carne no está implicada, porque no tiene agencia, esto es, sin responsabilidad, sin complicidad. Una persona puede proclamar con orgullo sus hábitos de comer carne. Aunque sea inculcado a través de procesos sociales, el acto de comer carne se experimenta, inequívocamente, como algo personal.

Las consumidoras de carne deben asumir el rol de críticas literarias, intentando imponer una interpretación positiva sobre lo que saben que es una tragedia (la tragedia de matar animales), pero la ven como una tragedia necesaria. Lo hacen mediante la manipulación del lenguaje y el significado, creando un relato que subyuga las vidas de los animales a las necesidades humanas. El relato de la carne implica renombrar, reposicionar el objeto y renacer. Como vimos en el capítulo 3, renombrar es algo que sucede continuamente. Reposicionamos al animal de sujeto a objeto, convirtiéndonos a nosotros mismos en sujetos en el acto de comer carne. El relato no termina con la muerte, sino con el renacimiento y la asimilación en nuestras vidas. Por lo tanto, la carne significa vida. Aceptamos comer carne como consumidores porque este rol da continuidad a nuestro rol de consumidores de relatos completos. Esta historia sólo se resuelve a través del cierre; sólo a través del consumo de carne, la carne alcanza su significado y proporciona la justificación a todo el proceso de producción de carne. La carne en sí misma representa el cierre que tiene lugar al final de cualquier historia.

La amenaza a este relato surge de dos fuentes: vegetarianismo y feminismo. La perspectiva vegetariana busca constituir la agencia e implicar al consumidor. Desafía la noción de que las muertes de los animales pueden ser redimidas aplicándoles intenciones compasivas, por lo tanto, esto detiene el relato de la carne. Las teóricas feministas han concluido que la narrativa tradicional está determinada por la cultura patriarcal. Según la teoría feminista, la narrativa patriarcal representa las búsquedas masculinas y la pasividad femenina. Teresa de Lauretis comenta: “Por lo que no habría mito sin una princesa a la que casar”²⁷. Esto sugiere que es en las lagunas y silencios de la narrativa tradicional donde se puede encontrar el significado feminista. Así que cuestiona la estructura de los relatos. Con la mirada de la interpretación feminista podemos ver que la posición del animal en el relato de la carne es el de la mujer en la narrativa patriarcal tradicional; ella es el objeto a poseer. El cuento termina cuando el príncipe encuentra a su princesa. Nuestro relato termina cuando el consumidor definido como masculino se come el cuerpo definido como femenino. El rol de los animales en el consumo de carne es paralelo al rol de las mujeres en la narrativa: no tendríamos ni carne ni relato sin ellos. Son objetos para otros que actúan como sujetos.

Las vegetarianas se ven a sí mismas proporcionando un final alternativo, hamburguesas vegetales en lugar de hamburguesas, pero realmente están destriparando la narrativa por completo. Desde la perspectiva dominante, el vegetarianismo no se trata sólo de algo que es inconsecuente, a lo que le falta “chicha”, y que fracasa en la búsqueda de un cierre a través de la carne, sino que es un relato de aceptación de la pasividad,

de lo que no tiene significado, de imponer una forma de vida “vegetal”. En esto parece ser una historia feminista que no va a ninguna parte y acepta la nada.

Si, a través del relato de la carne, la palabra y la carne están unidas, podríamos argumentar más allá que el cuerpo equivale a un texto, un texto es un cuerpo. Desde esta perspectiva, cambiar a un animal de su estado original a comida se corresponde con cambiar a un texto desde su estado original a algo más tragable. El resultado es textos desmembrados y animales desmembrados. La liberación de la palabra de Metis de la política sexual de la carne implica re-membrar¹⁵ ambas cosas.

PARTE II

DESDE EL VIENTRE DE ZEUS

Zeus deseaba con lujuria a Metis la Titánide, que cambió muchas veces de forma para escapar de él hasta que finalmente fue atrapada y quedó embarazada. Un oráculo de la Madre Tierra declaró que sería una niña y que si Metis volvía a concebir, daría a luz un hijo que estaba destinado a destronar a Zeus, tal y como Zeus había destronado a Cronos y Cronos había destronado a Urano. Tras atraer a Metis hacia el diván con sus melosas palabras, de repente Zeus abrió la boca y se la tragó, y ése fue el final de Metis, aunque él afirmaba después que ella le daba consejos desde el interior de su vientre.

CAPÍTULO 5

Textos desmembrados

Los documentos se originan entre los poderosos, los conquistadores. La Historia, por tanto, no es sino una compilación de testimonios hechos por asesinos con respecto a sus víctimas y a sí mismos.

→Simone Weil, *Echar raíces*

Esto he considerado: pero los tigres se comen a los hombres; y es duro derrotar la opinión del mundo.

→Hitopadesha

→Palabras de cierre de *Essay on abstinence from animal food as a moral duty*, de Joseph Ritson

El feminismo y el vegetarianismo a menudo aparecen juntos en las novelas, pero el significado de esta unión se mantiene inexplorado. El uso de personajes vegetarianos por parte de mujeres escritoras es una tradición que ilustra cómo recordar las palabras vegetarianas.

¹⁵ N. de las T.: La autora utiliza la construcción *re-member*, que aquí y en adelante traduciremos como *re-membrar*, fusiona la palabra *remember* [recordar] con el concepto de volver a juntar las partes desmembradas.

Un doble significado de desmembramiento impregna este capítulo: el que fragmenta animales y el que distorsiona textos. El desmembramiento del vegetarianismo en la crítica literaria sigue el modelo de objetificación/fragmentación/consumo discutido en el capítulo 2. En primer lugar, el texto es objetificado, mantenido abierto al escrutinio, reducido a algunos aspectos esenciales de sí mismo. Luego el texto es fragmentado en sí mismo y su contexto; esto es desmembramiento. Una vez desmembrado, el texto puede ser consumido como si no dijera nada nuevo, nada que socave el modelo patriarcal de consumo que ha eliminado el significado alternativo.

Definiendo el desmembramiento

Un libro es un hombre muerto, una especie de momia, destripada y embalsamada, pero que una vez tuvo carne, y movimiento, y una variedad ilimitada de acciones y determinaciones.

→William Godwin, *Fleetwood*¹

el mundo antivegetariano de ahí fuera

→Bernard Shaw²

Es obvio lo que se entiende por desmembrar animales; así es como obtenemos comida de ellos. El desmembramiento de textos tiene lugar de muchas formas respecto al vegetarianismo: ignorando el vegetarianismo en los textos; fracasando al proporcionar un contexto o significado al vegetarianismo cuando se menciona; considerándolo insignificante; y forzando su significado para adherirse al discurso dominante de la carne.

El desmembramiento crítico es un gran problema para las feministas. Aprendemos que la historia literaria desmiembra excluyendo los escritos de las mujeres de la doctrina establecida³. Además, los actos de desmembramiento de un texto tienen lugar cuando es escindido de su contexto cultural, como el “mal manejo de la literatura de mujeres negras escritoras por parte de las blancas”⁴. De un modo similar, si la existencia del vegetarianismo no es ignorada, los textos que incluyen vegetarianismo normalmente son interpretados sin ninguna referencia a la tradición vegetariana o al ambiente positivo del vegetarianismo que podría haber servido como telón de fondo al tratamiento del autor del asunto del vegetarianismo.

Las críticas feministas transmiten la idea de que a través del uso de metáforas violentas ha tenido lugar una violación del texto. Elizabeth Robins se queja de que el crítico Max Beerbohm procede “a desmembrar... los restos literarios de la dama”⁵. Lorraine Bethel comenta que: “[Zora Neale] Hurston, como muchas mujeres negras escritoras, ha sufrido un ‘linchamiento intelectual’ a manos de hombres blancos y negros y mujeres blancas”⁶. Del mismo modo que una escritora negra se refiere al tratamiento de una escritora negra mediante la conjura de una de las formas por excelencia de violencia racista blanca contra la gente negra (la violación a mujeres negras por hombres blancos ofrecería otra metáfora de la vulneración), una escritora

vegetariana podría expresar sentimientos sobre violaciones textuales refiriéndose a imágenes de animales descuartizados y sacando el tema del desmembramiento.

Caren Greenburg se suma a esta discusión de los textos desmembrados explorando el significado de las “relaciones específicas entre lector, texto y autor” a la luz de “una forma de leer Edípica”. El mito de Edipo “implica que los roles a ambos lados del proceso creativo son esencialmente masculinos y que la mediación del texto es femenina (y muerta)”⁷. Los actos de crítica sobre este cuerpo femenino muerto representativo, el texto, son actos en los que “el crítico reduce el texto a una repetición de *sí mismo* [enfatisa el masculino]”. Vuelve sobre el mito de Eco para desarrollar esta visión de forma más completa:

El cuerpo mítico desmembrado de Eco es el mito diseminado y se convierte en versiones, la Palabra es diseminada y se convierte en palabras... ¿Por qué debe el texto ser eliminado? ¿Por qué debe Eco ser recogida en pedazos e ignorada? La amenaza subyacente presentada por el texto y expuesta en su lectura es que sin violación textual, la marca o cuerpo que permanece puede ser un locus desde el que parece emanar el lenguaje.

El análisis de Greenburg del destino del texto (femenino) proporciona una base para comprender los proyectos de vegetarianas que están preocupadas por los cuerpos literales de los animales (simbólicamente femeninos) y el destino de los textos en general.

Lo que las feministas ven en el destino de los textos de la mujer, las vegetarianas lo ven en el destino de los animales. Si el destino del texto literal tiene paralelismos con el destino del animal literal (siendo los dos desmembrados y consumidos) entonces hay un paralelismo en el querer preservar la integridad de un texto original y ser vegetariana. En sus preocupaciones paralelas, feministas y vegetarianas buscan establecer definiciones contra la autoridad patriarcal. Inevitablemente escriben en contra de los textos de la carne.

Las sensibilidades interrelacionadas que forman parte en el respeto a la integridad del texto y la integridad de los cuerpos de los animales se tornan evidentes en un breve repaso a los escritos de Joseph Ritson (1761-1803). Ritson es interesante por sus esfuerzos en defender los textos de la imposición de los editores (masculinos) y por su ávido vegetarianismo.

Joseph Ritson: Vegetariano de armas tomar

La minuciosidad con la que dominó Ritson el más alto criticismo le convirtió en un quisquilloso purista en los humildes caminos de la vida. Lo que por un lado aparenta ser una escrupulosidad crítica, por el otro parece una tontería melindrosa. La preocupación editorial por un texto preciso se convierte en una ansiedad personal sobre los dientes y la dieta.

→H.S.V. Jones, “Joseph Ritson: a romantic antiquarian” [Joseph Ritson: Un anticuario romántico]⁸

La vida de Joseph Ritson ejemplifica el entrelazado de preocupaciones literarias. Ritson estaba preocupado por los animales mutilados y masacrados, las palabras, las frases y los textos. Además de rechazar el ver a los animales como carne, se dedicó a asuntos como la correcta ortografía, la definición y la etimología de las palabras, y el exceso de celo en el tratamiento crítico de los textos. Al igual que el texto no era una propiedad de la editorial que podía ser modificado y alterado de acuerdo con los gustos y caprichos del editor, los animales no eran propiedad de los humanos para ser alterados, castrados o asesinados de acuerdo con los gustos y caprichos de los consumidores de carne. Se enfurecía con el desmembramiento de textos y el desmembramiento de animales.

Ritson, llamado por uno de sus biógrafos “Erudito de armas tomar”, también era un *vegetariano de armas tomar*, preparado y deseoso de batallar con la mayor cultura consumidora de carne para promover el significado vegetariano. Cuando se estudia la caricatura de Ritson, de James Sayer, que apareció en 1803 (ver figura 5), el año en que Ritson murió, sus preocupaciones y las de sus detractores son evidentes. En el fondo, la naturaleza es omnipresente: las ratas grandes están comiendo zanahorias, una vaca con la cabeza pegada en la ventana está mascando lechuga de un gran cuenco. Hay chirivías, remolachas y otros tubérculos entre los libros en los estantes, yuxtaponiendo esta comida vegetariana con los textos escritos. El propio ensayo de Joseph Ritson, *An essay on abstinence from animal food as a moral duty*, reposa abierto por la página del título. Frente a él, un gato (carnívoro) encadenado está tirando de sus ataduras, intentando alcanzar a las ratas (inferimos que Ritson negaría incluso a los gatos su derecho a comer carne). El único otro libro identificable en la estantería es la Biblia, y también es el único que está inclinado, torcido, no se le permite mantenerse en pie. En el bolsillo izquierdo de Ritson se encuentra *The atheist pocket companion* [El compañero de bolsillo del ateo]. Una rana, encima de algunos libros y junto a los tubérculos, mira cómo Ritson sumerge su pluma en un tintero etiquetado como “Hiel”. En una “Factura de precios” se lee: “Sopa de ortiga, chucrut, habas, cebollas, puerros”.

La caricatura insinúa que Ritson realmente consume otros eruditos dieciochescos y sus libros, ya que era un ávido crítico de los trabajos de otros. Está escribiendo un manuscrito llamado “Lugar común”. Entre los notables comentarios está “Warburton un tonto y Percy un mentiroso/Warton un infame mentiroso/un flautista [?] más que un párroco” refiriéndose a tres de sus compañeros anticuarios. Dos cuchillos clavan un retrato de Thomas Warton, como se le representa en el frontispicio de su libro *History of English poetry* [Historia de la poesía inglesa], un libro con el que Ritson tuvo numerosas disputas. Esta caricatura de Ritson se titula “Fiera flaca masculina amiga de ningún comentarista”. Este es Ritson tal y como le veían sus contemporáneos.

Ritson dedicó su vida adulta a re-membrar textos y proteger animales. Al describir lo que los editores han hecho a los textos, como a las obras de Shakespeare, usa referencias explícitas a la violación, la alteración, la corrupción y el agravio. Esta fogosa forma de hablar aparece cuando escribe sobre comer carne. Ritson llamaba a comer carne “el horrible crimen contra natura de devorar a tus semejantes”⁹.

Ritson creía en la integridad de cualquier texto existente y su derecho a no ser maltratado por los editores que metían las manos en ellos. Un biógrafo se refiere a esto como “apego devoto al propio cuerpo y forma de estas producciones antiguas”¹⁰. Se pasó años recopilando romances, canciones folclóricas, versos infantiles; en cierto modo, un intento de proteger a “anónima” (esa “prolífica autora femenina”¹¹) para que su trabajo no desapareciera también. Desafió el exceso de celo de los editores que continuamente imponían sus egos al texto; protegiendo el texto (femenino) de la violación (masculina).

Aplicar la fórmula de Ritson por el respeto al texto literal a los preceptos vegetarianos básicos revela los siguientes estándares vegetarianos. Primero, el correcto papel del editor que respeta el texto se convertiría en el correcto papel de los humanos que controlan a los animales. En lugar de desmembrarles, él/ella permite su integridad. Ninguna egocentricidad editorial impondrá la voluntad (masculina) sobre el cuerpo (femenino). Sobrecargar un texto con excesos se asemeja a lo que se le hace a un animal cuando, una vez muerto, se hace de él algo comestible: cocinarlo, aderezarlo.

En *An essay on abstinence from animal food as a moral duty*, Ritson promueve dos argumentos simultáneamente (considera estos hechos sobre el vegetarianismo, los argumenta en el texto principal y, en las notas al pie sugiere, considera, estas ideas sobre los textos en general). En el intento de ensamblar argumentos contra el consumo de carne, Ritson debe ponderar la naturaleza de la humanidad y la naturaleza de los textos. Crea voces antifonales: la primera comenta la Edad de Oro del vegetarianismo, la otra está preocupada por una “Edad de Oro” similar de escritores (Hesíodo, Homero y otros).

El capítulo 1, titulado “Del hombre”, demuestra la unidad básica en este diálogo antifonal. Lo que nos encontramos es una duplicación de la génesis, se centra en los comienzos. Una no puede decir solamente “al principio fue la palabra”, sino que al principio fueron las palabras de los oradores y escritores sobre el principio, un principio que fue vegetariano. Declarada sucintamente, esta fórmula parece ser: hablar de vegetarianismo es hablar de comienzos; hablar de comienzos es hablar de autores y sus textos. Volviendo a los comienzos hablamos contra los sucesivos textos de la carne.

Al argumentar que la gente no debería comer otros animales, Ritson intenta borrar los límites que distinguen a seres humanos de animales. Indica que los seres humanos son similares a los animales vegetarianos como monos y “orang-utans”¹⁶. Las evidencias de cuadrúpedas humanas que vivieron con o como animales, como el chico lobo, desde su punto de vista erosionaban más aún las diferencias entre seres humanos y otros

16 La autora destaca la construcción original de la palabra, que significa “hombre de los bosques”.

animales. Finalmente, argumenta que el propio lenguaje podría venir de otros animales. Ritson, asumiendo que el consumo de carne se basa en las diferencias entre animales humanos y no humanos, busca establecer sus similitudes.

Muchos de los temas de su libro aparecen en escritos vegetarianos posteriores: no se necesita la carne para sobrevivir; la comida de origen animal no es necesaria para la fuerza; la comida de origen animal no es saludable; una dieta vegetal promueve la salud; la humanidad y la ética requieren una dieta libre de carne muerta. Como prueba Ritson cita, ejemplo tras ejemplo, a individuos o países que viven principalmente como vegetarianos. No es sorprendente que con frecuencia exagere su planteamiento: la comida de origen animal, argumenta, fue causa de sacrificios humanos, y el canibalismo sigue al consumo de carne. En estos momentos, caía preso del punto de vista colonialista y heredaba el legado de la incompreensión racista de aztecas y africanos¹².

Las detractoras de Ritson estaban realmente entusiasmadas con la aparición de *An essay on abstinence from animal food*, porque lo veían como un descrédito de sus otros trabajos, escritos que desafiaban las decisiones editoriales. A sus ojos, estas reivindicaciones exageradas en defensa del vegetarianismo socavaban sus argumentos académicos. Ritson proclamaba desafortunadamente “que el uso de alimentos de origen animal inclina al hombre a acciones crueles y feroces”. ¿Cómo explicaba entonces sus cáusticos escritos contra otras eruditas? Por supuesto, la gente notó el contraste entre su estilo de escritura mordaz y venenoso y su himno al vegetarianismo pacífico. La reseña de *An essay on abstinence from animal food as a moral duty* en el *Edinburgh Review* se refiere al “sanguinario, asesino, carnívoro Ritson, un animal recientemente descubierto de categoría anómala”. O el *British Critic*, que se burlaba de Ritson haciendo referencia a que “la tranquilidad de su alma, que le ha conducido a mantener una guerra incansable y envenenada con la totalidad de la raza humana, y principalmente con la parte más respetable de ella, no puede quedar fuertemente impresa en la atención de los lectores como uno de los efectos felices que se derivan de la total abstinencia de alimentos de origen animal”¹³. Las ideas de Ritson fueron atacadas por sus críticos como afirmaciones ridículas de un hombre irracional. Las generaciones posteriores fueron igualmente críticas; el *Dictionary of national biography* [Diccionario de la biografía nacional] cree injustamente que su ensayo muestra signos de la “incipiente locura” de Ritson¹⁴ (aunque el *DNB* exhibe similares puntos de vista desdeñosos en las biografías de otras vegetarianas).

El último libro de Ritson, que dejó manuscrito antes de su muerte, se ve como un ejemplo temprano de erudición moderna; pero su penúltimo libro, *An essay on abstinence from animal food*, se ha visto como signo de una enfermedad mental degenerativa. En su manuscrito final, publicado posteriormente como *The life of King Arthur: from ancient historians and authentic documents* [La vida del Rey Arturo: de historiadores antiguos y documentos auténticos], Ritson llegó a conclusiones que se encuentran “en un número asombrosamente grande de casos esencialmente entre las principales figuras actuales”, según un crítico del siglo XX que ve a Ritson como “uno de los mayores pioneros de la erudición moderna”¹⁵. *King*

Arthur, de estilo similar a *An essay*, se basa en una colección de traducciones y citas de otros textos; se dice que “la culminación de las investigaciones de Ritson en la historia y la literatura de la Edad Media, fue el fruto de una madura experiencia”¹⁶. Su último trabajo “revela al autor como un estudioso de logros no ordinarios”, como alguien que ejerció “buen juicio” y “sentido común”. Es visto como “un crítico que, por su pasión por la precisión y su tremenda comprensión de los hechos reprendió a una generación de deshonestidad intelectual y quien, por una agudeza a veces poco corta de inspiración, enunció teorías a las que el mundo académico ha regresado finalmente después de largas y amargas controversias”¹⁷. Si el trabajo final de Ritson revela a un erudito maduro, ¿cómo puede su penúltimo trabajo ser un síntoma de locura? Porque está siendo juzgado por los textos de la carne que desmembran las palabras vegetarianas.

Escribiendo lo literal; escribiendo vegetarianismo

Cuando las mujeres escritoras incluyen vegetarianismo en una novela, representa una compleja estratificación del respeto por lo literal y un reconocimiento de la estructura del referente ausente. Se podría decir que las mujeres escritoras que incluyen la cuestión del vegetarianismo están “portando la palabra vegetariana”. Margaret Homans identifica muchas situaciones o prácticas literarias recurrentes que revelan la preocupación de las mujeres por lo literal, lo que ella ha llamado “portar la palabra”¹⁸. Por ejemplo, Homans describe cómo *Frankenstein* de Mary Shelley recuerda el lenguaje de *Alastor* de Percy Shelley; se puede decir que Mary también está portando la palabra *vegetariana* de Percy Shelley; *Alastor* presenta a un vegetariano que consume “alimentos sin sangre”, al igual que *Frankenstein*¹⁹.

La cuestión del vegetarianismo es la piedra angular de lo literal en cuanto que aborda las actividades literales de comer carne mediante la discusión sobre lo que es literalmente consumido. Por ejemplo, hacia el final de la novela de Shelley, el monstruo de Frankenstein escribe sobre piedras y árboles para dejar notas a su perseguidor. En esta acción, se nos presenta una evocación multiestratificada de lo literal. Primero se llama nuestra atención sobre el acto de escribir. Ya que la Criatura no tiene papel ni pluma, utiliza la propia naturaleza (piedras y árboles). Como resultado tenemos una escritura explícita en lo literal, que es la naturaleza. Una de estas marcas, la cual viola al escribir *en* la naturaleza, recuerda a la violación *de* la naturaleza: “Encontrarás cerca de este lugar, si no te demoras demasiado en seguir, una liebre muerta; come y reponte”²⁰. La naturaleza misma porta la palabra que recuerda, aunque deshaciéndola, la advertencia de Plutarco sobre “despedazar un cordero o una liebre, y empezar a comérselos vivos”. La Criatura escribe en lo literal sobre el destino de lo literal y nombra el referente ausente.

Portar la palabra vegetariana en la ficción de las mujeres re-membra los textos y a los animales a través de (1) alusiones a las palabras literarias de un texto anterior de un vegetariano. Las alusiones proporcionan credibilidad a la propia posición a través de la asociación. También transforman lo literal (los libros reales) en el marco figurativo de nuestros escritos. (2) Las figuras que en las novelas recuerdan a vegetarianas históricas como la matriarca vegetariana casada con un primordial artista de su tiempo en *The good apprentice* [El buen aprendiz] de Iris Murdoch, que se hace eco de las ideas de cocina de Laura Huxley,

viuda de Aldous Huxley²¹. Las figuras de la pareja vegetariana, socialista y pacifista de *The saviors* [Los salvadores] de Helen Yglesias (Dwigh y Maddy, quienes después de años de activismo político hicieron “el largo retiro a la buena vida”) que comparten muchas similitudes con los vegetarianos, socialistas y pacifistas Scott y Helen Nearing, quienes atestiguaron “Vivir la buena vida”²². (3) Traducir textos vegetarianos. Por ejemplo, los dos ensayos de Plutarco “Acerca de comer carne” (la autoridad por excelencia de los textos vegetarianos) fueron traducidos tanto por Joseph Ritson como por Percy Shelley. (4) El lenguaje que claramente identifica el funcionamiento de la estructura del referente ausente refiriéndose directamente a animales muertos. Por ejemplo, *La edad de hielo* de Margaret Drabble comienza con un faisán muriendo de un ataque al corazón, el cual “había tenido el placer, al final, de morir por muerte natural”. El héroe de la novela pone reparos a comerse el ave muerta porque no se le “antojaba tanto un ave que había muerto de una manera tan trágica”. Al dar testimonio de la muerte del pájaro, no había referente ausente²³. (5) Una forma final de portar la palabra vegetariana se encuentra cuando los individuos son incitados a dejar de comer carne por su lectura de textos vegetarianos, un objetivo que tenía Ritson para su *Essay of abstinence*.

Portando la palabra vegetariana

La partida de caza de Isabel Colegate demuestra muchos aspectos de portar la palabra vegetariana y proporciona la oportunidad de discernir cómo una mujer escritora maneja el vegetarianismo privilegiando lo literal. Conocemos al vegetariano de la novela, Cornelius Cardew, en el contexto de comer carne. Tom Harker, un cazador furtivo, ha atrapado un conejo, lo ha acuchillado y se lo ha metido en el bolsillo. Mientras vuelve a casa, anticipando la cena que pronto será suya, se encuentra con Cardew que está completando una caminata de treinta y dos kilómetros y necesita indicaciones hacia la posada local. Cardew, invitado a caminar junto a Tom para retomar el camino correcto a la posada, repara en la singular cojera de Tom, que “se debe a su intento de ocultar el bulto del conejo en el bolsillo”²⁴. Cardew le pregunta si es una herida de guerra y Tom, mintiendo, le informa de que la cojera fue causada por un cepo para hombres. Indignado por este ultraje, Cardew comienza un discurso sobre matar animales. Mientras que las lectoras y Tom están al tanto de que Cardew está sermoneando a un consumidor de carne, Cardew piensa que está conversando con un posible converso. En esta conversación aparece la primera forma de portar la palabra vegetariana a través de alusiones (se invocan las palabras literales de un vegetariano de un texto anterior). Cardew declara: “Hasta que podamos reconocer el parentesco universal de todas las criaturas vivientes, permaneceremos en la oscuridad extrema”. Aquí Cardew recupera las palabras de Henry Salt, quien definió un “credo del parentesco”: “El fundamento de cualquier moralidad real debe ser el sentido del parentesco entre todos los seres vivientes”²⁵. Para reforzar sus ideas, Cardew le entrega a Tom un panfleto que porta estas palabras, resumiendo su punto de vista sobre la cuestión de los animales.

Al día siguiente, en medio de una cacería tradicional, Cardew la sabotea y entrega su panfleto sobre “Los derechos de los animales, una vindicación de la doctrina del parentesco universal” al anfitrión, lo cual

precipita una conversación sobre la imprenta en general. Esta afinidad en el interés compartido en el panfleto confirma a Cardew como un personaje similar a Ritson, con un interés literal en la escritura.

Cardew tiene múltiples textos vegetarianos, porta las palabras vegetarianas tanto en el piquete como en el panfleto, y en estos escritos porta las palabras literales de escritores anteriores. A través de este pequeño folleto, Cardew está portando las palabras de *Vindicación de los derechos de la mujer* de Mary Wollstonecraft y *Vindication of a natural diet* [Vindicación de una dieta natural] de Percy Shelley. Colegate cita una tercera “vindicación” también de ese tiempo: *A vindication of the rights of the brutes* [Vindicación de los derechos de las bestias] (el primer escrito en respuesta a *Vindicación* de Wollstonecraft) que parodiaba su libro al extender sus reivindicaciones a los animales. Henry Salt observa que esta respuesta al libro de Wollstonecraft demuestra “cómo la mofa de una generación puede convertirse en la realidad de la siguiente”²⁶. Colegate evoca sabiamente la opinión de que los esfuerzos por los derechos de las mujeres pueden ser socavados al dar a entender que la consideración por los animales será lo siguiente (el mensaje de *Rights of the brutes*) a través de la siguiente respuesta burlona: “Sir Reuben Hergesheimer estaba describiendo a Minnie como una lunática que había aparecido agitando un cartel y, como había dado por sentado que debía ser una sufragista, se había quedado atónito al descubrir que la protesta era a favor de los animales. ‘Votos para los faisanes, supongo’”.

El Segundo aspecto de portar la palabra vegetariana que aparece en la novela de Colegate se da cuando un personaje de ficción recuerda a un vegetariano histórico. El personaje vegetariano de Colegate está basado en Henry Salt, llamado por Heywood Broun el “padre del vegetarianismo moderno” por su influencia en Show y Gandhi²⁷. Además de los textos interrelacionados, hay muchos paralelismos biográficos notables entre el Cardew ficticio y el Salt histórico. Colegate hace que Cardew, al igual que Salt, esté implicado en la Fellowship of the New Life [Hermandad de la Nueva Vida] y en la Sociedad Fabiana. Hace que Cardew, al igual que Salt, se convierta en vegetariano mientras está en la escuela pública. Salt nos dice en sus memorias: “Así, gradualmente, me había sido impuesta la convicción de que los maestros de Eton, aunque irreprochables en nuestros ambientes, no eran sino caníbales con capa y birrete (casi literalmente caníbales, al devorar la carne y la sangre de los animales no humanos superiores, tan estrechamente afines a nosotros)”²⁸. Salt fundó la Humanitarian League [Liga Humanitaria], un grupo reformista que, como Cardew, se preocupaba por los derechos de los animales, la extensión del derecho a voto, la reforma territorial y el socialismo, entre otros problemas²⁹.

La tercera forma de portar la palabra vegetariana en esta novela aparece con un lenguaje que se refiere directamente a los animales muertos. Cardew llama a la matanza de animales “asesinato”, el cuerpo de los animales muertos es llamado “cadáver” en lugar del término “carcasa” utilizado más frecuentemente, y el número de pájaros muertos es calculado minuciosamente.

La última forma de portar la palabra vegetariana implica el propósito del proselitismo, la esperanza de que los individuos se vean incitados a dejar de comer carne por la lectura de textos vegetarianos. Cardew cree

que su palabra vegetariana se hará de carne y hueso. Imagina las reacciones de una familia que ha recibido su panfleto, “palabras que al principio les chocarán como extrañas, luego llamativas y después centelleantes con una pura luz refulgente que lo hace todo nuevo y sencillo y les ofrece irresistiblemente la clara necesidad de que ellos, trabajadores pobres, explotados por los ricos, deberían conectarse a sí mismos por una alianza empática con los animales, explotados por todos los hombres”³⁰.

Cardew representa a escritoras vegetarianas como Percy Shelley, Joseph Ritson y Henry Salt, que intentan reproducir para otros su propia conversión al vegetarianismo añadiendo textos a la doctrina vegetariana. Buscan lecturas vegetarianas multigeneracionales, multitextuales, en contra de los textos culturales de la carne. Presumen una continua relación entre texto y lectora en la que el texto, protegido, mantenido íntegro, tendrá un efecto en la lectora que recibe las palabras literalmente.

Esencialmente, la dialéctica entre el vegetarianismo y el consumo de carne en el texto representa la dialéctica entre escritora y lectora. La primera busca convertir a la segunda a través del poder del texto. Revirtiendo la imagen de un texto escrito y cicatrizando sobre la naturaleza, señalando a un animal muerto como se evoca en *Frankenstein*, esperan que de esa imagen del texto inviolado surja el deseo por una dieta no violadora. La firma de una vegetariana en un texto vegetariano, ya sea Cardew o Shelley, Ritson o Salt, es la firma de alguien tratando de escribir sobre la lectora, de dejar una marca sobre el texto de la carne personal de la lectora. Es un intento de convertir sus palabras en carne y hueso para detener el relato de la carne. En su expectativa de una respuesta literal, persiguen no más textos desmembrados, no más animales desmembrados, sino, en su lugar, la esperanza por un texto re-membrado y recordado que proteja lo literal, los animales vivos.

CAPÍTULO 6

El monstruo vegetariano de Frankenstein

¿Es una ofensa tan atroz a esta sociedad respetar en otros animales ese principio vital que han recibido, no menos que el propio hombre, de manos de la Naturaleza? Oh, ¡madre de todas las cosas vivientes! Oh, su eterna fuente de beneficencia; ¿seré perseguido como un monstruo, por haber escuchado vuestra sagrada voz?

→John Oswald, *The cry of nature*, 1791

El monstruo de Frankenstein era vegetariano. Este capítulo, mediante el análisis del significado de la dieta adoptada por una Criatura compuesta de partes desmembradas, demostrará los beneficios de re-membrar en lugar de desmembrar la tradición vegetariana. Al igual que *La partida de caza* se traza sobre las ideas vegetarianas y sobre un individuo de la Inglaterra eduardiana, la época en la que se enmarca, *Frankenstein* se debía al clima vegetariano de sus días. Por lo tanto, este capítulo sitúa los temas del vegetarianismo tanto

en la historia del período romántico como en el feminismo implícito a este notable libro. En esta asociación de feminismo, radicalismo romántico y vegetarianismo, el libro de Mary Shelley porta la palabra vegetariana.

Para ser un trabajo que ha recibido una cantidad inusual de atención crítica durante los últimos treinta años, en los que casi todos los aspectos de la novela han sido minuciosamente escudriñados, es curioso que el vegetarianismo de la Criatura haya quedado fuera de la esfera de comentarios. El difunto James Rieger vio “*Frankenstein* como un imaginativo ecotipo, infinitamente adaptable a los mares inmiscibles del pensamiento”¹. Mediante la exploración del vegetarianismo de la Criatura y proporcionando un marco literario, histórico y feminista para comprenderlo, este capítulo añade unas cuantas olas más de interpretación a estas agitadas aguas.

El vegetarianismo de la Criatura no sólo confirma su inherente benevolencia originaria², sino que transmite una precisa representación de los temas de Mary Shelley, articulada por un grupo de sus contemporáneos a quienes llamó “románticos vegetarianos”. Las referencias que son centrales en las novelas de Shelley y en los escritores románticos en general (los escritos de Ovidio, Plutarco, Milton y Rousseau) están todos unidos por asociaciones manifiestamente vegetarianas. Los mitos de Adán y Eva y Prometeo, claramente evocados en la novela, fueron interpretados en un marco vegetariano durante el período Romántico como si trataran sobre la introducción del consumo de carne. El marido de Mary Shelley, Percy, estaba entre el grupo de vegetarianos que formuló esta interpretación.

De las numerosas áreas de exploración que han atraído las críticas literarias, muchas se superponen con el proyecto de recuperar el significado vegetariano en esta novela: la estrategia narrativa de la novela; los aspectos literarios, históricos y biográficos de la novela; y las cuestiones feministas/de género en la novela. En las sucesivas secciones considero estas tres áreas e interpreto el tema del vegetarianismo tal y como se integra en cada una de ellas.

Círculos cerrados y conciencia vegetariana

El universo moral no es sólo un sistema de círculos concéntricos, en el que las reivindicaciones centrales deben siempre prevalecer sobre las exteriores... El modelo de círculos concéntricos que nos separa a nosotros de ellos sigue siendo, de todas formas muy influyente. Una de sus formas más populares es la idea de que preocuparse por ellos más allá de cierto límite (y en particular preocuparse por animales) no es serio porque es una cuestión emocional.

→Mary Midgley, *Animals and why they matter* [Los animales y por qué importan]³

La Criatura incluye a los animales dentro de su código moral, pero se ve obstaculizada y profundamente frustrada cuando busca ser incluida dentro de los códigos morales de la humanidad. Aprende que,

independientemente de sus propias normas morales inclusivas, el círculo humano está trazado de tal manera que tanto él como los demás animales quedan excluidos.

El vegetarianismo de la Criatura se revela en el interior de tres círculos concéntricos que estructuran la novela. El círculo más externo consiste en las cartas de Robert Walton, durante su viaje a través del Ártico, a su hermana Margaret Saville en Inglaterra. El barco de Walton va viajando más y más lejos de la sociedad humana a medida que se desarrolla el relato; pero, para el final de la historia, Walton ha aceptado volver al cobijo de la civilización. Su cambio tiene lugar después de que traigan a Víctor Frankenstein, el creador del Ser, medio muerto al barco de Walton. Empeñado en destruir a la Criatura para vengar la muerte de su esposa, de su amigo y de su hermano, Víctor le ha seguido hasta el Ártico. El relato a Walton sobre su alejamiento del círculo humano (a través de sus solitarios experimentos científicos que culminaron en la creación de este Ser y su posterior persecución en solitario de la Criatura) se sitúa en la novela como la mediación narrativa entre el relato de la pasión por viajar de Walton y la lamentable historia de abandono parental de la Criatura, su aislamiento y rechazo por parte de los humanos. El círculo interno es el relato sobre cómo la Criatura huérfana adquirió conocimiento y habilidades de supervivencia, y sobre lo que precipitó el asesinato del hermano pequeño de Víctor. Una y otra vez habla del violento rechazo a su admisión en la sociedad humana. Al término de esta narración se propone la creación de una compañera, de modo que ya no necesite la inclusión en el círculo humano; se verá satisfecho con la compañía en su círculo interno restringido.

En un resonante discurso emocional, la Criatura enuncia sus principios dietéticos y aquellos que seguirá su compañera cuando acepten el exilio autoimpuesto a Sudamérica. El vegetarianismo es una manera en la que la Criatura anuncia su diferencia y separación de su creador, enfatizando su código moral más inclusivo. En la explicación de su vegetarianismo, la Criatura restaura el referente ausente: “Mi comida no es la del hombre; yo no destruyo al cordero ni al niño para saciar mi apetito; bellotas y bayas me aportan suficiente alimento. Mi compañera será de la misma naturaleza que yo y se satisfará con la misma comida. Haremos nuestra cama con hojas secas; el sol brillará sobre nosotros como sobre el hombre, y madurará nuestros alimentos. La imagen que te presento es pacífica y humana”⁴. El vegetarianismo de la Criatura sirve para convertirle en un ser más compasivo, que tiene en cuenta cómo explota a otros. Al incluir a los animales en su círculo moral, la Criatura proporciona un símbolo de lo que esperó y necesitó (pero no consiguió recibir) de la sociedad humana.

A través de esta existencia estructural en el interior de tres narraciones concéntricas, el relato de la Criatura refuerza la posición de la Criatura en la sociedad; debe contenerse porque nadie interactuará con él. La letanía de rechazos a la Criatura por parte de seres humanos (el rechazo de Víctor una vez que viene a la vida; los aldeanos huyendo de él; el ataque después de salvar la vida de una persona joven; la repulsa de DeLacey ante su acercamiento) muestra una pista de lo que realmente encarna el centro común de las tres

historias: los seres humanos se ven a sí mismos como su propio centro, dentro de cuyo tejido moral no se admiten animales ni seres gigantes.

La estructura reitera el tema. La Criatura debe trascender la concentricidad para ser escuchada, para alcanzar la interacción social y ser admitida en la sociedad humana. En este avance hacia el triunfo sobre su autoencerramiento en los círculos concéntricos de la novela y de la sociedad, la Criatura también desafía los círculos concéntricos que la filósofa Mary Midgley ve como separación entre humanos y animales. La inclusión de los animales en el código moral de la Criatura simboliza la idea de que busca alcanzar el éxito en las relaciones sociales humanas, abriéndose paso entre los círculos concéntricos de *nosotros* y *ellos*.

Portando la palabra vegetariana romántica

No fue hasta después de la era de Rousseau... que el vegetarianismo llegó a afirmarse a sí mismo como un sistema, un alegato razonado contra el uso de la carne como comida. En este sentido es un nuevo principio ético.

→Henry Salt, *The humanities of diet* [Las humanidades de la dieta], 1914⁵

Las críticas literarias identifican en *Frankenstein* una destilación de la vida y aprendizaje de Mary Wollstonecraft Shelley, un entrelazamiento entre biografía y bibliografía. A través de su padre, William Godwin, Mary Shelley conoció a muchos vegetarianos notables, como a John Frank Newton, autor de *The return to nature o A defence of the vegetable regimen* [Regreso a la naturaleza o Defensa de un régimen vegetal]; Joseph Ritson, su editor Sir Richard Phillips y, por supuesto, Percy Shelley, quien había sido autor de *A vindication of a natural diet*, y de la visionaria y vegetariana *Queen Mab*⁶.

El radicalismo romántico proporcionó el contexto para el vegetarianismo al cual Mary Wollstonecraft Shelley fue expuesta durante su crecimiento. Como comenta el historiador James Turner: “La política radical y otras nociones poco ortodoxas fueron mano a mano con su vegetarianismo”⁷. El historiador Keith Thomas está de acuerdo: “En la década de 1790 el vegetarianismo tenía connotaciones marcadamente radicales”⁸. Turner observa que de todas las “nuevas manifestaciones de simpatía por los animales” que empezaron a aparecer en este tiempo, “la más profundamente subversiva respecto a los valores convencionales fue el vegetarianismo”⁹. Un clérigo que reprendió a Thomas Jefferson Hogg por hacerse vegetariano demostró de qué manera fue recibida esta reforma subversiva: “Pero este nuevo sistema de comer vegetales...se ha aferrado a tu madre como una especie de indicación de que tu determinación era desviarte de todas las viejas formas establecidas del mundo”¹⁰.

Los románticos vegetarianos buscaban expandir el círculo moral antropocéntrico que excluía a los animales de una consideración seria. Para ellos, matar animales era asesinato, embrutecía a quienes lo llevaban a cabo y a quienes se beneficiaban de ello. Argumentaban que, una vez que el consumo de carne había redefinido las relaciones morales de la humanidad con los animales, se habían abierto las compuertas de la inmoralidad,

y el resultado era un mundo inmoral, degenerado, en el cual vivían ellos y sus contemporáneas. Joseph Ritson pensaba que la esclavitud humana podría ser consecuencia del consumo de carne, mientras Percy Shelley sugería que un pueblo vegetariano nunca habría “prestado su brutal ira sufragista a la lista de proscripción de Robespierre”¹¹. Argumentaban que era necesario incluir a los animales urgentemente dentro del círculo de consideración moral¹².

La mayoría de los románticos vegetarianos eran simpatizantes republicanos; veían la Revolución Francesa como uno de los puntos de partida para cambiar el mundo. Eliminar el consumo de carne era otro. John Oswald, cuya obra *The cry of nature; or, an appeal to mercy and to justice, on behalf of the persecuted animals* (1791) fue el primer libro británico de esta época que propugnó el vegetarianismo, perdió la vida en Francia en 1793 luchando por los Jacobinos en la batalla de Ponts-de-Cé¹³. Ritson visitó París en 1791, adoptó el nuevo calendario republicano y le gustaba que le llamaran “ciudadano Ritson”. Richard Phillips, editor tanto de Ritson como de Godwin y fundador del *Monthly Magazine*, apoyaba la causa republicana.

Al contrario que muchas campañas reformistas por los animales de la época, que dirigían su energía a controlar el maltrato de animales ocasionado por deportes de las clases más bajas, como el hostigamiento de osos o toros, los vegetarianos fueron a por la yugular de la clase más alta (el consumo de carne y los deportes sangrientos, como Percy Shelley enmarca vehementemente la discusión: “Incluso ahora, sólo los ricos pueden, en gran medida, disfrutar del antinatural ansia por carne muerta”¹⁴).

Las ideas por las que se veía atraída Mary Shelley y los románticos vegetarianos se superponen tentadoramente: todas reescriben los mitos de la Caída (especialmente el Génesis 3) y el mito de Prometeo. Todas reflexionan sobre la naturaleza del mal y las visiones de Utopía. En la narración de la Criatura, Mary Shelley se alía con vegetarianos románticos que descodificaron todos los relatos de la Caída primigenia con la interpretación de que trataban implícitamente sobre la introducción del consumo de carne. Ella sitúa con precisión la postura vegetariana en relación a estos dos mitos en la narración de la Criatura. Los dos mitos preeminentes en los que se encuadra su *Frankenstein*, el mito de Prometeo y la historia de Adán y Eva, han sido ambos asimilados por la posición vegetariana romántica e interpretados desde un punto de vista vegetariano por Joseph Ritson, John Frank Newton y Percy Shelley.

El Jardín del Edén vegetariano y la Caída

Comúnmente se suponía que el Jardín del Edén era vegetariano¹⁵. Se decía que la prueba de la naturaleza vegetariana del Jardín del Edén se encontraba en Génesis 1:29: “Y Dios dijo: He aquí que os he dado toda planta que da semilla que hay sobre toda la superficie de la tierra, y todo árbol que da fruto que da semilla; os servirá de carne [meat]” (“meat”, en los tiempos de la versión de la Biblia del Rey Jacobo, significaba alimento). La poetisa del siglo XVII Katherine Phillips dijo de la Edad de Oro: “De raíces, no de bestias, se alimentaban”¹⁶. En una frase que citaría Joseph Ritson, Alexander Pope escribió que en el Edén,

El hombre caminó con la bestia, cohabitantes de la sombra;

La misma su mesa, y la misma su cama;

*Ningún crimen lo vestía, y ningún crimen lo alimentaba.*¹⁷

Milton, en el libro 5 de *El paraíso perdido*, describe a Eva preparando “para la cena deliciosas frutas, de sabor para complacer/ El verdadero apetito”¹⁸.

Los románticos vegetarianos aceptaron enérgicamente el concepto del Jardín del Edén libre de carne. Infundieron su peculiar interpretación de su reflexión sobre el Génesis 3. Transformaron el mito al situar el consumo de carne como causa de la Caída. Por ejemplo, *The return to nature; or, defence of vegetable regimen* de John Frank Newton postula que los tres árboles del Jardín del Edén representan “los dos tipos de comida que Adán y Eva tenían antes que ellos en el Paraíso, a saber, los vegetales y los animales”¹⁹. La pena por comer del árbol equivocado era la muerte de la que Adán y Eva habían sido advertidos que caería sobre ellos. Pero no era una muerte inmediata: más bien era prematura, muerte por enfermedad causada por comer los alimentos erróneos, es decir, carne.

Enfocar la Caída desde esta interpretación desvía la atención del papel de Eva como tentadora, y elimina la obsesión patriarcal con lo femenino como causa del mal en el mundo. Debido a la atención vegetariana prestada al papel (masculino) de los carniceros, y la supuesta hombría del comer carne, el mal que llena el mundo después de la Caída es generalizado, si no masculinizado. En apoyo a las insinuaciones de Gilbert y Gubar de que Eva es todos los personajes de la historia de Frankenstein (especialmente la Criatura²⁰) la Criatura, al contrario que Adán, pero al igual que Eva en la representación de Milton, debe preparar su propia cena de “frutas deliciosas”. Y cuando la Criatura visualiza a su compañera, no postula para ella el rol de preparar la comida, aunque compartirá su alimento.

El mito de Prometeo

Tanto Mary Shelley como los románticos vegetarianos introducen otro mito de la Caída en sus escritos: el mito de Prometeo, que robó el fuego, fue encadenado al Monte Cáucaso, y se enfrentó a la agonía diaria de que su hígado fuera devorado por un buitre para crecer de nuevo cada noche. Además del punto de vista romántico general sobre Prometeo como un rebelde contra la tiranía, Mary Shelley sabía de una interpretación adicional del mito. Para los románticos vegetarianos, el relato del descubrimiento del fuego por parte de Prometeo es el relato del origen del consumo de carne. Aceptaban la afirmación de Plinio en *Historia natural*, de que “Prometeo fue el primero en enseñar el uso de comida animal (*Primus bovem occidit Prometheus*)”²¹. Sin cocinar, la carne no sería comestible. Según ellos, cocinar también enmascara el horror de un cadáver y hace el consumo de carne psicológica y estéticamente aceptable. Percy Shelley proporciona la interpretación romántica vegetariana de este mito: “Prometeo (que representa a la raza humana) efectuó un gran cambio en la condición de su naturaleza, y aplicó el fuego con propósitos

culinarios; inventando así un recurso para enmascarar su disgusto por los horrores de la carnicería. Desde ese momento sus partes vitales fueron devoradas por el buitre de la enfermedad”²².

Es importante cómo la Criatura, en un relato subtítulo *El moderno Prometeo*, maneja su introducción al fuego y a la carne. Al encontrar un fuego abandonado por unos mendigos errantes, descubre que “algunos de los despojos que los viajeros han dejado están asados, y son mucho más sabrosos que las bayas que recojo de los árboles”. Desde aquí, no adopta el consumo de carne, sino que aprende cómo cocinar alimentos vegetales. “Intenté, por tanto, aderezar mi comida de la misma manera, colocándola sobre las brasas. Descubrí que las bayas se estropeaban de esta manera, y las raíces y frutos secos mejoraban mucho”. Los despojos representan el consumo de carne. La Criatura rechaza su regalo prometeico.

La Edad de Oro y la dieta natural

La descripción de lo que come la Criatura revela el endeudamiento de Mary Shelley con las comidas vegetarianas descritas por Ovidio y Rousseau. En esto, su libro porta la palabra vegetariana a través de la alusión a previas palabras sobre vegetarianismo. La Edad de Oro descrita en el libro 1 de *Las metamorfosis* de Ovidio es un tiempo anterior a la construcción de viviendas, un tiempo de satisfacción con bellotas y bayas, un tiempo en el que los animales no eran excluidos del círculo humano mediante el consumo de carne.

Satisfechos con Comida que la Naturaleza hacía crecer libremente

De plantas salvajes y de Fresas se alimentaban;

Cornejos y Zarzamoras daban el resto,

*Y las Bellotas que caían proveían un Banquete.*²³

Después de anunciar a Víctor su vegetarianismo, la Criatura promete que una vez que Víctor le moldee una compañera, las dos se retirarán a Sudamérica y allí vivirán vidas impecables. Ovidio parece ser la fuente para la precisa redacción de Shelley sobre la visión pacifista-vegetariana que la Criatura presenta a Víctor, en particular, el uso de “bellotas y bayas”, citado anteriormente, como fuente de nutrición. La Criatura entra en un mundo caído en el que es rechazado y busca establecer una nueva Edad de Oro en la que reine la armonía a través del vegetarianismo.

La Criatura también porta la palabra vegetariana de Rousseau en su descripción de la comida. Desde el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, cuando sugirió por primera vez que uno de los eslabones de la cadena que mantenía a la humanidad cautiva era una dieta antinatural, hasta *Emilio* y *La nueva Eloisa*, el vegetarianismo es la dieta ideal para Rousseau²⁴. Emilio, Sofía y Julia eran todas vegetarianas. Mary Shelley reproduce con precisión la dieta ideal de Rousseau en la narración de la Criatura. Rousseau exaltó en *Las confesiones*: “No conozco un alimento mejor que una comida rústica. Con leche,

huevos, hierbas, queso, pan moreno y un vino pasable uno siempre puede estar seguro de complacerme”²⁵. Una vez obligada a dejar atrás el fuego prometeico por la escasez de comida, el siguiente encuentro de la Criatura con los alimentos es una paráfrasis de la comida ideal de Rousseau en un entorno rústico: “Devoré con avidez los restos del desayuno del pastor, que consistían en pan, queso, leche y vino; el último, no obstante, no me gustó”²⁶ (el vino era un tabú para los románticos vegetarianos, al igual que la carne). En un pueblo, la Criatura responde de nuevo con placer a las comidas ideales establecidas por Rousseau: “Las hortalizas en los jardines, la leche y el queso que vi colocadas en las ventanas de algunas de las cabañas, sedujeron mi apetito”.

Dieta para un pequeño planeta

Otro ejemplo, en el que las opiniones de la Criatura sobre un mundo caído se cruzan con la de los románticos vegetarianos, es la observación de que las vacas necesitan comida. Sobre una vaca que pertenece a una familia pobre, comenta que “daba muy poco [poca leche] durante el invierno, cuando sus amos apenas podían procurarse alimento para mantenerla”. Su referencia a las demandas de recursos alimenticios por parte de una vaca se hace eco de la posición ecológica vegetariana moderna popularizada en *Dieta para un pequeño planeta* de Frances Moore Lappe. Lappe argumenta que la tierra que se utiliza para alimentar al ganado, sería mejor dedicarla a la alimentación humana.

Esto era un asunto vegetariano desde hacía tiempo y sus primeros rastros aparecen en *La República* de Platón cuando Sócrates le dice a Glauco que la producción de carne exige grandes cantidades de pasto. Como resultado, requiere: “Cortar un trozo del territorio de nuestros vecinos; y si ellos tampoco se contentan con lo necesario, sino que se abandonan a la consecución de ilimitadas riquezas, querrán un pedazo del nuestro”. Por lo tanto, declara Sócrates: “Así que lo próximo será, Glauco, que estaremos en guerra”²⁷. En 1785, *The principles of moral and political philosophy* [Principios de filosofía moral y política] de William Paley puso de relieve los problemas económicos y agrícolas asociados al consumo de carne: “Un pedazo de tierra capaz de proporcionar suficiente comida animal para la subsistencia de diez personas, sustentaría, al menos, al doble de número con cereales, raíces y leche”²⁸. El artículo vegetariano de Richard Phillips de 1811 argumenta: “Los cuarenta y siete millones de acres de Inglaterra y Gales mantendrían en abundancia al mayor número de habitantes humanos si vivieran completamente de cereales, frutas y hortalizas; pero sustentan sólo a doce millones escasos al basarse la subsistencia humana en comida animal”²⁹. El ensayo de Percy Shelley culmina esta posición afirmando que con el vegetarianismo “el acaparador consumidor de cuerpos de animales dejaría de destruir su constitución devorando un acre en cada comida... Las regiones más fértiles del globo habitable se cultivan ahora mismo por los hombres para los animales, en un retraso y desperdicio de alimento absolutamente imposible de calcular”³⁰.

El matadero como origen del cuerpo de la Criatura

La Criatura “nace” en un mundo caído; pero la Criatura también nace *de* este mundo caído (tal y como lo veían los románticos vegetarianos) en tanto que está hecho, en parte, de piezas de un matadero. A diferencia de muchos cuentos góticos en los que es obligatorio un habitual asalto al cementerio, Víctor Frankenstein, en la construcción de su Criatura, hace incursiones al matadero también: “La sala de disección y el matadero suministraron muchos de mis materiales”. ¿Cómo es que Mary Shelley extendió el saqueo de tumbas a la invasión del matadero? Su familiaridad con las ideas del vegetarianismo romántico puede haberla influido. El matadero era una de las consecuencias de la caída del vegetarianismo y los románticos vegetarianos no podían evitar tenerlo en cuenta, aunque, como John Oswald, deliberadamente daban largos rodeos para evitar pasar por mataderos y carnicerías. Sir Richard Phillips atribuyó su vegetarianismo a su experiencia a los doce años de edad, cuando “fue sacudido por tal horror al ver accidentalmente las barbaridades de un matadero en Londres que desde ese momento no ha comido nada más que verduras”³¹.

El vegetariano anatómicamente correcto

Que Víctor vaya al matadero no sólo incorpora en la novela el anatema que ven las vegetarianas en él, sino que sugestivamente implica que la Criatura era herbívora. Ya que las humanas sólo consumen animales herbívoros, los restos recogidos por Víctor en el matadero habrían formado parte de cuerpos herbívoros. Por tanto, al menos una porción de la Criatura era anatómicamente vegetariana. Los románticos vegetarianos sostenían que los humanos no tenían un cuerpo carnívoro; la enfermedad consecuentemente era resultado del consumo de carne. En lo que llegaría a ser un típico argumento vegetariano, Rousseau discutía la disposición fisiológica del cuerpo para una dieta vegetal. Como los animales herbívoros, los seres humanos tienen dientes planos. Del mismo modo, los intestinos no se asimilan a los de los animales carnívoros. Al postular la creación de la Criatura en parte desde el matadero, Mary Shelley soslaya el argumento anatómico que las vegetarianas de su tiempo encuentran convincente y, sus críticos, ridículo.

Cuando se considera el vegetarianismo de la novela separado de su contexto vegetariano, es despojado de las alusiones literarias que desarrolla y su adherencia al proyecto de la novela de hacerse eco de textos anteriores pasa desapercibida. En *Frankenstein* encontramos a una Criatura buscando restablecer la Edad de Oro de una dieta vegetariana con raíces y bayas; una Criatura que come la comida ideal de Rousseau; un Ser que, como los animales consumidos para carne, se encuentra a sí mismo excluido del círculo moral de la humanidad.

Descifrando significados silenciados

Hacíamos transcripciones, copiábamos pasajes enteros con esta caligrafía arqueada en largos bucles. Escribí, una y otra vez, con una tranquila satisfacción: “Yo debería vivir entre las hojas y el brezo como los pájaros, llevar vestidos hechos de plumas y comer bayas”. Esta frase me pareció que poseía una absoluta e invulnerable plenitud.

→Denise Riley, “Waiting” [Esperando]³²

La Criatura encarna tanto el significado vegetariano como el feminista. Mientras las mujeres en *Frankenstein* representan la subversión de Mary Shelley del sentimentalismo mediante el cumplimiento de los roles femeninos, y muriendo como resultado, los hombres representan roles masculinos inflexibles, es el Nuevo Ser quien representa la completa crítica al orden presente que intentaba Shelley. La Criatura sin nombre, a quien Gilbert y Gubar ven en una búsqueda por un principio maternal en medio de un mundo de padres, resueltamente condena la comida de los padres así como sus costumbres morales; en este sentido, su vegetarianismo acarrea matices tanto feministas como pacifistas. Aquellos que abiertamente vilipendiaron la dieta carnívora de aquellos días no se dieron cuenta de que estaban criticando encubiertamente un símbolo masculino. El principio maternal estaría presente en el paraíso vegetariano de la Criatura; de hecho, el principio maternal es el aspecto que le falta al vegetarianismo romántico.

Recordando las exclusiones impuestas por las narrativas externas sobre el círculo interno de la Criatura, encontramos un paradigma para interpretar no sólo el vegetarianismo de la Criatura, sino uno de los aspectos feministas de la novela. Incrustada en la historia de la Criatura aún hay otra historia, la de la familia DeLacey. Dentro de la historia de la familia, encontramos la historia de la independiente madre de Safie. Es de hecho “el elemento estructuralmente central de la narrativa”³³. Safie ha sido enseñada por su madre “a aspirar a los más altos poderes de intelecto, y a un espíritu independiente, prohibido a las seguidoras femeninas de Mahoma”³⁴. Marc Rubenstein observa que la madre de Safie “es seguramente una caricatura, distorsionada pero reconocible, de la madre de la autora, Mary Wollstonecraft”³⁵. De hecho, en la segunda página de la introducción a *Vindicación de los derechos de la mujer*, Wollstonecraft comenta de las mujeres de su propio país que “en el verdadero estilo del mahometismo, son tratadas como una especie de seres subordinados y no como parte de la especie humana”³⁶.

La ira de las mujeres en el confinamiento y sus visiones por la independencia son ellas mismas en esta novela confinadas dentro de numerosas capas de círculos concéntricos que representan una sociedad que excluye estos asuntos. Aunque situadas en el centro del libro, los temas que representan (centrales tanto para Mary Wollstonecraft como para su hija) han sido cerrados por el orden social dominante. Entre otras cosas, *Frankenstein* se convierte en vehículo catártico para una mujer, suprimiendo su gran ira por haber sido subordinada.

La proclamación vegetariana de la Criatura es un cero en el texto; aunque ha sido tratado en un sentido en el que no tiene significado, es más bien la clave de los sentimientos de Mary Wollstonecraft Shelley sobre el discurso y el papel de cero (que es el papel de la nulidad) permitido a las mujeres por el discurso masculino. Como la madre de Shelley demostró, las mujeres estaban excluidas del círculo cerrado del patriarcado. Al describir los acontecimientos que condujeron a la concepción de *Frankenstein* en la edición de 1831, Mary Shelley crea una imagen de sí misma como un cero, al retratarse fuera del círculo del discurso de los hombres en su grupo: se otorga a sí misma el papel de fiel oyente: “Fueron muchas y largas las

conversaciones entre Lord Byron y Shelley, a las que yo era una devota pero casi silenciosa oyente”³⁷. Durante el tiempo en el que *Frankenstein* fue concebido, las muchas horas de compañía entre Byron y Shelley tenían lugar con la exclusión de Mary. Marcia Tillotson, que examina esta exclusión y sugiere que la ira de la Criatura es un espejo de la propia ira de Shelley al ser excluida, se cuestiona:

*La pregunta que no puedo responder es si Shelley era completamente consciente de lo que estaba haciendo: ¿usó deliberadamente la autodefensa del monstruo para protestar contra el comportamiento de los hombres hacia las mujeres? ¿O meramente hizo al monstruo hablar por ella sin saber ella misma que la fuente de su ira era la suya propia?*³⁸

La situación de la Criatura es igual a la de muchos personajes de mujeres para quienes la tragedia “emana del hecho de que la consciencia debe dejar atrás las posibilidades de acción, que la percepción debe pasarse dentro de una jaula de acero”³⁹. No obstante, el estilo de la Criatura al hablar difiere mucho de las formas características de habla atribuidas a las mujeres. No es titubeante, modesto, vacilante, débil, educado, comedido. Su discurso no está caracterizado por evasivas, quizás, a lo mejor, posiblemente, con su permiso⁴⁰. La Criatura no evita la confrontación. Es un discurso agitado, exaltado, pero claro, sin ambigüedades, directo. Exige, ruega, implora, ordena, profetiza. La Criatura es un poderoso orador, transgrede conversaciones poderosamente y sin miedo. Encarna patrones de discurso que habrían sido extraños para muchas mujeres de la época. Sin embargo, como las feministas, su discurso fue silenciado por el orden social dominante; como su vegetarianismo. El vegetarianismo, como el feminismo, es excluido del círculo patriarcal, tal y como la propia Mary Shelley experimentó al ser excluida del círculo masculino de artistas del cual se veía como parte.

Puede ser que la forma condensada del alegato vegetariano de la Criatura sea la causa de su omisión de nuestra memoria colectiva. Ya que el vegetarianismo no es parte de la cultura dominante, es más probable, sin embargo, que las revelaciones vegetarianas, lacónicas como son, sean silenciadas porque no tenemos un marco en el que podamos asimilarlas, tal y como el significado feminista en el centro de esta novela no pudo ser ampliamente analizado durante más de cien años. Las estériles esperanzas de la Criatura por su admisión en el círculo humano, reflejan la posición de las vegetarianas y feministas de ese tiempo; se enfrentan a un mundo cuyos círculos, tan fuertemente trazados, rechazan su admisión, separándonos a *nosotros* de *ellas*.

CAPÍTULO 7

El feminismo, la Gran Guerra y el vegetarianismo moderno

¿Qué es la civilización? ¿Qué es la cultura? ¿Es posible para una raza saludable ser engendrada por los padres de la violencia (en la guerra o en el matadero) y por madres esclavas, ignorantes o parasitarias? ¿Dónde está el historiador que traza el ascenso y la caída de las naciones a los pies de sus mujeres?

→Agnes Ryan, “Civilization? Culture?” [¿Civilización? ¿Cultura?]

Después de que la Criatura de Frankenstein describa su dieta de bellotas y bayas, y su esperanza de retirarse a Sudamérica con su compañera, le indica a Frankenstein: “La imagen que te presento es pacífica y humana”¹. La idílica, pacifista y vegetariana visión utópica de la Criatura se entrecruza con los temas de numerosas novelas de mujeres del siglo XX que, desafiando a la sociedad patriarcal, prestan atención a una Edad de Oro de feminismo, pacifismo y vegetarianismo. El contexto en el cual deben ser leídas estas novelas más modernas es contra la I Guerra Mundial, pues fue entonces cuando la pacífica vida vegetariana visualizada por la Criatura y por muchas otras encontró su contraste más crudo, catalizando la asimilación del vegetarianismo en la visión antibelicista de las mujeres escritoras. Así lo presentó Edward Carpenter después de la I Guerra Mundial: “Cuando pensamos en los regimientos y regimientos de soldados y mercenarios mutilados y destrozados... Cuando nos damos cuenta de *qué* significa este horrible revoltijo, incluyendo la interminable carnicería de bellos e inocentes animales, y el miedo, el terror, la agonía en la que estos últimos existen,” debemos “rendir homenaje” a la visión andrógina de Percy Shelley, ya que él “vio que sólo un nuevo tipo de ser humano combinando lo masculino y lo femenino, podría en última instancia salvar el mundo (un ser poseedor de la intuición y la imaginación femenina para percibir el mal, y la fuerza y valentía masculina para combatirlo y finalmente aniquilarlo)”².

Del mismo modo que la Gran Guerra es el contexto para el alegato de Carpenter sobre la necesidad de una visión andrógina para desafiar la guerra y la matanza de animales, a raíz de la I Guerra Mundial muchas mujeres escritoras modernas achacaron las causas tanto de la guerra como del consumo de carne a la dominación masculina. Los acontecimientos de la Gran Guerra ensamblaron las, hasta ahora esporádicamente unidas, nociones de pacifismo y vegetarianismo. La Gran Guerra aceleró el vegetarianismo, impulsándolo como movimiento en el siglo XX y como tema en las novelas de mujeres escritoras.

Como atributo de los personajes de ficción, pocos ejemplos literarios de vegetarianismo preceden a la Gran Guerra, con la notable excepción de la Criatura de Frankenstein. La modernización del vegetarianismo tuvo lugar cuando comenzó a representarse, como tema o como elemento accesorio, en las novelas. El capítulo anterior examinaba el significado del vegetarianismo y sus manifestaciones históricas como aparecen en una novela; este capítulo aplica el mismo enfoque a la consideración de los temas vegetarianos recurrentes en una serie de novelas. Como con *Frankenstein*, estas novelas también promulgan una estrategia narrativa que pone de relieve el significado vegetariano.

En este capítulo, plantearé que la estrategia textual de la “interrupción” permite a las mujeres escritoras modernas introducir incidentes vegetarianos en sus novelas. Cuando tiene lugar la “interrupción” vegetariana surgen cuatro temas. Estos temas incluyen el rechazo a los actos masculinos de violencia, la identificación con animales, la repudia del control de los hombres sobre las mujeres y la postulación de un

mundo ideal, compuesto de vegetarianismo, pacifismo y feminismo, como lo opuesto a un mundo caído, compuesto en parte por la opresión de la mujeres, la guerra y el consumo de carne.

Las novelas que se van a considerar en este capítulo se adhieren a patrones previamente discutidos en el capítulo 5, “Textos desmembrados, animales desmembrados”. Portan la palabra vegetariana a través de la alusión a ideas vegetarianas previas, a través de un lenguaje que identifica claramente el funcionamiento de la estructura del referente ausente, y a través de la suposición de que la gente que lea escritos vegetarianos se hará vegetariana. Veremos que la idea de carne es utilizada como una figura retórica para la opresión de las mujeres: esta figura retórica identifica la superposición entre la opresión de mujeres y animales.

Una perspectiva feminista en estas novelas relaciona la violencia contra la gente y la violencia contra los animales. Es esta perspectiva única la que será examinada en profundidad, ya que demuestra cómo los puntos de vista vegetarianos pueden ser aplicados al análisis de otras formas de violencia política. Las críticas aparentemente inconexas de las mujeres contra la guerra y las vegetarianas contra el consumo de carne llegan a estar íntimamente relacionadas. Desde esta perspectiva de las interrelaciones de la violencia, el vegetarianismo puede ser visto como un desafío a la guerra, y el pacifismo como un desafío al consumo de carne. Esta interrelación se hace visible cuando las mujeres articulan una conexión con los animales (seres que la sociedad patriarcal también ha convertido en referentes ausentes) correlacionando así los actos masculinos de violencia contra la gente y los animales. Al portar deliberadamente la palabra vegetariana, desafían a un mundo en guerra.

Tras resumir brevemente un análisis feminista de la violencia política y las maneras en que la Gran Guerra tuvo efecto en la modernización del vegetarianismo, vamos a considerar las estrategias narrativas y las preocupaciones temáticas de diversas obras ilustrativas. Esta reflexión sugerirá las profundidades del vínculo entre vegetarianismo y pacifismo en los escritos de las mujeres del siglo XX y extenderá nuestra comprensión sobre la política sexual de la carne.

La política sexual de la guerra

Durante la Gran Guerra, algunas feministas antibelicistas argumentaban, como Edward Carpenter, que las mujeres tenían rasgos únicos que causaban que fueran más amantes de la paz que los hombres. Este énfasis en las distinciones de género, llamado por un historiador el “argumento a favor de la influencia paliativa”, se centraba en el rol de las mujeres como criadoras y madres. Así describe el historiador C. Roland Marchand este punto de vista: “Las mujeres encarnaban ‘los rasgos más apacibles de ternura y misericordia’ y por tanto tenían una especial contribución que ofrecer al gobierno... Las destructivas ideas masculinas de la fuerza física sólo serían vencidas, argumentaba la militante sufragista Harriet Stanton Blatch, cuando el ‘punto de vista de la madre’ se hiciera camino a la fuerza en la diplomacia internacional”³.

En un capítulo titulado “La mujer y la guerra” de su libro de 1911 *La mujer y el trabajo*, Olive Schreiner proporciona un ejemplo ilustrativo de este argumento por la influencia paliativa. Postula que las mujeres se oponen a la guerra y al asesinato de animales por deporte, debido a su maternidad:

*Las relaciones de la hembra con la producción de vida humana tienen influencia sin duda incluso sobre su relación con la vida de los animales y con la totalidad de la vida. “Hace buen día, ¡vamos a salir a matar algo!” exclama instintivamente el típico macho de ciertas razas. “Hay un ser vivo, morirá si no se le cuida”, dice la mujer media, casi igual de instintivamente.*⁴

Otras feministas desacreditaron la violencia política argumentando que era la dominación masculina, no los rasgos masculinos, y la ausencia de poder femenino lo que causaba la guerra. La exclusión de las mujeres de las posiciones de poder en la sociedad patriarcal proporciona a Virginia Woolf la oportunidad de proponer en su brillante ensayo feminista antibelicista, *Tres guineas*, la creación de una Sociedad de Extrañas. Al desarrollar sus argumentos relacionando el poder masculino, la exclusión de las mujeres y el militarismo belicoso, como Carpenter y Schreiner antes que ella, conecta las muertes de personas y animales: “Casi ningún ser humano en el transcurso de la historia ha caído a manos del rifle de una mujer; la gran mayoría de aves y bestias han sido asesinadas por vosotros, no por nosotras”⁵.

Agnes Ryan y su marido Henry Bailey Stevens, ambas pacifistas y editoras de *Woman's Journal*, se hicieron vegetarianas durante la Gran Guerra. Decidieron que la responsabilidad tanto de la guerra como del consumo de carne recaía en los hombres, y su análisis estaba influenciado por su amistad con Emaral Freshel. Ryan describe la aproximación de Freshel sobre la guerra y el consumo de carne en una reunión de la Sociedad Fabiana en 1915: “Ahí había un nuevo tipo de mujer; ahí había una nueva fuerza espiritual trabajando en el universo... Claramente insistía en la idea de que las guerras nunca serán superadas hasta que la creencia de que es justificable quitar la vida, matar (*cuando conviene*) sea erradicada de la conciencia humana”⁶. En 1917, Freshel, autora del libro de cocina vegetariana definitivo para aquella época, *The golden rule cookbook*, abandonó la ciencia Cristiana cuando ésta apoyó la entrada de los Estados Unidos en la I Guerra Mundial.

Si las feministas vegetarianas argumentaban que matar animales se convertía en una justificación para matar seres humanos, algunos de los que se adherían al punto de vista dominante persuadían a niños a comer carne justificando la necesidad, algunas veces, de matar incluso seres humanos. Lawrence Kohlberg, conocido erudito en el desarrollo moral de los niños, relata que su hijo mayor (de cuatro años) “se unió al movimiento pacifista y vegetariano y rechazó comer carne porque, dijo, está mal matar animales”. Como si la forma para que un niño acepte la muerte de los animales, fuera convencerle de que algunas veces las humanas también deben ser matadas. Entonces, “sólo” las guerras justifican el comer carne. Este fenómeno es representado en “Dry August burned”, de Walter de la Mare: una niña pequeña está sollozando ante la visión del referente ausente, una liebre muerta que yace sin vida sobre la mesa de la cocina. Un equipo de artillería de campo “con un ruido sordo” interrumpe su lamento. Ella mira la maravilla y el tumulto de todo ello, vuelve a la

cocina y con las mejillas sonrojadas pide presenciar cómo se despelleja al conejo⁸. Los soldados han intervenido; en su presencia, el conejo muerto se ha convertido ahora en un hecho aceptado, ya nunca más lamentado.

“Dry August burned” representa una transición en la actitud hacia el asesinato de animales por comida, una transición causada por el recuerdo de la guerra. Esta respuesta hace realidad una relación entre comer animales y matar humanos. Si el asesinato de seres humanos en tiempo de guerra se usa para establecer la legitimidad de comer carne, entonces desafiar el consumo de carne desafía a un mundo en guerra.

Algunas mujeres a nivel individual se tomaron en serio las ideas de la conexión entre las brutalidades de la guerra y el consumo de carne. Por ejemplo, Mary Alden Hopkins comentó: “reaccioné violentamente en aquella época contra todas las instituciones establecidas, como el matrimonio, los azotes, la dieta de carne, las prisiones, la guerra, las escuelas públicas y nuestra forma de gobierno”⁹. Se pueden encontrar muchas feministas (pacifistas vegetarianas) durante la I Guerra Mundial. Durante la Gran Guerra, la feminista pacifista y vegetariana Charlotte Despard proporcionó comidas vegetarianas en el servicio de comida barata que ofrecía en su propiedad¹⁰. Al menos cuatro feministas vegetarianas americanas viajaron en el Barco de la Paz de Ford en 1915¹¹.

A raíz de la Guerra, la posición de que la ausencia de poder femenino era la causa de la guerra se entrelazó con la visión de que las culturas consumidoras de carne eran culturas guerreras (aunque no todas las culturas consumidoras de carne estaban en guerra entonces). Al reconocer su posición crítica compartida, feministas y vegetarianas descubrieron que los valores destructivos de la cultura patriarcal no estaban limitados al campo de batalla.

La Gran Guerra: modernizando el vegetarianismo

Cuando los tiempos son normales la gente y los gobiernos se inclinan a seguir líneas de menor resistencia; esto es, continuar prácticas y costumbres no porque son lo mejor, sino por hábito, pero es durante períodos anormales cuando hacemos nuestro mayor esfuerzo de pensamiento... He tenido en mi mente durante mucho tiempo un libro sobre “Menús libres de carne y trigo”, pero el momento de llevarlo a cabo no era el idóneo hasta ahora.

→Eugene Christian, *Meatless and wheatless menus* [Menús sin carne y sin trigo] 1917¹²

Así como las feministas antibelicistas creían que el empoderamiento de las mujeres terminaría con la guerra, las vegetarianas creían que eliminar el consumo de carne llevaría el mundo más cerca del pacifismo. No en vano, dirían, la palabra védica para guerra “significa ‘deseo por las vacas’”¹³. Anna Kingsford, al comentar las Convenciones de las Mujeres por la Paz del siglo XIX, lamentó que: “Esas pobres criaturas ilusas no pueden ver que la paz universal es absolutamente imposible para una raza carnívora”¹⁴. Percy Shelley sentenció que “la carnicería de animales inofensivos no puede dejar de producir gran parte de ese espíritu de

horrible e insana exultación con el que las noticias de la victoria se relacionan con el alto coste de la masacre de cien mil hombres”¹⁵. En 1918 la Federación de Humano-Vegetarianos en América escribió al Presidente Woodrow Wilson solicitando un tratamiento equivalente para los “adeptos al culto vegetariano” como objetores de conciencia porque “nosotros, vegetarianos, reafirmando nuestra fe en el ‘parentesco universal’ y la ‘hermandad del hombre’”, nos unimos en nuestra fidelidad al mandamiento humano elemental, ‘no matarás’”¹⁶. Douglas Goldring, comentando sobre los objetores de conciencia que se unieron al Club de 1917, señala que “eran sin duda el grupo de gente más extraño que se había unido jamás bajo una misma bandera temporalmente. Algunos de ellos llevaban tan lejos su aversión por matar, que vivían sólo de verduras”¹⁷. Cabe destacar que, después de la Gran Guerra, se pueden encontrar ideas sobre la posible conexión entre la guerra y el consumo de carne, en otros escritores diferentes a los vegetarianos éticos.

Una razón por la que las ideas sobre estas conexiones se encuentran ahora en otros escritores es por las revelaciones de la propia Guerra. Durante la guerra, las mentes de los soldados se ven alarmadas por lo que Bernard Shaw y otros vegetarianos habían reivindicado durante décadas: cadáveres y cadáveres. ¿Cómo podía el soldado evitar pensar en su similitud con los animales mientras estaba sentado en las trincheras mirando cómo grandes ratas negras se comían a otro soldado y a un caballo? Los horrores de esta guerra también se encontraban en el matadero. La introducción del editor al artículo “Alcohol and meat” [Alcohol y carne] de L.F. Easterbrook explica que: “En 1918 el espectáculo de una manada de ganado asustada y con sufrimiento que era empujada al interior de un furgón, y transportada al matadero, se descubrió para el escritor de esta memoria como algo cuando menos tan abominable y tan degradante para nuestra civilización, como lo que había presenciado recientemente en muchos duros frentes de combate en Francia e Italia”¹⁸.

La filósofa Mary Midgley ve la Gran Guerra como un punto de inflexión en las actitudes hacia los animales, sugiriendo que tras la guerra hubo un incremento del interés y de las pruebas científicas sobre las aproximaciones entre los seres humanos y los demás animales. Tras citar ejemplos de tolerancia bienintencionada hacia los actos atroces de la caza, escribe, “para muchas de nosotras, sin embargo, la luz parece haber cambiado de alguna manera (de hecho, probablemente lo hizo durante la I Guerra Mundial)”¹⁹.

La Gran Guerra también proporcionó un evidente, aunque transitorio, ambiente vegetariano para las civiles, especialmente mujeres, a través del racionamiento de la comida²⁰. Las civiles podían recurrir a libros como *Meatless and wheatless menus* o *The golden rule cookbook*. Este racionamiento proporcionó a un investigador la mayor muestra de población posible para una encuesta, la nación de Dinamarca entera. El Dr. Mikkel Hindhede lo describe como “un experimento a gran escala sobre la escasez de proteínas, con unos 3.000.000 de sujetos disponibles”. Después de dirigir el programa de racionamiento requerido por la guerra (“una dieta de leche y hortalizas” junto con pan de salvado, cebada, gachas, patatas y verduras) Hindhede, que había estado realizando experimentos sobre dietas bajas en proteína, principalmente vegetarianas, desde 1895, descubrió que éstas mejoraban la tasa de mortalidad del pueblo danés²¹. Como resultado del

incremento del atractivo del vegetarianismo, el tiempo entre la Gran Guerra y la II Guerra Mundial se ha denominado la “Era dorada del vegetarianismo”²².

Mientras que las civiles se encontraron con el gobierno fomentando las dietas sin carne, el epítome de los hombres masculinos, los soldados, recibían carne, como comenté en el capítulo 1. El difunto Marty Feldman manifestó que durante la II Guerra Mundial, cuando su padre “estaba en la armada, no podía comer carne porque era judío ortodoxo. Prácticamente murió de hambre y fue tratado con gran desprecio por los otros soldados, porque un soldado debía comer filetes”²³. Este énfasis en la carne para la población masculina en el frente de guerra pudo haber clarificado en casa las conexiones entre feminismo, vegetarianismo y pacifismo.

“La lección de los últimos seis años es esta”, observó Henry Salt en 1921, “Mientras el hombre mate a las especies inferiores por comida o por deporte, estará preparado para matar a su propia especie por enemistad. No es *este* derramamiento de sangre, o *aquel* derramamiento de sangre el que debe cesar, sino *todos* los derramamientos de sangre innecesarios (toda imposición arbitraria de dolor o muerte sobre nuestros semejantes)”²⁴. En esta observación, Salt expande la noción de “frente” en el que ocurre el deplorable acto de matar. Las vegetarianas no están solas al postular un frente ampliado que incluye a las víctimas animales. Algunas mujeres escritoras británicas y americanas estratégicamente expandieron el terreno de guerra mientras exploraban el tema de la dominación masculina. El frente, sugerían, existe no sólo en la visión tradicional de la guerra, sino también en lo que ellas vieron como la guerra contra los animales no humanos, representado en la caza y el consumo de carne. Por lo tanto, aplican puntos de vista sobre las guerras a la política sexual de la carne.

La ficción de las mujeres y el frente expandido

Las guerras nunca terminarán mientras los hombres sigan matando a otros animales para comida, ya que convertir a otra criatura viviente en un asado, un filete, una chuleta, o cualquier otra forma de “carne”, conlleva el mismo tipo de violencia, el mismo tipo de derramamiento de sangre y el mismo tipo de proceso mental requerido para convertir a un hombre vivo en un soldado muerto.

→Agnes Ryan, “For the church door” [Por la puerta de la iglesia] Marzo de 1943²⁵

Espero que después de haber visto tantas veces a un reno o a una mofeta volar en pedazos, la idea de un ser humano siendo volado en pedazos sea mucho menos imposible de concebir.

→La estudiosa medieval Grace Knole en *The James Joyce murders* [Los asesinatos de James Joyce]²⁶

¿Se acuerda un hombre de la Gran Guerra al recordar sus días como cazador de zorros? Sí, según Siegfried Sassoon, cuya obra *Memorias de un oficial de infantería*, que culmina en 1918, comienza con *Memorias de un cazador de zorros*²⁷. ¿Es el deporte un entrenamiento para la guerra, como argumentaba Henry Salt en 1914?²⁸. ¿Cómo podría Robert Graves comenzar sus absurdas, satíricas, humorísticas memorias (libro que

tornó la guerra y todo lo demás en su extremo) si no presentándonos a un vegetariano?²⁹ ¿Puede haber *Una Causa para el objetor de conciencia vegetariano* como creían Max Davis y Scott Nearing en 1945? ¿Dónde si no debería empezar una novela anticipando la Gran Guerra sino en una partida de caza sólo para hombres? Todos estos trabajos sugieren una conexión entre el consumo de carne (y/o la caza) y la guerra. Este sentido de la conexión fue verificado e intensificado una vez que se examinó bajo unas lentes feministas. Para entonces se podía ver que había un *Hombre cazador* y un *Hombre soldado* (las palabras son de Charlotte Perkins Gilman, de un poema que abre su penúltimo libro, *His religion and hers* [La religión de él y la de ella], escrito tras la I Guerra Mundial e influenciado por la misma³⁰).

Hombre cazador, hombre soldado: este estribillo no sólo enlaza actos dispares de violencia (el asesinato de gente y el de animales) sino que también pone el foco en el sexo del asesino. La tradición de novelas vegetarianas feministas escritas por mujeres que exploro en este capítulo recuerda este enfoque. Esta tradición se origina con el reconocimiento de un frente expandido que existe allá donde se matan animales. Una constelación de ideas feministas parece seguir este reconocimiento que he aislado en cuatro temas distintos. (1) El tema del rechazo a los actos masculinos de violencia: mientras su complicidad en el acto de comer carne sitúa a las mujeres *en* el frente, una mayor sensibilidad hacia el consumo de cuerpos de animales también genera una crítica pacifista integral *desde* el frente. (2) El tema de la identificación con los animales: las mujeres están conectadas con los animales porque ellos también son objetos de uso y posesión. La opresión de las mujeres se expresa a través de la figura retórica de comer carne. (3) El tema del vegetarianismo como rechazo del control y la violencia masculina: a través de la adopción del vegetarianismo las mujeres simultáneamente rechazan un mundo en guerra y la dependencia de los hombres. Esta dependencia no sólo se manifiesta en la necesidad de ser protegidas por los hombres, sino también en la necesidad de proyectar en los hombres las tareas que las mujeres prefieren no verse a sí mismas haciendo, como realizar oficios de asesinas. (4) El tema de la relación entre opresiones y la relación entre los estados ideales: la dominación humana masculina se ve como causa de la opresión de las mujeres, la guerra, y el consumo de carne; por el contrario, en los debates sobre ese mundo perfecto anterior a la Caída, el vegetarianismo y el pacifismo llegan a relacionarse con la igualdad de las mujeres. Mientras los trabajos en esta tradición están unificados por la inclusión de los animales, ninguno de ellos intenta incluir los cuatro temas en un texto, ni hay ningún orden cronológico en el desarrollo de esos temas. En esencia, mientras los textos están unidos por el reconocimiento de un frente de batalla ampliado, varían de acuerdo a los distintos temas que desarrollan a partir de la configuración particular que deciden explorar.

La novela sobre la Gran Guerra de Isabel Colegate, *La partida de caza*, enclava los textos firmemente dentro de la tradición antibelicista. Al explorar la conexión entre la caza y la guerra desde la perspectiva de una mujer, Colegate demuestra, como Sassoon, que la caza es el perfecto preludeo y el patrón por el que juzgar un mundo en guerra. Colegate proporciona un giro femenino, sin embargo, al incluir mujeres en el frente expandido. Si la caza es el espejo apropiado con el que juzgar la guerra, entonces las mujeres pueden ganar

voz al juzgar lo que no comparten (el frente de batalla) mediante el juicio de lo que comparten como espectadoras (la experiencia de la caza).

La novela sólidamente construida de Colegate representa la tarde del segundo día y el tercer día de una cacería tradicional. Es una maravillosa evocación de la inocencia que antecede a la guerra y un oscuro presagio de una guerra sangrienta. Pero la cacería (con su armada de batidores uniformados siguiendo los planes de campaña, desplazándose desde el vivac del almuerzo a la primera línea de tiro, con los cargadores corriendo hacia tierra de nadie apartando el tupido sembrado de cadáveres) no es un mero indicio de las cosas que están por pasar, sino una representación de la guerra en sí misma. “La guerra debe ser como esto”, piensa Olivia, “informal, jovial y aterradora”³¹. Sin duda, la competición masculina, que culmina con la muerte accidental de un batidor que impulsaba hacia delante a los aterrorizados faisanes hacia la masacre de las armas de los tiradores de clase alta, representa la eterna cuestión de la guerra. Un cazador ávido por “embolsarse” el mayor número de animales, tirotea al batidor por error.

Colegate sitúa más espectadoras que tiradores en el frente. Nos encontramos a los batidores, las mujeres de clase alta, un activista vegetariano, un niño pequeño preocupado por el pato que tiene como mascota y una criada. Sus pensamientos sobre el acto del tiroteo actúan como contrapunto a la creciente competición entre los tiradores masculinos.

Al posicionar a sus mujeres en la cacería, Colegate establece su derecho a tener una voz crítica como la de Olivia: “Y a menudo me doy cuenta en las cacerías, de que me siento diferente a un hombre y de cómo, más allá de eso, realmente me gustaría rebelarme contra el mundo que han creado los hombres, si supiera cómo”. Olivia articula el tema de Colegate sobre el rechazo a la violencia masculina. En la novela de Colegate, es reiterada constantemente la presencia de las mujeres en el violento mundo de los hombres, pero en oposición a él.

A través de la analogía entre la cacería y la guerra, Colegate expande el frente en el que están las mujeres, empoderando sus expresiones. Cuando la guerra es advertida como “una cacería más grande [la cual] ha comenzado, en Flandes”, existe implícitamente un empoderamiento para hablar de *este* frente. Por tanto, *La partida de caza* se convierte en una respuesta a la pregunta recurrente del s. XX que se les presenta a las mujeres escritoras: ¿cómo puede una mujer condenar la guerra si no puede ser un soldado?³². Esta cuestión se desvanece si critica la guerra mediante la crítica a su equivalente, del cual ella *es* parte, como testigo así como posterior consumidora: la cacería.

Durante la Gran Guerra, el abismo entre el soldado en la guerra y la mujer espectadora era intencionalmente ampliado por parte de los soldados escritores, quienes rechazaban condescendentemente (por falta de experiencia en el frente) cualquier escrito de no combatientes. Este legado de condescendencia y desconsideración fue trasladado también a la II Guerra Mundial. Al mostrar que las mujeres, antes de la Gran Guerra, tenían derecho a expresar su punto de vista sobre la guerra a través de la experiencia inferida

de participar en, y responder a, una cacería, Colegate restablece brillantemente el derecho de expresión. La sugerencia que deja su novela, por tanto, no es que una deba estar en el frente de batalla para tener derecho a hablar, sino que una puede hablar ligando su propia experiencia a la guerra, haciendo la conexión entre cazar y/o comer carne y la guerra. Así, una puede reivindicar su propia voz. Wilfred Owen y otros escritores de la I Guerra Mundial, erraron no por restringir las auténticas experiencias al frente por sí solo, sino por su definición demasiado limitada de dónde se puede encontrar el frente.

En el frente expandido, surge el tema de la identificación con animales: ¿Con quién se relacionan a sí mismas las mujeres situadas allí? ¿Con el cazador o con el cazado? La identificación con los animales es un momento crucial para dos novelas en esta tradición de mujeres escritoras. Para los personajes de Margaret Atwood y Marge Piercy comer carne se convierte en una figura retórica de su propia opresión. Las mujeres llegan a verse a sí mismas como consumidas por la opresión marital en el frente doméstico; se dan cuenta de que sus cuerpos son campos de batalla y ven a los animales con la nueva conciencia de una experiencia común. El tercer tema, relacionado con su identificación con los animales, expresa su sentido de la violación compartida. Enlazando la opresión sexual con el consumo de carne, las mujeres de Atwood y Piercy renuncian al final romántico tradicional al rechazar el matrimonio y al asociar la dominación masculina en las relaciones personales con el consumo de carne³³. Por tanto, renuncian también a comer carne.

El personaje que rechaza más exitosamente tanto la carne como el matrimonio es Beth, en *Small changes* de Marge Piercy. Recientemente casada, se encuentra a sí misma una noche comiendo pastel de carne en la mesa de la cocina. Aunque está agitada por una vehemente discusión durante la cual su marido, enfurecido por la aparente independencia de ella, ha tirado sus píldoras anticonceptivas por el retrete, se sienta y contempla su situación. Mientras mastica el pastel de carne se da cuenta de su estatus de víctima y verdugo simultáneamente: “Un animal atrapado comiendo un animal muerto”³⁴. Restablece el referente ausente: “Recuerda el pastel de carne frío. Cogió el ketchup del refrigerador y lo empapó generosamente. Entonces era un poco menos asqueroso. Carne, un animal muerto que había estado vivo. Se sentía como si su vida fuera algo escurridizo que había estado intentando atrapar en agua corriente”. Al comprender su vida, huye de su frente doméstico, convirtiéndose en una objetora de conciencia de la guerra contra mujeres y animales³⁵. Beth experimenta numerosos “pequeños cambios” en los que Marge Piercy centraliza su novela. El primer cambio permanente de Beth es su rechazo a la carne: “La repugnancia hacia el consumo de carne desde la noche del pastel de carne permaneció. Era en parte superstición y en parte moralidad: había escapado a su libertad y no quería robar la vida de otras criaturas de sangre caliente” (su rechazo a la carne no incluía a los peces). Sus ideas de un frente expandido catalizan su educación en el feminismo, su evolución hacia el lesbianismo y, finalmente, su importante activismo en la promulgación del antibelicismo a través del Traveling Women’s Theater [Teatro itinerante de las mujeres]. Inevitablemente denuncia todos los frentes de guerra.

Aunque *La mujer comestible* de Margaret Atwood tiene lugar lejos de la guerra, está en medio de una zona de guerra. El personaje de Atwood, Marian, descubre que no hay civiles allí, sólo cazadores o cazados, consumidores o consumidos. El trabajo de Marian es evaluar el impacto de un anuncio de la cerveza Moose [Alce] que representa la caza: “Era para que el bebedor de cerveza medio, del tipo barriga prominente y hombros caídos, fuera capaz de sentir una identificación mística con el deportista de chaqueta de cuadros mostrado en las fotografías con el pie sobre un ciervo o sacando una trucha con su red”³⁶. Pero Marian se identifica con la víctima y llora tras escuchar a su prometido describir su experiencia en el “frente” como cazador, matando y destripando un conejo.

Una emocional discusión sobre la cena impulsa a Marian a darse cuenta de que no sólo ella está *en* el frente, ella es *el* frente: mira a su prometido cortar la carne habilidosamente, y recuerda el anuncio de la cerveza Moose, el cazador sereno con un ciervo, el cual le recuerda el reportaje del periódico de la mañana sobre un joven que enloqueció y mató a nueve personas. De nuevo reflexiona sobre su prometido cortando el filete y recuerda el esquema de su libro de cocina de una “vaca con líneas y etiquetas para mostrarte de qué parte de la vaca se sacaban cada uno de los cortes. Lo que estaban comiendo ahora era de alguna parte de la espalda, pensó: cortar sobre la línea de puntos”. Entonces fija los ojos sobre su propia comida.

Miró hacia abajo hacia su propio filete medio comido y de pronto lo vio como un pedazo de músculo. Sangre roja. Parte de una vaca real que una vez se movió y comió y fue asesinada, noqueada con un golpe en la cabeza mientras hacía cola como alguien que espera un tranvía. Por supuesto que todo el mundo sabía aquello. Pero la mayoría del tiempo no se piensa sobre ello.

Después de esto, la actitud inconsciente de Marian hacia la comida cambia: su cuerpo rechaza ciertos alimentos y se da cuenta para su sorpresa de que se ha hecho vegetariana, de que su cuerpo ha tomado una postura ética: “Simplemente rechaza comer nada que haya estado vivo alguna vez, o (como las ostras en la concha) podría estar aún vivo”. Tanto el consumo de carne como la narración en primera persona se suspenden una vez que Marian intuye su conexión con otros animales, sugiriendo que un desafío al consumo de carne está vinculado con un ataque a la soberanía del sujeto individual. La sustancia, subjetivamente fusionada de la parte media del libro, encuentra una identificación mística con las cosas, especialmente animales, que son consumidas.

Sólo cuando puede enfrentarse a su propia subyugación sexual, Marian se libera del rechazo de su cuerpo a comer. Confronta a su prometido con una verdadera mujer comestible, un pastel que ella ha hecho, y acusa: “Has estado intentando destruirme, ¿no?... Has estado intentando asimilarme”³⁷. Las dinámicas domésticas, la guerra sexual, la condujeron al vegetarianismo. Pero un cambio tan profundo en el statu quo parecía demasiado insostenible. Tras romper su compromiso y liberarse a sí misma de la subyugación a su prometido, Marian recupera la narración en primera persona y recobra el control sobre la selección de alimentos de su cuerpo. Liberada de la opresión doméstica, tiene dificultades para sostener los puntos de vista en oposición a la visión dominante del mundo, y el placer de su propia autonomía le hace menos

sensible a la opresión de los demás. Su conciencia de ser (estar en) el frente disminuye. Comienza de nuevo a comer carne y a quedar con hombres.

Si la dominación masculina cataliza el punto de vista feminista de un frente expandido y el vegetarianismo resultante, el vegetarianismo feminista ofrece a los hombres una forma de rechazar la Guerra al rechazar el consumo de carne. A diferencia de los hombres masculinos, controladores, de Piercy y Atwood, cuyas relaciones con las mujeres catalizan la visión ineludible de que el consumo de carne y la opresión sexual están vinculadas, la novela inédita de Agnes Ryan “Who can fear too many stars” [¿Quién puede temer demasiadas estrellas?] representa un romance de conversión vegetariana para un hombre liberado. En los años 30, Ryan introduce en la escritura una motivación inusual para el vegetarianismo: el amor de una Nueva Mujer. El vegetarianismo es el criterio por el que se mide al nuevo hombre. Como Ryan describió su trabajo en una carta a la autora de *The golden rule cookbook*: “Me gustaría hacer una historia de amor desgarradora, que gire en torno al consumo de carne”³⁸.

Ruth, una mujer independiente, profesional, se opone al matrimonio aunque se encuentra enamorada de John Heather. Temiendo que hará que su amor “se rompa en pedazos”, Ruth le oculta a John una información vital. Ella no “aceptará a nadie en su círculo interno que pueda pensar y saber, y aún así comer carne”. Desafortunadamente, John es un consumidor de carne. Él lucha para hacerse vegetariano por la mujer a la que ama pero, en navidad, todo el romance se desmorona cuando le envía a Ruth unas pieles de zorro. Horrorizada por el regalo y la falta de comprensión que revela (John no ha comprendido realmente su completo rechazo a la explotación animal) Ruth se las devuelve y le abandona. Profundamente enamorado, John se propone aprender tanto como sea posible sobre vegetarianismo leyendo, entre otras, a las vegetarianas del siglo XIX Anna Kingsford y Bernard Shaw. El diario que lleva durante este tiempo revela a Ruth que él ya es completamente vegetariano, y como resultado se pueden casar.

Vegetarianismo y feminismo actúan como voces antifonales en esta novela, no como una visión unificada, excepto para demostrar el tema de Ryan de que “hay muchas mujeres pensadoras modernas que pretenden poner el asunto más difícil para los hombres (o no casarse)”³⁹. Mientras John lee escritos vegetarianos, Ruth recibe un tratado contra el matrimonio que advierte que “Ser una novia es convertirse en una esclava, en cuerpo y alma”⁴⁰. Ryan introduce argumentos vegetarianos y feministas en la novela a través de las referencias a libros, diarios y panfletos; para ella, los textos median en la conversión al vegetarianismo y al feminismo. Esto se adhiere a la tradición de portar la palabra vegetariana, creyendo que la lectura traerá la revelación y el cambio. Sea lo que sea lo que leen John y Ruth, debemos leerlo nosotras como lectoras de la novela de Ryan, por lo que nos encontramos con los argumentos tanto literales como literarios para el vegetarianismo y el feminismo. Pero en esto existe un desequilibrio. Mientras John lee su camino hacia el vegetarianismo, Ruth evita confrontar la implicación del amor romántico. Su sino como macho enamorado de una “mujer moderna pensadora” es la redención. La palabra se hace carne al hacerse él vegetariano. El sino de Ruth como mujer moderna pensadora *casada* será vivir en la opresión. Ryan reconoce, por tanto, que

hay algunas cosas que el vegetarianismo no puede redimir y que la lectura no puede lograr. El texto fracasa en este punto. ¿Cuál puede ser el sino de una mujer en una historia de amor desgarradora que gira en torno al consumo de carne? Así como el vegetarianismo redimido a través del amor romántico está escrito en el texto, *ella* está escrita fuera de él. La novela se desmorona en sí misma y se convierte en un tratado como los que se encuentran John y Ruth.

La novela de Ryan presenta una formulación variante del vegetarianismo como rechazo del control y la violencia masculina. En lugar de retratar a una mujer que simultáneamente rechaza la violencia y la dependencia de un hombre, como las heroínas de Piercy y Atwood, representa a un hombre quien, a través del amor por una mujer, descubre la habilidad de rechazar un mundo en guerra. John representa al marido de Ryan, Henry Bailey Stevens, quien sostenía que la humanidad era inicialmente vegetariana, adoradora de diosas y pacifista. Estas características encarnan el cuarto tema del frente expandido, la Edad de Oro del vegetarianismo.

La Edad de Oro del vegetarianismo y la ficción de las mujeres

Rynn Berry, Jr.: ¿Piensas que si más y más gente se hiciera vegetariana, se entraría en una nueva Edad de Oro?

Brigid Brophy: No, no por sí mismo. Bernard Shaw señaló que los humanos vegetarianos eran frecuentemente gente muy feroz, y los animales vegetarianos también son a menudo bastante feroces. No, no hay una conexión directa. Sin embargo, si los seres humanos trabajan en ello y deciden renunciar a la violencia entonces, obviamente, si renuncias a la violencia contra pollos, vacas, corderos, etcétera, renuncias igualmente a ella contra los seres humanos. Y entonces, sí (si todos pudiéramos llevarlo a cabo) directos a la Edad de Oro.⁴¹

En *The recovery of culture* [La recuperación de la cultura], Henry Bailey Stevens plantea que una cultura de cultivo de plantas (la cual considera antropológica y horticulturalmente comprobada) fue sustituida por un “cultura de cultivo de sangre”. En una sección titulada “La violación del matriarcado” escribe: “La verdad es que la ganadería y la guerra son instituciones en las que el hombre se ha mostrado a sí mismo más competente. Ha sido el carnicero y el soldado; y cuando la cultura del cultivo de sangre tomó el control de la religión, las sacerdotisas fueron apartadas a un lado”⁴². Novelistas y escritoras de relatos cortos se unen a Stevens en la localización de las causas del consumo de carne y de la guerra en la dominación masculina; algunas mujeres escritoras del s. XX imaginan una Edad de Oro, anterior a la Caída, que era feminista, pacifista y vegetariana.

En el relato corto “An anecdote of the Golden Age [Homage to *Back to Methuselah*]” [Una anécdota de la Edad de Oro, Homenaje a la *Vuelta a Matusalén*] Brigid Brophy sugiere que el cambio de comportamiento de los hombres está en las raíces de la guerra, la opresión de las mujeres y la matanza de animales. La Edad de Oro de Brophy es una en la que los inmortales consumen abundante comida del jardín. Las mujeres

desnudas menstrúan abiertamente y su sangre es admirada por todo el mundo por su excepcional belleza. Sin embargo, los hombres descubren que ellos también sangran cuando dos hombres se enzarzan en una sanguinaria pelea a puñetazos, y el paraíso se pierde. La menstruación se convierte en tabú y la fruta, que momentos antes era un alimento apreciado, ahora es desdeñado por uno de los hombres, Strephon. Éste bombardea la pagoda de otro hombre y ofrece su justificación: “‘Corydon era un asesino,’ dijo Strephon malhumorado. ‘Fue juego limpio. Lo que me recuerda: yo seré el próximo en matar a los animales’”⁴³. Strephon confina a su mujer menstruante en la casa, “y preferiblemente la cocina, en cuyo escenario carente de glamour sería menos atractiva para otros hombres”. Brophy concluye su cuento con moraleja: “Strephon, el único del grupo auténticamente inmortal, continúa hasta hoy en el poder”.

Aunque obviamente se regodea en esta parte, el punto de vista de Brophy es consistente con sus otros escritos sobre el tema de la opresión de mujeres y animales⁴⁴. Brophy sugiere que mientras los hombres estén en el poder, la violencia patriarcal y la consecuente opresión de mujeres y animales continuarán. Este tema del derrocamiento masculino de una era vegetariana prepatriarcal también aparece en *Ariadne: a novel of Ancient Crete* [Ariadna: una novela de la Antigua Creta] de June Brindel. El sacrificio de sangre aquí se asocia con el control masculino. Ariadna, llamada por la autora “la última matriarca de Creta”, intenta introducir los antiguos rituales de adoración que ofrecen leche y miel pero no sangre. La mitopoiesis feminista vegetariana-pacifista de Brindel representa un tiempo de poderosas sacerdotisas adorando a diosas. El triunfo del control patriarcal introduce simultáneamente la matanza de animales y la adoración de dioses masculinos: “Dédalo preguntaría cautelosamente sobre el ritual: ‘¿La invocación a Zeus? ¿Cuándo fue introducida en la ceremonia? No la encuentro en los textos más antiguos.’ O ‘en los primeros registros de ofrendas a la Diosa sólo se enumeran cereales y frutas. ¿Cuándo se añadió la matanza de animales?’”⁴⁵. La dependencia de Brindel de Jane Harrison, otra erudita de principios del siglo XX, es evidente en su descripción de los rituales que sigue Ariadna. Al ser destituido el poder de las mujeres, Ariadna escapa a las montañas y declara que el laberinto de Teseo es el pensamiento patriarcal que ha matado al centro, la Diosa Madre. Brindel continúa este tema en *Phaedra: a novel of Ancient Athens* [Fedra: una novela de la Antigua Atenas] donde Fedra, a pesar de vivir en una atmósfera hostil, intenta vivir una vida pacífica, vegetariana y adoradora de diosas⁴⁶. Brindel, como Brophy, evoca una Edad de Oro orientada a lo femenino, donde no hay frentes ni guerras.

A través de las dietas por una vida vegetariana pacífica, las utopías feministas promulgan la crítica al frente expandido, imaginando un mundo sin violencia. Este aspecto del cuarto tema es inicialmente representado en la primera utopía feminista, vegetariana, pacifista escrita por una mujer, *Dellas: un mundo femenino*, de Charlotte Perkins Gilman, publicada durante la Gran Guerra⁴⁷. En *Dellas* encontramos menús que recuerdan a *The golden rule cookbook*: “El desayuno no era abundante, pero... esta comida con su nueva pero deliciosa fruta, el plato de grandes frutos secos de rico sabor, y sus altamente satisfactorios pastelitos era más agradable”⁴⁸. Los árboles frutales y de frutos secos, cereales y bayas, cítricos, aceitunas e higos son cultivados cuidadosamente por las mujeres habitantes. El narrador de Gilman, el intelectual americano

masculino de 1915, se da cuenta enseguida de la ausencia de carne en *Dellas* y consulta: “¿No tenéis ganado (ovejas) caballos?”. En una novela que demuestra la necesidad de una amorosa bondad feminista, lo que Gilman llama Panteísmo Maternal, podríamos suponer que su vegetarianismo es una expresión del amor materno y de la creencia inferida de que comer carne causa comportamientos agresivos como la dominación masculina y la guerra. Pero no es así. En cambio, es una conclusión políticamente astuta y ecológicamente profunda: las guerras se pueden evitar si se elimina el consumo de carne. No tenían ganado, ovejas o caballos porque “ya no los queríamos. Ocupaban demasiado espacio (necesitamos toda nuestra tierra para alimentar a nuestra gente). Es un país pequeño, ya sabes”. Lo que los tiempos de guerra habían requerido de Dinamarca, la potencial causalidad de la guerra lo requería de *Dellas*.

El *Dellas* de Gilman es un comentario feminista sobre la posición ecológica representada en la *República* de Platón⁴⁹. El subtexto de Gilman sobre el uso de la tierra resultante de la guerra está en oposición con el texto explícito, el cual sugiere que las motivaciones derivadas de la Madre Tierra determinan las políticas de *Dellas*. A través del uso del argumento clásico de la prevención de las guerras a través del control de la dieta, Gilman admite que las mujeres viviendo solas aún tendrían un potencial para la violencia entre ellas si dejaran su dieta descontrolada. Por lo tanto, las mujeres no están exentas de futuras guerras, como el Panteísmo Maternal daría a entender. Por extensión, la Gran Guerra no podría ser la guerra que terminara con todas las guerras si el consumo de carne continuara. El asunto del vegetarianismo es una parte inevitable de *Dellas* porque Gilman, al enfatizar las fortalezas y habilidades de las mujeres, deconstruye los elementos esenciales de la cultura patriarcal en sus muchos frentes.

Mientras *Dellas* es el texto inicial en el que una mujer escritora moderna postula la configuración del feminismo, el vegetarianismo y el pacifismo, el más reciente *The kin of Ata are waiting for you* [La estirpe de Ata te espera] de Dorothy Bryant extiende el tratamiento de Gilman situando los animales dentro del orden moral. *The kin of Ata* describe una sociedad utópica igualitaria en la que hombres y mujeres comparten el cuidado de los niños, la jardinería y la limpieza. Frutos secos y deshidratados, cereales y legumbres, hierbas y tubérculos proporcionan gran variedad a la dieta. Y la razón para la dieta es equivalente a la del Panteísmo Maternal de Bryant de los años 70: “Sabía que no debía sugerir que comiéramos aves o animales, o incluso pescado. Habrían reaccionado igual que si les dijera que debíamos comernos a los niños... Nadie habría pensado en matar a ninguno de ellos”⁵⁰.

Puesto que Gilman, Byant, Ryan y otras mujeres escritoras observaron las conexiones entre la dominación masculina, la guerra y el comer carne, representan hombres que demuestran la capacidad de cambiar. Encontramos en sus novelas a hombres que son adaptables, que renuncian a ciertos privilegios masculinos y humanos, incluyendo el consumo de carne. Además, escritores masculinos sensibles como Shelley, Shaw, Salt y Stevens exploraron los problemas de la alteridad de animales y mujeres. Sin duda, la conclusión que se desprende de sus escritos y sus vidas es que los hombres, al igual que las mujeres, pueden promulgar estilos de vida sensibles a los problemas del feminismo, el pacifismo y el vegetarianismo.

Rachel Blau DuPlessis comenta que la “supresión de la dualidad de las esferas pública y privada es una parte de la crítica a la ideología en los escritos de mujeres”⁵¹. Unidos, los cuatro temas que surgen de la idea del frente ampliado, ejemplifican esta supresión. El significado del frente público invade la esfera privada, incitando a una redefinición de la posición del frente. Además, estos temas en conjunto desafían el dualismo que separa las consecuencias de la violencia para los animales y los seres humanos. Estos trabajos argumentan que la opresión doméstica y el consumo de carne, generalmente considerados acontecimientos privados, están vitalmente conectados con librar una guerra, mientras el vegetarianismo, un acto aparentemente privado, constituye el rechazo público de la guerra como método de resolución de conflictos. En el frente se aclaran las conexiones entre la dominación masculina, el asesinato de animales y el asesinato de seres humanos.

La estrategia narrativa de la interrupción

Central a todo el pensamiento [de Woolf] es la revelación de la interrupción, proclamando el cambio, y la creciente expectativa de que la sociedad está al borde de una transformación radical.

→Lucio Ruotolo, *The interrupted moment* [El momento interrumpido]⁵²

El simbolismo de comer carne nunca es neutral. Para sí mismo, el consumidor de carne parece estar comiendo vida. Para el vegetariano, parece estar comiendo muerte. Hay una especie de giro gestáltico entre las dos posiciones que lo hace difícil de cambiar, y difícil de plantear en absoluto preguntas sobre el asunto sin llegar a ser asediada.

→Mary Midgley, *Animals and why they matter*⁵³

Hemos examinado novelas en las que los puntos de vista feministas catalizan conexiones entre el vegetarianismo y la violencia política. Cada una de estas novelas parece emplear la misma técnica literaria para evocar estas conexiones (una técnica que yo llamo *interrupción*). La interrupción proporciona el giro gestáltico gracias al cual el vegetarianismo puede ser escuchado. Técnicamente, sucede cuando el movimiento de la novela es detenido de repente y se le presta atención a la cuestión del vegetarianismo en una sección cerrada de la novela. La autora proporciona signos de que ha tenido lugar una interrupción. Puntos o guiones; el uso de la palabra “interrupción”; balbuceo, pausas, desarticulación o confusión en aquellos que tienen normalmente el control; desviación de la historia a una concentración en la comida y los hábitos alimenticios; o la referencia a anteriores figuras o acontecimientos significativos de la historia vegetariana: todos ellos se convierten en los medios para establecer una interrupción, una brecha en la narración en la que el vegetarianismo puede ser acogido.⁵⁴ Aunque la interrupción se plantea aparte, el significado que contiene habla de temas centrales de la novela, unificando la interrupción y el texto interrumpido a través de agudos comentarios críticos sobre el orden social y el consumo de carne⁵⁵.

En los trabajos de las mujeres escritoras modernas la intrusión en el texto de un incidente vegetariano anuncia una subversión de orden mundial dominante, representado a través de la subversión del propio texto por la estrategia textual de la interrupción. Lo que una vez fue silenciado se abre camino en el texto, desviando la atención de las fuerzas que generalmente lo silencian, tanto temática como textualmente. La interrupción proporciona una oportunidad para reconducir la trayectoria del texto, del mismo modo que proporciona un espacio protegido en la novela para expandir el frente. La interrupción pugna por el significado con la novela, arrebatando significado a la cultura dominante tal y como se representa en el propio texto⁵⁶. En esencia, expandir el frente requiere extender el alcance de la novela, llevándola a un nuevo territorio temático, y ésta es la función de la interrupción, la cual proporciona el espacio necesario para tal expansión. Una presencia vegetariana desestabiliza las preocupaciones patriarcales.

La reflexión de Isadora Duncan sobre la conexión entre la guerra y comer carne en su autobiografía *Mi vida* ejemplifica la interrupción de la narrativa. Ella interrumpe una discusión sobre su vida durante la Gran Guerra para afirmar: “Bernard Shaw dice que mientras los hombres torturen y asesinen animales y coman su carne, tendremos guerra. Yo creo que toda la gente cuerda y pensante debería ser de esta opinión”. De su experiencia en tiempos de guerra concluye:

*¿Quién ama esa cosa horrible llamada Guerra? Probablemente los que comen carne, habiendo matado, sienten la necesidad de matar –matar aves, animales–el tierno ciervo afligido–cazar zorros. El carnicero con su delantal ensangrentado incita al derramamiento de sangre, al asesinato. ¿Por qué no? De cortar la garganta de un joven ternero a cortar la garganta de nuestros hermanos y hermanas no hay más que un paso. Mientras nosotros mismos seamos las tumbas vivientes de los animales asesinados, ¿cómo podemos esperar condiciones ideales sobre la tierra?*⁵⁷

La interrupción de Duncan es claramente anunciada a los lectores por su referencia inicial a Shaw y su final con una invocación literal de lo que ella cree que son sus palabras⁵⁸. Sin embargo, proporciona una interpretación de marcado carácter feminista a los puntos de vista de Shaw. Al posicionar el pronombre masculino entre el carnicero y el delantal ensangrentado, condena implícitamente el comportamiento masculino.

La interrupción más notable en un texto tiene lugar durante una cena de Acción de Gracias en Francia, descrita en *Pájaros de América*, de Mary McCarthy, una novela a la que me refiero brevemente en el capítulo 1. La novela avanza sin mucha consideración hacia cualquier ética de consumo específica. De repente, una vegetariana habla, la atención se clava en lo que la vegetariana está diciendo y no comiendo. La interrupción tiene lugar a muchos niveles. Roberta Scott, una joven americana, le rechaza a su anfitrión, un general de la OTAN, tanto la carne roja como la blanca. Impactado, tiene que soltar su cuchillo de trinchar antes de decir, “¿No quieres pavo?”. Con el cuchillo de trinchar se ha atribuido poder, y cada loncha de carne ensartada refuerza su presencia militar. El rechazo de ella desafía el uso de estos instrumentos simbólicos y, por tanto, su poder. Sus instrumentos permanecen inutilizados mientras se entera de que ella es

vegetariana, y debe recurrir a jugar impacientemente con ellos mientras informa solemnemente a su huésped, “¡Es Acción de Gracias!”⁵⁹.

Más tarde, su esposa pregunta, “¿Qué te hizo decidir adoptar el vegetarianismo? No pretendo ser invasiva, pero dínos, ¿realmente crees que es cruel matar animales?”. De nuevo, las acciones del general son detenidas por la presencia del vegetarianismo: “El general, que estaba trinchando los segundos, detuvo el cuchillo en el aire a la espera del veredicto”. En mitad de esta interrupción, encontramos a Miss Scott haciéndose eco de manera precisa de la posición vegetariana sobre la guerra, ingeniosamente introducida en el texto antes de una acalorada discusión sobre la Guerra de Vietnam: “¿Por qué? ¿Alguna gente reivindica que realmente es la dieta basada en la carne la que convierte al hombre en asesino de su propia especie! Tiene los instintos del tigre sin los obstáculos del tigre. Por su puesto que es sólo una hipótesis. Un modo de demostrarlo sería que la humanidad practicara el vegetarianismo durante varias generaciones. A lo mejor descubriríamos que los asesinatos desaparecerían”.

El capítulo de McCarthy utiliza acontecimientos domésticos para representar la afirmación de que comer carne es la causa de la guerra, mientras traza lentamente la creciente ira del general a quien trinchar le recuerda su poderío militar. Él declara que está “al mando aquí”, y menoscaba la negativa de Miss Scott dándole pavo de todas formas. Pero ella no se lo comerá, ni tampoco ninguna de las comidas contaminadas de salsa que él le ofrece. Su rechazo implica que si comer carne y la guerra están relacionadas, como *alguna* gente reivindica, entonces la mesa del comedor es una parte del frente expandido; su vegetarianismo funciona como una condena a la guerra. La mesa pronto se convierte en un emplazamiento de simulacro de guerra, cuando un recluta hace el sonido de una pistola automática. Mientras tanto, el general detecta la sutil condena e intensifica la batalla verbal al argumentar a favor del bombardeo de Hanoi. Apuntando con precisión a la causa de su belicosidad, su esposa confiesa: “Entre tú y yo, realmente le sacó de quicio ver a esa chica negarse a tocar su comida. Me di cuenta al instante”. La novela de McCarthy persigue la cuestión de hasta dónde deberían extenderse las obligaciones morales; esta interrupción sugiere que se extienden al pájaro de América por excelencia.

Las interrupciones de *La partida de caza* las causa la aparición de Cornelius Cardew, quien realmente interrumpe el tiroteo al portar la palabra vegetariana manifestándose. Lleva en el hombro su pancarta de “No matarás” y desfila “directamente frente a las armas de fuego”⁶⁰. Algunos de los tiradores se niegan a cesar los disparos, especialmente el más competitivo: “La interrupción no le había hecho perder ni un solo tiro”, pero para otros, “su concentración se vio rota por la interrupción”. Mediante la interrupción de Cardew, se invoca sugestivamente la alianza histórica entre el feminismo y el vegetarianismo; él reparte su propio panfleto, el cual, como vimos en el capítulo 5, evoca anteriores escritores de vindicaciones (*Vindicación de los derechos de la mujer* de Mary Wollstonecraft y *A vindication of natural diet* de Percy Shelley).

Como demuestran estos ejemplos, las interrupciones contienen su propio mecanismo de legitimación al citar personajes históricos que avalaron lo que transmiten las interrupciones (el mensaje del frente expandido).

Esencialmente, la tradición vegetariana proporciona la autoridad para interrumpir el texto con el vegetarianismo. Shaw es citado por Duncan y Brophy, Salt por Colegate, los Dujobores (pacifistas vegetarianos rusos que migraron a Canadá) por McCarthy y Atwood, y Kingsford por Ryan. Es chocante que dos textos diferentes que enlazan vegetarianismo y pacifismo introduzcan el nombre de los Dujobores, quienes mantuvieron su vegetarianismo y pacifismo durante duras circunstancias, su persecución y destierro en Rusia y también en la migración como grupo (estimado en más de 7.500 individuos) a Canadá. Los Dujobores se convierten en ejemplos a los que agarrarse. Esta tradición de proporcionar autoridad adicional a través de referencias históricas es una versión de lo que hace cualquier grupo asediado (esto es, evocar personajes que son la piedra angular de lo que en términos feministas se podrían considerar “modelos de conducta”).

Esta invocación histórica de vegetarianos del pasado imprime una hermenéutica de marcado carácter feminista: la visión de Duncan de los carniceros masculinos acostumbrando al mundo al derramamiento de sangre; el desafío femenino de McCarthy a la belicosidad masculina a través de una elección dietética; las alusiones de Colegate a Wollstonecraft y Shelley, así como a Salt. Situar la referencia histórica en la interrupción sugiere que la noción de un frente expandido es recurrente en la historia. Y a través de la hermenéutica feminista llevada a la historia vegetariana, se efectúa una relación causal con la dominación masculina y la guerra. La interrupción desestabiliza el texto y la cultura que representa.

Superar los puntos de vista dominantes

No siempre hay estímulo y aceptación para quienes intentan introducir significados para los cuales no hay espacio conceptual en el orden social.

→Dale Spender, *Man made language*⁶¹

Hay una especie de atractivo seductor sobre un movimiento que es revolucionario, pero no lo suficientemente revolucionario.

→Mary Daly, *Beyond God the Father*⁶²

¿Cómo podemos explicar la intensificación de la sensibilidad de las mujeres escritoras del siglo XX para con la violencia hacia los animales y el fracaso de las críticas literarias al no ser capaces de señalar esta sensibilidad? Cuando la marginación femenina está “en diálogo con la dominación” evoca la posición de los animales, que también están marginados, que también son referentes ausentes⁶³. Parte de la alteridad con la que las mujeres escritoras se identifican es la alteridad de los otros animales; ambas están atrapadas en una estructura de opresión superpuesta, en la que cada una funciona como referente ausente de la otra. La “recuperación asertiva de la voz” incluye la expresión de la voz a través de la identificación con aquellas que no la tienen⁶⁴.

A través de identificaciones específicas de mujeres catalizadas por la opresión del hombre, el personaje reflexiona sobre la pregunta: “¿Cómo te sentirías si te hicieran esto a ti?”. Cuando Marian de Margaret Atwood no puede imaginarse a sí misma como *yo*, cuando se interrumpe su identidad en primera persona del singular, su cuerpo se empieza a dar cuenta de la opresión de los otros animales. Lo que desarrolla es una poética de compromiso entre mujeres y animales, y una convicción de que la violencia contra otros animales conlleva la misma gravedad que la violencia contra las personas; el frente se encuentra donde hay consumo de carne. El vegetarianismo se convierte, pues, en un necesario acompañante del pacifismo. Desafiar el ethos dominante de que los animales existen para el consumo humano por extensión desafía a un mundo en guerra.

Generalmente las mujeres, de igual modo que los hombres, se acogen al ethos poderoso y dominante para con los animales, tal como Marian vuelve a comer carne en cuanto es capaz de pensar de nuevo en primera persona del singular. Esto provoca el silenciamiento de una tradición que no se acoge al ethos dominante.

La tradición en la que las escritoras [mujeres] modernas se enfrentan al significado de comer carne dentro del contexto de guerra es una de dialéctica entre el silencio y el discurso arriesgado. Es una tradición que habla a través de la especificidad (por ejemplo, poniendo nombre a lo que se come): interrumpiendo una comida, interrumpiendo el control de un hombre, interrumpiendo la tradición masculina con voces de mujeres. Cuando las mujeres escritoras plantean la cuestión del vegetarianismo, tratan el dilema de ser silenciadas en un mundo patriarcal. El vegetarianismo se convierte en una reflexión compleja por parte de la mujer sobre el hecho de ser dominada y dominadora.

Mientras el vegetarianismo interrumpe la escritura moderna de las mujeres y, por tanto, la altera como una manera de encontrar el espacio y el poder de hablar en un nivel más profundo, se confirma el trabajo de la mujer. Al redefinir el frente y localizarlo allí donde se come carne, las escritoras modernas hacen una poderosa declaración de los derechos de las mujeres y de las mujeres escritoras a tener voz durante la guerra. Y esta tradición feminista, vegetariana, pacifista, que tiene su génesis en la I Guerra Mundial, sostendría que un aspecto de la guerra que le dio voz continúa hoy⁶⁵.

PARTE III

COME ARROZ TEN FE EN LAS MUJERES

Los mortales ilustrados del siglo veinte seguramente serán vegetarianos.

→Frances Willard, 1839-1898 feminista, vegetariana y lideresa de la templanza

come arroz ten fe en las mujeres

lo que ahora no sé

aún lo puedo aprender

si ahora estoy sola

estaré con ellas después

si ahora soy débil

me puedo fortalecer

lentamente lentamente

si aprendo puedo enseñar a otras

si otras aprenden antes

debo confiar

en que volverán y me enseñarán

.....

lentamente comenzamos

devolviendo lo que se nos quitó

nuestro derecho al control de nuestros cuerpos

saber cómo luchar y construir

comida que alimente

medicina que sane

.....

come arroz ten fe en las mujeres

lo que ahora no sé

aún lo puedo aprender

→Fran Winant, “Eat rice have faith in women”

CAPÍTULO 8

La distorsión del cuerpo vegetariano

Entrada en mi diario personal, 4 de mayo de 1976:

De mi frustración por no encontrar información accesible sobre fem[inistas] que fueran veg. en el pasado (tengo que escribir un artículo sobre historiografía Fem. y Veg. usando el estudio de Mary [Daly] de Be[yond] G[od] the F[ather]) ¿cómo la gente no se lo toma en serio a través de la trivialización, obviando, cómo es posible encontrar una conexión cuando ésta no se ha establecido?

—La implicación de Frances Willard (mencionada brevemente), Lou Andreas-Salome, Agnes Ryan en “movimientos extremistas”, de acuerdo con el archivero de Radcliff [Biblioteca de Schlesinger] hace 20 años.

Vegetarianismo: una decisión consciente que afecta a tu vida en el día a día y no una simple moda pasajera una tiene que acercarse al material con una actitud abierta y dispuesta, esperando una pequeña mención.

Dejé Schlesinger a las 15:45. Di un paseo de una hora en bici por el río Charles. La cena fue maravillosa, pan de oriente medio acompañado de tomate, aguacate, germinados y garbanzos; tostadas con margarina de girasol y plátanos. En casa de CSR [Carroll Smith-Rosenberg] no pude negarme a un trozo de bizcocho y helado. Conversamos sobre si Agnes Ryan sería una buena candidata para el 4º volumen de NAW [Notable American Women]. Volví aquí a las 21:00, leí un poco a Kate Millet y no hice yoga.

Antes de terminar este libro, habrás comido al menos una comida. Antes de acabar de escribir este libro, comí varios cientos de comidas. Antes de que la gente cuyas historias reconstruimos muriese, comieron decenas de miles de comidas. Si comí una hamburguesa vegetal en lugar de una de carne, esta elección dice algo sobre mí como agente histórico. Y por ello habré tenido que actuar en respuesta a estas preguntas:

¿Cuán informada estoy sobre lo que como?

¿Cuáles son mis intereses en la preparación y presentación estética de la comida vegetal?

¿Cuáles son mis recursos?

¿He comido en un restaurante vegetariano?

¿He tenido disponible una combinación de comida rápida?

¿He utilizado un libro de recetas veganas?

¿Por que dejé la carne fuera de mi dieta?

Siempre que la gente excluye conscientemente la carne de su dieta, también se le podrían hacer preguntas similares.

El vegetarianismo revela cómo la gente vive con las consecuencias, a menudo difíciles, de sus decisiones. La carne tiene que ver con expectativas codificadas, patrones de respuesta. Estoy intrigada por los excesos interpretativos que buscan contar quién ha dejado la carne fuera de su dieta y por qué, así como las lagunas en la interpretación que ignoran por completo la cuestión. No podemos comprender las cosas por las que más destacan nuestras hermanas históricas o ficticias, a no ser que reconozcamos esas cosas por las que destacan menos.

Este capítulo analizará las razones de la tendencia de muchas investigadoras a ignorar los signos de la alianza entre feminismo y vegetarianismo. Para contrarrestar las lagunas en la interpretación, sugiero que no sólo fue el vegetarianismo una promulgación lógica del punto de vista moral, sino que también está relacionado con la teoría feminista y la experiencia de la mujer. Comienzo definiendo el “cuerpo vegetariano” como un cuerpo de escritos y la idea de que muchas vegetarianas sostienen que estamos fisiológicamente predispuestas al vegetarianismo. Para ello me baso en la perspectiva articulada por la especialista en ética Beverly Harrison que afirma la importancia moral de estar en contacto con nuestros cuerpos:

Si comenzamos, como las feministas deben hacer, con “nuestros cuerpos, nosotras mismas”, reconocemos que todo nuestro conocimiento, incluyendo nuestro conocimiento moral, es un conocimiento mediado por el cuerpo... No vivir profundamente en “nuestros cuerpos, nosotras mismas” destruye la posibilidad de relaciones morales entre nosotras.¹

Las vegetarianas identifican una conexión entre un cuerpo sano y una dieta que honra las relaciones morales entre nosotras y otros animales.

Definiendo el cuerpo vegetariano

No tiene ningún mérito que me abstenga de comer carne. Nací sin ningún deseo o placer por la carne.

→Lucinda Chandler tras 45 años siendo vegetariana²

En las cenas benéficas y las conferencias feministas a menudo se sirve carne; algunas feministas imparten conferencias vistiendo cuero o piel. Esta es la distorsión literal del cuerpo vegetariano. El vegetarianismo ético es una teoría que la gente promulga con su cuerpo. “El cuerpo vegetariano” es un concepto que incorpora este conocimiento y muchos otros. Encontramos un cuerpo de literatura celebrando el vegetarianismo que ha sido distorsionado por la falta de aprecio de la cultura dominante.

Un tema importante de este cuerpo de literatura de protesta vegetariana propone otro nivel de significado para estas palabras: la argumentación de que las humanas tienen cuerpos que se parecen a los de los

herbívoros más que a los cuerpos de los carnívoros. Organizada en apoyo de esta definición del cuerpo vegetariano humano, estaba la evidencia de los dientes, saliva, ácidos estomacales y longitud de los intestinos. Este argumento era el que normalmente socavaba las cuestiones éticas relativas a comer animales; las comedoras de carne del pasado acogían la reivindicación de una disposición fisiológica al vegetarianismo como un acercamiento a un punto en que todos los demás argumentos se veían como poco fiables. El libro *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792), un ataque iracundo de Mary Wollstonecraft contra las opiniones sobre las mujeres de Rousseau, no comienza con un análisis centrado en su misoginia, sino con una nota al pie para atacar su argumento vegetariano-anatómico. Cuando nombra por primera vez directamente a Rousseau, no puede evitar hablar sobre lo absurdo de su postura: “Contrariamente a la opinión de los anatomistas, que argumentan por analogía sobre la formación de los dientes, estómago e intestinos, Rousseau no permitirá que un hombre sea un animal carnívoro”³.

Que las vegetarianas conversas argumentasen la conexión entre quienes comen carne y enfermedades tales como el cáncer sólo les hacía más ridículos. Ahora, tal conexión está confirmada en incontables estudios médicos. La dieta omnívora occidental se asocia a niveles altos de diabetes, enfermedades del corazón, hipertensión y cáncer. Por otro lado, una dieta basada en vegetales proporciona los beneficios protectores de los fitoquímicos, antioxidantes, fibra y ausencia de colesterol.

Una reconceptualización del cuerpo vegetariano de la literatura es necesaria a la luz de la creciente información médica sobre el cuerpo humano. Además, las fuentes antropológicas indican que nuestras antepasadas homínidas más recientes tenían cuerpos vegetarianos. En el registro de sus huesos, impresiones dentales y herramientas, estas antepasadas anónimas revelaron el hecho de que la carne, como parte sustancial de la dieta, se convirtió en un elemento en la vida humana recientemente (en los últimos 40.000 años). De hecho, no fue hasta hace doscientos años que la mayoría de la gente en el mundo occidental tuvo la oportunidad de consumir carne diariamente.

Los restos arqueológicos proporcionan evidencia de nuestra primera dieta basada en plantas. El sistema de masticación de las primeras homínidas incluye dientes que pueden pulverizar alimentos vegetales más que desgarrar carne. No se encuentran marcas de arañazos en los dientes como en los de los carnívoros. En su lugar, los fósiles de dientes tienen patrones de desgaste coherente con el consumo de grandes cantidades de alimentos vegetales. Además, las bifaces afiladas que han perdurado, que en principio se creía que eran utilizadas para despellejar y trocear la carne de los animales, llevan quebraduras y daños en los bordes derivadas de la actividad de escarbar. Los análisis de las heces fosilizadas de humanas confirman también una dieta vegetal. A partir de esto, la gente vegetariana argumenta que somos aquellas que comen carne sin haber desarrollado jamás un cuerpo equipado para digerir la carne. Tenemos cuerpos de nivel uno con dietas de nivel cuatro. La distorsión primaria del cuerpo vegetariano, a sus ojos, se da cada vez que una persona come carne y fuerza su cuerpo a digerir comidas animales altas en grasas, cargadas con proteína y colesterol.

No sólo en nuestra historia reciente se sugiere una dieta vegetal. Las señales internas que nos hacen proclamar nuestra disposición anatómica a una dieta vegetariana son muchas. Nuestra saliva “contiene amilasa, para digerir el almidón, característico de los herbívoros”⁴. Las proteínas especiales de la saliva que se encuentran en simios y humanas “se cree que hacen el esmalte de los dientes más resistente al deterioro causado por las grandes cantidades de hidratos de carbono y/o una gran variedad de texturas en la dieta”⁵. Jane Brody analiza en detalle la diferencia entre nuestros “dientes caninos” y los dientes caninos de los carnívoros. Concluye: “Nuestros dientes se parecen más a los de los herbívoros que a los de aquellos que comen carne. Nuestros dientes delanteros son grandes y afilados, buenos para morder; nuestros caninos son pequeños, casi vestigiales en comparación a los de los tigres; nuestros molares son aplanados y nuestras mandíbulas tienen movilidad lateral para moler comida en trozos pequeños que podamos tragar”⁶. No tenemos una lengua áspera como la de los carnívoros y nuestros jugos gástricos tienen una cantidad pequeña de ácido clorhídrico en comparación con las cantidades que tienen los carnívoros⁷. Los intestinos de los carnívoros son cortos, tan sólo tres veces la longitud del cuerpo del animal. Sin embargo, tenemos una longitud intestinal que es doce veces nuestro cuerpo.

Si nuestra constitución anatómica se parece más a la de los herbívoros que a la de los carnívoros, ¿qué ocurre cuando ingerimos carne? Podemos mantener que el referente ausente de los animales en realidad nunca está ausente del todo: simplemente se redefine. El referente ausente se hace a sí mismo presente en los cuerpos a través de los efectos que tiene la carne en forma de enfermedades, especialmente en enfermedades del corazón y cáncer. La gente vegetariana es un 50% menos propensa a morir de enfermedades del corazón que las personas que comen carne. De acuerdo con estudios de países desarrollados, las personas vegetarianas tienen una tasa menor de mortalidad por cáncer que las que comen carne. Si bien existen otros factores que aumentan el riesgo de cáncer, “el National Cancer Institute estima que un tercio de todas las muertes por cáncer en este país [EEUU] y ocho de cada diez de los tipos de cáncer más comunes están relacionados con la dieta”⁸.

Durante al menos doscientos años la gente vegetariana ha sostenido que existe una conexión entre comer carne y el cáncer. Sarah Cleghorn, vegetariana y feminista de principios de siglo XX, mencionó los escritos del doctor Leffingwell, quien planteaba “un origen carnívoro del cáncer. Desearía que la Sociedad Americana contra el Cáncer pudiera comprobar el porcentaje de casos de cáncer entre las personas vegetarianas”⁹. Después de la II Guerra Mundial, Agnes Ryan escribió un manuscrito titulado *The cancer bogy* [El espectro del cáncer]. En él declaraba que

*Me convencí completamente de algo que era tan evidente sobre el origen del cáncer y es su relación con el estilo de vida, hasta el punto de producir efectos drásticos en mi propia salud. ...Estoy profundamente convencida de que el cáncer se puede prevenir ahora, de forma económica, con nuestros conocimientos actuales, por medios que están al alcance de nuestra mano.*¹⁰

Puede que “The cancer boggy” sea la primera guía de autoayuda vegetariana moderna para tener una buena salud. Ryan comienza estableciendo una correlación entre el número de muertes por cáncer y el consumo de carne. Su fórmula para la predisposición al cáncer del propio cuerpo es: “La ingesta de veneno [se refiere a ‘todo tipo de carne’ y también al tabaco, las bebidas alcohólicas y las drogas], más la falta de vitaminas, más la evacuación incorrecta”. En cambio, su fórmula para la salud es “comida natural, más evacuación correcta, más ejercicio a lo largo de toda la vida”¹¹.

El giro gestáltico en el que las personas vegetarianas ven la carne como muerte y la gente que come carne ve la carne como vida, influye en la receptividad de cada grupo a la información que sugiere asociaciones entre el consumo de carne y enfermedades. La gente vegetariana ve literalmente que el vegetarianismo da vida y que la carne causa muerte a quienes la consumen. Saben que el corazón de las que comen carne late más rápido que el de las vegetarianas. Saben que se ha demostrado que consumir vegetales, tales como el brécol, las coles de bruselas y el repollo proporcionan beneficios que previenen el cáncer, de lo que concluyen que pueda surgir una inmunidad vegetariana a las enfermedades degenerativas que atormentan nuestra cultura. Ven la carne como causante de muerte por los efectos de las dietas altas en grasas que son susceptibles de causar cáncer y enfermedades del corazón.

Muchas de las que dejan de comer carne por un período limitado de tiempo comentan las diferencias que notaron. No tenían sueño después de comer, cierta ligereza indefinible sustituyó una pesadez o hinchazón que asociaban a su alimentación. Otras encontraron que el vegetarianismo mejoraba su salud. Cuando asistió a la escuela de medicina en París a finales del siglo XIX, el vegetarianismo ayudó a Anna Kingsford a superar “muchos obstáculos y pruebas, físicas y morales, que eran realmente difíciles debido a las discapacidades artificiales de mi sexo y a una variedad de circunstancias personales”¹². A través del conocimiento mediado por el cuerpo, muchas han concluido que la palabra que habla el cuerpo humano es vegetariana.

Distorsiones Críticas

Con lo mucho que sabes sobre las actividades de mujeres, ¿me puedes dar cualquier información sobre Anna Kingsford, que por lo que sé es la primera mujer vegetariana? No puedo encontrar nada sobre ella en ninguna parte.

→Agnes Ryan a Alice Park, 1936¹³

Cuando hablo por mis amigas las antivivisectoras, las antivacunación, las espiritualistas, o las defensoras de la libertad de la mujer... siempre siento que todas las que, entre estas, no se abstienen de la carne tienen un terreno inestable bajo sus pies, y sufro mucho cuando les ayudo en sus buenos actos al no poder expresar abierta y públicamente lo que creo de manera tan apasionada, que el movimiento vegetariano es el fondo y base de todos los demás movimientos hacia la pureza, libertad, justicia y felicidad.

→Anna Kingsford¹⁴

En el propósito de interpretar el vegetarianismo desde la perspectiva dominante, las historiadoras normalmente le restan importancia en lugar de explicarlo. Aparece una gran cantidad de textos sobre la carne que distorsiona la crítica cultural radical del vegetarianismo. Por ejemplo, ofrecían razones que explicaban el aumento del interés en el vegetarianismo durante la Revolución Francesa, para posteriormente explayarse en las respuestas personales al cambio cultural. Las historiadoras han sugerido que las vegetarianas estaban intentando reprimir su naturaleza animal y rechazar su (temida) bestialidad poniendo el enfoque en la crueldad de comer animales. Se olvidaron de analizar la única invención humana a la hora de comer animales que no tiene paralelismos con los animales: el uso de herramientas para matar y asesinar al animal; el cocinar y condimentar la carne.

Las escritoras vegetarianas del pasado, empezando por Plutarco, pasando por Percy Shelley y llegando hasta Anne Kingsford y el siglo XX, no se preocupaban por el hecho de que los demás animales comieran carne, les interesaba más que las humanas comieran animales de formas muy diferentes que el resto de animales. Como vimos en el capítulo 2, la línea clásica en el cuerpo vegetariano de la literatura es algo así: *los animales no necesitan cocinar la carne antes de comerla, y no necesitan ayuda para desgarrar la carne de un hueso. Si comer animales es natural, ¿por qué no lo hacemos de manera natural como los animales?* Las personas vegetarianas no temían lo que era natural para las humanas; lamentaban la aceptación de una práctica antinatural y, para ellas, innecesaria.

Las personas vegetarianas admiten que existen aspectos culturales en el consumo de carne, lo que he estado llamando los textos de la carne. Dado que la carne no se come en su estado “natural” (cruda, arrancada del cadáver), sino que se transforma a través de intervenciones culturales, las personas vegetarianas han dirigido su energía hacia el análisis de lo específico de esta intervención cultural. Afirman que las estructuras que transforman la carne que es consumida por los otros animales en la carne que es consumida por las humanas no son insignificantes o triviales, especialmente porque señalan el grado de distanciamiento que nuestra cultura ha determinado como necesario para proceder al consumo de animales. Hasta un filete tártaro es resultado de una intervención cultural de alta cocina.

Si el cuerpo vegetariano no está distorsionado por la afirmación de que las personas vegetarianas temían los aspectos animales del ser humano, las historiadoras argumentan que las vegetarianas han reflejado un impulso conservador y han tratado de recuperar la sociedad pastoril de una Europa previa a la Revolución Industrial que se ha desvanecido. Pero mucha gente vegetariana se vio a sí misma respondiendo a la represión y la opresión, no como agentes de regresión. En el capítulo 6 hemos aprendido sobre las numerosas vegetarianas del Romanticismo que relacionaban sus ideas políticas radicales con su preocupación por los animales. En 1845, María Loomis, residente de la comunidad utópica de Skaneateles, escribió que el vegetarianismo “es el punto de partida para los reformistas. Tengo muy poca confianza en cualquier reforma considerable que no comience aquí”¹⁵. A finales de siglo, Henry Salt en *The logic of*

vegetarianism [La lógica del vegetarianismo] estaba de acuerdo: “El vegetarianismo es, en realidad, el *progresismo en la dieta*”¹⁶. Sus compañeras en la Sociedad Fabiana de la década de 1980, tales como Bernard Shaw y Annie Besant, estaban totalmente de acuerdo, ya que la mayoría eran vegetarianas¹⁷.

Se requiere una historia de la distorsión que examine los problemas ligados a cómo juzgamos el activismo social en favor de los animales; se considera a la persona como disfuncional en lugar de a la sociedad. Las explicaciones que se ofrecen, como el desplazamiento de estatus, la erosión de la sociedad rural o una fuerte identificación con los animales con los que convivimos, son intentos obvios de destripar la crítica a la cultura dominante, atribuyendo motivos psicológicos más que motivos políticos a aquellas que protestan contra las actividades de la cultura dominante.

Una manera en que la cultura dominante evita la crítica radical del vegetarianismo es centrándose en individuos que parecen desmentir las reivindicaciones del vegetarianismo. De este modo, las consumidoras de carne se refieren al “vegetarianismo” de Hitler. De hecho, Hitler no era vegetariano¹⁸. Pero mucha gente que come carne necesita creer que Hitler era vegetariano para consolarse a sí misma con la idea de que el vegetarianismo no te hace necesariamente una mejor persona. El mensaje parece ser: “Yo no tengo que enfrentarme con este problema ya que Hitler era vegetariano”. Pero Mohandas Gandhi también lo era. Y también Isaac Bashevis Singer. Después de que una mujer le dijera a Singer que su salud había mejorado tras dejar de comer carne, Singer le respondió: “Yo lo hago por la salud de los pollos”¹⁹.

La declaración de Singer es un recordatorio de que los beneficios para la salud del vegetarianismo (los argumentos del cuerpo vegetariano) no deberían estar separados del conocimiento mediado a través del cuerpo, que es lo que da lugar a nuestro conocimiento moral. De lo contrario, el resultado es ensimismamiento. Se puede encontrar en los escritos de vegetarianas como Percy Shelley la preocupación de que cualquier enfermedad se pudiera utilizar para juzgar la idoneidad de su dieta y la eficacia de sus argumentos. En lo que respecta a Singer, la salud de los pollos era la principal preocupación moral. En su prefacio a *Heartbreak house* [Casa de la angustia], Bernard Shaw reitera el punto de Singer: “Aún tratándose de una casa de reposo, era una casa hipocondríaca, siempre corriendo buscando curas. Se dejó de comer carne, pero no por motivos válidos para Shelley sino para librarse de un bicho llamado ácido úrico”²⁰. Considerar la carne orgánica como algo aceptable puede surgir de la tendencia de centrarse solamente en la salud. Al igual que el enfoque del llamado vegetarianismo de Hitler se evidencia una resistencia a examinar la propia aceptación de la estructura del referente ausente. Y defendiendo el vegetarianismo sólo por sus beneficios sobre la salud se disminuye el potencial del conocimiento mediado por el cuerpo.

La perspectiva distorsionada de la cultura dominante es evidente en la acusación de que el vegetarianismo es racista. Debido a que la gente de color, al igual que las mujeres blancas y los vegetarianos, experimenta el silenciamiento por parte de la cultura dominante, estudiar esta cuestión no es ni fácil ni tampoco simple. Del mismo modo que la mayoría de las mujeres se adhieren a los textos de la carne de la cultura dominante, de la que al mismo tiempo forman parte pero están separadas, también lo hacen otros grupos oprimidos. Por lo

tanto, el encuentro que la difunta Pat Parker describe en su poema “To a vegetarian friend” [A una amiga vegetariana] es turbador pero a la vez revelador. Al parecer su amiga vegetariana criticaba el consumo de carne de Parker. Parker recuerda a su amiga que las tripas con col, pescuezo y rabos¹⁷ que comía le conectaban con sus antepasados que sufrieron generaciones de esclavitud y racismo: “Esta comida es buena para mí”, escribe Parker, “vuelve a llenar mi alma”. Haznos a las dos un favor, sugiere Parker, si no puedes guardar silencio sobre mi comida, quédate en casa²¹.

El poema de Parker implica que las dos opresiones (el racismo y el comer animales) están en oposición la una con la otra. La implicación es que el vegetarianismo tiene que admitir el comer carne para no dar cabida al racismo. Pero si el poema de Parker es una forma de representación, la carne es otra. El conflicto que representa no es un conflicto entre antirracismo o tradición negra y vegetarianismo, sino que es un conflicto entre el papel de la carne como representación y la realidad de comer carne. Para Parker, la carne representa la comida de sus antepasadas y proporciona una sensación de continuidad. Sin embargo, Parker apoya una carne que no es la misma que consumían sus antepasadas, aunque se clasifique así. La carne que está comiendo proviene de un mundo capitalista, de consumo, en el que prevalece el cuarto nivel de comer carne. Los métodos contemporáneos de producción de carne que encierran animales y los sobremedican, marcan una gran diferencia entre los animales muertos que las antepasadas de Parker comían y la comida de Parker.

Parker explica el significado de su comida con carne en palabras que demuestran la función del referente ausente. Las tripas, el pescuezo y el rabo no hacen referencia al animal del que se han sacado, pero metafóricamente establecen una conexión con los antepasadas oprimidas, del mismo modo que Parker también se encuentra oprimida por un sistema de racismo blanco. Parker plantea la importancia del significado del ritual; yo no estoy en desacuerdo con su importancia. Pero proponer que el significado de la carne como referente de algo más que el animal, por ejemplo, que funcione como vínculo con sus antepasadas, es participar en la estructura del referente ausente. No digo cómo debería ser el ritual de comida que conecte a una con sus antepasadas que fueron víctimas de la opresión sistémica, pero es importante no desmembrar el significado de la carne de las vidas de los animales. De hecho, el cuerpo vegetariano de la literatura demuestra que la comida soul food¹⁸ puede ser vegetariana, y que el conocimiento de las antepasadas esclavizadas y oprimidas no tiene que ser a costa de la esclavitud de los animales oprimidos²².

17 N. de las T.: La autora se refiere a platos atribuidos a la gastronomía afroamericana como *chitterlings and colard greens*, más frecuentemente conocidos como *chitlins and greens*. Son alimentos tradicionales del sur de Estados Unidos y se suelen servir dentro de una comida más amplia, que incluye pollo frito. En tiempos coloniales, se mataba a los cerdos en diciembre y, las partes citadas, como tripas, pescuezos y rabos se daban a los esclavos. Los patrones a menudo alimentaban a sus siervos con poco más que las sobras de la plantación, o con las partes del animal que consideraban inaceptables para sí mismos.

18 N. de las T.: La gastronomía tradicional de los afroamericanos del sur de Estados Unidos recibe el nombre de *soul food* [comida del alma], que proviene del adjetivo común en 1960 para definir la cultura negra, por ejemplo, la música *soul*.

Al igual que la gente blanca determina qué es normativo y qué es importante mientras ignora la cultura y experiencia de la gente de color, también las personas que comen carne de todas las razas, sexos y clases presuponen la normatividad y centralidad de su actividad. Como consecuencia, historiadoras feministas y críticas literarias han absorbido la visión de la cultura dominante del vegetarianismo, a pesar de que mujeres escritoras y activistas han demostrado a menudo una perspectiva distinta.

Me gustaría que este libro pudiera ofrecer una historia definitiva de la amplia y fascinante conexión entre las pensadoras activistas feministas y el vegetarianismo. Ningún libro puede detallar esa historia todavía, porque las investigadoras que tienen acceso a materiales de primera mano que señalan la preocupación de las mujeres por los animales, ya sea a través del activismo o por la elección individual del vegetarianismo por razones éticas, normalmente ignoran esta información. ¿Cómo sé esto? Porque les he interrogado o he consultado sus escritos.

Grabé la historia oral a una trabajadora sufragista, aún activa en las políticas radicales de los años 70, y le pregunté si alguna vez había debatido sobre vegetarianismo con su amiga Agnes Ryan. Respondió que no; le parecía algo relativamente insignificante para ella. Le pregunté a una destacada historiadora feminista si había encontrado referencias al vegetarianismo en las cartas que acababa de terminar de leer de mujeres pacifistas en la Primera Guerra Mundial. Admitió que francamente no se había dado cuenta. Ida Husted Harper, quien editó los dos últimos volúmenes de la enorme *History of woman suffrage* [Historia del sufragio de la mujer], omitió toda conversación sobre una confrontación entre una sombrerera vegetariana y una oficial de la Asociación Nacional Americana por el Sufragio de las Mujeres sobre un sombrero con penacho y una cena de pollo. Harper pudo haber incluido la apasionada declaración que se dio durante la Convención Nacional hecha por la sombrerera sobre el bienestar de los animales: “Nada podría convencerme para comerme un pollo, o hacer la vista gorda ante el horror de atrapar animales inocentes por su piel. Me estremezco de horror al acudir a una convención sobre el sufragio de la mujer y ver mujeres con espantosos trofeos de sacrificio sobre sus personas”²³. Pero en lugar de mencionarla, Harper la silenció.

La alianza de las mujeres con el vegetarianismo a través de la historia y de los textos literarios ha sido distorsionada. El resultado es el fracaso para esbozar una inspiradora red de feministas vegetarianas. Parte de la teoría feminista de mujeres vegetarianas del pasado que eran teóricas feministas ha sido silenciada. Lo que tenemos es una doble historia oculta: la historia oculta de la mujer; y la historia ilusoria del activismo por los animales y el vegetarianismo de la mujer.

La ausencia de referencias al vegetarianismo por las historiadoras e investigadoras literarias es parte de la historia de las mujeres. Las distorsiones se dan en la historia y en la crítica literaria no sólo porque las historiadoras y las críticas literarias no se toman en serio al vegetarianismo que encuentran en sus textos, sino también porque no se toman en serio su propio consumo de carne. No logran enfrentarse con el significado de su posible cuerpo vegetariano.

Los textos feministas vegetarianos son el referente ausente en la crítica e historia feminista. El vegetarianismo está trivializado, visto como algo incidental o una distracción de los aspectos importantes de la historia y biografía, o relegado al terreno de lo individual y visto desde la lente de la experiencia masculina. Y, en contraste con los difíciles y acuciantes temas sobre sexualidad, política, familia, trabajo, racismo, violencia sexual y doméstica, el vegetarianismo es juzgado como irrelevante para un estudio serio de las vidas de las mujeres. El silenciamiento de las mujeres vegetarianas es un acto de crítica teórica porque, de igual forma que los textos feministas vegetarianos y la historia están perdidos para nosotras, también lo están nuestros cimientos para nuevos conocimientos. Este silenciamiento de los textos feministas vegetarianos va en paralelo a mi propio silenciamiento; después de todo, han pasado trece años desde que identifiqué en mi diario los temas que examina este capítulo.

¿Por qué deberíamos aprender a reconocer las distorsiones del cuerpo vegetariano? En primer lugar, porque nuestro registro histórico es inadecuado. En segundo, una forma de deslegitimar un movimiento de reforma es llamarlo moda pasajera. Un cliché histórico que impregna los libros es que el vegetarianismo es pasajero. Pero ¿puede algo ser pasajero (algo que cuenta con una *breve* popularidad) siendo algo recurrente a lo largo de la historia? En la siguiente cita de *Notable american women* [Mujeres americanas notables] sobre Abigail Kelley Foster, nótese cómo la autora crea una dicotomía entre cosas como el vegetarianismo y los propósitos “importantes” en la vida de Kelley: “Como muchas reformistas de su día, se sentía atraída por las novedades dietéticas, cura del agua, homeopatía, frenología y espiritualismo; aún así, estos intereses pasajeros nunca la desviaron de los propósitos importantes de su vida”²⁴.

Dado que la conexión entre feminismo y vegetarianismo está siendo discutida por algunas hoy en día, su historia también conlleva un significado para interpretar la cultura actual. El silenciamiento del vegetarianismo está relacionado con silenciamientos más grandes relativos a las mujeres y son de interés porque revelan cómo las culturas dominantes imponen esa dominación. Aquellas que viven profundamente en sus cuerpos pueden superar las separaciones forzadas por la moral dominante. En las siguientes secciones voy a yuxtaponer la visión tradicional del vegetarianismo con un enfoque más positivo. Nuestra incapacidad para reconocer la importancia del conocimiento mediado por el cuerpo y la forma en la que puede ser informada por el cuerpo vegetariano nos ha hecho distorsionar el pasado y no entender por qué las mujeres se hicieron vegetarianas.

La sexualidad y el cuerpo vegetariano

El puritanismo victoriano fue la creación de un grupo autodefinido de hombres reformistas sexuales que defendían una variedad de reformas, todas involucrando una fusión de cuerpo y control social: abstinencia, vegetarianismo, salud y reforma de la comida, eugenesia basada en la frenología. Todos, en efecto, eligieron el cuerpo como centro de sus esfuerzos de reforma.

→Carroll Smith-Rosenberg²⁵

¿Por qué no deberíamos, al mismo tiempo, liberarnos a nosotros mismos de muchos inconvenientes mediante el abandono de la dieta de carne?

→Porfirio²⁶

Ahora que las reivindicaciones de las vegetarianas sobre lo saludable de sus dietas han sido confirmadas, ¿deberíamos hacer un análisis diferente sobre las decisiones de las mujeres respecto a sus cuerpos vegetarianos en el pasado? Es interesante que el argumento vegetariano anatómico/saludable no está dirigido a la fetichización de los órganos sexuales como factores esenciales en la composición de los seres humanos; las teorías del cuerpo vegetariano no giran en torno a una composición esencialista femenino/masculino. Son actividades de protesta que creen que no están en consonancia con el cuerpo *humano*.

Sin embargo, el divulgador del vegetarianismo del siglo XIX Sylvester Graham dejó en herencia al feminismo un legado mixto. Por un lado, la predominante dieta vegetariana que obtuvo su nombre, y le dio reputación, resultó inmensamente popular entre las feministas reformistas de su tiempo. Por otra parte, el énfasis que él y sus seguidoras médicos dieron a la supuesta influencia de la carne en los órganos sexuales masculinos, hizo que estas ideas fuesen expuestas como otro ejemplo de la bufonada de las ideas disidentes. Que las seguidoras de Graham llamaran a la carne “proteína animalizada” sugirió a las críticas que las vegetarianas estaban renegando de su naturaleza animal. De esto se extrapoló la idea de que temían otros aspectos de nuestra naturaleza “animal”, como por ejemplo, la sexualidad. El miedo al cuerpo fue corroborado después por el interés de Graham por controlar la sexualidad masculina.

Graham, su dieta, sus teorías y la respuesta feminista a todo esto es más compleja y reveladora de lo que tradicionalmente hemos vislumbrado. Su declaración como reformista moral acerca de que la carne causaba una presión indebida en los órganos sexuales masculinos ha enturbiado las aguas de la reflexión histórica. Su posición implicaba que aquellos interesados en eliminar la carne de su dieta podrían estar obsesionados indebidamente con temas sexuales. Esta ecuación, simplificada a “no comer animales quiere decir padecer complejos sexuales”, ha dictado las impresiones de numerosas historiadoras para las que comer carne es aceptado y es un aspecto importante de sus propias vidas. Cuando retiramos la cortina de la distorsión, un enfoque alternativo feminista a la renuncia histórica de la carne, especialmente por parte de las mujeres, se hace evidente. Un énfasis de la influencia de la carne en los órganos sexuales masculinos pudo haber atraído a las mujeres por otras razones diferentes al puritanismo y al control moral. El consumo de carne fue para muchas una señal más de la capitulación al control de los demás; el vegetarianismo fue una promulgación de la propia identidad y de la conciencia feminista.

El control de y sobre la sexualidad masculina no era un objetivo equivocado de las anteriores feministas, sobre todo si eso significaba controlar la fertilidad femenina. A la luz de nuestros movimientos actuales que se centran en la violación marital, la pornografía y el abuso sexual infantil, el control de la sexualidad masculina es un aspecto legítimo y esencial de cualquier campaña para asegurar la integridad femenina. El

aspecto extraño y peculiar de esta posición fue el énfasis en la carne como una causa de sexualidad antinatural y la inclusión de la masturbación en esta categoría. Esto es lo que afirmó Graham: “Una dieta inadecuada” fue una de “las causas de la extensiva y excesiva autopolución”. La utilización estimulante de “comida muy condimentada, platos ricos, uso libre de la carne” indeseablemente “aumentaría la concupiscente excitabilidad y sensibilidad de los órganos genitales”²⁷. Para Graham el cuerpo era un sistema de energía cerrado. Como resume este punto de vista Carroll Smith-Rosenberg:

*Los individuos tenían cantidades limitadas de energía nerviosa y nutricional, que el cuerpo destinaba a diferentes órganos según la importancia del metabolismo total del hombre. La excitación sexual y el orgasmo, han argumentado los reformistas morales, alteran este orden natural, llevando la sangre y la energía a los órganos masculinos más bajos y menos necesarios: sus genitales.*²⁸

Además de considerar la carne como un estimulante como el alcohol, se consideraba que la carne causaba estreñimiento, predisponiendo así al hombre a la masturbación.

La cruzada anticarne de Graham debe situarse en el contexto de la cantidad de carne que se consumía en Estados Unidos. El consumo de carne era cuantitativamente diferente para las estadounidenses de lo que lo era para las europeas. Como afirmó el historiador Daniel Boorstin: “Los estadounidenses se convertirían en los mayores consumidores de carne del mundo”²⁹. Las visitantes europeas comentaban con asombro la inmensa cantidad de carne que consumían las estadounidenses. Frances Trollope, la inquisitiva autora de *Domestic manners of the americans* [Costumbres domésticas de los americanos], declaró en la década de 1830: “Consumen una cantidad extraordinaria de beicon. Jamón y filetes están presentes mañana, tarde y noche”³⁰. Durante esta década, 1830-1839, el consumo de carne per cápita se calculó de manera aproximada en 80 kilos anuales³¹. Anthony Trollope se quedó atónito al saber que las estadounidenses consumían por lo menos el doble de carne vacuna que las personas en Inglaterra. Después de ver a alguien preparar la masa de tarta con manteca de cerdo, una persona vegetariana en 1846 reclamó: “Sería lo mismo predicar contra el libertinaje a un sodomita, que denunciar la grasa ante un americano, especialmente ante un yanqui”³². El doctor John Wilson, médico del sur, criticó el consumo estadounidense de cerdo, que se estimaba que era tres veces superior al de Europa: “Los Estados Unidos de América podrían llamarse correctamente la gran Confederación de Comedores de Cerdo, o la República de Cerdolandia”³³. Numerosas cartas a parientes en el Viejo Mundo contaban “comemos carne tres veces al día”³⁴. Un inmigrante temía que si decía la verdad sobre la cantidad de carne que consumía, sus parientes europeos no le creerían; así, deliberadamente le restó importancia a la frecuencia con la que él comía carne.

Las mujeres del siglo XIX vieron el vegetarianismo como lo que les liberaba de cocinar comidas grasas y de trabajar entre fogones. Las hermanas Grimké, feministas y abolicionistas, estaban convencidas de que la dieta vegetariana de Sylvester Graham, que ellas habían adoptado, “era la ‘más propicia para la salud y además... una emancipación de la mujer del trabajo de la cocina’”³⁵. Su biógrafo observa: “Sin duda, en una época de comer en exceso y beber en exceso, cuando la mayor parte de la vida de la mujer se daba a ser

ocupada en cocer, hornear y servir inmensas comidas, la dieta de Graham simplificó las labores domésticas y fue una mejora nutricional”³⁶. Dado que en el siglo XIX las mujeres estadounidenses eran cuidadoras en una era indigesta, en la que los alimentos fritos y la carne dominaban la dieta, vieron en el vegetarianismo una promesa de salud. Catherine Beecher, árbitra de los roles de la mujer en la sociedad, y su hermana Harriet Beecher Stowe, afirmaron que una reducción del consumo de carne podría “reducir en gran medida la cantidad de fiebres, erupciones, dolores de cabeza, cólicos biliares y muchas otras dolencias que se producen o se agravan por una dieta demasiado bruta... La noción popular de que la carne es más nutritiva que el pan, es un gran error. El pan bueno contiene más nutrientes que la carne de la carnicería”³⁷.

El vegetarianismo ofrecía una liberación de los roles duales de cocinera y cuidadora a través de la eliminación de las carnes y las comidas fritas de la dieta. En el *American Vegetarian and Health Journal* [Diario Americano Vegetariano y de Salud] de 1953 la señora F. Gale declaró que las mujeres debían aprender a curar por ellas mismas, y describió cómo curó a sus seis hijos de la viruela sin ningún doctor, mediante el vegetarianismo. Según ella, “las mujeres son esclavas de la moda, esclavas del apetito, esclavas de los hombres y, más específicamente, esclavas de los médicos”³⁸. Asimismo, después de la II Guerra Mundial, en un momento en que Gran Bretaña continuaba sufriendo el racionamiento de la guerra, las mujeres buscaban alimentos alternativos que pudieran prometer salud en una dieta escasa. Reflexionando sobre la conversión de su madre al vegetarianismo, una hija escribe: “Nuestra dieta tiene que ver con la necesidad desesperada, desatada por circunstancias restrictivas, de estar a cargo del cuerpo. Food Reform [Reforma de la Comida] prometía el fin de la enfermedad si se seguían ciertos procedimientos”. Por supuesto, una podía comer bien y barato, ventaja que no desperdiciaron mujeres reformistas del siglo XIX como las hermanas Grimké³⁹. El grahamismo prometía que el vegetarianismo libraría a las mujeres no sólo de la opresión doméstica sino también de la tiranía de la profesión médica, de la que ya no dependerían gracias a su buena salud. Además, el vegetarianismo proporcionó una forma de establecer redes femeninas.

En el lenguaje que utilizaban las mujeres para hablar de su decisión de hacerse vegetarianas resuena un significado feminista: las hermanas Grimké se ven a sí mismas como “emancipadas” por su cambio de dieta; la señora Gale habla como liberadora de aquellas esclavizadas por la cultura dominante. Anne Denton, en un artículo sobre los “Derechos de las mujeres” publicado en el *American Vegetarian and Health Journal* en 1852, hizo un llamamiento a las mujeres para que desarrollasen su intelecto, aprendiesen fisiología, se hiciesen vegetarianas y dejasen atrás los patrones burgueses de comportamiento: “Las mujeres deberían vivir para un fin más elevado y noble que los gustos caníbales, la buena apariencia, los muebles costosos o un buen menaje”. Mary Gove Nichols, feminista y vegetariana del siglo XIX, escribió con su marido sobre la nueva mujer que anticipaban: “No será esclava del aislamiento del hogar, de cocinar cerdo y de otros comestibles para un hombre glotón”. En cambio, “ella conoce bien la cura termal, es una buena médica y una buena enfermera, vive pura y simplemente de una dieta vegetal; y bebe agua”. Concluyen: “Muchas mujeres así están forjándose entre nosotras”⁴⁰.

Además del incentivo de una salud mejorada, la reducción del tiempo de cocina y de la emancipación, muchas afirmaron que el vegetarianismo ofrecía un parto más fácil. Esta llamada a una experiencia que era exclusivamente femenina, y normalmente temida, demostró ser suficientemente atractiva para convertir a muchas mujeres de edad fértil. Alice Stockham en *Tokology: a book for every woman* [Tocología: un libro para todas las mujeres] recomienda una dieta vegetariana para mujeres embarazadas e incluye testimonios de mujeres que han tenido partos fáciles siguiendo sus consejos⁴¹. La llamada de Stockham al vegetarianismo está ratificada por los numerosos anuncios del libro que aparecieron en la *Vegetarian Magazine* [Revista vegetariana] durante ese tiempo. Dentro de un libro editado por una buena amiga de Virginia Woolf, Margaret Llewelyn Davies, *Maternity: letters from working-women* [Maternidad: cartas de mujeres trabajadoras], una mujer que escribió una carta describió su elección de una dieta vegetariana basándose en que “produce un niño limpio, más sano”⁴².

Teniendo en mente estas razones específicamente identificadas como femeninas para el atractivo del vegetarianismo, consideremos los argumentos sobre la conexión entre vegetarianismo y el control de la sexualidad masculina. Puesto que se pensaba que la carne causaba presión indebida en los genitales masculinos, y también se veía como una comida estimulante, estas ideas podían ser apropiadas en una posición femenina que buscara el control de la sexualidad masculina. Se promovía la ausencia de carne como una forma de provocar la abstinencia masculina. En un mundo en el que el control de la natalidad era imperfecto y las mujeres eran quienes llevaban la carga de un incontable número de niñas, el grahamismo ofrecía una promesa de liberación e implicaba que el control de la natalidad se pudiese poner en manos de las mujeres. No sólo muchas líderes vegetarianas apoyaban el control de la natalidad y el aborto, sino que algunas incluso defendían que las mujeres tenían derecho a disfrutar del sexo⁴³. Por lo tanto, nos encontramos por un lado al vegetarianismo evocado como la cura contra la incontrolable sexualidad masculina y, por el otro, el vegetarianismo como dieta elegida por las comunidades utópicas que practicaban formas modificadas de amor libre⁴⁴. La historiadora Susan Cayleff observa que “en la América del siglo XIX, la dieta sin carne era una cuestión social y moral legítima”⁴⁵. Como tal, hablaba directamente a las mujeres sobre su posición social y apelaba a ellas por razones legítimas sociales y morales.

¿Una fobia a la carne?

A veces los adolescentes se adhieren a filosofías que implican un cambio radical de las costumbres alimentarias del resto de la familia. Las dietas vegetarianas son especialmente populares estos días entre jóvenes idealistas que quieren salvar el mundo del hambre, o que piensan que está mal comer animales, o que quieren evitar los “venenos” que creen que existen en los alimentos de origen animal. No hay nada de malo en una dieta vegetariana.

→Jane Brody⁴⁶

La Carne y la Sangre son demasiado cercanas y afines a la Vida Animal en el hombre, como para ser una Comida adecuada para él; es como el matrimonio entre Hermanos y Hermanas.

→Thomas Tryon, 1683⁴⁷

Según *The American heritage dictionary of the English language*, una “fobia” es “un miedo persistente, anormal o ilógico a una cosa o situación específica”. Si una encuentra la carne repugnante, horripilante, inquietante, esta respuesta emocional de la persona puede verse como ilógica y anormal para la sociedad dominante. Después de todo, la sociedad dominante ha considerado la carne como aceptable y apetecible. ¿Entonces el vegetarianismo manifiesta un problema psicológico con la comida? El intento por expresar el significado de una respuesta a la comida en términos de “fobia” cuando podría ser algo cultural, simbólico o político, demuestra el impulso etiquetador de la cultura dominante buscando controlar la interpretación. Cuando el rechazo a comer carne se etiqueta como fóbico, la sociedad dominante está promoviendo la distorsión; no puede conceder una posición positiva a la objeción de comer animales. Cuando alguien dice que comer animales es desagradable, lo que buscan las historiadoras o intérpretes culturales contemporáneas para ponerlo en perspectiva es su estado psicológico. La perspectiva contra la que se juzga la negación a comer carne es una que presupone que comer carne es una actividad apropiada. Por tanto, la perspectiva dominante silencia la perspectiva minoritaria, absorbiéndola dentro de la perspectiva dominante al etiquetarla como individual y desviada.

El lenguaje del vegetarianismo del siglo XIX suena fóbico, pero ¿lo es? La feminista y vegetariana Mary Gove Nichols describe un picnic de la década de 1840: “Había jamones rellenos, hervidos, pollos asados, salchichas y pasteles de carne, y otros horrores compuestos de los cadáveres de animales”⁴⁸. En 1906, se puede encontrar un lenguaje parecido en las palabras de Josiah Oldfield: “Y entonces en este momento la cuestión entera de los peligros y los horrores y los sabores desagradables del hábito de comer animales es destacablemente más importante en la mente de los hombres”⁴⁹. ¿Qué pasa cuando las, por otra parte corrientes, jóvenes mujeres escritoras utilizan la misma terminología que estas escritoras? Me gustaría examinar un caso específico en el que una discusión sobre el rechazo de la carne por parte una joven mujer se envuelve en términos psicológicos que distorsionan muchas de las cuestiones planteadas a partir de un análisis detallado sobre comer animales. Es un estudio de caso sobre la distorsión histórica.

En *The female malady* [La enfermedad femenina] Elaine Showalter afirma:

*La carne, “la carne asada de la vieja Inglaterra”, no era sólo la comida tradicional de los guerreros y agresores, sino que también se consideraba combustible de la ira y la lujuria. El asco a la carne era un fenómeno común entre las chicas victorianas; una dieta carnívora estaba asociada con la precocidad sexual, especialmente con un abundante flujo menstrual, e incluso con la ninfomanía.*⁵⁰

La fuente de Showalter para esta afirmación es un artículo de Joan Jacobs Brumberg sobre “chicas cloróticas”⁵¹. La clorosis era una forma de anemia. El asco a la carne era una respuesta común de estas

chicas a la comida. Brumberg informa que un contemporáneo que estudiaba la enfermedad observó en 1897 que “casi todas las chicas cloróticas son aficionadas a las galletas, patatas, etc. mientras que evitan la carne en la mayor parte de las ocasiones y, cuando comen carne, prefieren la parte quemada de fuera”. Una chica le dijo a su médico de familia: “No soporto la carne”. Una guía médica observó que entre las chicas cloróticas: “El apetito por la comida de origen animal cesa por completo”⁵². Estas son respuestas fisiológicas que muchas otras personas han observado en sus cuerpos; pero se les aplica una interpretación psicológica. La conclusión con la que se nos deja es que las chicas temían su sexualidad y una posible ninfomanía. La fuente de las afirmaciones de que “el consumo de carne en exceso estaba relacionado con locura en la adolescencia y ninfomanía” es un artículo sobre la mujer, la menstruación y la medicina del siglo XIX⁵³. Su fuente es un artículo de 1857, cuando el modelo grahamista de sexualidad y consumo de carne gozaba de una amplia popularidad. Que estas chicas de la década de 1890 hayan podido tener una perspectiva alternativa disponible (la perspectiva descrita anteriormente en la que la autonomía de la identidad femenina está asociada con el vegetarianismo) no se tiene en consideración⁵⁴.

Otro punto de vista para considerar la repugnancia de la idea de la carne es reconocer que la persona que expresa el asco puede haber asociado la forma de la carne con el ausente referente, el animal muerto. La objeción de las chicas a comer *carne* puede estar relacionada con su desagrado a la idea de comer *animales*. De hecho, Blumberg proporciona la prueba de que esta asociación pudo haber sido hecha por algunas de las chicas. “Para muchos, el consumo de carne estaba tolerado por sus cualidades curativas pero despreciado como acto moral y estético”⁵⁵. Como si escribiese confirmando la idea de que las chicas pudieran encontrar la carne antiestética, Lady Walb. Paget declaró en 1893: “Toda mi vida he pensado que el consumo de carne era cuestionable desde un punto de vista estético. Incluso cuando era una niña, la moda de poner una *gross piece*¹⁹ en un plato enorme repugnaba mi sentido de la belleza”⁵⁶. Blumberg continúa: “Las descripciones contemporáneas revelan que algunas mujeres jóvenes podían haber tenido fobia a comer carne debido a sus asociaciones” y proporciona esta cita de un artículo de 1907:

*Existe el ejemplo común que todos hemos visto unas mil veces, en la que una chica cuyo [funcionamiento necesita mucha grasa pero cuyo] estómago se rebela ante cualquier pensamiento de carne grasa. La madre intenta persuadirla y suplica, amenaza y castiga. Pero nada puede superar el desarrollo artístico en la naturaleza de la chica que le hace disgustarse ante la simple idea de poner el pedazo de grasa de un animal muerto entre sus labios.*⁵⁷

Este artículo, escrito como respuesta a un artículo del doctor Josiah Oldfield, vegetariano, no tiene en cuenta a las chicas cloróticas. Reflexiona sobre la idea que Oldfield plantea de que “hay algo en la idea misma de comer un cuerpo muerto que es repulsivo para el hombre y la mujer artísticos”⁵⁸.

19 N. de las T.: En francés en el original, indicando una gran pieza de carne de vacuno o de pollo servida como plato principal.

El escritor de este artículo sugiere que las chicas tienen una respuesta “artística” al hecho de comer animales muertos. De hecho, el artículo no recomienda que se fuerce a las chicas al consumo de carne, sino que ellas obtengan sus fuentes de grasa de otros productos sin carne⁵⁹. Lo que demuestra este artículo sobre todo es que “el hombre y la mujer artísticos” y muchas chicas restauran el referente ausente, se ven a sí mismas como comedoras de animales muertos más que de carne.

¿Es la restauración del referente ausente una evidencia de fobia a la carne? ¿La chica que se describe en la cita anterior ha sobreimaginado algo? Parece que el conflicto de la interpretación surge porque algunas doctoras médicas y, ahora las historiadoras, asumen que la carne que se evita es un referente a la experiencia de las chicas sobre sus cuerpos. ¿Se está refiriendo la carne a su sexualidad?, ¿o a su propio cuerpo sangrante?, ¿o han restaurado el referente ausente, los cuerpos de los animales? Probablemente las chicas jóvenes no comían carne porque la carne tenía un significado específico en su propio mundo y porque habían superado la estructura del referente ausente. De hecho, ¿y si el desagrado hacia la carne no estaba limitado a las chicas cloróticas? Como insinúa el artículo anterior, muchas chicas encontraban la carne poco apetecible; pero, en general, al parecer, las únicas veces que sus reacciones fueron relatadas fue cuando sus otras respuestas se ajustaban a la noción culturalmente definida de “chicas cloróticas”. Pero entonces surge la pregunta, “¿puede alguien que tiene un problema psicológico con la comida tener al mismo tiempo una objeción legítima a la carne?”.

Significados encarnados

“El médico dice que hay que darle un buen castigo si no come debidamente”. Intentabas decir que no soportabas la sangre brotando, los sesos, el pensamiento privado del tejido del animal muerto, las tripas, riachuelos, canales, conductos y barrancos con sus bordes venosos musculares, tripas, sesos y lengua. Había cubos de metal con cabezas de ovejas en la cocina para hervirlas y hacer caldo. Durante todo el mes había cubos con trapos blancos sangrientos en remojo. Tenías que comer todo lo que ponían ante ti.

→Denise Riley, “Waiting”⁶⁰

¿Dónde va el significado femenino en una cultura patriarcal? Si los significados no tienen a dónde ir en términos de la palabra verbal, ¿a dónde van? Es probable que el significado de la mujer se hable de una manera distinta hasta el punto en el que se encuentran a sí mismas silenciadas. ¿Es posible que la comida se convierta en el lenguaje hablado de la disidencia? Dado que las mujeres son las principales preparadoras de comida en la cultura occidental y que la carne se define como alimento de hombres, el vegetarianismo puede conllevar un significado dentro de un lenguaje femenino que busca escapar de su propio enmudecimiento. Si “las mujeres tienden a utilizar el habla para construir, en lugar de para cuestionar las declaraciones de otros”⁶¹, entonces las elecciones de comida pueden iniciar un desafío al otro de manera menos confrontativa que romper los límites del lenguaje. Las mujeres pueden codificar su crítica al orden mundial predominante en la elección de comidas identificadas como femeninas. En este caso, los cuerpos de las mujeres se

convierten en los textos sobre los que inscriben su desacuerdo a través del vegetarianismo. Las chicas adolescentes cuya negativa a comer carne se llama fobia realmente personifican la situación de mujeres cuyos significados no tienen a dónde ir; su desarticulación se codifica a través de las elecciones alimentarias.

El trabajo de las investigadoras confirma la alianza entre mujeres y el significado simbólico de las elecciones alimentarias. El libro *Holy feast and holy fast: the religious significance of food to medieval women* [Festín sagrado y ayuno sagrado: El significado religioso de la comida para las mujeres medievales] de Caroline Bynum ofrece algunas observaciones que no se limitan exclusivamente a la interpretación de la experiencia de las mujeres medievales. Bynum encontró que la comida actúa como símbolo más para las mujeres que para los hombres: “Las prácticas alimentarias y los símbolos de la comida caracterizaron la experiencia de las mujeres más que la de los hombres”. Concluye que: “Los comportamientos alimentarios ayudaron a las chicas a ganar control sobre sí mismas así como sobre las circunstancias. A través del ayuno, las mujeres internalizaron y también manipularon y escaparon de las estructuras patriarcales familiares y religiosas”⁶². Brumberg sugiere que la comida “era una parte integral de la identidad individual. Para las mujeres en particular, el modo en que una comía hablaba sobre cuestiones de carácter básico”⁶³.

Si el cuerpo se convierte en un foco especial para la lucha por la libertad de las mujeres, entonces lo que se ingiere es un punto inicial lógico para anunciar la independencia de una. Al rechazar el orden masculino en la comida, las mujeres practicaban la teoría del feminismo a través de sus cuerpos y de su elección del vegetarianismo.

Puede haber señales de malestar con la idea y el hecho de comer carne sin que esto sea signo de problemas personales o psicológicos. Los roles de género, la dominación masculina y la menstruación, por nombrar sólo unas pocas cuestiones que surgen de la experiencia de la mujer, se entrelazan con nuestra mitología de comer carne sin ni siquiera empezar a tener en cuenta la cuestión del destino de los animales. Una forma alternativa de considerar la negativa de las chicas a la carne es esta: percibían la carne como símbolo de dominación masculina, cuyo control sobre sus vidas se iría reforzando según iban alcanzando la edad adulta, y por ello rechazaban no al eros masculino sino al poder masculino. Esto no es una conclusión totalmente ilógica o ahistórica. Hay muchos ejemplos de intersección de las ideas feministas y las vegetarianas que sugieren una subyacente, aunque por lo general no expresada, hostilidad feminista hacia el consumo de carne que promulgaban estas chicas. Consideremos a Inez Irwin, quien recuerda su infancia para explicar el origen de su radicalismo:

Si miro atrás hacia aquellos años, la comida del domingo parecía simbolizar de una manera curiosa todo lo que odiaba y temía sobre la vida de la mujer de clase media. Esa comida pletórica: el gran asado; la sangre derramándose según la iba trinchando el hombre de la casa; la gran cantidad de verduras, todas hirviendo; el pudín contundente. Y cuando la comida terminaba (la mesa hecha un desastre que me hacía estremecer), la retirada tranquila de los hombres hacia sus sillas con cojines, sus periódicos de domingo, sus siestas vacuas, mientras que las mujeres retiraban todos los vestigios del horror. ¡Las comidas del domingo!

*Dejaron una cicatriz en mi alma. Aún me estremezco cuando pienso en ellas... A través de toda esta agitación espiritual se ha desarrollado en mí un deseo de escribir... Cuando miro atrás a mis cincuenta y tantos años de vida en este planeta, me pregunto cuál fue el verdadero principio de mi deseo de permanecer sola, ¿ganas de rebelarme, mis antepasados, influencias liberales; ideas de juventud? ¡Tal vez fueron esas comidas de domingo!*⁶⁴

Irwin aparentemente escribe sobre ese momento de finales del siglo XIX cuando las chicas adolescentes rechazaban su carne. La comida tradicional de los domingos de Irwin cuenta con un menú similar al que las chicas adolescentes habrían encontrado. Irwin está desconcertada por los siguientes textos de la carne: el asado sangriento y sangrante; la herramienta trinchadora del hombre; el hombre atiborrado; el papel de las mujeres de limpiar los vestigios del horror. La identificación de Irwin del horror de las comidas de los domingos, que le dejaron una cicatriz en el alma, sugiere que algo está pasando en el hogar que cuando se le hace frente, se piensa sobre ello, se responde, hace que una se estremezca. A una rebelde, puede incitarle a escribir; a las chicas adolescentes les puede llevar a evitar la carne.

Es perfectamente posible que el desagrado de las mujeres hacia la cultura patriarcal haga que la carne no sea apetecible. ¿Qué podemos encontrar en los diarios y cartas de mujeres sobre la comida? Para interpretar el significado del vegetarianismo para las mujeres, se debe situar en el contexto las asociaciones masculinas del consumo de carne y las asociaciones femeninas con la menstruación. ¿Las mujeres se hacen vegetarianas porque están más estrechamente relacionadas con la sangre? La oposición entre la sangre de las mujeres y el sangrado de los animales, es que tenemos a una constante femenina frente a un proceso que anuncia control y violencia. Además, la experiencia corporal de la menstruación puede diferir, dependiendo de si se incluye carne o no en nuestra dieta. Barbara Seaman y el doctor Gideon Seaman escriben: “Creemos que hay varios elementos en la carne que podrían agravar los calambres menstruales así como los malestares de la menopausia. En todo caso, ambas condiciones son más raras en las sociedades vegetarianas, y las mujeres estadounidenses que dejan la carne reportan mejoras a menudo”⁶⁵. ¿Cómo desciframos las reacciones codificadas de las experiencias de las mujeres o chicas si no estamos preparados para descifrar el código u honrar el conocimiento mediado por el cuerpo?

Los cuerpos de los animales llevan significados. Estos significados pueden ser percibidos incluso cuando se han transformado en carne. Nuestros cuerpos expresan significados a través de nuestras elecciones alimentarias. Matar a los animales para la alimentación es un tema feminista que las feministas han fallado en reclamar debido a la atmósfera cargada sobre las opciones alimentarias y la estructura del referente ausente. Estar en contacto con el cuerpo vegetariano restaura el referente ausente y el conocimiento mediado por el cuerpo.

CAPÍTULO 9

Por una teoría crítica feminista vegetariana

Los documentos omitidos en la novela vegetariana, ¿los uso en una novela feminista?

→Agnes Ryan, nota para ella misma

Mientras hablábamos un día de libertad y de justicia para todos, estábamos sentados frente a unos filetes. Estoy comiendo miseria, pensé, mientras tomaba el primer bocado. Y lo escupí.

→Alice Walker, “Am I Blue?”

come arroz ten fe en las mujeres

lo que ahora no sé

aún lo puedo aprender

→Fran Winant, “Eat Rice Have Faith in Women”

¿Dónde termina el vegetarianismo y comienza el feminismo, o dónde termina el feminismo y comienza el vegetarianismo? Ninguno de estos epígrafes indica que la autora cambie de tema. De manera similar, los principales momentos en la historia feminista y las principales figuras en la literatura de las mujeres unen el feminismo y el vegetarianismo de formas que anuncian continuidad, no discontinuidad.

Desarrollar una teoría feminista vegetariana incluye reconocer esta continuidad. Nuestras comidas bien encarnan o niegan principios feministas por las elecciones de comida que representan. Novelistas e individuos inscriben profundas declaraciones feministas dentro de un contexto vegetariano. Justo del mismo modo que la repulsa a comer carne actúa como metáfora para los sentimientos hacia la dominación masculina, en las novelas y en las vidas de las mujeres el vegetarianismo señala la independencia de las mujeres. Una parte integral de identidad femenina autónoma puede ser el vegetarianismo; se trata de una rebelión contra la cultura dominante, tanto si ha declarado ser una rebelión contra las estructuras masculinas como si no. Resiste contra la estructura del referente ausente, que trata a las mujeres y a los animales como objetos.

No sólo sería la defensa animal la teoría y el vegetarianismo la práctica, sino que también el feminismo es la teoría y el vegetarianismo es parte de la práctica, un punto que en este capítulo se desarrollará con más detalle. El consumo de carne es una parte integral de la dominación masculina; el vegetarianismo actúa como señal de enfermedad para la cultura patriarcal. Describiré un modelo para explicar esta enfermedad, que tiene tres caras: la revelación del vacío de la carne, la denominación de relaciones, y la represión de un mundo patriarcal y consumidor de carne. Por último, proporciono reglas básicas para una lectura feminista vegetariana de la historia y la literatura.

Examinar la realidad material de la vida vegetariana arroja luz sobre la teoría, pasada y presente. ¿Qué sacamos del hecho de que muchas feministas conocidas que han escrito desde el comienzo de la modernidad o bien se hayan preocupado por los animales o bien se hayan interesado en el vegetarianismo? En el siglo XVII, la escritora feminista Mary Astel dejó de consumir carne¹. Katherine Philips y Margaret Cavendish discuten sobre el consumo de carne en su poesía y proponen la Edad de Oro como vegetariana. Como aprendimos en el capítulo 4, Aphra Behn, la heroína epónima de nuestra contemporánea revista *Aphra*, escribió un poema elogiando los escritos de Thomas Tyron, cuyos libros del siglo XVII en defensa del vegetarianismo la influenciaron para dejar de comer carne. *A description of Millenium Hall* [Una descripción de la Sala Millenio] de Sarah Scott describe un santuario animal en el que las humanas no son tiranas para los animales, y utiliza las palabras de Alexander Pope sobre el Edén para reforzar el hecho de los animales estaban protegidos del consumo de carne². Sabemos que Mary Wollstonecraft Shelley hace que su Criatura, que está en desacuerdo con el mundo, sea vegetariana en *Frankenstein*.

Podemos seguir la alianza histórica del feminismo y el vegetarianismo en los escritos y sociedades utópicas, en el activismo antiviviseccionista, en la liga antialcohólica y el movimiento sufragista, y en el pacifismo del siglo XX. Los hoteles termales del siglo XIX, que ofrecían regímenes vegetarianos, eran frecuentados por Susan B. Anthony, Elizabeth Cady Stanton, Sojourner Truth y otras. En un banquete vegetariano en 1853, las invitadas reunidas alzaron sus vasos sin alcohol para brindar: “Abstinencia total, derechos de las mujeres y vegetarianismo”. En 1865 el doctor James Barry murió. El doctor Barry fue cirujano del ejército por más de cuarenta y cuatro años, vegetariano, que fue criado por una apasionada seguidora de Mary Wollstonecraft. A su muerte se descubrió que el doctor Barry era una mujer. Algunos de los que sospechaban desde el principio que Dr. Barry era una mujer hacían referencia a su dieta vegetariana y a su afecto por las mascotas como signos de su género³. Clara Barton, fundadora de la Cruz Roja, Matilda Joslyn Gage (una editora de *The history of woman suffrage*, junto a Elizabeth Cady Stanton y Susan B. Anthony) y algunas de las líderes del movimiento de reforma de la vestimenta del siglo XIX eran vegetarianas. La feminista y vegetariana Alice Stockham era la editora estadounidense de Edward Carpenter, socialista británico, antiviviseccionista y vegetariano.

En 1910, las sufragistas canadienses abrieron un restaurante vegetariano en su sede de Toronto. La *Vegetarian Magazine* de principios del siglo XX incluía una columna llamada “The circle of women’s enfranchisement” [El círculo de la emancipación de las mujeres]. En el libro de 1914 *Potpourri mixed by two* [Popurrí mezclado por dos] dos mujeres intercambian reflexiones sobre cocina vegetariana, sobre el voto de la mujer y sobre otras preocupaciones comunes. Mujeres independientes y notorias del siglo XX como Louise Nevelson y Lou Andreas-Salome eran vegetarianas⁴. De todos estos ejemplos surge una revelación convincente: existe una tradición literaria e histórica feminista vegetariana. ¿Qué se necesita para identificarla e interpretarla?

Reconstruyendo la historia del feminismo y del vegetarianismo

¿Por qué no podemos estar rodeadas de reformadoras? ¿Por qué hacemos de un tema de reforma una afición y nos olvidamos de los demás? Misericordia, prohibición, vegetarianismo, sufragio de la mujer y paz podrían hacer de la vieja tierra un paraíso, y aún así la mayoría aboga únicamente por uno, si es que lo hace, de estos.

→Flora T. Neff, Superintendente de la Merced del Estado de Indiana, Unión Cristiana de Mujeres por la Templanza, para *Vegetarian Magazine*, 1907⁵

Una teoría crítica feminista vegetariana comienza, como hemos visto, con la percepción de que las mujeres y los animales están posicionados de manera parecida en un mundo patriarcal, como objetos más que como sujetos. A los hombres se les enseña cómo deberían comportarse con las mujeres y con los animales en el décimo mandamiento. Dado que la caída del Hombre se atribuye a la mujer y al animal, la Hermandad del Hombre excluye tanto a mujeres como a animales. Cuando Edith Ward analiza *Los derechos de los animales* de Henry Salt para *Shafts*, el periódico británico feminista y vegetariano de la clase trabajadora de la década de 1890, ella argumenta que “el caso del animal es el caso de la mujer”. Edith Ward explica que la “similitud de la posición entre la mujer y los animales inferiores, aunque muy diferentes en grado, debería asegurar el apoyo más inquebrantable y poderoso del primero mencionado a todos los movimientos por la mejora de las condiciones de la existencia animal. ¿Es este el caso?”⁶. Más recientemente, Brigid Brophy, vegetariana y feminista, observa: “En realidad, las mujeres del actual mundo occidental e industrializado son como los animales en un zoo moderno. No hay barrotes. Parece que las jaulas han sido suprimidas. Pero en la práctica las mujeres siguen encerradas en su lugar al igual que a los animales se les encierra en sus recintos”⁷. O considerando esta declaración encontrada en *The history of woman suffrage*: “La civilización anterior no se ha preocupado en consultar a las criaturas tontas ni a las mujeres con respecto a sus propios asuntos”⁸. *Who cares for the animals?* [¿Quién se preocupa por los animales?], el título de una historia de los 150 años de la Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals [Real Sociedad para la Prevención de la Crueldad hacia los Animales], proporciona una respuesta en su portada: las mujeres. La descripción de Margaret Mead de su madre activista evoca dos de sus causas favoritas en un párrafo: “La vehemencia de madre estaba reservada a las causas que apoyaba... Por cuestión de principios nunca usó pieles; y las plumas, a excepción de las de avestruz, estaban prohibidas. Mucho antes de que supiera lo que eran, aprendí que los penachos representaban la muerte de los inocentes. Había también un tipo de personas a las que no necesitaba: las antisufragistas”⁹.

La estructura patriarcal del referente ausente, que convierte a las mujeres y a los animales ausentes en sujetos, que derrumba los puntos de referencia, y que tiene como resultado el solapamiento de la opresión, requiere un desafío combinado del feminismo y el vegetarianismo. Sin embargo, esta opresión de las mujeres y los animales, a pesar de estar unificada por la estructura del referente ausente, se experimenta de manera diferente y separada entre mujeres y animales. Así, es una estructura opresiva que, cuando se

percibe, se percibe a menudo en fragmentos y se ataca de manera fragmentada; por ejemplo, algunas mujeres trabajan por su liberación, otras mujeres y hombres luchan contra la opresión de los animales.

Existe una señal de que la opresión es una sola cada vez que la cultura patriarcal ejerce su control sobre las mujeres amenazándolas a causa de su elección de una dieta sin carne. En el nivel doméstico esto se puede ver cuando los hombres utilizan el pretexto de la ausencia de carne para ejercer violencia sobre las mujeres, como vimos en el capítulo 1. Además, un punto de vista amenazado prueba la unidad de esta opresión cuando concluye que los argumentos en favor de los derechos de las mujeres llevarán a los argumentos en favor de los derechos de los animales. En respuesta al movimiento por el sufragio de la mujer del siglo XIX, un hombre replicó: “¿Qué será lo siguiente, ¿educar a las vacas?”. Casi era de esperar que el primer desafío a *Vindicación de los derechos de la mujer* fuese llamado *A vindication of the rights of brutes* [Vindicación de los derechos de las bestias]. Sin embargo, la parodia se basó en uno de los textos vegetarianos clásicos: *Sobre la abstinencia* de Porfirio. Dado que la opresión de las mujeres y de los otros animales se deriva de una estructura jerárquica, es de esperar que en ciertos momentos de nuestra historia algunas hayan desafiado la estructura de una manera unificada, esto es, es de esperar encontrar intersección del feminismo y el vegetarianismo, la unificación de los argumentos de Wollstonecraft y Porfirio. Así, Edith Ward argumenta en *Shafts*:

*¿Por ejemplo, qué podría producir más maltratadores de mujeres que la práctica continuada de crueldad salvaje hacia los otros animales? Y por otro lado, ¿qué podría impresionar más a la humanidad de la necesidad de justicia para las mujeres que el despertar de la idea de que hasta el buey o la oveja tienen derecho a justicia?*¹⁰

El vegetarianismo era una manera en la que mucha gente, sobre todo mujeres, expresaba una conexión con animales específicos (aquellos destinados a convertirse en carne) afirmando: “Me importan estas criaturas, no me las comeré”. El vegetarianismo era una manera de rechazar un mundo masculino que objetificaba tanto a las mujeres como a los animales; las mujeres no sólo enunciaban conexiones con los animales sino que también se definían a sí mismas con el derecho de actuar y tomar decisiones éticas, y al hacer eso definían a los animales como sujetos, no como objetos. El vegetarianismo ético se convirtió en un símbolo, así como en una promulgación literal de las relaciones correctas con los animales.

Aspectos elementales del feminismo y el vegetarianismo se interseccionan. Mientras que los vegetarianos sugieren una caída en desgracia, una Edad de Oro que era vegetariana, muchas feministas prestan atención a un momento similar en el que el poder de las mujeres no estaba restringido, un período matriarcal en la existencia humana. Cuando se considera como una mitopoiesis que motiva al feminismo, más que como un período validado históricamente, la intersección con la Edad de Oro del vegetarianismo es reveladora. ¿De qué eran las grandes diosas, después de todo, grandes diosas? Los granos y los vegetales poseen una amplia historia de asociación con la mujer.

A principios del siglo XX, podemos encontrar una ecuación del poder matriarcal ligado al vegetarianismo y del poder patriarcal ligado al consumo de carne, una asociación que es una parte íntima de la creación actual de mitos feministas. En 1903, cuando Jane Harrison publicó *Prolegomena to the study of greek religion* [Prolegómenos al estudio de la religión griega], ofrecía claves para la asociación de la adoración de las diosas y del vegetarianismo. En su libro encontramos el informe de Pausanias sobre su sacrificio a la diosa Démeter de acuerdo con la costumbre local: “No sacrificué ninguna víctima para la diosa, como es costumbre en la gente del país. Trajeron en su lugar ofrendas como la fruta del vino y de otros árboles que cultivan, panales de miel y lana”. Harrison observa que este “era un servicio para contentar incluso a Pitágoras”. Los ingredientes de uno de los festivales de mujeres que describe Harrison hubiera satisfecho casi los estándares de Pitágoras también: “Los materiales del banquete de las mujeres son interesantes. La dieta estipulada es de cereales y peces y posiblemente aves, pero claramente no de carne. Tal y como es característico de la antigua población pelasga antes de la llegada de los aqueos consumidores de carne”¹¹. No podía ser inequívocamente reivindicada como vegetariana, esto es verdad, pero una referencia posterior a *Sobre la abstinencia* de Porfirio, y sus sugerencias sobre la invasión de consumidores de carne devotos de dioses masculinos que superaron a las devotas de diosas vegetarianas, pueden haber ofrecido un sentido de perspectiva histórica o mitológica a las vegetarianas feministas de la época. ¿Eran escogidas? Sabemos que Harrison influenció a Virginia Woolf. ¿Hubo otras a las que influenció específicamente debido a su interés en el vegetarianismo? Fuese o no Harrison absorbida en el pensamiento feminista vegetariano de sus tiempos, ha sido asimilada dentro del movimiento actual (recordemos la discusión de la novela de June Brindel *Ariadne* en el capítulo 7). En formulaciones recientes del período matriarcal lo identifican como vegetariano también¹².

La historia reciente del feminismo y el vegetarianismo también ofrece puntos de intersección. Ambos experimentaron un renacimiento a través de los libros en los años posteriores a la Revolución Francesa. Y para ambos se considera muy importante una reunión celebrada en la década de 1840: la reunión de Ramsgate de 1847 en la que el término vegetarianismo fue acuñado o ratificado; y la reunión de 1848 en Seneca Falls en la que se trazaron las demandas de los derechos de las mujeres. Según ciertos análisis históricos, ambos sufrieron un lapso de oscuridad: el feminismo, tras el logro del sufragio en 1920; el vegetarianismo, prácticamente desde el momento en el que comenzó a ser un movimiento autoidentificado.

Reconstruir la historia feminista vegetariana requiere prestar mayor atención a significados ocultos en las afirmaciones sobre salud y dieta. Por ejemplo, en un libro de entrevistas orales a sufragistas supervivientes, podemos descubrir una declaración con indicios que apuntan hacia el vegetarianismo. Jessie Haver Butler al describir su infancia afirma: “Pero mi madre era muy inteligente. Tenía un estupendo gran libro sobre salud con el que estaba muy familiarizada. También le gustaban las nuevas modas, por lo que es natural que de alguna manera yo también sea una curiosa de las nuevas tendencias toda mi vida. Tenía todos los libros de un hombre llamado Dr. Jackson, quien comenzó un nuevo sistema de alimentación”¹³. Los indicios de que está describiendo una dieta vegetariana incluyen su referencia al gusto por lo nuevo de su madre, dado que

el vegetarianismo ha sido tildado de moda. Corrobora esto su referencia a “un nuevo sistema de alimentación”. La confirmación final viene al invocar el nombre del doctor Jackson. James Caleb Jackson llevaba un instituto termal de salud en Dansville, Nueva York.

Jackson fomentaba dietas sin carne. Ellen G. White que frecuentaba Home on the Hillside [La casa en la colina] de Jackson, reportó que “el doctor Jackson cumple sus principios al pie de la letra en lo que se refiere a la dieta. No pone mantequilla ni sal en la mesa, ni carne, ni ningún tipo de grasa”¹⁴. “Toda la filosofía de vida” de Clara Barton “sufrió un cambio en este ambiente” de Home on the Hillside de Jackson, tan profundo que se mudó a Dansville y adoptó el vegetarianismo¹⁵.

Jackson se adhirió al principio de Sylvester Graham en lo referente a la comida. Graham, por ejemplo, recomendaba que las comidas no fuesen cada menos de seis horas y nunca antes de retirarse a dormir. En Dansville había sólo dos comidas al día: desayuno a las ocho y comida a las 14.30. Butler remarcaba que Jackson “tenía algunas ideas raras que no encajaban muy bien con la vida en la granja. Una de ellas era que no hubiese cena”. Butler recuerda la situación de los trabajadores de la granja: “Llegar a desayunar sin cenar, de la comida al desayuno, debe haber sido un gran esfuerzo”, no obstante, la madre de Butler seguía las recomendaciones de Jackson al pie de la letra.

La influencia de Jackson a través de su famoso libro, *How to treat the sick without medicine* [Cómo tratar a los enfermos sin medicina], llegó hasta la madre de Butler en Colorado. Butler estaba en lo cierto cuando lo calificó como un “estupendo gran libro sobre salud”: tenía 537 páginas. Una medida común prevalece para curar las enfermedades que discute en sus libros, ya sea fiebre, sarampión, inflamación de los ojos, demencia, diabetes o alcoholismo: omitir los alimentos con carne. Y ahí, en Colorado, en una granja de la pradera, lejos de las convenciones y del amplio círculo de apoyo a estas reformas en el este, entre alimentar a los trabajadores, criar a cuatro niños y hacer campaña para el sufragio, la madre de Jessie Haver Butler creía que era importante encontrar el tiempo para aprender sobre las ideas del doctor Jackson; tenía todos sus libros y estaba tan familiarizada con uno de ellos que su hija sabía de sus recomendaciones para una dieta adecuada.

De hecho, conocer al doctor Jackson puede deberse a que estaba haciendo campaña para el voto. Jackson era un buen amigo de muchas sufragistas. Amelia Bloomer dio una conferencia en Dansville. Elizabeth Cady Stanton se retiró a Dansville para descansar y recuperarse¹⁶; las residentes de Dansville recaudaron dinero para el juicio de Susan B. Anthony cuando se le acusó de votar ilegalmente en 1872. Jackson envió mensajes a las convenciones de sufragistas; se le rindió homenaje durante el acto conmemorativo de la convención de 1896.

Otras trabajadoras por el sufragio adoptaron el vegetarianismo también. La nota necrológica de Jessica Henderson, sufragista y vegetariana, se puede encontrar en los documentos de Agnes Ryan. Gloria Steinem describe a su abuela vegetariana sufragista que continuó sirviendo carne a sus hijos consumidores de carne y

antifeministas¹⁷. La socialista Anna Gvinter, encarcelada con otras sufragistas en 1917, escribió desde la cárcel que ella no comía carne¹⁸. Las sufragistas canadienses que abrieron un restaurante vegetariano en 1910 sin duda pensaron que habría clientas para tal emprendimiento.

La confrontación en la reunión de 1907 de la National American Woman Suffrage Association [Asociación Nacional Americana por el Sufragio de la Mujer] refleja el desafío de la reconstrucción de una historia vegetariana feminista. Como indiqué en el capítulo anterior, esta confrontación se omitió en el registro oficial, *The history of woman suffrage*; sin embargo, revela la demanda de algunas de ese momento de unificar los asuntos a reformar. Durante un llamamiento para recaudar fondos, Harriet Taylor Upton, la tesorera nacional, informó que le habían pedido que prometiera no utilizar el sombrero de penacho que había utilizado durante la convención. A lo que ella respondió: “Nadie que se coma un pollo, una vaca o un pez tiene ningún derecho a decir una palabra cuando otra mata un loro, a un zorro o a una foca. Es igual de malo una cosa u otra, ¿e imagino que hemos comido pollo todas!”. Fue en este punto en el que la sombrerera vegetariana feminista interrumpió la reunión, temblando de indignación y enfado: “Debo protestar”, dijo, “en contra de ser incluida en tal declaración generalizadora. Nada podría convencerme para comerme un pollo, o hacer la vista gorda ante el horror de atrapar animales inocentes por su piel. Me estremezco de horror al acudir a una convención sobre el sufragio de la mujer y ver mujeres con espantosos trofeos de sacrificio sobre sus personas”. Con su respuesta, se enfrentó al desafío de incoherencia que Upton había creado para desviar la crítica.

El solapamiento de feminismo y vegetarianismo se hace más complejo cuando se tiene en cuenta el movimiento antialcohol. El Departamento de Salud e Higiene de la WCTU [Unión de Mujeres Cristianas por la Templanza] estaba dirigido por la señora Ella Kellogg, vegetariana. Las hidrópatas, como su marido, el doctor J. Kellog y el doctor Jackson sostenían que la influencia estimulante de la carne contribuía al alcoholismo. Jackson exhortó: “No creo que los alcohólicos reformados, generalmente, puedan seguir sobrios después de que se les diga que están curados, si se les permite comer mucha carne sazonada con las variadas especias de uso común entre nuestra gente”¹⁹. ¿Cómo influyó esta perspectiva, si es que lo hizo, en las actividades de WCTU? Tanto Frances Willard, presidenta de la WCTU como su sucesora, Lillian Stevens, eran vegetarianas. Cuando la World Temperance Organization [Organización Mundial por la Templanza] se reunió en 1895 en Londres, su recepción fue vegetariana, organizada por la Women’s Vegetarian Union [Unión Vegetariana de Mujeres].

¿Qué hay de las conexiones feministas-vegetarianas-lésbicas (u homosociales)? Históricamente, las relaciones homosociales normalmente incluían el vegetarianismo²⁰. Así, además de “The historical denial of lesbianism” [La negación histórica del lesbianismo] que Blanche Cook identifica, hay una negación histórica del vegetarianismo tal y como fue compartido en las relaciones lésbicas. Por ejemplo, Cook se da cuenta de que *Miss Marks and Miss Woolley* de Anna Mary Wells, niega la posibilidad de la sexualidad en las vidas de estas dos mujeres, que tenían una relación de cuarenta y siete años. Debido a esta negación, Wells

“inevitablemente disminuye la calidad de su vida juntas”. Cook, además, señala: “La dimensión política completa de sus vidas, la naturaleza de su socialismo, feminismo e internacionalismo permanecen inexplorados”²¹. Cook cae en la misma trampa que Wells, no consiguiendo reconocer la importancia y legitimidad del comportamiento privado, debido a que Cook omite el vegetarianismo en la lista de los intereses de esta pareja. Cuando Jeanette Marks regresa del sanatorio Battle Creek, gestionado por John Havey Kellog, la señorita Woolley “encargó frutos secos, pasas y cereales integrales a la S. S. Pierce Co. en Boston”²².

Otras amistades femeninas cercanas pudieron haber incluido una preocupación compartida por el vegetarianismo. Mary Walker, feminista, reformista del vestir, heroína de la guerra civil, era vegetariana. ¿Era su “Edén sin Adán” un refugio para mujeres, vegetarianas, tal y como la mayoría de la gente veía que era el Edén original? ¿Acaso la abogada feminista Belva Lockwood, quién vivió con Mary Walker por un tiempo, probó como consecuencia de ello el vegetarianismo? ¿Influyó la cercana amistad de Clara Barton con Harriet Autron, doctora hidropática y vegetariana en el instituto de Jackson, en su decisión de vivir en Dansville y adoptar el vegetarianismo? En 1893 Frances Willard conoció a Lady Somerst, dirigente de la WCTU británica, y se unió a la Sociedad Fabiana y a la Sociedad Vegetariana de Londres. ¿Era el vegetarianismo una parte de su relación con Lady Somerset, y acaso el mundo homosocial del antialcoholismo británico y las trabajadoras feministas acentuaron el vegetarianismo de una manera que atraía a Willard? ¿Eran las hermanas Grimké capaces de mantener su vegetarianismo porque eran dos, y no una, y tenían una compatibilidad en la que apoyarse?

Si la mujer del pasado se alimentaba de comida vegetariana, tenemos que preguntar:

¿Dónde la comía? ¿En un restaurante vegetariano llevado por sufragistas en su sede en Toronto? ¿En The Wheatsheaf o en el Orange Grove de London, en John Maxwell en Chicago, o el restaurante Bernarr Macfadden’s Physical Culture y el Strength Food en Nueva York?

¿Cuáles eran sus fuentes? ¿Una revista vegetariana-feminista como Shafts? ¿La afiliación al Millennium Guild [Cofradía del milenio]? ¿La revista *Vegetarian Magazine*? ¿Libros de cocina vegetariana? ¿El estupendo gran libro sobre salud del doctor Jackson?

¿Cuál era su contexto? ¿Derechos animales? ¿Una sociedad utópica? ¿La WCTU? ¿La naturaleza ahorradora de tiempo del vegetarianismo?

El vegetarianismo era una parte integral de la identidad autónoma de la mujer. Fue de hecho una rebelión contra la cultura dominante, sin tener en cuenta si fue declarada como rebelión. Pero muchas mujeres reivindicaron los aspectos rebeldes. Recordemos que Mary Alden Hopkins, que escribía en la década de 1920, declaró que en un punto de su vida reaccionó: “En contra de todas las instituciones establecidas, como el matrimonio, los azotes, la dieta con carne, la prisión, la guerra, la escuela pública y nuestra forma de gobierno”²³.

La búsqueda vegetariana

1 de mayo de 1922:

Quisiera hablar de la dieta con ambos, pero por la presente os advierto que todos los vegetarianos excepto yo exageran la dieta vegetariana de forma desproporcionada (es el 100% de sus objetivos vitales, la carne es el 100% de errores), no hay ninguna otra causa que opere en el marco de los humanos excepto la dieta. Niego la “sucia falacia”. Hay algunas causas en el universo además de la carne y el vegetarianismo.

31 de diciembre de 1936:

Pero en cuanto a propaganda y agitación, siempre elijo primero feminismo. Me gustaría tener una oportunidad para tratar contigo ese punto.

5 de febrero, 1941:

Pero cuidado con el fanatismo casi universal de los vegetarianos de que la carne es el mayor o único demonio.

→Alice Park, feminista, pacifista, vegetariana, autora de “The circle of women’s enfranchisement” [El círculo de emancipación de las mujeres] en *The vegetarian Magazine*, cartas a Agnes Ryan y Henry Bailey Stevens²⁴.

Carol Christ en *Diving deep and surfacing* [Hundirse hasta el fondo y resurgir] describe un tipología para la búsqueda espiritual de la mujer²⁵. Al adoptar el vegetarianismo, hay ciertos patrones que yo llamo “la búsqueda vegetariana” que son evidentes. Consiste en tres partes: un despertar en el que se da la revelación de la nada de la carne; el nombrar las relaciones que una ve con los animales y el reprender al mundo consumidor de carne.

El primer paso en la búsqueda vegetariana consiste en experimentar *la revelación de la nada de la carne* como producto alimentario. La nada de la carne aparece porque vemos que la carne vino de algo o, más bien, de alguien, y que se ha convertido en ninguna cosa [*no-thing*, nada] o, mejor dicho, en ningún cuerpo [*no-body*, nadie]. La revelación supone el reconocimiento de la estructura del referente ausente. La revelación puede también ser catalizada cuando la carne ha sido despojada de cualquier cualidad positiva con la que normalmente se asocia. Tras el despertar a la nada de la carne, una ve que su esplendor se deriva de los disfraces de las salsas, aliños, adobos y del preparado, que las proteínas que proporciona no son únicas ni irremplazables. Experimentando la nada de la carne, una se da cuenta de que no está comiendo comida, sino cuerpos muertos. Así, George Sand dejó de comer carne roja durante dos semanas después de que una batalla espantosa dejase cadáveres humanos en descomposición a la vista de su ventana²⁶. Muchas escritoras describen una experiencia de epifanía que les encierra dentro de un movimiento lejos de la carne. Es un momento de revelación en el que dicen: “¿Qué hago comiendo carne?”. Barbara Cook atribuye su

“despertar al amor” y su activismo por lo derechos de los animales a un momento en el que sostenía a un pequeño ternero entre sus brazos, que “parecía el símbolo de cada nueva criatura traída al mundo alguna vez”. Pero aprendió que este símbolo se convertía normalmente en carne de ternera. De este modo se le reveló la nada de la carne: “Durante los siguientes meses lloraba cuando me acordaba de la ternera, lloraba cuando veía carne de ternera lechal en un menú. El trozo de carne pálida envuelta cuidadosamente en celofán del supermercado no volvió a ser nunca más una masa sin cara”²⁷.

La autobiografía inédita de Agnes Ryan trata su vegetarianismo en un capítulo llamado “I meet a new force” [Conozco una nueva fuerza]. Sus memorias sobre este evento proporcionan un excelente caso de estudio para describir la revelación de la nada de la carne. Cuando comenzó a preparar un poco de carne, se dio cuenta de que estaba podrida.

*Las chuletas se echaron a perder. Habían estado congeladas. El calor de la habitación las estaba descongelando. Estaba horrorizada. Hacía mucho que conocía ese olor. Una terrible y devastadora inundación de pensamientos comenzaron a fluir en mí. Algo real en mi vida estaba peleando por salir. Es increíble lo que toda una vida puede correr a través de la mente en medio minuto.*²⁸

Recuerdos, reacciones, ascos, reflexiones... son provocados por la carne putrefacta: “¿Hubiera sido capaz alguna vez en mi vida de comer carne si me hubiera permitido a mí misma pensar en la criatura viviente que había sido privada de la vida?”.

Ella consideraba la carne desde el punto de vista de una Nueva Mujer que ha dividido en dos al mundo en general: “Sabía que se suponía que a los hombres no les importaba matar. ¿No eran los hombres por lo general los carniceros, los soldados, los verdugos?”. Confiesa a su marido: “Nunca he sido capaz de tragar un trozo de carne o de pescado en toda mi vida (si pensaba de dónde venía, ¡cómo venía!). Le conté sobre la violencia, sobre el horror, la degradación que comer carne suponía”. Ryan cuenta que nunca había oído hablar de vegetarianas, pero “pensé en todas las chicas y mujeres que odiaban la manipulación de la carne como me pasaba a mí y quienes no veían salida, creyendo que la carne era necesaria para nuestra salud y fuerza”. Luego escuchó a la presidenta de Millennium Guild, Emarel Freshel, hablar contra el consumo de carne y su reacción le proporciona un nuevo contexto: “Aquí había un nuevo tipo de mujer: aquí estaba una nueva fuerza espiritual actuando en el universo... Claramente hacía hincapié en la idea de que las guerras nunca se superarían hasta que la creencia de que es justificable quitar la vida, matar (*cuando conviene*) se erradicase de la conciencia humana”. Según la reconstrucción de Ryan de este evento, la revelación del consumo de carne proporciona un contexto para considerar el papel de las expectativas para los hombres y mujeres en la cultura occidental. A través de la exposición de un modelo femenino, Freshel encuentra un contexto para interpretar la nada de la carne en un mundo en guerra. Su revelación se sustenta en las conexiones entre feminismo, vegetarianismo y pacifismo.

El relato de Ryan de este suceso se opone al de su marido, Henry Bailey Stevens. Stevens dice que él era escéptico en cuanto al vegetarianismo al principio; Ryan lo retrata como receptivo a la idea. Stevens dice que habían comprado carne fresca; Ryan dice que estaba congelada. Ryan describe su encuentro con Freshel como una coincidencia y lo dota de significado providencial: “Qué poder fue el que me trajo por accidente a la reunión de la Millennium Guild la misma semana de nuestro despertar, no lo sé”. Pero Stevens cita a Ryan diciendo: “Acabo de enterarme de que hay una mujer que imparte conferencias sobre vegetarianismo”²⁹. Debido a que Ryan auna sus posturas más relevantes sobre la carne en este caso, no estoy convencida de que la secuencia y la intensidad de sus reacciones fuesen del modo exacto en el que lo cuenta. Sin embargo, a sus ojos, este momento fue de tal consecuencia que al evocarlo ve en ello el punto de origen para todas las posiciones clave que ocuparía durante los cuarenta años siguientes. Que ella las pusiese en el momento de su vida en el que se hizo vegetariana confirma la experiencia reveladora de la nada de la carne.

Experimentar la nada de la carne puede equivaler a una experiencia de conversión, un alejamiento de comer carne acompañado de un proselitismo activo. La lealtad celosa al vegetarianismo que caracteriza a muchas conversas también atañe a la vegetariana feminista Alice Park, como vemos en los epígrafes a esta sección. El vegetarianismo que argumentó a Ryan y Stevens, tiene un contexto, un contexto de feminismo.

La revelación de la nada de la carne puede ser menos dramática o se puede reconstruir de forma menos elaborada que la que hemos examinado en profundidad. Aún así, cualquiera que sea su desencantante (y existen un sinnúmero de catalizadores, como la asociación con un animal al que después se mató para carne, el recuerdo de los ojos de un animal, conectar la carne con cadáveres humanos, ver lo que sucede en un matadero, leer los puntos de vista de otros...) provoca una desconexión con el deseo de comer carne.

Experimentar la nada de la carne no acaba automáticamente en el vegetarianismo: requiere un contexto y una interpretación. Por lo tanto, el segundo paso en la búsqueda vegetariana es *nombrar las relaciones*. Entre estas relaciones se incluyen: la conexión entre la carne en la mesa y un animal vivo; entre nosotras mismas y los otros animales; entre nuestra ética y nuestra dieta; y el reconocimiento de la innecesaria violencia de comer carne. La interpretación va desde la nada de la carne a la convicción de que matar animales está mal. Puede incluir el entendimiento de una continuidad entre la guerra y el consumo de carne en un mundo patriarcal, como Freshel le mostró a Ryan. La repulsión hacia los cadáveres humanos puede dar lugar a la negación a comer cadáveres de animales, como le sucedió a George Sand. Identificar el destino de las mujeres con el de los animales también aparece en esta etapa. Las mujeres identifican su propia nada con la nada de los animales cuando hablan de que son tratadas como trozos de carne. Como vimos en el capítulo 7, cuando Marge Piercy describe el momento epifánico de la vida de Beth en su novela *Small changes*, vincula la nada de doble sentido. Beth era un “animal atrapado comiendo un animal muerto”³⁰. Sería revelador saber cuántas mujeres se han hecho vegetarianas debido a las analogías que percibían entre el trato hacia los animales y el trato hacia las mujeres bajo el patriarcado.

Un aspecto de nombrar las relaciones es reclamar palabras adecuadas para la carne, palabras que no se basen en eufemismos, distorsiones, nombres equivocados. Al renombrar las palabras que se refieren a la carne, las vegetarianas redefinen la carne y ofrecen una visión de cómo los seres humanos deberían verse a sí mismos en las relaciones con los animales.

La búsqueda vegetariana normalmente se hace más intensa con el tiempo. En 1905 May Wright Sewall escribió: “Cada vez me hago más y más entusiasta del vegetarianismo”³¹. Como una de las participantes del Barco de la Paz de Ford una década más tarde, su entusiasmo no se limitaba únicamente al vegetarianismo. La conversión al vegetarianismo de Henry Bailey Stevens dio lugar a un libro, que treinta años más tarde nombró las relaciones, aquellas de vegetarianismo, culto a las diosas y pacifismo, *The recovery of culture*³².

Reprender a un mundo consumidor de carne es la última fase en la búsqueda vegetariana. Mediante su promulgación, el vegetarianismo confronta a una sociedad consumidora de carne porque demuestra que existe una alternativa al consumo de carne y que funciona. En el mundo occidental, un gran número de personas vegetarianas vive libre de ataques de corazón, hipertensión y cáncer. La práctica del vegetarianismo parece confirmar las afirmaciones de un cuerpo vegetariano. Pero muchas vegetarianas no descansan con la prueba de lo saludable del cuerpo vegetariano. Buscan cambiar el mundo consumidor de carne. Así, aunque Gloria Steinem habla de su abuela feminista vegetariana que servía carne a su familia, los individuos vegetarianos a menudo buscan cambiar los hábitos de quienes comen carne. Aprendimos de la vegetariana, pacifista y feminista Charlotte Despard que no servía comida con carne a las pobres. Agnes Ryan planificó el Vegetarian Pocket Monthly [Vegetariano mensual de bolsillo], un manual pequeño fácil de llevar, que proporcionaría pistas y reflexiones sobre el vegetarianismo a la gente interesada.

El vegetarianismo hace algo más que reprender a una sociedad que come carne; reprende a una sociedad *patriarcal*, dado que, como hemos visto, comer carne está asociado con el poder masculino. Los Beefeaters [guardianes de la Torre de Londres] colonialistas británicos (hombres) no son vistos de manera positiva si no aprueban comer carne, el control masculino o el colonialismo. De hecho, la dominación del hombre no evita ninguna palabra para alzarse contra el vegetarianismo por una supuesta inclinación masculina. Al ver la nada de la carne, la despojamos de su significado falocéntrico y lo negamos como cualquier símbolo de significado patriarcal que requiere un referente ausente. En *The recovery of culture* de Steven se censura simultáneamente la dominación masculina y el consumo de carne.

Los resultados de reprender un mundo patriarcal consumidor de carne no deberían ser minimizados simplemente porque se perciben como de corte personal. Los boicots a la carne después de la II Guerra Mundial y en la década de 1970 se llevaron a cabo por individuos que hicieron algo juntos. Al ponerse de acuerdo en lo que no iban a comprar en las tiendas de alimentación forzaron una reducción de los animales que se mataban para comida. A pesar de que no estaban motivados por el vegetarianismo ético sino por un intento de conseguir el control del consumidor, el efecto que tuvieron fue el mismo que si todos se hicieran

vegetarianos e individualmente actuaran de acuerdo con esa postura. De hecho, es interesante que las mujeres fuesen más susceptibles de seguir el boicot que sus maridos.

Reconocer la existencia de la búsqueda vegetariana ayuda a situar acciones individuales de las mujeres dentro un contexto que puede dar sentido a sus decisiones. De este contexto surgen lecturas de novelas y vidas de mujeres. El modelo de la búsqueda vegetariana proporciona oportunidades para interpretar más que para distorsionar.

El significado vegetariano y la crítica literaria

¡Que las hadas sean vegetarianas!

→Judy Grahn, *The queen of swords* [La reina de espadas]³³

¿Cómo trata la ficción femenina contemporánea el acto de comer carne? Hay veces en que la objetificación normativa de los animales como cuerpos comestibles es desplazada, erosionada, alterada y hay veces en que los textos de la carne son superados por textos feministas.

El vegetarianismo es un acto de imaginación. Refleja una habilidad para imaginar alternativas a los textos de la carne. Las críticas literarias necesitan estar atentas a las formas en las que el vegetarianismo aparece en las novelas de mujeres. Como se identificó en el capítulo 5, el vegetarianismo aparece en la ficción a través de referencias a palabras vegetarianas anteriores; en personajes de novelas que recuerdan a vegetarianas históricas; a través de citas directas de textos vegetarianos anteriores; y a través de un lenguaje que identifica el funcionamiento de la estructura del referente ausente. Cuando Barbara Christian nos cuenta que la novela de Alice Walker *Meridian* [Meridiano] hace eco al título del “poema profético de Jean Toomer sobre Estados Unidos, *The blue meridian* [El meridiano azul]”, esto nos puede llevar a preguntarnos, ¿es el vegetarianismo de la mejor amiga de Meridian en la novela un reflejo del vegetarianismo de Jean Toomer?³⁴

En los escritos de mujeres podemos encontrar descripciones sobre la búsqueda vegetariana, la carne como figura retórica de la opresión de las mujeres y la representación de la autonomía de la mujer a través de la adopción del vegetarianismo. Las implicaciones de las contradicciones de Pamela Smith en el libro *Postales de invierno* de Ann Beattie pueden ser explicadas mediante la conexión entre la actividad femenina autónoma y el vegetarianismo. Pamela es una vegetariana que come pollo, una lesbiana que se acuesta con hombres. ¿Acaso la primera actividad representa la pérdida de autonomía lograda por esta última?³⁵

En los escritos feministas, se pueden encontrar cuestiones vegetarianas en la intersección de la política y espiritualidad; en la ficción, esta intersección está expresada a través de la política de creación de mitos. Muchos ejemplos de la ficción de la mujer que hablan de cuestiones vegetarianas lo hacen en el contexto de la creación de nuevos mitos. En el proceso de crearnos a nosotras mismas de nuevo en una cosmología significativa que refleja los valores feministas, aparece el vegetarianismo. Por lo tanto, vemos que quienes controlan las historias, controlan la memoria y el futuro. Este es un aspecto de *Cry wolf* [Que viene el lobo]

de Aileen La Tourette³⁶. En las historias que su narrador cuenta, la conciencia política feminista incorpora a los animales y las conexiones con el mundo no humano. La relación con los animales está dentro de una visión radical mayor que examina a la mujer y el aspecto femenino, Dios Padre y la actividad anti nuclear.

La creación feminista de mitos, que incluye el vegetarianismo, se pueden encontrar también en *The queen of swords* de Judy Grahn, que cuenta con hadas vegetarianas que reclaman la “carne golpeada” de Inanna, quien ha sido golpeada hasta ser convertida en un trozo de carne. Cuando las escritoras llaman la atención sobre la narración de historias indican que la creación de mitos es un proceso compartido en el que el lector se involucra también. Ofrecen a las lectoras un proceso de liberación tanto del control de las autoras autoritarias como de los textos de la carne.

Fruta prohibida de Jeanette Winterson revela la necesidad de la creación de mitos para expresar la dolorosa Bildungsroman [novela de aprendizaje] de una joven llamada a ser una predicadora evangélica se trunca por el descubrimiento de su lesbianismo. La confusión espiritual y psíquica que estalla cuando la echan de su casa y de la iglesia es trazada a través de una mitología del poder de un mago. Una trotamundos que es vegetariana debe deshacerse del poder que tiene el mago sobre ella. El poder del mago se demuestra por su conocimiento de una de sus comidas favoritas: guiso de judías adzuki. La autonomía que se manifiesta de su vegetarianismo se ve amenazada por la afirmación de que el mago es vegetariano también. En las historias paralelas de su expulsión de la iglesia y del mito que cuenta el control del mago, la heroína debe decidir entre lealtad, tradición y significado por un lado, y mantenimiento de la integridad de ella misma por el otro³⁷.

The birds of the air [Las aves del aire] de Alice Thomas Ellis incluye el papel de la creación de mitos para proporcionar significado a la pérdida y la resurrección. Mary es una mujer que está de luto por la muerte de su hijo Robin. Está en casa de su madre por Navidad. Se imagina la historia de un banquete antiguo en el que se incluía la reanimación de pájaros muertos. El centro de la antigua fiesta era un cisne; dentro del cisne “se escondían otros pájaros; cada uno contenía otro más pequeño. Y en el centro de todo, donde una vez estuvo el hígado, había un huevo de reyezuelo hervido”. Justo cuando el maestro de ceremonias alzaba su cuchillo para comenzar a trinchar, el banquete fue interrumpido por la aparición de una persona extraña desaliñada. Alguien asume que él es una persona santa que vive “de frutos secos y bayas y raíces que sólo conocen las personas como aquella”. Ella le pide que cuente una historia pero en su lugar decide mostrarles una historia él mismo. El huevo de reyezuelo sale rodando del cisne, se rompe y de repente aparece tambaleándose un polluelo de reyezuelo. El cisne vomita y de él sale una “focha quemada, desplumada, mutilada, parcialmente derretida”. La salsa se devuelve a las vacas de las que había sido arrebatada, ellas “mugían con asombro según se llenaban sus ubres instantáneamente con leche caliente con un ligero sabor a cebolla”. Todas las comidas eran devueltas a su estado natural: las almendras a los almendros; las cebollas se enterraban en la tierra; las pasas volvían a ser uvas; la miel volvía al panal; la harina al trigo. Las aves revoloteaban delante del abdomen del cisne: un pichón, una gallina, un pato, una garza, un pato silbador, una

avutarda, una grulla. Por último, el cisne se deshace de los adornos de membrillo, jengibre y tomillo, y sube al techo. Mary es llamada de vuelta de su “ensoñación”, como su madre se refiere a ello, con el olor de la carne quemada. “‘Hay algo atrapado’, dijo ella, deseando que el pavo pudiese abrir la puerta del horno, liberándose a sí mismo como los veinticuatro mirlos, se elevase como el fénix y se fuera a gluglutear al jardín, dejando a los que comen carne bebiendo nieve y comiendo crisantemos”. Pero no puede porque las aves del aire estaban todas muertas: el pavo, el cisne, el hijo, Robin³⁸.

En esta creación del mito, la función del referente ausente se aclara a través de la idea de las aves reanimadas; aves que escapan del destino de ser carne. El cuerpo de un ave es menos transformado por los consumidores de carne que el de las vacas, cerdos o corderos. Como un pitagórico comentó en 1825:

*en un ave... tienes la estructura perfecta ante ti que una vez contenía vida (las alas con las que solía volar; las patas para saltar o posarse en un árbol, y las partes para comer y cantar), la cabeza y el pico. Por lo tanto, al comer un ave tienes la imagen ante ti de una criatura que antes vivía, y sabes que la estas destrozando, a ella y a todas sus funciones.*³⁹

El parecido entre el ave viva y muerta desafía la estructura del referente ausente porque el cuerpo del ave vivo continúa siendo un referente incluso en la muerte. No está ausente hasta que se consume. Como resultado de ello, un aspecto de la ficción de las mujeres contemporáneas es la imagen del pájaro muerto.

Si la búsqueda vegetariana identifica la nada de la carne, en las novelas feministas la imagen de las aves muertas revela *el alguien* de los seres vivos. Los signos de la revelación de la conexión de la vida, especialmente el papel de los pájaros como desencadenante del reconocimiento, se pueden encontrar en los escritos de muchas mujeres. Recordemos los numerosos casos en los que el problema de consumir o matar aves se ha repetido en este libro: la carne de pollo literal en la película *Los pájaros*; la niña de dos años que le pregunta a su padre filósofo por qué se están comiendo un pavo, que seguramente quería vivir; el faisán que no se comió, muerto de un ataque al corazón; la confrontación en la Asociación Nacional Americana por el Sufragio de la Mujer en 1907 sobre los sombreros de penacho y el comer pollo; las cientos de aves a las que matan en *La partida de caza*. Con estos ejemplos en mente, consideremos primero unos pocos escritos históricos que establecen algunas de las cuestiones que aparecen cuando confrontamos la imagen de pájaros muertos. La presencia de aves, especialmente pollos, aclaran el funcionamiento del referente ausente en borrar las vidas de los animales.

Mary Church Terrel, una de las fundadoras de la Asociación Nacional para el Avance de la Gente de Color, sufragista y autora de *A colored woman in a white world* [Una mujer de color en un mundo blanco] tuvo que abandonar un intento de criar pollos porque no podía contemplar la idea de comérselos. En su lugar los vendió, y recuerda ese día: “Mientras los estaba cogiendo y atándoles las patas estaba llorando por dentro. Eran mis niños con plumas. Yo los crié”⁴⁰. Beth Brant recuerda a su abuelo quien al tomar la decisión de criar gallinas para huevos y carne les dio nombres mohicanos tales como Atyo, que significa cuñado. “Pero

cuando llegó el momento de matar a la primera gallina, el abuelo no pudo hacerlo. Dijo que era como matar a alguien de la familia. ¿Y acaso Atyo no le miraba con esos ojos, igual que los de su cuñado, y le rogaba que no le cortara la cabeza?”⁴¹.

Debido a su cercanía con los pavos reales, Flannery O'Connor halla el significado del referente ausente en sueños con ellos. “Últimamente tengo un sueño recurrente”, escribió. “Tengo cinco años y soy un pavo real. Han enviado a un fotógrafo desde Nueva York y han puesto una gran mesa en celebración. La comida es algo excepcional: yo misma. Grito: ‘¡Ayuda!, ¡Ayuda!’, y me despierto”⁴².

Colette nos introduce la imagen del pájaro muerto, el pájaro muerto consumible (pero, ¿será consumido?):

*Vial les miró y yo también. ¡Muy bueno! Un poco de sangre rosada se había quedado en las articulaciones rotas de los pollos desplumados y mutilados, y podías ver la forma de las alas y las recientes escamas que cubrían las patas que apenas esta mañana disfrutaban corriendo y escarbando. ¿Por qué no cocinar a un niño también? Mi diatriba se agotó y Vial no dijo palabra. Suspiré mientras batía mi salsa cremosa y brillante, pero pronto el aroma de la delicada carne, goteando sobre el carbón despertó mi apetito. Creo que pronto dejaré de comer animales; pero no hoy.*⁴³

En *Ojo de gato* de Margaret Atwood, la narradora reconoce la similitud entre un pavo y un bebé. Mira al “pavo, que se asemeja a un bebé atado y sin cabeza. Se ha despojado de su disfraz de comida y ha revelado para mí lo que realmente es, un gran pájaro muerto”⁴⁴. Restaura el referente ausente. En *Resurgir* de Atwood una garza muerta representa el matar sin propósito y propicia pensamientos sobre otras muertes sin sentido. Un ave muerta aparece en el trabajo más reciente de Alice Ellis, *Unexplained laughter* [Risa inexplicable]. En una historia en la que el problema del silenciamiento está sumamente representado (se nos presentan personajes que no pueden hablar, que no van a hablar y que no pueden evitar hablar), surge la pregunta de qué hacer con un faisán matado en la carretera. Lydia ha invitado a una vegetariana, Betty, a irse de vacaciones con ella a su cabaña en Gales. El vegetarianismo de Betty, motivado por la preocupación por su salud y por la crueldad, pero aún así comprometido continuamente por los pasteles de carne y riñones o las salchichas, tiene menos importancia figurativa que el papel del faisán muerto en las cuestiones referentes a comer carne. En la noche de un funeral, un amigo llega con el faisán muerto. Lydia decide colgarlo en la cocina durante una semana para poder sazonzarlo. Betty propone enterrarlo, “y Lydia vio a lo que se refería, puesto que en la muerte de humanos se hace un ritual espiritual y por un instante parecía cruelmente perverso negar algo parecido a esta criatura desamparada”⁴⁵. Pero Lydia cambia de idea rápidamente y propone enterrar los huesos después de haber consumido el ave.

The clock winder [La cuerda del reloj] de Anne Tyler presenta el funcionamiento de la estructura del referente ausente a través de la cuestión de comer un pavo. Uno de los capítulos está enmarcado por la necesidad de Elizabeth, que ha sido integrado por la familia Emerson como manitas, para matar un pavo por Acción de Gracias. “Elizabeth estaba en su ventana, aplanando las mangas enrolladas de su camiseta pintada

y preguntándose qué haría si fuera necesario más de un corte para matar el pavo. ¿O podría negarse a hacerlo? ¿Decir que se había hecho vegetariana?”⁴⁶. A pesar de no querer matar a un pavo vivo por Acción de Gracias, no tenía ningún problema en ir a un supermercado y comprar un pavo muerto. La diferencia entre matar a un pavo vivo y comprar un pavo muerto se encuentra en la estructura del referente ausente.

El *podría-haber-sido* del vegetarianismo hace eco en otras novelas de Tyler por lo que surge la pregunta, ¿es “el vegetariano que *no* lo es” un talismán en sus novelas? El vegetarianismo es algo del pasado o potencialmente del futuro, pero no del presente. Por ejemplo, *El turista accidental* hace referencia a un restaurante que pudo haber sido vegetariano; en *Si llega a amanecer* la delgadez de Ben Joe se atribuye a una recaída en lo que había sido su descartado vegetarianismo; en *The tin can tree* [El árbol de la lata], Janie Rose, una niña trágicamente asesinada en un accidente era vegetariana⁴⁷.

¿Puede ser que la conciencia literaria sea paradigmática para la conciencia vegetariana? Una fenomenología del vegetarianismo recapitula la fenomenología de la escritura: de apoderarse del lenguaje, de identificar los huecos y silencios. Esta fenomenología vegetariana incluye la identificación con otros animales o con el destino de los animales; preguntas de la articulación, de cuándo hablar o aceptar un silencio, del control de las elecciones alimentarias y sobre desafiar los mitos patriarcales que aprueban el consumo de carne. En oposición a la ruptura y la violencia característica de la caída en la cultura patriarcal, el vegetarianismo en los escritos de las mujeres significa una forma diferente de relacionarse con el mundo. Se nos dice que hay algo metafóricamente didáctico en nuestra relación con los animales. El uso feminista de contar historias normalmente transmite la importancia de esta relación metafórica. Esta narración de historias sugiere que al considerar el poder para la aniquilación nuclear o para la crueldad interpersonal como algo basado en rígidas costumbres sociales, el vegetarianismo puede apuntar a un reordenamiento del orden moral del patriarcado.

Por una lectura feminista vegetariana del cuerpo vegetariano

Para ser feminista, primero una tiene que convertirse en una... Las feministas no son conscientes de cosas diferentes a las de otra gente; son conscientes de las mismas cosas, de forma diferente. La conciencia feminista, podría aventurarse, convierte un “hecho” en una “contradicción”.

→Sandra Lee Bartky⁴⁸

No podemos contar la verdad sobre las vidas de las mujeres si no nos tomamos en serio aquellas elecciones dietéticas que estaban en contra de la cultura dominante. El vegetarianismo habló a las mujeres. No lo hubieran adoptado, mantenido, proselitizado, si el vegetarianismo no fuese una influencia positiva en sus vidas. Este es un hecho histórico que necesita ser aceptado y luego contestado por las investigadoras que estudian las vidas y los textos de las mujeres.

El activismo vegetariano de las mujeres y sus escritos han sido absorbidos en los cánones literarios e históricos feministas sin darse cuenta de que están diciendo y haciendo algo diferente cuando se trata de

comer carne. Las numerosas individualidades feministas que se hicieron vegetarianas, desde las hermanas Grimké hasta Frances Willard, Clara Barton, Annie Besant, Matilda Joslyn Gage, May Wright Sewall y Mary Walker, evidencian un patrón de desafío a la cultura patriarcal no sólo porque representan a la mujer como ausente sino porque también representan a los animales como ausentes. Como las mujeres expresaron y exploraron su propia subjetividad, los animales fueron liberados de la categoría de objeto en la que la cultura patriarcal les había situado. Como consecuencia, escritoras mujeres como Maxine Kumin, Alice Walker, Brigid Brophy y Maureen Duffy expresaron activamente posturas por los derechos de los animales. En este mismo sentido nos preguntamos, ¿cuál ha sido el efecto literario sobre Alexis DeVeaux, poeta, dramaturga y novelista, quien reconoce que junto con producir su primera obra de teatro, ganar el Concurso Literario Black Creation y atestiguar la inmensa pobreza en Haití, dejar de comer carne fue uno de los siete puntos de inflexión transformadores en su carrera y en su vida?⁴⁹

Claramente, las razones por las que el vegetarianismo habló a las mujeres y cómo ellas respondieron requieren un análisis minucioso. ¿Qué se veían haciendo las feministas-vegetarianas? ¿Qué compromisos estaban dispuestas a aceptar? ¿Alimentar con carne a la familia como la abuela vegetariana de Gloria Steinem? ¿Era necesario que ella suprimiera sus sentimientos de asco cuando servía carne? ¿Cómo vive la gente con las consecuencias de sus elecciones dietéticas? ¿Cuántas autoras y activistas eran vegetarianas o incluyeron el vegetarianismo en sus escritos? ¿Qué tipo de redes feministas vegetarianas existían? ¿Y qué pensaban sobre ello las feministas que comían carne? Sabemos, por ejemplo, que Susan B. Anthony salió corriendo a comerse un filete en Nueva York después de haber estado dos días con algunas vegetarianas.

Muchas historiadoras y críticas literarias pueden salir corriendo metafóricamente a devorar un filete porque el comer carne tiene sentido en nuestra cultura dominante. Pero lo que es necesario al desarrollar una teoría crítica feminista vegetariana es la sensibilidad con los significados literarios e históricos que difieren de las interpretaciones tradicionales. Cualquier actividad que se oponga a la costumbre predominante requiere innovación, persistencia y motivación.

En *Resurgir* Margaret Atwood ofrece esta observación sobre comer animales: “Los animales mueren para que podamos vivir, son sustitutos de gente... Y los comemos, de latas o de otras maneras; somos comedoras de muerte, carne muerta de Cristo resucitando dentro de nosotras, garantizándonos la vida”⁵⁰. Las actividades vegetarianas se oponen al consumo patriarcal y desafían el consumo de muerte. La actividad feminista vegetariana declara activamente que existe una visión global alternativa, una que celebra la vida en lugar de consumir muerte; una que no se basa en animales resucitados sino en personas empoderadas.

EPÍLOGO

Desestabilizando el consumo patriarcal

El consumo de carne de animal, una cuestión sencilla por supuesto para la mayoría de la gente, a menos que se haga compleja mediante advertencias rituales, se puede convertir en un problema de evolución psicosocial cuando la humanidad llegue a revisar y evaluar las consecuencias internas y externas de haber asumido la vida de un cazador armado, y todos los callejones sin salida vivenciales y emocionales a los que esto nos ha conducido. Sólo entonces será posible separar los aspectos supersticiosos, neuróticos y caprichosos del vegetarianismo de su posible persuasión ética.

→Erik H. Erikson, *La verdad de Gandhi*

Bajo los errores y las capas que cubren su crítica a la carne, Erik Erikson reconoce en el pasaje anterior que el vegetarianismo tiene un significado ético; su significado está interconectado con las implicaciones de matar animales, las consecuencias que se experimentan interna y externamente. Como muchas que comen carne, Erikson percibe que el vegetarianismo está cargado de numerosas asociaciones, supersticiones, neurosis y caprichos; pero él no llega a admitir que también lo está el consumo de carne. El consumo de carne animal está cargado de supersticiones relacionadas con nuestra necesidad de proteína animal y la equiparación de la carne con la fuerza; los aspectos neuróticos de comer carne se revelan en las reacciones de aquellos que comen carne ante la amenaza del vegetarianismo. La declaración de Erikson, a pesar del reconocimiento de la preocupante dimensión de matar animales para comida, que ha dotado a nuestra cultura para ser cazadoras armadas incluso cuando esto ya no es necesario; ejemplifica el hecho de que una no puede ser una observadora objetiva del propio consumo de carne. Por lo tanto, plantea preguntas sobre los textos de la carne mientras permanece firmemente comprometido con ellos.

Por medio del discurso dominante que aprueba el consumo de carne, estamos obligadas a comprender que estamos consumiendo animales muertos y aceptarlo, ignorarlo, neutralizarlo, reprimirlo. ¿Cuáles son los costes de esto? ¿Cuáles son las implicaciones de reprimir hechos sobre el referente ausente cuya muerte permite comer carne?

Para las mujeres en la cultura patriarcal, surgen también preocupaciones adicionales. Porque hemos sido engullidas y a la vez somos las engullidoras. Somos las consumidoras y las consumidas. Somos aquellas cuyos estómagos no escuchan (pues no tienen oídos) y somos las que buscan ser escuchadas desde dentro del estómago que no tiene oídos.

Comer animales actúa como espejo y representación de los valores patriarcales. Comer carne es la reinscripción del poder masculino en cada comida. La mirada patriarcal no ve la carne fragmentada de animales muertos, sino que ve alimentos apetitosos. Si nuestros apetitos reinscriben el patriarcado, nuestras acciones con respecto a comer animales objetificarán o bien desafiarán esta cultura recibida. Si la carne es un símbolo de dominación masculina, entonces la presencia de carne proclama el desempoderamiento de la mujer.

Muchas comentaristas culturales han observado que los rituales que asisten el consumo de animales en sociedades no tecnológicas se dan porque comer carne representa el parricidio. Lo que se consume es el padre. Se dice que los hombres resuelven su hostilidad hacia su padre a través de la matanza de animales¹. El animal muerto representa al padre cuyo poder ha sido usurpado por sus hijos y que sin embargo, como ancestro les perdona. En esta tipología, los peores temores de un patriarcado (padres siendo derrocados por sus hijos) son desplazados a través del ritual y la matanza de animales. La carne se convierte en una metáfora para la resolución de la tensión entre padre e hijo por el poder; la carne se ve como lo masculino. Surgen las preguntas: ¿Promulgamos de manera ritual el parricidio primario cada vez que nos sentamos ante una comida con carne?²

A pesar de que estemos comiendo “comida-padre” no estamos consumiendo al padre. ¿Cómo puede ser que comamos un padre cuando raramente comemos animales adultos machos? La metáfora de que todo lo que se mata se convierte en padre oculta la realidad detrás de la metáfora. La realidad es la estructura del referente ausente. Estamos continuamente comiendo madres. El hecho es que proclamamos y reforzamos el triunfo de la dominación masculina comiendo trozos de carne identificados como femeninos.

Kate Millet remarcó que “toda vía de poder” está dominada por el hombre [masculino]. Esto incluye el “poder” que creemos que absorbemos de las víctimas muertas aún sangrantes. La carne es una “relación estructurada de poder” cuyo poder se cree que se transfiere a quien la consume³. El idea de que la carne otorga fuerza física deriva de este poder simbólico. La carne refleja de nuevo el poder masculino cada vez que es consumida. De las mujeres derrotadas simbólicamente fluye el poder imaginado que es asimilado por el vencedor. Así, la carne es animalizada y masculinizada.

Se da una reconceptualización del poder. Se creía que el poder, el maná, existía en los animales muertos. El poder se absorbería a través del consumo del animal, y dado que los padres tenían poder, se consideraba que el poder absorbido era el poder del padre. Se nos ha convencido de entregar parte de nuestro concepto de poder al animal muerto consumible. Creemos entonces que absorbemos este poder cuando consumimos al muerto. Estamos devolviéndonos el poder que creemos que estaba en la víctima.

¿Cómo derrocar el poder patriarcal al tiempo que comemos su símbolo? El ser autónoma, antipatriarcal es claramente vegetariano. Para desestabilizar el *consumo* patriarcal debemos interrumpir las *comidas de carne* patriarcales.

Virginia Woolf parece sugerir que cuando pensemos en las mujeres será cuando nos olvidemos de la carne. Enterrado entre los eventos significantes de *El cuarto de Jacob* de Woolf se encuentra un pequeño intercambio entre madre e hijo. Woolf nos cuenta que Betty Flanders estaba pensando en:

responsabilidad y peligro. Ella agarró la mano de Archer, en la que se apoyó para subir a la colina.

“¿Qué te he pedido que recordases?”, preguntó ella.

“No lo sé”, dijo Archer.

“Bueno, yo tampoco lo sé”, dijo Betty, de forma humorística y sencilla, y ¿quién puede negar que esta mente en blanco, cuando se combina con profusión, ingenio de madre, cuentos de viejas, maneras caóticas, momentos de increíble audacia, humor y sentimentalismo, quién puede negar que en estos aspectos toda mujer es más agradable que cualquier hombre?

Bueno, Betty Flander, para empezar.

Tenía la mano sobre la puerta del jardín.

“¡La carne!”, exclamó, golpeando el pestillo hacia abajo.

Se había olvidado de la carne.⁴

¿Pero cómo nos olvidamos precisamente de la carne una vez que nuestros apetitos se acostumbraron a ella? Las Yanomami de Sudamérica tienen dos palabras para el hambre: una palabra significa que tienes el estómago vacío; la otra palabra declara que tienes un estómago lleno que tiene ansia de carne. Como el narrador descubrió en *El nacer del día* de Colette (a pesar de ver la realidad de la carne, las articulaciones rotas, las mutilaciones, imaginar la vida que apenas esta misma mañana disfrutaba corriendo y escarbando, intentar determinar la diferencia entre esto y cocinar a una niña) el aroma de la delicada carne chorreando en el carbón despertaba el hambre, un hambre que ruega que ella olvide sus objeciones hacia la carne.

Los códigos de los textos de la carne deben ser echados abajo. No se pueden descifrar mientras la carne está presente pues objetifica todos los antiguos códigos. Debemos admitir que habrá una destrucción del placer de las comidas tal y como las conocíamos hasta ahora. Pero lo que nos espera es el descubrimiento del placer de las comidas veganas.

Para olvidarnos de la carne comenzamos nombrando y reclamando el referente ausente, restableciendo a los animales su existencia como individuos. Debemos considerar nuestros propios apetitos y si deseamos o no depender de ellos; situamos la importancia de acceder a estos apetitos dentro del orden patriarcal simbólico que deben aceptar o desafiar.

Una manera en la que aceptamos el consumo de carne de animales es mediante la creación de un orden simbólico, una cosmología, que objetifica el consumo animal. Los valores patriarcales se expresan mediante la apropiación de imágenes de la muerte de animales en nuestro simbolismo. Como Joseph Campbell describe esta imagen:

el objeto primordial de esta experiencia es la bestia. Matada y masacrada, cede a la gente su carne para convertirse en nuestra sustancia, sus dientes para convertirse en nuestros ornamentos, sus pellejos para ropas y tiendas, sus tendones para cuerdas, sus huesos para herramientas. La vida animal se traduce

totalmente en la vida humana, por medio de la muerte, la matanza y las artes de la cocina, del curtido, de la costura.

Los productos de los animales matados y masacrados ofrecen también un imaginario sobre ferocidad, el imperativo territorial, la caza armada, el comportamiento agresivo, la vitalidad y la virilidad de comer animales. Los animales carnívoros proporcionan un paradigma para el comportamiento masculino. A través del simbolismo basado en matar animales, nos encontramos con imágenes políticamente cargadas de absorción, control, dominio y la necesidad de violencia. Este mensaje de dominación masculina es transmitido a través del consumo de carne, tanto en su simbolismo como en su realidad.

Según Campbell, el reino vegetal, en contraste con el reino animal, proporciona “comida, ropa y refugio para la gente desde tiempos inmemoriales, pero también nuestro modelo del milagro de la vida en su ciclo de crecimiento y decadencia, flor y semilla, en el que la muerte y la vida aparecen como transformaciones de una fuerza única, superior, fuerza, indestructible”⁵. El reino vegetal produce imágenes de cuidado, crianza, lento cambio evolutivo, armonía con las estaciones. Las implicaciones políticas se derivan de un sentido de unidad orgánica en lugar de disyuntiva; cosecha en lugar de violencia; vivir en armonía en lugar de dominar. Este es el desafío que la unión de las visiones feministas y vegetarianas ofrecen: un simbolismo político basado en la afirmación de una dieta extraída del reino vegetal.

Derivando el significado de las imágenes de plantas, podemos decir que nos marchitamos si comemos carne. Nos alimentaremos de la gracia de los vegetales. Virginia de Araújo describe tal perspectiva, la de un amigo, que toma el contenido de un armario yermo, lleno únicamente con “hilos de apio, tallos de acelgas y pieles de aguacates” y crea un banquete, una gracia:

y dice: En esta gracia me alimento, me marchito

en espíritu si como carne, dejo a los cerdos,

los conejos vivir, las vacas explorar,

*los huevos eclosionar pollitos y picotear semillas.*⁶

La creación de rituales vegetarianos que celebran la gracia de comer plantas contribuirá a desestabilizar el consumo patriarcal. En lugar del ritual del ternero engordado para el regreso del hijo pródigo, la celebración del regreso de la hija sería vegetariana. Maxine Hong Kingston sugiere esto al describir su bienvenida a casa: “Mis padres mataron un pollo y lo cocieron entero, como si estuvieran dando la bienvenida a un hijo [masculino], pero yo había salido del hábito de la carne”. Comió arroz y vegetales en su lugar⁷.

Para desestabilizar el consumo patriarcal come arroz, ten fe en las mujeres. Haciendo eso liberamos a Metis, y todas las que han sido engullidas, del vientre de Zeus; restauramos la plenitud de nuestras relaciones fragmentadas entre sí y con los otros animales. La pregunta ante nosotras es, ¿qué imágenes del universo,

del poder, de los animales, de nosotras, representaremos en nuestra comida? De aquello que nos ha precedido, ¿qué deberíamos mantener?

Come arroz, ten fe en las mujeres. Nuestras elecciones dietéticas reflejan y refuerzan nuestra cosmología, nuestra política. Es como si pudiésemos decir: “Comer arroz *es* tener fe en las mujeres”.

Que todas nos alimentemos de esta gracia.

NOTAS

Los epígrafes al libro: *The letters of Virginia Woolf: volume two, 1912-1922*, ed. Nigel Nicolson y Joanne Trautman (New York; London: Harcourt Brace Jovanovich, 1976), p. 598; Audre Lorde, *Sister Outsider: Essays and Speeches* (Trumansburg, NY: The Crossing Press, 1984), p. 133; *Jonathan Swift: The Complete Poems*, ed. Pat Rogers (New Haven y London: Yale University Press, 1983), p. 207.

Prólogo a la edición del Vigésimo Aniversario

Glover, Scott, 2008. 9th Circuit’s chief judge posted sexually explicit matter on his website. *Los Angeles Times*, 11 de junio. Disponible en: <http://www.latimes.com/local/la-me-kozinski12-2008jun12-story.html> [Acceso 23 junio 2016].

Adams, Abigail E., 1993. Dyke to dyke: ritual reproduction at a US Men’s Military College. *Anthropology Today* 9, 5, pp. 3-6. Agradezco a Joe Hayns por haber hecho que esto me llamara la atención.

Faludi, Susan, 2007. *The terror dream: fear and fantasy in post-9/11 America*. New York: Henry Holt and Company, p. 49.

Stevenson, Seth, 2006. Original SUVs for Hippies? Hummer courts the tofu set. *Slate*, 14 de agosto. Disponible en: http://www.slate.com/articles/business/ad_report_card/2006/08/suvs_for_hippies.html [Acceso 23 junio 2016].

Prólogo a la edición original

Citado en Giehl, Dudley, 1979. *Vegetarianism: a way of life*. New York: Harper & Row, p. 128.

Esta es mi interpretación a las propiedades de un texto citado en la obra de Thomas A. Sebeok de 1971 (Poetics in the lion’s den: the circus act as a text. *Modern Language Notes* 86, 6, p. 845).

De la introducción de Cook, Blanche W.; Coss, Clare; Kessler-Harris, Alice; Petchesky Rosalind P. y Swerdlow, Amy, 1984. *Women, history and theory: the essays of Joan Kelly*. Chicago: University of Chicago Press, p. xxiv.

Ver por ejemplo la declaración de Frances Moore Lappé: “Virtualmente, todas las sociedades tradicionales basaban su dieta en complementar proteína; utilizaban combinaciones de semillas y legumbres como fuente principal de proteína y energía” (Moore Lappé, Frances, 1982. *Diet for a small planet: Tenth Anniversary Edition*. New York: Ballantine Books, p. 161). En 1965 Aaron M. Altschul informó de que “la persona promedio en el Lejano Este come unos 50 gramos de proteína al día, mientras que en el norte de Europa el total ingerido es de unos 95 gramos, de los cuales alrededor de 53 son de origen animal” (Altschul, Aaron M., 1965. *Proteins: their chemistry and politics*. New York: Basic Books, p. 13). Jane Brody cita la American Dietetic Association, haciendo ver que “la mayor parte de humanidad para gran parte de la historia humana se ha apoyado en dietas cuasi-vegetarianas”. (1981. *Jane Brody's nutrition book*. New York: W. W. Norton & Co., p. 438).

Ver también la obra de Thelma Barer-Stein (1979. *You eat what you are: a study of Canadian ethnic food traditions*. Toronto: McClelland and Stewart).

Epígrafes a la parte 1: Hinman, Robert B. y Harris, Robert B., [1939] 1942. *The story of meat*. Chicago: Swift & Co., p. 194; desde *The man of pleasure's pocket book*, citado en la obra de Ronald Pearsall de 1969, *The worm in the bud: the world of victorian sexuality* (Toronto: The Macmillan Co., p. 259).

Capítulo 1: La política sexual de la carne

Epígrafe: Hays, H. R., 1964. *The dangerous sex: the myth of feminine evil*. New York: Pocket Books, p. 37.

Ziegler, P. Thomas, 1966. *The meat we eat*. Danville, IL: The Interstate Printers and Publishers, pp. 5, 1.

Gerrard, Frank, [1945] 1977. *Meat technology: a practical textbook for student and butcher*. London: Northwood Publications, p. 348.

Root, Waverley y Rochemont, Richard de, 1976. *Eating in America: a history*. New York: William Morrow, p. 279.

Lisa Leghorn y Mary Roodkowsky, *Who really starves: women and world hunger* (New York: Friendship Press, 1977), p. 21.

Shearer, Lloyd, 1982. Intelligence report: does diet determine sex? *Parade*, 27 junio, p. 7. Resume las conclusiones del Dr. Joseph Stolkowski.

Baring-Gould, William S. y Baring-Gould, Ceil, 1962. *The annotated mother goose*. New York: Bramhall House, p. 103.

Stanton, Elizabeth Cady, [1898] 1974. *The woman's Bible: part I*. New York: European Publishing Co.; Seattle: Coalition Task Force on Women and Religion, p. 91.

Simoons, Frederick J., [1961] 1967. *Eat not this flesh: food avoidances in the Old World*. Madison: University of Wisconsin, p. 12. La cita del siguiente párrafo se encuentra en Simoons, p. 73.

O’Laughlin, Bridget, 1974. Mediation of contradiction: why Mbum women do not eat chicken. En: Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere, ed. *Woman, culture, and society*. Stanford: Stanford University Press, p. 303.

Hinman, Robert B. y Harris, Robert B., [1939] 1942. *The story of meat*. Chicago: Swift & Co., p. 191.

Sunset editors, 1969. *Sunset menu cook book*. Menlo Park, CA: Lane Magazine and Book Co., pp. 139, 140.

Oriental cookery de ChunKing y Mazola Corn Oil.

Smith, M. D., Edward, 1864. *Practical dietary for families, schools and the labouring classes*. London: Walton and Maberly, p. 199.

Oren, Laura, 1973. The welfare of women in laboring families: England, 1860-1950. *Feminist Studies*, 1(3-4), p. 110, citando a Rowntree, B. S. y Kendall, May, 1913. *How the labourer lives: a study of the rural labour problem*. London: Thomas Nelson and Sons. Las citas del siguiente párrafo proceden de Oren, p. 110, citando a Rowntree y Maud Pember Reeves, *Round about a pound a week*.

Reeves, Maud Pember, [1913] 1979. *Round about a pound a week*. London: G. Bell and Sons; London: Virago Press, pp. 144, 97.

Hamilton, Cicely, [1909] 1981. *Marriage as a trade*. London: The Women’s Press, p. 75.

Savitt, Todd L., 1978. *Medicine and slavery: the diseases and health care of blacks in Antebellum Virginia*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press, p. 91.

Singer, Isaac Bashevis, 1972. *Enemies: A love story*. New York: Farrar, Straus and Giroux, p. 257.

Beard, George M., M. D., [1898] 1972. *Sexual neurasthenia [nervous exhaustion] its hygiene, causes, symptoms and treatment with a chapter on diet for the nervous*. New York: E. B. Treat & Co.; New York: Arno Press). Ésta y las siguientes citas se encuentran en pp. 272-278.

Hinman y Harris, *The story of meat*, p. 1.

Arens, W., 1979. *The man-eating myth: anthropology and anthropophagy*. New York: Oxford University Press.

Baker, Russell, 1973. Red meat decadence. *New York Times*, 3 abril, p. 43.

Altschul, Aaron M., 1965. *Proteins: their chemistry and politics*. New York: Basic Books, p. 101.

Reeves, p. 131.

- Hunscher, Helen y Huyck, Marqueta, 1944. Nutrition. En: Kenneth Dameron, ed. *Consumer problems in wartime*. New York; London: McGraw-Hill, p. 414.
- Fisher, Irving, 1907. The influence of flesh eating on endurance. *Yale Medical Journal*, 13(5), p. 207.
- Citado en 1976. Red meat: American man's last symbol of machismo. *National Observer*, 10 julio, p. 13.
- Marty Feldman, citado en Berry, Rynn, Jr., 1979. *The vegetarians*. Brookline, MA: Autumn Press, p. 32.
1973. *New York Times*, 15 abril, p. 38.
- Ella concluye "y desearía que nos hubiera llevado con él" Steedman, Carolyn, 1985. Landscape for a good woman. En: Liz Heron, ed. *Truth, dare or promise: girls growing up in the fifties*. London: Virago Press, p. 114.
- Walker, Alice, 1989. *The temple of my familiar*. San Diego, New York: Harcourt Brace Jovanovich, p. 50.
- Leakey, Richard E. y Lewin, Roger, [1978] 1979. *People of the lake: mankind and its beginnings*. New York: Doubleday & Co; New York: Avon Books, pp. 210-211.
- Sanday, Peggy, 1981. *Female power and male dominance: On the origins of sexual inequality*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, pp. 65, 66.
- Sanday, p. 39.
- Grady, Sandy, 1988. The duke as boring as spinach. *Buffalo News*, 26 marzo.
- Del catálogo de Northern Sun Merchandising, 2916 E. Lake Street, Minneapolis, MN, 55406.
- De la obra de Hegel, *Philosophy of right*, para. 166, p. 263, citado en: Tuana, Nancy, 1994. *The less noble sex: scientific, religious, and philosophical conceptions of woman's nature*. Bloomington, London: Indiana University Press.
- Douglas, Mary, 1975. *Implicit meanings: essays in anthropology*. London: Routledge & Kegan Paul, p. 273.
- Morgan, Marabel, 1980. *Marabel Morgan's handbook for kitchen survival: the total woman cookbook*. New Jersey: Fleming H. Revell Co., p. 13.
- McCarthy, Mary, [1965] 1972. *Birds of America*. New York: Harcourt Brace Jovanovich; New York: New American Library, pp. 167, 180, 183.
- Dobash, R. Emerson y Dobash, Russell, 1979. *Violence against wives: a case against the patriarchy*. New York: The Free Press, p. 100.

Pizzey, Erin, 1974. *Scream quietly or the neighbours will hear*. Hammondsworth, Inglaterra: Penguin Books, p. 35.

Whorton, James C., 1977. 'Tempest in a Flesh-Pot': The Formulation of a Physiological Rationale for Vegetarianism. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 32(2), p. 122.

Editorial, 1981. *New York Times*, 17 agosto.

Capítulo 2: Violación de animales, matanza de mujeres

Epígrafes: Berger, John, 1980. *About looking*. New York: Pantheon, p. 5; Gordon, Mary, 1978. *Final payments*. New York: Random House, p. 119; Sinclair, Upton, [1906] 1973. *The jungle*. New York: New American Library, p. 40.

1981. *The beast: the magazine that bites back*, 10, pp. 18-19.

Heidnik fue condenado por dos asesinatos en primer grado, seis secuestros, cinco violaciones, cuatro asaltos con agravantes y una relación sexual desviada no voluntaria.

Mientras que las críticas feministas han examinado las correspondencias entre el tratamiento por la cultura científica occidental de las mujeres y la naturaleza en un sentido generalizado (ver, por ejemplo, la obra de Marchant, Carolyn. 1980. *The death of nature: women, ecology, and the scientific revolution*. New York: Harper & Row) e incluso algunas de las alianzas específicas entre animales y mujeres (como se puede encontrar en la obra de Susan Griffin –1978. *Woman and nature: the roaring inside her*. New York: Harper & Row–), nadie se ha ocupado de forma explícita de la importancia del solapamiento en las representaciones de mujeres y animales que son masacrados. Sin embargo, el análisis feminista de las metáforas utilizadas para la naturaleza por los primeros científicos modernos revela la visión sexualizada que tienen éstos de la naturaleza, y por tanto de los animales.

Lauretis, Teresa de, 1984. *Alice doesn't: feminism, semiotics, cinema*. Bloomington: Indiana University Press, p. 141.

Estoy en deuda con la discusión de Margaret Homans del referente ausente en la literatura por esta explicación más amplia de la función cultural de los ausentes. Ver su obra de 1986: *Bearing the word: language and female experience in Nineteenth-Century women's writing*. Chicago: University of Chicago Press, p. 4.

Barry, Kathy, 1979. *Female sexual slavery*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, p.3.

Thomas, Keith, 1983. *Man and the natural world: a history of the modern sensibility*. New York: Pantheon, p.44.

Spiegel, Marjorie, 1989. *The dreaded comparison: human and animal slavery*. 2a ed. New York: Mirror Books.

Harding, Vincent, [1981] 1983. *There is a river: the black struggle for freedom in America*. New York: Harcourt Brace Jovanovich; New York: Vintage Books, p. 7. La fuente de Harding es Peter H. Wood –1974. *Black majority: Negroes in colonial South Carolina from 1670 through the Stono Rebellion*. New York: Alfred A. Knopf–. Wood discute las razones por las que los propietarios de la colonia de California protestaron contra la esclavitud de los indios. No sólo lo hicieron por temor a “provocar hostilidades con las tribus locales” sino también porque “estaban ansiosos por proteger su pacífico comercio de pieles de ciervo, que proveía a la colonia de su principal fuente de ingresos directos a Inglaterra. Con la apertura de este lucrativo comercio indio a más personas en la década de 1690, los propios colonos europeos se volvieron cada vez más deseosos de reducir su dependencia respecto a la mano de obra nativa americana” (Wood, 1974: 39).

Gregory, Dick, 1968. *The shadow that scares me*. Garden City, NY: Doubleday & Co., pp. 69-70.

Ver Adams, Carol J., 1994. *Neither man nor beast: feminism and the defense of animals*. New York: Continuum Publishing Company, pp. 144-161.

Ver Adams, Carol J., 1995. Woman-battering and harm to animals. En: Carol J. Adams y Josephine Donovan, ed. *Animals and Women: feminist theoretical explorations*. Durham; London: Duke University Press.

Glaspell, Susan, 1927. *A jury of her peers*. London: Ernest Benn.

Dobash, R. Emerson y Dobash, Russell, 1979. *Violence against wives: a case against the patriarchy*. New York: The Free Press, Macmillan, p.110.

Dworkin, Andrea, 1981. *Pornography: men possessing women*. New York: Perigee Books, p. 209; Corea, Gena, [1977] 1978. *The hidden malpractice: how American medicine mistreats women*. New York: William Morrow and Co.; New York: Jove-Harcourt Brace Jovanovich Books, p.129.

Lovelace, Linda y McGrady, Mike, [1980] 1981. *Ordeal*. New York: Citadel Press; Berkley Books, p. 96. Nótese que se trata de una mujer mirando a otra como a “carne”.

Griffin, Susan, 1979. *Rape: the power of consciousness*. San Francisco: Harper & Row, p. 39.

Ecofeministas, incluyendo Susan Griffin, discuten el dualismo materia/espíritu en su interacción con otros dualismos mayores (incluyendo humano/animal y masculino/femenino) asociados a la cultura patriarcal. Val Plumwood, en *Feminism and the mastery of nature* –1993. London; New York: Routledge–, proporciona una profunda discusión acerca de estos dualismos en su capítulo “Dualism: the logic of colonisation”. A la luz de las formas de violencia interconectadas, extendiendo el análisis de Elizabeth Spelman sobre la somatofobia (u

hostilidad hacia el propio cuerpo) para incluir la forma en que los animales son siempre equiparados con sus cuerpos (materia) y no son vistos como poseedores de un alma (espíritu). Ver *Neither man nor beast: feminism and the defense of animals*, p. 152.

Annette Kuhn remarca: “Las representaciones son productivas: las fotografías, lejos de reproducir meramente un mundo preexistente, constituyen un discurso altamente codificado que, entre otras cosas, transforma lo que sea que aparezca en la imagen en un objeto de consumo: consumo por contemplación, así como a menudo literalmente por compra. No es coincidencia, por tanto, que en muchas formas de fotografía muy visibles socialmente (y rentables), las mujeres dominen la imagen. Cuando la fotografía toma a la mujer como su objeto de estudio, también construye a “la mujer” como un conjunto de significados que entran en la circulación económica y cultural por su propia cuenta” (1985. *The power of the image: essays on representation and sexuality*. London: Routledge y Kegan Paul, p.19). Ver también Silverman, Kaja, 1983. *The subject of semiotics*. New York: Oxford University Press, especialmente el capítulo “Suture”, pp. 194-236.

Morris, William, ed., 1969. *The american heritage dictionary of the English language*. Boston: American Heritage Publishing Co., Houghton Mifflin Co., p. 734. La tercera edición corrige esto y restaura el referente ausente.

Hazlitt, William, (s.a.). *The plain speaker*, p. 173, citado por Keith Thomas en *Man and the natural world*, p. 300.

Graves, Robert, 1955. *The Greek myths: 1*. Baltimore: Penguin Books, p. 46. La referencia original se encuentra en Hesiodo, 1983. *Theogony*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, líneas 886-900, traducido por Apostolos Athanassakis.

De Leslie Friedman Goldstein (1979. *The constitutional rights of women: Cases in law and social change*. New York; London: Longman) aprendemos una curiosa coincidencia de la historia: la confirmación legal de que la ubicación de los mataderos en un lugar diferenciado y separado de la comunidad ocurrió de forma simultánea a la denegación de la protección a la mujer bajo la Decimocuarta Enmienda. En 1873, *Bradwell contra el estado de Illinois*, el “primer caso de derechos de la mujer” (p. 2) fue discutido ante la Corte Suprema. Bradwell desafió la clasificación por sexo como una violación de la Decimocuarta Enmienda (a Myra Bradwell se le había denegado la entrada a un bar de Illinois porque estaba casada). Dos semanas después se discutió *El caso de los mataderos*, lo que trajo consigo un desafío por parte de los carniceros al estatuto de Louisiana que restringía la ubicación de los mataderos. El propósito del estatuto era “proteger a la población de humos desagradables, sonidos y otros trastornos asociados con la matanza de animales, por medio de la limitación de estas actividades a una única área concreta y estrechamente delimitada de la ciudad”. Sin embargo, el estatuto *de facto* permitió un monopolio (pp. 2-3). Invirtiendo el orden en que fueron discutidos, la Corte Suprema anunció primero su decisión en *El caso de los mataderos*; esta afirmaba

que las leyes de zonificación podían limitar el emplazamiento de los mataderos. Esta primera decisión sobre la Decimocuarta Enmienda limitó severamente la posibilidad de barrer las cláusulas sobre privilegios e inmunidades. Parece que fuera aprobada primero para proveer del marco legal que excluía a las mujeres de la protección de la Decimocuarta Enmienda, una posición anunciada al día siguiente en *El caso Bradwell*.

Lansbury, Coral, 1985. *The old brown dog: women, workers and vivisection in Edwardian England*. Madison: University of Wisconsin, p.177.

Selzer, Richard, 1986. *Taking the world in for repairs*. New York: Morrow, p.116.

Olsen, Tillie, 1974. *Yonnonadio: from the thirties*. New York: Dell, pp. 133-135.

Plutarco, 1883. Essay on flesh eating. En: Howard Williams, ed. *The ethics of diet: A catena of authorities deprecatory of the practice of flesh-eating*. London: F. Pitman, pp. 47-48.

“La violencia, a diferencia del poder, fuerza o resistencia, siempre necesita *instrumentos*”. Arendt, Hannah, 1970. On violence. Nueva York: Harcourt, Brace & World, p.4.

Selzer, p.120.

Selzer, p.116.

Las citas del párrafo siguiente pertenecen al capítulo sobre la visita al matadero en Sinclair, Upton, 1906. *The jungle*. New York: New American Library, pp. 38-45.

Sinclair, p. 311.

Robert B. Downs, en el epílogo de Sinclair, *The jungle*, p. 346. Hacia el final de la novela, Sinclair incluye una conexión con el vegetarianismo cuando utiliza la afirmación del Dr. Schliemann: “Se ha comprobado que la carne no es necesaria como alimento; y la carne es evidentemente más difícil de producir que la comida vegetal, menos agradable de preparar y manejar y tiene más probabilidad de estar contaminada” (p. 337).

Citado por Downs en Sinclair, p. 349. En relación a la caracterización ofensiva de trabajadores negros, Michael Brewster Folsom concluye: “Claramente Sinclair no golpeó accidentalmente el estómago de la lectora; iba directamente ahí” ([1979]. Upton Sinclair’s escape from *The Jungle*: the narrative strategy and suppressed conclusion of America’s first proletarian novel. *Prospects*, 4, p. 261).

Brecht, Bertolt, 1964. Writing the truth: five difficulties. En: William Wasserstrom, ed. *Civil Liberties and the arts: selections: From twice a year, 1938-1948*. Syracuse, New York: Syracuse University Press, p. 295.

Brecht, Bertolt, 1971. *Saint Joan of the stockyards*. 2a ed. Bloomington; London: Indiana University Press.

Ford, Henry, 1922. *My life and work*, p. 81, citado en Nevins, Allan, 1954. *Ford: the times, the man, the company*. New York: Charles Scribner's Sons, pp. 471-472.

Hinman, Robert B. y Harris, Robert B., [1939] 1942. *The story of meat*. Chicago: Swift & Co., pp. 64-65.

Como James Barrett observa: “Los historiadores han privado a los empaquetadores [de carne] de su título legítimo de pioneros de la producción en masa, porque no fue Henry Ford sino Gustavus Swift y Philip Armour quienes desarrollaron la técnica de cadena de montaje que continúa simbolizando la organización racionalizada de trabajo” (1987. *Work and community in the jungle: Chicago's packinghouse workers, 1894-1922*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press, p. 20).

En *Structural constraints on learning: butchers' apprentices*, Hannah Meara Marshall observa que ser un aprendiz del despiece puede ser “una experiencia aburrida y frustrante”, señalando que esta doble alienación se prolonga desde el matadero hasta las carnicerías (1972. *American Behavioral Scientist*, 16(1), p. 35).

Robbins, John, 1987. *Diet for a New America*. Walpole, NH: Stillpoint Publishing, p. 136.

“Hasta este momento un trabajador cualificado cogía un pequeño montón de materiales y había montado un volante de magneto completo. El trabajador medio en esta sección terminaba entre 35 y 40 magnetos en una jornada de nueve horas, con un promedio de 20 minutos por cada montaje. Inmediatamente el tiempo de montaje medio se redujo a 13 minutos 10 segundos”. Concluyendo su discusión sobre la “línea móvil”, Nevins observa: “Así nació la producción en masa a la que Ford dio su clásica definición de concentración del poder, precisión, velocidad, continuidad y otros principios de la fabricación de un bien estandarizado en grandes cantidades”. Nevins, *Ford*, pp. 472, 476.

Braverman, Harry, 1974. *Labor and monopoly capital: the degradation of work in the Twentieth Century*. New York, London: Monthly Review Press, pp. 148-149.

Billington, Ray Allen, 1981. *Land of savagery land of promise: the European image of the American frontier in the Nineteenth Century*. New York: W. W. Norton & Co., p. 235.

Walker, Lenore E., 1979. *The battered woman*. New York: Harper & Row, p.120. La siguiente cita en este párrafo es de Walker, p. 5.

Roth, Philip, [1969] 1970. *Portnoy's complaint*. New York: Random House; Bantam Books, p. 19.

Estas preguntas fueron planteadas por Carol Barash.

People for the Ethical Treatment of Animals, 1986. *PETA News*, 1(8), p. 2. Ver también Corea, Gena, 1985. *The mother machine: reproductive technologies from artificial insemination to artificial wombs*. New York: Harper & Row, pp. 12-13.

Butler, Samuel, [1872] 1970. *Erewhon*. Hammondsworth, Inglaterra: Penguin Books, p. 230.

Morgan, Marabel, 1971. *Total joy*. New Jersey: Fleming H. Revell Co., p. 113 (“365 ways to fix hamburger”).

Barker-Benfield, G. J., 1976: *The horrors of the half-known life: male attitudes toward women and sexuality in Nineteenth-Century America*. New York: Harper and Row, p.113.

A pesar de que se suele pensar que a los animales matados según las leyes dietéticas judías e islámicas se les mata al instante para que no sufran, este supuesto es erróneo. Peter Singer informa: “En lugar de dejarles inconscientes rápidamente en el suelo y matados casi a la vez que tocan el suelo, los animales a los que se les mata con rituales en Estados Unidos son encadenados por una pierna trasera, elevados en el aire, y luego colgados, totalmente conscientes, patas arriba en la cinta transportadora durante de dos a cinco minutos, y ocasionalmente por mucho más tiempo si algo va mal en la ‘línea de matanza’, antes de que los matarifes hagan su corte”. *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals* segunda edición (New York: A New York Review Book, 1990), p.154. Ver también Roberta Kalechofsky “Shechitah –The Ritual Slaughter of Animals”, que se puede encontrar en: www.micahbooks.com

Zeigler, P. Thomas, 1966. *The meat we eat*. Danville, IL: The Interstate Printers and Publishers, p. 10; Evans, Travers Moncure y Greene, David, *The meat book*. New York: Charles Scribner’s Sons, p. 107.

Estas descripciones acompañan las ilustraciones en Ziegler, *The meat we eat*, pp. 40-44.

Kundera, Milan, [1980] 1985. *The book of laughter and forgetting*. New York: Alfred A. Knopf; Penguin Books, p.75.

Pearsall, Ronald, 1969. *The worm in the bud: the world of Victorian sexuality*. Toronto: The Macmillan Co., p. 308.

Walkowitz, Judith R., 1982. Jack the Ripper and the myth of male violence. *Feminist Studies*, 8(3), p. 550.

Citado en Pearsall, p. 308.

Citado en Walkowitz, p. 551.

Knight, Stephen, 1977. *Jack the Ripper: the final solution*. London: Granada Publishing Limited, p. 59.

Pearsall, p. 307.

Citado en Pearsall, p. 313.

Marge Piercy, “In the men’s room(s),” *Circles on the Water* (New York: Alfred A. Knopf, 1982), p. 80.

Dworkin, *Pornography*, p. 67.

Chesler, Phyllis, 1980. Men and pornography: why they use it. En: Laura Lederer, ed. *Take back the night: women on pornography*. New York: William Morrow and Company, p. 155.

Fo, Dario y Rame, Franca, 1981. *Female parts: one woman plays*. London: Pluto Press, pp. 15-16 (“A woman alone”).

Benney, Norma, 1983. All of One Flesh: The Rights of Animals. En: Leonie Caldecott y Stephanie Leland, ed. *Reclaim the earth: women speak out for life on earth*. London: The Women’s Press, p.148. Benney cita una página central fotográfica sin crédito de *Zig Zag*, número 129 (1982).

Trible, Phyllis, 1984. *Texts of terror: literary-feminist readings of biblical narratives*. Filadelfia: Fortress Press, pp. 76-77. Tribble concluye su comentario en esta historia bíblica de violencia diciendo que deberíamos “reconocer la contemporaneidad de esta historia... las mujeres como objeto sigue siendo capturada, traicionada, violada, torturada, asesinada, desmembrada y esparcida. Tomar esta antigua historia, entonces, es reconocer su realidad actual”. Su pie de nota hace referencia a la brutal violación en grupo de una mujer.

Judges 19:29, traducción de Tribble (p. 80). Tribble se da cuenta de que el verbo hebreo “dividir” utilizado en este fragmento “se utiliza en otro lugar sólo para animales” (p. 90, nota 51). El *The Sin Eater* de Alice Thomas Ellis se refiere a este fragmento. Una de las personajes mujer “volvió sobre Jueces 19 y el terrible pueblo de los benjamitas, imaginando cómo el levita había diseccionado a su concubina completamente contra la voluntad de ella, con qué insultante habilidad la había despiezado en *doce* partes: una por cada una de las tribus de Israel... La gente no se cortaba de forma natural en *doce* partes. Once era el número de partes en que se cortaba a la gente. Si el levita hubiese tenido una mente inclinada hacia la simetría, y estaba segura de que la tenía por lo que conocía de él, eso le hubiera contrariado: la tediosa incapacidad del cuerpo humano para dividirse en doce partes” (p. 145).

Millet, Kate, 1970. *Sexual politics*. Garden City, NY: Doubleday & Co., p. 292.

LaBelle, Beverly, 1980. *Snuff* →The Ultimate in Woman-Hating. En: Lederer, *Take back the night*, pp. 273-274. En la reflexión de la escena de asesinato de la ducha de *Psycho*, Kaja Silverman observa: “Cuando comienza el apuñalamiento, hay un corte cinematográfico casi cada vez que se clava el cuchillo. La ecuación implícita es demasiado llamativa como para ignorarla: la máquina cinematográfica es letal: asesina y disecciona demasiado” (1983: 211).

Beauvoir, Simone de, 1972. *The second sex*. Hammondsworth, Inglaterra: Penguin, p. 236; Daly, Mary, 1978. *Gyn/Ecology: The metaethics of radical feminism*. Boston: Beacon Press, p. 31; Dworkin, Andrea, 1974. *Woman hating*. New York: E. P. Dutton & Co., p. 63; Atkinson, TiGrace, 1974. *Amazon odyssey*. New York: Links Books, pp. 57-63; hooks, bell, 1981. *Ain't I a woman: black women and feminism*. Boston: South End Press, p. 112. Cada una de estas críticas feministas comenta distintos aspectos de la cultura

patriarcal. Y esta lista no se comunica con la variedad de supuestos teóricos sobre los que se construyen sus ideas. Lo que me fascina es que cada escritora gravita hacia las metáforas de carnicería o consumo.

Carol Barash sugirió la frase “descuartizar la metáfora” para la dependencia de la teoría feminista radical respecto a las imágenes del desmembramiento violento de mujeres (y animales).

Capítulo 3: Violencia enmascarada, voces silenciadas

Epígrafe: Daly, Mary, 1973. *Beyond god the father: toward a philosophy of women's liberation*. Boston: Beacon Press, p. 8.

Harrison, Beverly Wildung, 1985. Sexism and the language of Christian ethics. En: Carol S. Robb, ed. *Making the connections: essays in feminist social ethics*. Boston: Beacon Press, p. 29.

Singer, Peter, 1975. *Animal liberation: a new ethics for our treatment of animals*. New York: A New York Review Book, p. 96.

Spender, Dale, 1980. *Man made language*. London, Boston y Henley: Routledge & Kegan Paul, p. 145.

Spender, p. 183.

Citado en Serpell, James, 1986. *In the company of animals: a study of human-animal relationships*. New York: Basil Blackwell, pp. 158-159.

Sharpe, M. R. L. [posteriormente Freshel], 1908. *The golden rule cookbook: 600 recipes for meatless dishes*. Cambridge, MA: The University Press, p. 18.

Exceptuando las estadísticas sobre terneras, pollos y pavos, todas las estadísticas están extraídas de People for the Ethical Treatment of Animals, “Living without cruelty” (501 Front St., Norfolk, VA 23510). *Animal Place News* suministró las estadísticas sobre pollos y pavos –1999, 4(2)–. Estas estadísticas no proporcionan desglose alguno acerca de género, raza o clase.

T. H., 1825. Pythagorean objections against animal food. *London Magazine* (noviembre), p. 382.

Byrnes, J., 1976. Raising pigs by the calendar at maplewood farm. *Hog Farm Management*, septiembre, p. 30, citado en Mason, Jim y Singer, Peter, 1980. *Animal factories*. New York: Crown Publishers, p. 1.

McCarthy, Colman, 1990. Sins of the flesh. *Washington Post*, 25 marzo.

Postal, Paul M., 1969. Anaphoric islands. En: Robert I. Binnick, Alice Davison, Georgia M. Green, Jerry L. Morgan, ed. *Papers from the fifth regional meeting of the Chicago Linguistic Society, 18 y 19 de Abril, 1969*. Chicago: Departamento de Lingüística, University of Chicago, p. 235.

Daly, p. 8.

Ritson, Joseph, "A new dictionary for the orthography, pronunciation, and etymology, of the English language", manuscrito póstumo, citado en Bronson, Bertrand H., 1938. *Joseph Ritson: Scholar-at-arms*, volume 1. Berkeley: University of California Press, p. 136.

Lanchester, Elsa, 1983. *Herself*. New York: St. Martin's Press, p. 12.

Citado en Kramarae, Cheri y Treichler, Paula A., 1985. *A feminist dictionary*. Boston, London: Pandora Press, p. 33.

Rudd, Geoffrey L., 1973. *Why kill for food?* Madras, India: The Indian Vegetarian Congress, p. 77; Singer, Peter, *Animal liberation*, p. xii; Bernard Shaw citado en Giehl, Dudley, 1979. *Vegetarianism: A way of life*. New York: Harper & Row, p. 137; Labaree, Leonard W.; Ketcham, Ralph L.; Boatfield, Helen y Fineman, Helene, ed., 1964. *The autobiography of Benjamin Franklin*. New Haven: Yale University Press, p. 87; Holmes, Richard, 1975. *Shelley: The pursuit*. New York: E. P. Dutton, p. 129. Esto puede haber sido irónico, ya que mientras ella y Percy Shelley estaban intentando hacerse vegetarianas en esos momentos, Harriet revela las actitudes que asociaban con el vegetarianismo.

Estas pegatinas se anunciaban en People for the Ethical Treatment of Animals, 1986. *PETA News*, 1(9).

Daly, Mary y Caputi, Jane, 1987. *Websters' first new intergalactic wickedary of the English Language*. Boston: Beacon Press, p. 257.

Daly, *Wickedary*, p. 250.

Weil, Simone, [1956] 1970. *The iliad, or the poem of force*, 1940. Wallingford, PA: Pendle Hill, p. 3.

Rayner, Mary, 1977. *Garth pig and the ice cream lady*. New York: Atheneum, p. 5.

Selzer, Richard, 1986. *Taking the world in for repairs*. New York: Morrow, p. 129 ("How to build a slaughterhouse").

Joly, Andre, 1975. Toward a theory of gender in modern English. En: A. Joly y T. Fraser, ed. *Studies in English grammar*. París: Editions Universitaires, p. 267. Las siguientes citas son de las pp. 270, 271.

Mason y Singer, p. 5.

Ziegler, P. Thomas, 1966. *The meat we eat*. Danville, IL: The Interstate Printers and Publishers, p. 23.

Miller, A. R., [1951] 1958. *Meat hygiene*. Philadelphia: Lea & Febiger, p. 41.

Duffy, Maureen, 1972. Beast for pleasure. En: Stanley Godlovitch, Roslind Godlovitch y John Harris, ed. *Animals, men and morals: an enquiry into the maltreatment of non-humans*. New York: Taplinger, p. 117.

Shepard, Paul, 1973. *The tender carnivore and the sacred game*. New York: Charles Scribner's Sons, p. 172.

Millet, Kate, 1970. *Sexual politics*. Garden City, NY: Doubleday & Co., p. 292n.

Citado en Evans, E. P., 1906. *The criminal prosecution and capital punishment of animals*. London: William Heinemann; New York: E. P. Dutton and Co., pp. 55-56.

Estragon, Vladimir, 1982. *Waiting for dessert*. New York: The Viking Press, p. 177. Ver también W. D. Snodgrass "The boy made of meat: a poem for children", que transmite el papel de la cultura dominante en la imposición del consumo cárnico, para disgusto del niño que protesta –Snodgrass, W. D. 1987. *Selected poems: 1957-1987*. New York: Soho Press, p. 71–.

Entrevista con el doctor Alan Long en Berry, Rynn, Jr., 1979. *The vegetarians*. Brookline, MA: Autumn Press, pp. 102-103.

Citado en Giehl, *Vegetarianism: A way of life*, p. 204.

Comunicación personal de Kathy Epling, Garbersville, CA, 18 abril, 1986.

Spender, pp. 164, 229.

Meyer, Lynn, 1975. *Paperback thriller*. New York: Random House, pp. 4-5.

Showalter, Elaine, 1985. Feminist criticism in the wilderness. En: Elaine Showalter, ed. *The new feminist criticism: essays on women, literature, and theory*. New York: Pantheon Books, pp. 262.

Hurston, Zora Neale, [1937] 1965. *Their eyes were watching god*. Greenwich, CT: A Fawcett Premier Book, p. 51.

Washington, Mary Helen, 1987. *Invented lives: narratives of black women 1860-1960*. Garden City, NY: Doubleday & Co., p. 237.

Hurston, p. 16. Hurston puede haber tenido conocimiento de encuentros como el que Mary Church Terrell describió en *A colored woman in a white world*: mientras viajaba por el Sur, Terrell no siempre fue reconocida como negra. «“En lo que al negro se refiere”, me dijo un hombre, “es como una mula. Es un buen animal, siempre y cuando lo mantengas domesticado”. “Pero los soldados de color prestaron un gran servicio a los Aliados durante la Guerra Mundial”, le interrumpí. “También lo hizo la mula”, contestó rápidamente el orador. “No hay animal en el mundo que hiciera mejor servicio que la mula durante la guerra. La mula es igual que el negro. Hará el trabajo si le amueblas la cabeza”». ([1940] 1980. Washington, DC: Ransdell; New York: Arno Press, p. 325).

Bethel, Lorraine, 1982. “This infinity of conscious pain”: Zora Neale Hurston and the black female literary tradition. En: Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith, ed. *All the women are white, all the blacks are men, but some of us are brave: black women's studies*. Old Westbury, NY: The Feminist Press, p. 182.

Washington, p. 253, n. 15. Hurston podría haber elegido la mula como representativa tanto de la opresión de las mujeres negras como de la de otros animales porque sabía que “la propia palabra *mulato* etimológicamente es derivada de la palabra *mula* y recuerda el debate en que los norteamericanos estuvieron metidos sobre si los negros eran de la misma especie que los blancos” –Christian, Barbara, 1980. *Black women novelists: the development of a tradition 1892-1976*. Westport, CT; London: Greenwood Press, p. 16.

Hurston, p. 51.

Este pasaje parece seguir el patrón que Washington describe: “Los pasajes que se supone que representan la conciencia interior de Janie comienzan marcando algún cambio interior en Janie, entonces de forma gradual o abrupta cambia de manera que un personaje masculino toma el lugar de Janie como sujeto del discurso; al final de esos pasajes, aparentemente dedicados a mostrar la vida interior de Janie, la voz masculina predomina” (pp. 243-244).

Spinoza, Benedict de, 1910. *Ethic*. 4a ed. London; New York: Oxford University Press, p. 209. Citado en Thomas, Keith, 1983. *Man and the natural world: a history of the modern sensibility*. New York: Pantheon Book, p. 298.

Brophy, Brigid, 1972. In pursuit of a fantasy. En: Stanley Godlovitch, Roslind Godlovitch y John Harris, ed. *Animals, men, and morals: an enquiry into the maltreatment of non-humans*. London: Gollancz; New York: Taplinger, p. 130.

Lorde, Audre, 1984. *Sister outsider: essays and speeches*. Trumansburg, NY: The Crossing Press, p. 41.

Cott, Nancy F., 1987. *The grounding of modern feminism*. New Haven; London: Yale University Press, p. 15.

Sussman, Vic, 1978. *The vegetarian alternative: a guide to a healthful and humane diet*. Emmaus, PA: Rodale Press, p. 2.

Sieveking, Isabel Giberne, 1909. *Memoir and letters of Francis W. Newman*. London: K. Paul, Trench, Trubner & Co., p. 118.

White, Ellen G., [1938] 1976. *Counsels on diet and foods*. Takoma Park: Review and Herald Publishing Assoc, Letter 72, p. 396.

Se ha argumentado que la placenta es otro alimento producido por las hembras mientras están vivas.

Sobre la intersección entre el racismo blanco y la falta de reconocimiento del ginocentrismo de muchas culturas, ver Allen, Paula Gunn, 1986. *The sacred hoop: recovering the feminine in American Indian tradition*. Boston: Beacon Press.

White, E. B. [1952] 1973. *Charlotte's web*. New York: Harper & Row, pp. 78, 95.

Plutarco, 1976. Of eating of flesh. En: Tom Regan y Peter Singer, ed. *Animal rights and human obligations*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, p. 111.

Capítulo 4: La Palabra hecha Carne

Epígrafe: Ovidio [1955] 1971. *Metamorphoses*. Bloomington y London: Indiana University Press, p. 367; Johnson, Thomas H., ed., 1951. *The poems of Emily Dickinson*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, poema 1651.

Lauretis, Teresa de, 1984. *Alice doesn't: feminism, semiotics, cinema*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 8-9.

Giehl, Dudley, 1979. *Vegetarianism: a way of life*. New York: Harper & Row; Sussman, Vic, 1978. *The vegetarian alternative: a guide to a healthful and humane diet*. Emmaus, PA: Rodale Press; Akers, Keith, 1983. *A vegetarian sourcebook: the nutrition, ecology, and ethics of a natural foods diet*. New York: G. P. Putnam's Sons.

Thomas, Keith, 1983. *Man and the natural world: a history of the modern sensibility*. New York: Pantheon, p. 297.

Behn, Aphra, 1685. *The way to health, long life and happiness*. En: Thomas Tryon, *The way to make all people rich; or, wisdoms call to temperence [sic] and frugality[.]*. London: s.e.

Labaree, Leonard W.; Ketcham, Ralph L.; Boatfield, Helen y Fineman, Helene, ed., 1964. *The autobiography of Benjamin Franklin*. New Haven: Yale University Press, p. 63.

Ritson, Joseph, 1802. *An essay on abstinence from animal food as a moral duty*. London: Phillips, p. 201.

Mandeville, Bernard, 1911. *The fable of the bees; or, private vices, publick benefits*. Oxford: Clarendon Press, p. 173.

Turner, James, 1980. *Reckoning with the beast: animals, pain and humanity in the Victorian Mind*. Baltimore; London: Johns Hopkins University Press, p. 18.

Bronson, Bertrand H., 1938. *Joseph Ritson: scholar-at-arms*, vol. 1. Berkeley: University of California Press, p. 34. Para transmitir esto, incluye la referencia completa de Mandeville mediante una nota en uno de los dos únicos apéndices de la biografía, vol 2, pp. 743-748.

Citado en Ritson, p. 225.

Pottle, Frederick A., 1965. *Shelley and Browning: a myth and some facts*. Hamden, CT: Archon Books, p. 22.

Gandhi, Mohandas K., 1957. *An autobiography: the story of my experiments with truth*. Boston: Beacon Press, p. 48.

Citado en Brophy, Brigid, 1979. The way of no flesh. En: Michael Holroyd, ed. *The genius of shaw*. New York: Holt Rinehart and Winston, p. 100.

Rowbotham, Sheila, 1972. *Women, resistance and revolution: a history of women and revolution in the Modern World*. New York: Pantheon Books, p. 12.

Citado en Hill, Brian, 1965. Vegetables and distilled water: William Lambe, M.D. (1765-1847). *Practitioner*, 194, p. 285.

Cobbett, William, [1819] 1983. *Journal of a year's residence in the United States of America*. Gloucester: Alan Sutton, p. 202.

Hunt, Harriot K., [1856] 1970. *Glances and glimpses; or fifty years social, including twenty years professional life*. Boston: John P. Jewett and Co.; New York: Source Book Press, p. 140.

Oswald, John, [1791] 2000. *The cry of nature; or, an Appeal to Mercy and to Justice, on Behalf of the persecuted animals*. Lewiston, N.Y.: E. Mellen Press, p. i.

Colby, Elbridge, ed., [1928] 1968. *The life of Thomas Holcroft written by himself continued to the time of his death from his diary notes & other papers by William Hazlitt*. New York: Benjamin Blom, vol. 2, pp. 127, 129.

Borrow, George, 1927. *Lavengro: the scholar, the gypsy, the priest*. New York: The MacMillan Company, pp. 197.

Paráfrasis de comentarios hechos por Susanne Kappeler.

Este incidente y los siguientes se recogen en Bronson, que los veía como historias exageradas o apócrifas, de J. G. Lockhart, *Life of Sir Walter Scott*, vol 1, p. 251.

de Lauretis, *Alice doesn't*, p. 37.

Colegate, Isabel, [1980] 1982. *The shooting party*. New York: The Viking Press: Avon Books, p. 94.

Toklas, Alice B., [1954] 1960. *The Alice B. Toklas cook book*. Garden City, NY: Anchor Books, pp. 37-57.

Barthes, Roland, 1977. *Image, music, text*. New York: Hill y Wang, p. 79 ("Introduction to the structural analysis of narratives"). Lenguaje sexista modificado.

de Lauretis, p. 5.

Epígrafe a la parte 2: Graves, Robert, [1955] 1974. *The Greek myths: volume 1*. Middlesex, Inglaterra y Baltimore, MD: Penguin Books, p. 46.

Capítulo 5: Textos desmembrados, animales desmembrados.

Epígrafe: Weil, Simone, 1952. *The need for roots: prelude to a declaration of duties toward mankind*. New York: G. P. Putnam's Sons, pp. 224-225.

Godwin, William, [1805] 1979. *Fleetwood or, the new man of feeling*. London; New York: Garland Publishing, p. 177.

Carta de Bernard Shaw a Sidney Webb, 18 de octubre de 1898, en: Laurence, Dan H., ed., 1972. *Bernard Shaw: collected letters 1898-1910*. New York: Dodd, Mead & Co., p. 67.

Ver, por ejemplo, Robinson, Lillian S., 1983. Treason our text: feminist challenges to the literary canon. *Tulsa studies in women's literature*, pp. 83-98. La aparición de *The Norton anthology of literature by women*, editado por Susan Gubar y Sandra Gilbert, por su intento de re-membrar los textos de las mujeres implica la pre-existencia de un canon de desmembramiento (1985. New York; London: W. W. Norton and Co.).

Smith, Barbara, 1982. Toward a black feminist criticism. En: Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith, ed. *All the women are white, all the blacks are men, but some of us are brave: black women's studies*. Old Westbury, NY: The Feminist Press, p. 161. Ver también Walker, Alice, 1983. *In search of our mother gardens: womanist prose*. San Diego, New York: Harvest/Harcourt Brace Jovanovich, pp. 361-383 ("One child of one's own: a meaningful digression within the work(s)"). McDowell, Deborah E., 1980. New directions for black feminist criticism. *Black American Literature Forum*, Winter, pp. 153-159.

Robins, Elizabeth, [1924] 1976. *Ancilla's share*. Westport, CT: Hyperion, pp. 94-95.

Bethel, Lorraine. This infinity of conscious pain': Zora Neale Hurston and the black female literary tradition. En: Hull, Scott y Smith, p. 177.

Greenberg, Caren, 1980. Reading reading: echo's abduction of language. En: Sally McConnell-Ginet, Ruth Borker y Nelly Furman, ed. *Women and language in literature and society*. New York: Praeger, p. 303. El resto de citas son de las pp. 306, 307.

Jones, H. S. V., 1914. Joseph Ritson: a romantic antiquarian. *Sewanee Review Quarterly*, 22(3), p. 348.

Ritson, Joseph, 1833. *The letters of Joseph Ritson, Esq.: Edited chiefly from originals in the possession of his nephew*. London: William Pickering, p. 38.

Bronson, Bertrand H., 1938. *Joseph Ritson: scholar-at-arms*, Vol. 2. Berkeley: University of California Press, p. 608.

Ver definición de *anonymous* en Kramarae, Cheri y Treichler, Paula A., 1985. *A feminist dictionary*. Boston: Pandora Press, p. 53.

Para conocer los antecedentes de la influencia colonialista en escritores como Ritson, ver *Critical inquiry*, 12 (1985), que incluye los artículos de Patrick Brantlinger, Victorians and Africans: the genealogy of the myth of the dark continent (pp. 166-203), y Mary Louise Pratt, Scratches on the face of the country; or, what Mr. Barrow saw in the land of the Bushmen (pp. 119-43).

Edinburgh Review, 2 (1803), pp. 128 y siguientes; *British Critic*, 22 (1803), pp. 483-489. Citado en Bronson, vol. 1, pp. 280, 296.

Lee, Sidney, 1885-1901. Joseph Ritson. En: Sir Leslie Stephen y Sir Sidney Lee, ed. *Dictionary of national biography*, Vol. 16. London: Oxford University Press, p. 1216.

Cross, Tom P., 1919-1920. Review of Joseph Ritson, a critical biography by Henry Alfred Burd. *Modern Philology*, 17, pp. 234, 233.

Hopkins, Annette B., 1928. Ritson's life of King Arthur. *PMLA*, 43, p. 251.

Cross, p. 233.

Entre ellos se incluye “la literalización de una figura”, cuando una metáfora extendida llega a ser traducida en un hecho real; la referencia a la figura de la Virgen María, que fue la Madre del Verbo; la representación de personajes femeninos que traducen el lenguaje, llevan mensajes o actúan como amanuenses, lo cual Homans ve como “la presentación temática de mujeres portando o llevando el lenguaje en sí mismo”, y las veces en que los textos recuerdan el lenguaje de otros autores, especialmente hombres. Homans, Margaret, 1986. *Bearing the word: language and female experience in Nineteenth-Century women's writing*. Chicago; London: University of Chicago Press, pp. 30-31.

Ver Alastor, línea 101. David Perkins, ed. 1967. *English romantic writers*. New York: Harcourt, Brace y World, p. 961.

Wollstonecraft Shelley, Mary, [1974] 1982. *Frankenstein; or, the modern Prometheus: The 1818 text*, ed. James Rieger. Indianapolis: Bobbs-Merrill; Chicago: University of Chicago Press, p. 202.

Murdoch, Iris, 1987. *The good apprentice*. New York y Hammonds Worth: Penguin Books. Ver Huxley, Laura, 1975. *Between heaven and earth: recipes for living and loving*. New York: Farrar, Straus y Giroux, pp. 141-161 (“The cooking meta toy”).

Yglesias, Helen, 1987. *The saviors*. Boston: Houghton Mifflin Co., p. 301. Ver, por ejemplo, Nearing, Helen y Scott, [1954] 1970. *Living the good life: how to live sanely and simply in a troubled world*. New York:

Shocken Books; y Nearing, Helen, 1980. *Simple food for the good life: an alternative cook book*. New York: Dell Publishing Co.

Drabble, Margaret, 1977. *The ice age*. New York y Scarborough, Ontario: New American Library, pp.3-4.

Colegate, Isabel, [1980] 1982. *The shooting party*. New York: The Viking Press; Avon Books, p. 30. Further substantive quotations are found on pp. 30, 111, 32.

Salt, Henry S., 1935. *The creed of kinship*. New York: E. P. Dutton and Co., p. viii.

Salt, Henry, [1892] 1980. *Animals' rights considered in relation to social progress*. Clarks Summit, PA: Society for Animal Rights, p. 5.

Broun, Heywood, 1939. The passing of shaw's mentor. *New Republic*, 98 (3 mayo), p. 376.

Salt, Henry, 1921. *Seventy years among savages*. London: George Allen y Unwin, p. 64.

Además de compartir motivaciones similares de reforma, el personaje ficticio y la figura histórica están enlazados también en su vida real porque Colegate se basa en información sobre el matrimonio de Salt para describir el de Cardew. La esposa de Salt, Kate, era la hija del Bajo Maestro en Eton, el Reverendo J. L. Joynes. Era una pianista consumada y feminista (ver George Hendrick, con la ayuda especial de John F. Pontin, *Henry Salt, humanitarian reformer and man of letters*. Urbana, Chicago, London: University of Illinois Press, 1977, p. 14). La esposa de Cardew, Ada, es la hija del director, una pianista consumada cuya causa preferida es “el voto para la mujer”. Salt y su esposa se establecieron como personal de mantenimiento en una cabaña cerca de Tilford después de abandonar Eton; Cardew vive con su mujer en una cabaña en las colinas de Surrey. Edward Carpenter hacía frecuentes visitas a Tilford para tocar duetos con Kate Salt. Más tarde, a instancia de Carpenter, los Salt construyeron una casa cerca de su residencia en Millthorpe y Carpenter y se veían a diario (Kate Salt estaba en realidad “desesperadamente” enamorada de Carpenter. Ver Rowbotham, Sheila y Weeks, Jeffrey, 1977. *Socialism and the new life: the personal and sexual politics of Edward Carpenter and Havelock Ellis*. London: Pluto Press, pp. 77, 97. Cardew piensa en su amigo, el filósofo H. W. Briggshaw, que a menudo se une a Ada en duetos al piano. Salt era amigo cercano de Shaw y “escribía muy a menudo a Shaw” (Winsten, Stephen, 1951. *Salt and his circle*. London: Hutchinson and Co., p. 126). Cardew imagina lo que escribiría en una carta a Shaw. Kate era lesbiana (supuestamente le dijo a su hermano que no estaba interesada en el sexo o, al menos, suponemos, en el sexo heterosexual. Winsten, p. 71) Ada prefería reducir “todo ese sin sentido” [presumiblemente las relaciones sexuales] “al mínimo”. Cardew es similar a Salt sólo hasta el momento en el que tiene lugar la cacería, 1913; después de este momento, la vida de Cardew difiere del patrón de la de Salt.

Colegate, pp. 32-33.

Capítulo 6: El monstruo vegetariano de Frankenstein

Epígrafe: Oswald, John, 1791. *The cry of nature; or, an appeal to mercy and to justice, on behalf of the persecuted animals*. London: Printed for J. Johnson, p. 44.

Wollstonecraft Shelley, Mary, [1974] 1982. *Frankenstein; or, the modern Prometheus: The 1818 text, ed. James Rieger*. Indianapolis: Bobbs-Merrill; Chicago: University of Chicago Press, p. x. Aunque he escogido la versión de 1818, en lugar de la revisión de 1831, según la colocación de Rieger de los textos de 1818 y 1831, en el Apéndice B, Shelley dejó el círculo interno de la narrativa del Monstruo, donde se revela su vegetarianismo, la sección menos retocada de la novela modificada.

Al igual que otras críticas feministas que han identificado la Criatura de Frankenstein como femenina y, en consecuencia, evitado el pronombre masculino, yo usaré “it” [ello] para referirme a la Criatura. Ver, por ejemplo, U. C. Knoepfelmacher: “El Monstruo→ intencionalmente no llamado “él” en esta discusión→ inicialmente exhibe cualidades femeninas” y “bajo el rostro desencajado de la Criatura de Frankenstein se oculta una tímida cara femenina aún por determinar” (Levine, George y Knoepfelmacher, U. C., ed., 1979. *The endurance of Frankenstein*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, pp. 106, 112).

Midgley, Mary, 1984. *Animals and why they matter*. Atenas: University of Georgia Press, pp. 22, 32.

Shelley, p. 142.

Salt, Henry, 1914. *The humanities of diet: some reasonings and rhyming*. Manchester: The Vegetarian Society.

Newton, John Frank, 1811. *The return to nature; or, a defence of the vegetable regimen*. London: Printed for T. Cadell and W. Davies. Godwin podría haber conocido también a John Oswald, autor de *The cry of nature; or an appeal to mercy and to justice, on behalf of the persecuted animals* (1791). Godwin era el editor interino de *The political herald, and review*, para el cual escribía Oswald. Sin embargo, según David Erdman: “No sólo fueron omitidos o disfrazados con seudónimos los nombres de los contribuidores, como era costumbre general; aparentemente los mayores contribuidores también fueron mantenidos en desconocimiento los unos de los otros” (1986. *Commerce des lumières: John Oswald and the British in Paris, 1790-1793*. Columbia: University of Missouri Press, p. 37). Erdman continúa: “Debemos suponer que Oswald en su tiempo estuvo desarrollando relaciones en los círculos editoriales; posiblemente él y Godwin se habían conocido antes” (p. 42). Por ejemplo, Oswald y Mary Wollstonecraft compartían el mismo editor, Joseph Johnson.

Turner, James, 1980. *Reckoning with the beast: animals, pain, and humanity in the Victorian mind*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, p. 19.

Thomas, Keith, 1983. *Man and the natural world: a history of the modern sensibility*. New York: Pantheon Books, p. 296.

Turner, p. 17.

Citada por Cameron, Kenneth Neill [1950] 1973. *The young Shelley: genesis of a radical*. New York: Macmillan; Octagon Books, p. 378.

Ritson, Joseph, 1802. *An essay on abstinence from animal food as a moral duty*. London: Phillips, p. 89.

Shelley, Percy, 1965. A vindication of natural diet. En: Roger Ingpen y Walter E. Peck, ed. *The complete works of Percy Bysshe Shelley*, vol. 6. New York: Gordian Press, p. 11 (de aquí en adelante llamado *Vindication*).

John Oswald estableció ese punto de vista de esta manera: “Cuando considera la tendencia natural del corazón humano a la misericordia, y observa que en manos de todos los bárbaros gobiernos de Europa se está dando paso a un mejor sistema de las cosas, se inclina a esperar que se aproxime el día en el que el creciente sentimiento de paz y buena voluntad hacia los hombres también abarcará, en un círculo más amplio de benevolencia, a las formas de vida inferiores” (p. 11).

Su biógrafo más reciente le llama “militar británico intelectual”, comentando “la rareza biográfica más sensacional dada su combinación de una carrera militar con una dieta pitagórica”. David Erdman, *Commerce des lumières*, p. 3.

Vindication, p. 13.

Como Keith Thomas observa: “El vegetarianismo también fue alentado por las enseñanzas cristianas, ya que todos los teólogos estaban de acuerdo en que el hombre no había sido carnívoro originariamente” (*Man and the natural world*, p. 289).

Thomas, 1968. En: George Saintsbury, ed. *Minor poets of the Caroline Period*. Oxford: Clarendon Press, p. 289, i. 558.

Ver Ritson, p. 55. Pope, Alexander, 1969. Epístola III, An essay on man, 11. 152-154. En: Aubrey Williams, ed. *Poetry and prose of Alexander Pope*. Boston: Houghton Mifflin Co., pp. 142-143.

1957. *Paradise Lost*, Book 5, 11. 303-304. En: Merritt Y. Hughes, ed. *John Milton: complete poems and major prose*. New York: The Bobbs-Merrill Co., p. 309.

Newton, p. 5.

Ver Gilbert, Sandra y Gubar, Susan, 1979. *The madwoman in the attic: the woman writer and the Nineteenth-Century literary imagination*. New Haven: Yale University Press, pp. 230, 234-246.

Mencionado en Shelley, *Vindication*, p. 6 y citado como “Plin., *Nat. Hist.* lib. vii. sec. 57”.

Vindication, p. 6.

Ovidio, 1720. *Metamorphoses*. London, Libro 1, p. 8.

Simons, Madeleine A., 1954. Rousseau’s natural diet. *Romantic Review*, 45, pp. 18-28.

Desde *Confessions*, 1, 72, citado en Simons, p. 25. Mary Shelley releyó *Confessions* mientras transcribía *Frankenstein* en octubre de 1817.

Shelley, p. 101.

Platón, 1966. *The Republic of Plato*. New York: Oxford University Press, part 2, 373, pp. 60-61.

Paley, William, [1785] 1978. *The principles of moral and political philosophy*. New York; London: Garland Publishing, p. 599.

Citado en Williams, Howard, ed., 1883. *The ethics of diet: A catena of authorities deprecatory of the practice of flesh-eating*. London, p. 241. Esta observación apareció por primera vez en el *Medical Journal* de 27 de julio de 1811.

Vindication, p. 13.

Williams, p. 243.

Riley, Denise, 1985. Waiting. En: Liz Heron, ed. *Truth, dare or promise: girls growing up in the fifties*. London: Virago Press, p. 239.

Ketterer, David, 1979. *Frankenstein’s creation: the book, the monster and human reality*. University of Victoria: English Literary Studies, p. 15.

Shelley, p. 119.

Rubenstein, Marc A., 1976. “My accursed origin”: the search for the mother in *Frankenstein*. *Studies in Romanticism*, 15, p. 169.

Wollstonecraft, Mary, [1792] 1967. *A vindication of the rights of woman*. New York: W. W. Norton & Co., p. 32.

Shelley, p. 227 (introducción a la tercera edición).

Tillotson, Marcia, 1983. “A forced solitude”: Mary Shelley and the creation of *Frankenstein’s* monster. En: Juliann E. Fleenor, ed. *The female gothic* by. Montreal and London: Eden Press, p. 168.

Heilbrun, Carolyn y Stimpson, Catharine, 1975. Theories of feminist criticism: a dialogue. En: Josephine Donovan, ed. *Feminist literary criticism: explorations in theory*. Lexington: University Press of Kentucky, p. 68.

Éstas han sido descritas como estrategias de cortesía negativa en Brown, Penelope, 1980. How and why are women more polite? Some Evidence from a Mayan Community. En: Sally McConnell- Ginet, Ruth Borker, y Nelly Furman, ed. *Women and language in literature and society*. New York: Praeger, p. 116.

Capítulo 7: El feminismo, la Gran Guerra y el vegetarianismo moderno.

Epígrafe: “Civilization? Culture?” notas para *Vegetarian Pocket Monthly*. Caja 2, expediente número 33, “Vegetarian Writings, circa 1952-3”. Toda la correspondencia y los manuscritos inéditos de Agnes Ryan citados en este capítulo están en la colección de Agnes Ryan de la Biblioteca de historia de las mujeres en América de Arthur y Elizabeth Schlesinger en Radcliffe College, Cambridge, Massachusetts. El permiso para publicar material ha sido proporcionado por la Biblioteca Schlesinger y el fallecido Henry Bailey Stevens.

Wollstonecraft Shelley, Mary, [1974] 1982. *Frankenstein; or, the modern Prometheus: The 1818 text*, ed. James Rieger. Indianapolis: Bobbs-Merrill; Chicago: University of Chicago Press, p. 142.

Carpenter, Edward y Barnefield, George, 1925. *The psychology of the poet Shelley*. London: George Allen & Unwin, p. 19.

Marchand, C. Roland, 1972. *The American peace movement and social reform, 1898-1918*. Princeton: Princeton University Press, p. 202.

Schreiner, Olive, [1911] 1978. *Woman and labour*. London, Virago, p. 176.

Woolf, Virginia, [1938] 1968. *Three guineas*. London: The Hogarth Press, pp. 13-14.

Ryan, Agnes. The heart to sing, autobiografía inédita, p. 314-315.

Kohlberg está tan impactado con esto que cita este intercambio en tres de sus sermones en Kohlberg, Lawrence, 1981. *Essays on moral development, Volume I: The philosophy of moral development*. New York: Harper & Row, pp. 14, 46, 143. En *Studies of childhood* de James Sully detalla una transición similar. Describe a un niño de cuatro años que objetaba al consumo de animales de sus padres, a la matanza de focas y a la caza de ciervos. Quiere que la policía detenga estas actividades y es informado de que “no pueden hacerlo porque la gente tiene permitido matarles”

C. (en voz alta y apasionadamente). “¿Permitido? ¿Permitido? La gente no tiene permitido coger a otra gente y matarla.”

M. “La gente piensa que hay una diferencia entre matar hombres y matar animales.”

Sully se refiere a este período de tiempo como un tiempo en el que el niño estuvo luchando “con la terrible ‘necesidad’ que transforma a los hombres en asesinos”, y se refiere al hecho de que en ese momento el chico también estaba aprendiendo a aceptar como positiva la existencia de soldados. (Sully, James, 1914. *Studies of childhood*. New York; London: D. Appleton and Co., p. 475).

Lisa, un libro de Matthew Lipman para ayudar a los niños en discusiones centradas en asuntos éticos y filosóficos, comienza el episodio 1 con una pregunta: “¿Podemos amar a los animales y al mismo tiempo comérmolos?”. Se describe un debate sobre la caza. Una parte argumenta que matar gente evoluciona de la caza; la otra, que matar gente es diferente a matar animales. Lisa observa, “una vez que adoptamos el hábito de matar animales, podemos encontrar difícil el parar cuando se trata de gente” (Lipman, Matthew, 1983. *Lisa*. Upper Montclair, New Jersey: Institute for the Advancement of Philosophy for Children, pp. 1, 2).

de la Mare, Walter, 1970. *The complete poems of Walter de la Mare*. New York: Alfred A. Knopf, p. 365 (“Dry august burned”).

Hopkins, Mary Alden, 1978. Why I earn my own living. En: Elaine Showalter, ed. *These modern women: autobiographical essays from the twenties*. Old Westbury, NY: The Feminist Press, p. 44.

Relatado en Linklater, Andro, 1980. *An unhusbanded life: Charlotte Despard, suffragette, socialist and sinn feiner*. London: Hutchinson, p. 179.

Las cuatro fueron Alice Park, Lucinda Chandler, May Wright Sewall y Mary Alden Hopkins.

Christian, Eugene, 1917. *Meatless and wheatless menus*. New York: Alfred A. Knopf, pp. 6-7.

Wright, Quincy, 1942. *A study of war, vol. 1*. Chicago: University of Chicago Press, p. 134.

Maitland, Edward, 1896. *Anna Kingsford: her life, letters, diary and work vol. 1*. London: Redway, p. 28.

Shelley, Percy, 1965. *On the vegetable system of diet*. En: Roger Ingpen y Walter E. Peck, ed. *The complete works of Percy Bysshe Shelley*, vol. 6. New York: Gordian Press, p. 343.

Citado en Davis, Max, 1944. *The case for the vegetarian conscientious objector* con prólogo de Scott Nearing. Brooklyn, NY: Tolstoy Peace Group, p. 13.

Goldring, Douglas, 1975. *The nineteen twenties: a general survey and some personal memories*. London: Folcroft Library Editions, p. 140.

Easterbrook, L. F., 1924. Alcohol and meat. *Nineteenth Century and after*, 95, p. 306. Un vegetariano reciente, un verdadero heredero de esta posición, achacó su abandono del consumo de carne a la visión de “carteles que mostraban la devastación de gente y edificios en Vietnam”. En respuesta se preguntó a sí mismo, “¿qué hago comiendo carne? Estoy contribuyendo a la violencia”. Entrevista del *New York Times* a Frederick P. Salvucci, 21 de marzo de 1975, p. 33.

Dick Gregory escribe sobre la conexión entre vegetarianismo y el movimiento no violento por los derechos civiles:

Bajo el liderazgo del Doctor Kim llegué a estar totalmente comprometido con la no violencia y me convencí de que la no violencia significaba oposición al acto de matar en cualquiera de sus formas. Sentí que el mandamiento “No matarás” se aplica a los seres humanos no sólo en sus relaciones entre ellos – guerra, linchamiento, asesinato y similar– sino en sus prácticas de matar animales por comida o por deporte. Animales y humanos sufren y mueren de la misma manera. La violencia causa el mismo dolor, el mismo derramamiento de sangre, el mismo hedor a muerte, el mismo arrogante, cruel y brutal robo de una vida.

McGraw, James R., ed., 1973. *Dick Gregory's natural diet for folks who eat: cookin' with mother nature*. New York: Harper & Row, p. 15-16.

Midgley, Mary, 1983. *Animals and why they matter*. Atenas: The University of Georgia Press, p. 15.

El reclamo más extenso para las mujeres inglesas para hacerse vegetarianas durante la II Guerra Mundial se detalla en Minns, Raynes, 1980. *Bombers and mash: the domestic front 1939-45*. London: Virago.

Hindhede, Mikkel, 1920. The effect of food restriction during war on mortality in Copenhagen. *Journal of the American Medical Society*, 74(6), p. 381. Estudios similares después de la II Guerra Mundial confirmaron la relación entre el descenso de la mortalidad y el racionamiento de la comida. Strom, Axel, M.D. y Jensen, R. Adelsten, M.D., 1951. Mortality from circulatory diseases in Norway 1940-1945. *The Lancet*, 260(2), pp. 126-129.

Hardinge, Mervyn G. y Crooks, Hulda, 1963. Non-flesh dietaries: 1. Historical background. *Journal of the American Dietetic Association*, 43, p. 548.

Citado por Berry, Jr., Rynn, 1979. *The vegetarians*. Brookline, MA: Autumn Press, p. 44.

Henry Salt, *Seventy years among the savages*, citado en Hendrick, George, 1977. *Henry Salt: Humanitarian reformer and man of letters*. Urbana, Chicago, London: University of Illinois Press, p. 84.

Ryan, Agnes, 1943. For the church door. March, Box 2.

Cross, Amanda, 1967. *The James Joyce murders*. New York: Macmillan, p. 89.

Ver las discusiones sobre estos trabajos de Fussell, Paul, 1975. *The Great War and modern memory*. London, Oxford, New York: Oxford University Press, p. 91.

Salt, Henry, 1914. Sport as a training for war. En: Henry Salt, ed. *Killing for sport: essays by various writers*. London: G. Bell and Sons para la Humanitarian League.

En *Good-bye to all that* de Grave (Jonathan Cape: 1929, Hammondsmith, Reino Unido: Penguin Books, 1957) el primer párrafo del primer capítulo, finaliza: “O el señor Eustace Miles, campeón inglés de *real-tennis* y vegetariano con sus muestras de frutos secos exóticos, aprendí todo sobre ellos a mi manera” (p. 9). Ver también Fussell, *The great war*, pp. 203-220.

En su introducción a *The home*, William O’Neill mantiene que Gilman “publicó muy poco después de la guerra” y atribuye esto al hecho de que “la I Guerra Mundial y los cambios que la acompañaron destruyeron los fundamentos morales de su carrera” (Introducción de William O’Neill en Gilman, Charlotte Perkins, 1972. *The home*. Urbana: University of Illinois Press, p. x. En contraste, yo argumentaría que la guerra confirmó su afirmación de la necesidad de involucrar a las mujeres y los valores de las mujeres en la toma de decisiones, y que *Herland* y *His religion and hers* sugieren, de maneras opuestas, primero positivamente y después negativamente, la conclusión de que la violencia era el resultado de la dominación masculina. Gilman, Charlotte Perkins, 1924. *His religion and hers: a study of the faith of our fathers and the work of our mothers*. London: T. Fisher Unwin.

Colegate, Isabel, [1980] 1982. *The shooting party*. New York: The Viking Press; Avon Books, p. 131. Otras citas mencionadas en este capítulo se encuentran en las pp. 20, 102, 188.

Ver, por ejemplo, Susan Schweik, *A word no man can say for us: American women writers and the Second World War* (Tesis doctoral, Yale University, 1984) la cual examina el fenómeno que, especialmente en tiempos de guerra, las mujeres son las receptoras de información, objetos que leen, no objetoras que escriben; depositarias de significado, no creadoras de significado.

Aquí estoy en deuda con el análisis de DuPlessis’s en *Writing beyond the ending*, sobre las estrategias de mujeres escritoras para desafiar el romanticismo tradicional. Ver DuPlessis, Rachel Blau, 1985. *Writing beyond the ending: narrative strategies of Twentieth-Century women writers*. Bloomington: Indiana University Press.

Piercy, Marge [1972] 1973. *Small changes*. Garden City: Doubleday and Co.; Greenwich Conn: A Fawcett Crest Book, p. 41. Las siguientes citas en este párrafo se encuentran en las pp. 42, 48.

Estas metáforas son mías y no de Piercy. Las uso para sugerir que desde su momento de epifanía en la cocina, Beth desarrolla un rechazo sistemático y creciente a lo masculino, a la cultura de comer carne que puede ser representada mejor usando metáforas desde el movimiento antibelicista.

Atwood, Margaret, 1969. *The edible woman*. Boston: Little, Brown and Co.; New York: Warner Books, p. 25. Las siguientes citas de este capítulo se encuentran en las pp. 155, 183, 279.

Atwood narra que la idea para esta escena le vino mientras estaba mirando “el escaparate de una tienda de dulces lleno de credos de mazapán. Podría haber sido un escaparate de Woolworth’s lleno de pasteles de Mickey Mouse, pero, en cualquier caso, había estado especulando durante algún tiempo sobre el

canibalismo simbólico”. Esta escena, tanto la que experimentó individualmente como la que transcribió como novelista, ejemplifica la estructura del referente ausente. Ella vio un cerdo de mazapán o un pastel de ratón; ella imagina un pastel de mujer comestible. Esta asociación demuestra la intercambiabilidad de las categorías de animal y mujer. Además, la relación entre símbolo (pastel animal o pastel mujer) y realidad (animal consumido o mujer consumida) sugiere la alianza entre lo que es realmente consumido y lo que es representado como siendo consumido. Ver Atwood, Margaret, 1982. An Introduction to *The edible woman*. En: Margaret Atwood. *Second words: selected critical prose*. Boston: Beacon Press, p. 369.

Carta a Freshel, 14 de octubre de 1936, Caja 6, expediente nº 81.

Carta, 23 de marzo de 1937, Caja 4, expediente nº 82.

Who can fear too many stars?, Caja 3, expediente nº 35, p. 131.

Entrevista de Berry con Brophy en Berry, p. 88.

Stevens, Henry Bailey, 1949. *The recovery of culture*. New York: Harper & Row, p. 105.

Brophy, Brigid, 1968. An anecdote of the Golden Age [Homage to Back to methuselah]. En: Brigid Brophy. *The adventures of god in his search for the black girl*. Boston: Little, Brown & Co., p. 35.

Ver, por ejemplo, “The rights of animals” y “Women” en Brophy, Brigid, 1966. *Don't never forget: collected views and reviews*. New York: Holt, Rinehart and Winston, pp. 15-21, 38-44; [1953] 1979. *Hackenfeller's ape*. London: Allison and Busby; 1972. In pursuit of fantasy. En: Stanley Godlovitch, Roslind Godlovitch y John Harris, ed. *Animals, men, and morals: an enquiry into the maltreatment of non-humans*. London: Gollancz; New York: Taplinger.

Brindel, June Rachuy, 1980. *Ariadne: a novel of ancient Crete*. New York: St. Martin's Press, p. 76.

Brindel, June Rachuy, 1985. *Phaedra: a novel of ancient Athens*. New York: St. Martin's Press.

Se podría argumentar que la *Queen mab* de Shelley es la primera utopía feminista, vegetariana, pacifista.

Gilman, Charlotte Perkins, 1979. *Herland*. New York: Pantheon Books, p. 27. Primero serializado en *Forerunner* 6 (1915).

Como resumen esta posición en el capítulo 6, Sócrates le dice a Glauco que la producción de carne exige grandes cantidades de pasto. Como resultado, requiere: “Cortar un trozo del territorio de nuestros vecinos; y si ellos tampoco se contentan con lo necesario, sino que se abandonan a la consecución de ilimitadas riquezas, querrán un pedazo del nuestro”. Por lo tanto, declara Sócrates: “Así que lo próximo será, Glauco, que estaremos en guerra.” Platón, 1966. *The Republic of Plato*. New York y London: Oxford University Press, 2373, p. 61. Ver también Lappé, Frances Moore, 1982. *Diet for a small planet: Tenth Anniversary edition*. New York: Ballantine Books), pp. 67-74.

Bryant, Dorothy, 1976. *The kin of Ata are waiting for you*. Berkeley: Moon Books, p. 159. Originalmente titulado *The comforter*.

DuPlessis, p. 113.

Ruotolo, Lucio P., 1986. *The interrupted moment: a view of Virginia Woolf's novels*. Stanford: Stanford University Press, p. 16.

Midgley, *Animals and why they matter*, p. 27.

Dale Spender señala que “el 98 por ciento de las interrupciones en conversaciones de sexo mixto las hacían los varones”. Continúa diciendo que “la interrupción es un mecanismo por el cual los hombres pueden (a) evitar que las mujeres hablen, y (b) ganar terreno para ellos mismos; es por tanto el mecanismo por el cual generan silencio femenino”. Si se supone que las mujeres no interrumpen a los hombres en público, mientras que la presencia de una vegetariana, especialmente en una comida, llamará la atención sobre la vegetariana y causará una interrupción o disrupción, entonces la mujer ha encontrado una forma de reubicar la conversación sin ser tan agresiva verbalmente. Spender, Dale, 1980. *Man made language*. London: Routledge & Kegan Paul, pp. 43-44.

En una línea similar, Lucio P. Ruotolo argumenta que encontrar significado en la interrupción es importante al considerar las novelas de Virginia Woolf. Ruotolo defiende la naturaleza creativa, positiva de la interrupción por la nueva dirección que provoca, el nuevo espacio que crea. “Aquellas que permiten la intrusión habitual aleatoria de otras para darle nueva forma a sus vidas emergen a veces heroicamente. Quienes expresan disgusto por la interrupción vuelven a caer, parece que invariablemente, en la aislamiento de la autoafirmación” (*The interrupted moment*, p. 2).

Las imágenes de guerra en esta frase nos recuerdan que los patrones de guerra han sido adoptados en el estilo y contenido del discurso.

Duncan, Isadora, [1927] 1955. *My life*. New York: Liveright, p. 309.

Emarel Freshel y otros atribuyen a Shaw un poema titulado “Living graves” [Tumbas vivientes] que comienza así:

Somos las tumbas vivientes de bestias asesinadas,

Masacradas para satisfacer nuestros apetitos.

Como narra Janet Barkas: “Continúa en una línea violenta similar al condenar la matanza de animales, así como la guerra. No obstante, no hay referencias a este trabajo en ninguno de los manuscritos de Shaw, cuadernos, correspondencia o diarios. Que fuera creado por Shaw como una aventura poética es posible pero

improbable” (Barkas, Janet, 1975. *The vegetable passion: a history of the vegetarian state of mind*. New York: Charles Scribner’s Sons, p. 89).

McCarthy, Mary, [1965] 1972. *Birds of America*. New York: Harcourt Brace Jovanovich; New American Library, p. 166. Las notas siguientes son de las pp. 171, 172, 183.

Colegate, *The shooting party*, p. 92.

Spender, *Man made language*, pp. 82-83.

Daly, Mary, 1973. *Beyond god the father: toward a philosophy of women’s liberation*. Boston: Beacon Press, p. 56.

Ver DuPlessis, p. 115.

DuPlessis, p. 107.

Jean Bethke Elshtain hace una observación sobre este hecho al concluir en el prefacio a *Women and war*: “Pensando y a veces soñando sobre la guerra durante los últimos años; leyendo historias de guerra y viendo películas de guerra; componiendo partes de capítulos en paseos así como en mi procesador de datos, he ganado un enaltecimiento de la conciencia sobre la fugaz preciosidad de la vida, incluidas las vidas que los humanos compartimos con otras criaturas con quienes todavía tenemos que aprender a vivir decentemente” (Elshtain, Jean Bethke, 1987. *Women and war*. New York: Basic Books, p. xiv).

Epigrafs a la parte 3: Bordin, Ruth, 1986. *Frances Willard: a biography*. Chapel Hill y London: University of North Carolina Press, p. 122. Winant, Fran, 1980. Eat rice have faith in women. En: Winant. *Dyke Jacket: poems and songs*. New York: Violet Press.

Capítulo 8: La distorsión del cuerpo vegetariano

Harrison, Beverly, 1985. The power of anger in the work of love: christian ethics for women and other strangers. En: Carol S. Robb, ed. *Making the connections: essays in feminist social ethics*. Boston: Beacon Press, p. 13.

1911. *Vegetarian Magazine*, 14(5), p. 156.

Wollstonecraft, Mary, [1792] 1967. *A vindication of the rights of woman*. New York: W. W. Norton & Co., p. 42.

Cleave, T. L.; Campbell, G. D.; Painter, N. S., 1969. *Diabetes, coronary thrombosis, and the saccharine disease*. 2a ed. Bristol, Inglaterra: John Wright & Sons, p. 11.

Tanner, Nancy Makepeace, 1981. *On becoming human: a model of the transition from ape to human and the reconstruction of early human social life*. Cambridge y New York: Cambridge University Press, p. 187.

Brody, Jane, 1981. *Nutrition book*. New York: W. W. Norton & Co., p. 436.

Cleave et al., p. 11.

La información en este párrafo se ha extraído del capítulo 3, “*The world’s healthiest diet*” en: Messina, Virginia y Mark, 1996. *The vegetarian way*. New York: Crown. Proporcionan una gran cantidad de citas médicas para cualquier persona que desee tener acceso al material de investigación directa. Esta investigación no trata directamente el debate sobre anatomía; algunas personas concluyen que los beneficios de protección de una dieta vegetariana completa confirman los argumentos anatómicos.

Cleghorn, Sarah N., [1936] 1980. *The reescore: the autobiography of Sarah N. Cleghorn*. New York: H. Smith y R. Haas; Arno Press, p. 172.

Ryan, Agnes, “The cancer bogy”, pp. 6, 79. Las cartas y manuscritos de Agnes Ryan a los que se refiere en este capítulo se encuentran en la Agnes Ryan Collection, Schlesinger Library, Radcliffe College.

“The cancer bogy”, pp. 107, 108.

Kingsford, Anna, 1892. *The perfect way in diet*. London: Kegan Paul, p. 90.

Agnes Ryan a Alice Park, 6 de enero, 1936, caja 5, expediente número 62. Park le envió *The perfect way in diet* de Kingsford y los dos volúmenes de la biografía de Maitland.

Maitland, Edward, 1896. *Anna Kingsford: her life, letters, diary and work: vol. 2*. London: Redway, pp. 223-224. Notas pp. 198-203, 279.

Loomis, Maria, 1845. *The Communitist*, 1(22), 9 abril, p. 87.

Salt, Henry, 1899. *The logic of vegetarianism*. London: Ideal Publishing, p. 106.

Ver la entrevista de Rynn Berry Jr. con Malcolm Muggeridge (1979) en *The vegetarians*. Brookline, Mass: Autumn Press. “Verás, mi padre fue un fabiano reciente, y esa gente tiende a ser vegetariana” (p. 93).

Colin Spencer acepta la declaración de que Hitler era vegetariano (1996. *The heretic’s feast: a history of vegetarianism*. Hanover; London: University Press of New England, pp. 304-309). Sin embargo, Roberta Kalechofsky y Rynn Berry proporcionan evidencias concluyentes de que el “vegetarianismo” de Hitler es similar al de muchas personas omnívoras de hoy en día que se llaman a sí mismas vegetarianas a pesar de que sólo han eliminado la “carne roja” de su dieta. Hitler continuó comiendo pichón, salchicha y guiso de hígado. El “vegetarianismo” de Hitler era parte de una campaña nazi de relaciones públicas para presentarlo como ascético y “puro”. Pero cuando Hitler llegó al poder, se declararon ilegales las sociedades vegetarianas (ver “*Hitler’s Vegetarianism*” de Roberta Kalechofsky, <www.micahbooks.com>; Berry, Rynn, Jr., 2004. *Hitler: neither vegetarian nor animal lover*. New York: Pythagorean Publishers). Hitler estaba en contra de fumar e implementó políticas contra el fumar pero al igual que con el vegetarianismo, esto no significa que

el activismo contra el fumar ahora sea de alguna manera sospechoso. En mi libro *Living among meat eaters*, examino más a fondo la dinámica que incita a las personas a proteger su propio consumo de carne por aferrarse a la idea del “vegetarianismo” de Hitler.

Ver Proctor, Robert, 1988. *Racial hygiene: medicine under the Nazis*. Cambridge, MA y London Harvard University Press, p. 228.

Shaw, Bernard, 1962. *Complete plays with prefaces: vol. 1*. New York: Dodd, Mead & Co., p. 455.

Parker, Pat, 1978. *Womanslaughter*. Oakland, CA: Diana Press, p. 14 (“To a vegetarian friend”).

Ver Burgess, Mary Keyes, 1976. *Soul to soul: a soul food vegetarian cookbook*. Santa Barbara, CA:

Woodbridge Publishing Co. y Mc-Graw, James R. y Fulton, Alvenia M., ed, 1973. *Dick Gregory's Natural Diet for Folks Who Eat: Cookin' with Mother Nature*. New York: Harper & Row.

Citado en 1907. *Vegetarian Magazine*, 10(11), p. 16.

Melder, Keith E., 1971. *Abigail Kelley Foster*. En: Edward T. James y Janet James, ed. *Notable American Women 1607-1950, vol. 1*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 649.

Smith-Rosenberg, Carroll, 1978. Sex as symbol in Victorian purity: an ethno-historical analysis of Jacksonian America. En: John Demos y Sarane Spence Boocock, ed. *Turning points: historical and sociological essays on the family. American Journal of Sociology*, 84(supplement). Chicago y London: University of Chicago Press, p. S213.

Wynne-Tyson, Esmé, ed., 1965. *Porphyry on abstinence from animal food*. S.l.: Centaur Press; Barnes & Noble, p. 53.

Graham, Sylvester, 1837. *Lecture to young men on chastity*. 3a ed. Boston, pp. 152-153, 47. Ver también Trail, R. T., 1853. *Home treatment for sexual abuses: a practical treatise*. New York: Fowlers and Wells. Las personas vegetarianas que no eran las únicas que consideraban la carne como un estimulante, las ortodoxas también lo hacían. Como James Whorton anunció: “Este poder estimulante de la carne fue reconocido por los médicos tanto por su contribución como por su peligro para la salud: se requería un cierto grado de estimulación” (Whorton, James, 1982. *Crusaders for fitness: the history of American health reformers*. Princeton: Princeton University Press, p. 78).

Smith-Rosenberg, pp. S222-223.

Boorstin, Daniel J., 1973. *The Americans: the democratic experience*. New York: Random House, p. 5.

Trollope, Frances, [1832] 1949. *Domestic manners of the Americans*. New York: Alfred A. Knopf, p. 297.

Cummings, Richard Osborn, 1941. *The American and his food: a history of food habits in the United States*. 2a ed. Chicago: University of Chicago Press, p. 15.

Loomis, Maria, 1846. *The Communitist*, 2(29), 5 marzo, p. 115.

Hilliard, Sam Bowers, 1972. *Hog meat and hoeecake: food supply in the old South, 1840-1860*. Carbondale: Southern Illinois University Press, p. 42.

“La frase ‘comemos carne tres veces al día’ fue repetida en ‘*American letter*’, y eso cruzó el Atlántico” (Billington, Ray Allen, 1981. *Land of savagery, land of promise: the European image of the American frontier*. New York: W. W. Norton & Co., p. 233.

Lerner, Gerda, 1971. *The Grimké sisters from South Carolina: pioneers for woman's rights and abolition*. New York: Schocken Books, p. 253.

Lerner, p. 253.

Beecher, Catherine y Stowe, Harriet Beecher [1869] 1971. *The American woman's home or principles of domestic science*. New York: J. B. Ford and Co.; Arno Press y The New York Times, pp. 132-133.

Gale, F., 1853. *American Vegetarian and Health Journal*, 3(5), p. 100.

Steedman, Carolyn, 1985. *Landscape for a good woman*. En: Liz Heron, ed. *Truth, dare or promise: girls growing up in the fifties*. London: Virago Press, p. 115. Ver también Lerner, p. 253.

Nichols, Thomas L. y Nichols, Mary Gove, 1854. *Marriage: its history, character and results: its sanctities and its profanities; its science and its facts*. New York: T. L. Nichols, pp. 212, 214.

Stockham, Alice, 1911. *Tokology: a book for every woman*. New York: Fenno and Co.

[1915] 1978. Carta número 151. Systematic preparation. En: Margaret Llewelyn Davies, ed. *Maternity: letters from working-women*. London: G. Bell and Sons; New York: W. W. Norton & Co., p. 178.

La vegetariana y reformista moral Lucinda Chandler sostenía una posición moderada de amor libre. Ver también la discusión de Susan Cayleff de las creencias de doctor Trail en 1987. *Wash and be healed: The water-cure movement and women's health*. Filadelfia: Temple University Press, pp. 56-58.

De hecho, el historiador Stephen Nissenbaum (1980) en *Sex, diet and debility in Jacksonian America: Sylvester Graham and health reform*. Westport, CT: Greenwood Press, argumenta que las teorías de Graham son muy similares a aquellas de amor libre que defiende Percy Shelley. “Como Graham, Shelley desconfiaba del emergente orden capitalista y la amenaza que suponía para los valores sociales. También, al igual que Graham, asociaba el nuevo orden con decadencia física y moral. Finalmente, tanto Shelley como Graham atribuían ambos tipos de decadencia a la introducción de comida animal a la dieta humana” (p. 48).

Cayleff , *Wash and be healed*, p. 119.

Brody, p. 400.

Tryon, Thomas, 1683. *The way to health, long life and happiness*. London, p. 396.

Nichols, Mary Gove, 1855. *Mary Lyndon or; revelations of a life: an autobiography*. New York: Stringer and Townsend, p. 180.

Oldfield, Josiah, 1906. The dangers of meat eating. *Westminster Review*, 166(2), p. 195.

Showalter, Elaine, 1985. *The female malady: women, madness, and English culture, 1830-1980*. New York: Pantheon Books, p. 129.

Brumberg, Joan Jacobs, 1984. *Chlorotic girls, 1870-1920: a historical perspective on female adolescence*. En: Judith Walzer Leavitt, ed. *Women and health in America*. Madison, WI: The University of Wisconsin Press, pp. 186-195. Blumberg continúa su investigación de chicas con una enfermedad que consiste en la aversión de alimentos, así como su específico rechazo de la carne en *Fasting girls: the emergence of anorexia nervosa as a modern disease*. Cambridge; London: Harvard University Press (1988).

Brumberg, *Chlorotic girls*, p. 191.

Brumberg, *Fasting girls*, p. 176. Su ensayo sobre las chicas cloróticas incluye una paráfrasis de esta frase (p. 191). La fuente de Blumberg es Bullough, Vern y Voght, Martha, 1973. Women, menstruation, and nineteenth-century medicine. *Bulletin of the History of Medicine*, 47, pp. 66-82.

El hecho de que *Fasting girls* discuta el mismo material sobre comer carne que *Chlorotic girls* sugiere que Blumberg ha fallado a la hora de explorar otras fuentes con puntos de vista alternativos a comer carne. Para determinar el punto de vista de las chicas, una puede desear ignorar el análisis médico y determinar el contexto cultural. Un problema evidente con la interpretación de Blumberg de por qué las chicas no querían comer carne involucra estudios comparativos. Ella observa que: “Las últimas décadas del siglo XIX pueden ser un importante período transitorio en la historia de la nutrición en el mundo occidental” (*Chlorotic girls*, p. 195) y cita un estudio en Francia: “Las proteínas animales representaron sólo un 25 por ciento del total de la ingesta de proteínas hasta después de 1880-90”. Pero sabemos que el consumo de carne en los Estados Unidos fue por lo menos el doble que en los países europeos. Una no puede generalizar estudios nutricionales basados en la experiencia europea en los Estados Unidos. Blumberg en general no parece receptiva al vegetarianismo (en un pie de nota asocia ser delicada con la comida, vegetariana y el romanticismo de comer poco cuando discute sobre Byron y Shelly –*Fasting girls*, p. 329, n. 60. Sus opiniones sobre comer carne demuestran las maneras en las que silencia hasta un estudio cuidadoso en el que el punto de vista dominante no se puede incorporar.

Fasting girls, p. 177.

Paget, Lady Walb., 1893. Vegetable diet. *Popular Science Monthly*, 44, p. 94.

Fasting girls, p. 177. Esa parte de la cita entre paréntesis se encuentra en el artículo de 1906, pero fue excluido de *Fasting girls*.

1907. The antagonism between sentiment and physiology in diet. *Current Literatura*, 42, p. 222, en respuesta a un artículo de Josiah Oldfield en *Chamber's Journal*.

En 1863, el doctor Edward Smith discutía la aversión de muchas niñas a la grasa de carne y hace recomendaciones para superar la negativa a comerla. Por lo tanto, esta aversión no está limitada a las chicas cloróticas o anoréxicas. Ver Smith, Edward, M.D., 1864. *Practical dietary for families, schools, and the labouring classes*. London: Walton and Maberly, pp. 135-136.

Riley, Denise, *Waiting*, en *Heron*, p. 244.

Bernard, Jessie, 1981. *The female world*. New York: The Free Press, p. 381.

Bynum, Caroline Walker, 1987. *Holy feast and holy fast: the religious significance of food to Medieval women*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press, pp. xiv, 298.

Brumberg, *Fasting girls*, p. 178.

Irwin, Inez Haynes, 1978. The making of a militant. En: Elaine Showalter, ed. *These modern women: autobiographical essays from the twenties*. Old Westbury, NY: The Feminist Press, pp. 39, 40.

Seaman, Barbara y Seaman, Gideon, M.D., 1977. *Women and the crisis in sex hormones*. New York: Rawson Associates Publishers, p. 142.

Capítulo 9: Por una teoría crítica feminista vegetariana

Epígrafes: Agnes Ryan, nota a sí misma. Todas las citas de Agnes Ryan son de manuscritos y cartas que se encontraron en Agnes Ryan Collection, Schlesinger Library, Radcliffe College. Walker, Alice, 1986. *Am I Blue?* Ms. July, p. 30. Winant, Fran, 1980. Eat rice have faith in women. En: Winant. *Dyke Jacket: poems and songs*. New York: Violet Press.

“Astell se abstenía del consumo de carne frecuentemente, sin duda más a menudo que sus compañeros londinenses”, según su biógrafa (Perry, Ruth, 1986. *The celebrated Mary Astell: an early English feminist*. Chicago; London: University of Chicago Press, p. 286).

Scott, Sarah, [1762] 1974. *A description of Millenium Hall*. New York, London: Garland Publishing, p. 20.

Rae, Isobel, 1958. *The strange story of Dr. James Barry: army surgeon, inspector-general of hospitals: discovered on death to be a woman*. London: Longmans, Green & Co., p. 93.

“Sus necesidades personales nunca fueran extravagantes y fueron modestas durante sus últimos años. Ya no viajaba, pasaba la mayor parte del tiempo en su casa, su jardín o en caminatas solitarias por el bosque, y comía sus comidas vegetarianas sola en su habitación” (Peters, H. F., 1962. *My sister, my spouse: a biography of Lou Andreas-Salome*. New York: Norton & Co., p. 296).

Neff, Flora T., 1907 Carta al editor. *The Vegetarian Magazine*, 10(12), pp. 16-17.

1892. *Shafts*, 1(3), 19 noviembre.

Brophy, Brigid, 1966. *Don't never forget: collected views and reviews*. New York: Holt, Rinehart and Winston, p. 38 (“Women”).

Anthony, Susan B. y Harper, Ida Husted, ed. [1902] 1969. *The history of woman suffrage, vol. 4, 1883-1900*. Indianapolis: The Hollenbeck Press; New York: Arno Press and the New York Times, p. 245.

Mead, Margaret, 1972. *Blackberry winter: my earlier years*. New York: William Morrow & Co.; Touchstone Books, p. 25.

1892. *Shafts*, 1(3), 19 noviembre, p. 41. Vale la pena señalar que Annie Besant, a quien su marido le golpeaba, se convirtió en una apasionada antiviviseccionista y vegetariana.

Harrison, Jane Ellen, [1903] 1975. *Prolegomena to the study of Greek religion*. Cambridge: Cambridge University Press; New York: Arno Press, pp. 94, 149.

Ver Davis, Elizabeth Gould, 1972. *The first sex*. Baltimore, MD: Penguin Books; Reed, Evelyn, 1975. *Women's evolution: from matriarchal clan to patriarchal family*. New York: Pathfinder Press.

Entrevista con Jessie Haver Butler en Gluck, Sherna, ed., 1976. *From parlor to prison: five American suffragists talk about their lives: an oral history*. New York: Vintage Books, p. 65.

Extracto de *White's letter to bro. and sister Lockwood*, 14 de septiembre, 1864 en Numbers, Ronald L., 1976. *Prophetess of health: a study of Ellen G. White*. New York: Harper & Row, p. 203. Según Numbers, White frecuentaba el instituto de Jackson hasta que recibió mensajes mientras estaba en trance, y comenzó una dieta vegetariana como divinamente se había ordenado para las Adventistas del Séptimo Día.

Ross, Ishbel, 1956. *Angel of the battlefield*. New York: Harper & Brothers, p. 128.

“A finales del otoño tenía un resfriado y una sensación general de depresión, decidí ir al sanatorio de Dansville... Estuve ahí seis semanas y probé todos los frotamientos, pellizcos, vapores, movimiento de brazos suecos, manos, piernas, pies; dietas, masajes, electricidad, y de repente me sentí como un nuevo ser.”
Stanton, Theodore y Stanton Blatch, Harriot, ed., [1922] 1969. *Elizabeth Cady Stanton as revealed in her letters, diary and reminiscences: vol. 1*. New York: Arno Press Reprint, p. 322.

Steinem, Gloria, 1986. *Outrageous acts and everyday rebellions*. New York: New American Library, p. 163.

Ver Stevens, Doris, [1920] 1976. *Jailed for freedom: the story of the militant american suffragist movement*. New York: Boni and Liveright; Shocken Books, p. 148.

Jackson, James C., 1870. *How to treat the sick without medicine*. Dansville, NY: Austin, Jackson & Co., p. 235.

En un giro interesante en esta conexión, Malcolm Muggeridge sugiere que Samuel Butler ataca el vegetarianismo en *Erewhon* para compensar su propia homosexualidad (entrevista con Malcolm Muggeridge en Berry, Rynn, Jr., 1979. *The vegetarians*. Brookline, MA: Autumn Press, p. 94).

Cook, Blanche, 1979. The historical denial of lesbianism. *Radical History Review*, 20, p. 63.

Wells, Anna Mary, 1978. *Miss Marks and Miss Woolley*. Boston: Houghton Mifflin, p. 107. En cuanto al vegetarianismo en su relación ver también Cayleff, Susan E., 1987. *Wash and be healed: the water-cure movement and women's health*. Philadelphia: Temple University Press, p. 153.

Hopkins, Mary Alden, 1978. Why I earn my own living. En: Elaine Showalter, ed. *These modern women: autobiographical essays from the twenties*. Old Westbury: The Feminist Press, p. 44.

Alice Park to Agnes Ryan and Henry Bailey Stevens, Agnes Ryan Collection, 1 de mayo, 1922, 31 de diciembre, 1936 y 5 de febrero, 1941. Caja 5, expedientes número 62, 66.

Christ, Carol, 1986. *Diving deep and surfacing: women writers on spiritual quest*. Boston: Beacon Press.

Cate, Curtis, 1975. *George Sand: a biography*. Boston: Houghton Mifflin, p. 204.

Cook, Barbara, 1985. The awakening. *The Animals' Agenda*, 5(8), pp. 30-31.

Ryan, Agnes. *The heart to sing: an autobiography*, manuscrito no publicado. *Agnes Ryan Collection*, p. 309. Las siguientes citas son de las pp. 311-316.

1975. Some reminiscences of Henry Bailey Stevens. *Vegetarian world*, 4, p. 6. Que Stevens recuerde tan vivamente una experiencia 58 años después lo confirma como revelatorio para los dos, aunque los detalles generen conflicto.

Piercy, Marge, 1972. *Small changes*. Greenwich, CT: Fawcett Crest Book, p. 41.

1905. *Vegetarian Magazine*, 9(10), p. 174.

Ver mi exposición de *The recovery of culture* de Stevens en el capítulo 7.

Grahn, Judy, 1987. *The queen of swords*. Boston: Beacon Press, p. 78.

Christian, Barbara, 1980. *Black women novelists: the development of a tradition, 1892-1976*. Westport, CT: Greenwood Press, p. 207. Walker, Alice, [1976] 1977. *Meridian*. New York: Harcourt Brace Jovanovich; Washington Square Press. David Levering Lewis en *When Harlem was in Vogue* se refiere al vegetarianismo de Toomer (1982. New York: Vintage Books, p. 63.

Beattie, Ann, 1976. *Chilly scenes of winter*. Garden City, NY: Doubleday & Co.

LaTourette, Aileen, 1986. *Cry wolf*. London: Virago Press.

Winterson, Jeanette, 1987. *Oranges are not the only fruit*. New York: The Atlantic Monthly Press.

Ellis, Alice Thomas, 1981. *The birds of the air*. New York: The Viking Press, pp. 90-98.

T. H., 1825. Pythagorean objections against animal food. *London Magazine* (noviembre), p. 382.

Citado en Sterling, Dorothy, 1979. *Black foremothers: three lives*. Old Westbury, NY: The Feminist Press, New York: McGraw-Hill Book Company, p. 151. Considera la visión de Alice Walker de una manera similar: “Un día, estaba caminando por la carretera con mi hija y mi acompañante. Estaba lloviendo y estábamos intentando volver a casa. Miré abajo y había una gallina con sus pequeños bebés. Estaban intentando volver a casa también. Fue uno de esos momentos en los que las feministas se refieren como “click”. Este uno de esos click de animal-humano a animal-no-humano, en el que se veía tan claro para mí quienes somos. Yo era una madre. Ella era una madre” (Bring, Ellen, 1988. *Moving towards coexistence: an interview with Alice Walker. Animals' Agenda*, 8(3), pp. 8-9.

Brant, Beth, 1985. (*Degonwadonti*) *Mohawk trail*. Ithaca, NY: Firebrand Books, p. 27. Comían carne de pollo cuando los pollos morían de manera natural.

O'Connor, Flannery, [1957] 1970. The king of the birds. En: Sally and Robert Fitzgerald, ed. *Mystery and manners: occasional prose*. New York: Farrar, Straus & Giroux, p. 20.

Colette, [1961] 1983. *Break of day*. New York: Farrar, Strauss and Giroux; Ballantine Books, pp. 28-29. Una experiencia similar representa el vegetarianismo de Cloris Leachman. En una entrevista se le preguntó: “He leído que has tenido una revelación mientras lavabas un pollo bajo el grifo: de repente te diste cuenta que lo que hacías no era muy diferente a bañar a un bebé”. Leachman respondió: “Tenía un bebé recién nacido y era la misma experiencia, sí” (entrevista a Cloris Leachman en Rynn Berry, Jr., *The vegetarians*, p. 17).

Atwood, Margaret, 1989. *Cat's eye*. New York: Doubleday, pp. 138-139.

Ellis, Alice, 1985. *Unexplained laughter*. London Duckworth, p. 76.

Tyler, Anne, 1972. *The clock winder*. New York: Alfred Knopf, p. 35.

Tyler, Anne, 1986. *The accidental tourist*. New York: Berkley Books; [1964] 1986. *If morning ever comes*. New York: Berkley Books; [1965] 1986. *The tin can tree*. New York: Berkley Books.

Lee Bartky, Sandra, 1977. Toward a phenomenology of feminist consciousness. En: Mary Vetterling-Braggin, Frederick A. Elliston y Jane English. *Feminism and philosophy*. Totowa, New Jersey: Littlefield, Adams & Co., pp. 22, 26.

Se hace referencia en la introducción a DeVeaux, Alexis, 1980. *The riddles of Egypt brownstone*. En: Mary Helen Washington, ed. *Midnight birds: stories of contemporary black women writers*. Garden City, NY: Anchor Books, p. 16.

Atwood, Margaret, 1972. *Surfacing*. New York: Simon and Schuster; Popular Library, p. 165.

Epílogo

Epígrafe: Erikson, Erik H., 1969. *Gandhi's truth: on the origins of militant nonviolence*. New York: W. W. Norton & Co., p. 142 (se ha cambiado el lenguaje sexista).

Véase, por ejemplo, el uso de Joseph Campbell de la declaración de Geza Roheim que dice que “todo lo que se mata se convierte en padre” para explicar “los tiros de los cazadores del Paleolítico en conexión con la matanza y consumo de las bestias de sus tótem” (Campbell, Joseph, [1959] 1978. *The masks of god: volume I: primitive mythology*. New York: The Viking Press; Penguin Books, pp. 77, 129.

Esta es una paráfrasis de una pregunta formulada por Rynn Berry, Jr., *The vegetarians*, p. 83.

Millet, Kate, 1979. *Sexual politics*. Garden City, NY: Doubleday & Co., pp. 25, 23.

Woolf, Virginia [1922] 1971. *Jacob's room*. Hogarth Press; Hammonds Worth, Inglaterra: Penguin Books, p. 9.

Campbell, *The masks of god*, pp. 129, 137. Se ha cambiado el lenguaje sexista.

de Araújo, Virginia, 1982. *The Friend... Sinister Wisdom*, 20, p. 17.

Kingston, Maxine Hong, 1977. *The woman warrior: memoirs of a girlhood among ghosts*. New York: Alfred A. Knopf, p. 34.

Bibliografía Seleccionada

Esta bibliografía enumera una serie de referencias que tuvieron una influencia formativa en la redacción de la primera edición de *La política sexual de la carne*. Algunas de estas referencias no aparecen en el texto; por el contrario, algunas referencias que se pueden encontrar en las referencias bibliográficas no aparecen

aquí. El uso de material específico, escrito por Agnes Ryan, pionera feminista vegetariana, está detallado en las referencias bibliográficas. Sus escritos (cartas, novelas, poemas, *The cancer bogy* y artículos para la *Vegetarian pocket monthly*) están en *Agnes Ryan Collection, Arthur y Elizabeth Schlesinger Library on the History of Women in America*, en la Universidad de Radcliffe, en Cambridge. Con el afán de destacar los escritos que aparecieron posterior a la publicación de la primera edición, creé una bibliografía para la edición del veinte aniversario (ver pp. 310-316).

Escritos vegetarianos

Akers, Keith, 1983. *A vegetarian sourcebook: the nutrition, ecology and ethics of a natural foods diet*. New York: G. P. Putnam's Sons.

Axon, William E. A., 1971. *Shelley's vegetarianism*. Leído en un reunión de la Shelley Society, 12 de noviembre, 1891. New York: Haskell House Publishers.

Barkas, Janet, 1975. *The vegetable passion: a history of the vegetarian state of mind*. New York: Charles Scribner's Sons.

Berry, Rynn, Jr., 1979. *The vegetarians*. Brookline, Mass.: Autumn Press.

Bloodroot Collective, 1980. *The political palate: a feminist vegetarian cookbook*. Bridgeport, Connecticut: Sanguinaria Publishing.

→ 1984. *The second seasonal political palate: a feminist vegetarian cookbook*. Bridgeport, Connecticut: Sanguinaria Publishing.

Braunstein, Mark Matthew, 1981. *Radical vegetarianism: a dialectic of diet and ethics*. Los Angeles: Panjandrum Books.

Burgess, Mary Keyes, 1976. *Soul to soul: a soul food vegetarian cookbook*. Santa Barbara: Woodbridge Publishing Company.

Davis, Max, 1944. *The case for the vegetarian conscientious objector* con prólogo de Scott Nearing. Brooklyn, New York: Tolstoy Peace Group.

Dombrowski, Daniel A., 1984. *The philosophy of vegetarianism*. Amherst: The University of Massachusetts Press.

Dyer, Judith, 1982. *Vegetarianism: an annotated bibliography*. Metuchen, New Jersey y London: Scarecrow Press.

Easterbrook, L. F. 1924. Alcohol and meat. *Nineteenth Century and After*, 95, pp. 306-314.

Giehl, Dudley, 1979. *Vegetarianism: a way of life*. New York: Harper & Row.

- Gregory, Dick, 1973. *Dick Gregory's natural diet for folks who eat: cookin' with mother nature*. New York: Harper & Row.
- T. H., 1825. Pythagorean objections against animal food. *London Magazine*, pp. 380-383.
- Kingsford, Anna, 1892. *The perfect way in diet: a treatise advocating a return to the natural and ancient food of our race*. London: Kegan Paul.
- Lappé, Frances Moore, 1982. *Diet for a small planet: Tenth Anniversary edition*. New York: Ballantine Books.
- Newton, John Frank, 1811. *The return to nature; or, a defence of the vegetable regimen*. London.
- Oldfield, Josiah, 1906. The dangers of meat eating. *Westminster Review*, 166(2), pp. 195-200.
- Oswald, John, 1791. *The cry of nature; or, an appeal to mercy and to justice, on behalf of the persecuted animals*. London.
- Paget, Lady Walb., 1893. Vegetable diet. *Popular Science Monthly*, 44, pp. 94-102.
- Phillips, Sir Richard, 1826. *Golden rules of social philosophy; or, a new system of practical ethics*. London.
- Ritson, Joseph, 1802. *An essay on abstinence from animal food as a moral duty*. London: Phillips.
- Robbins, John, 1987. *Diet for a new America*. Walpole, Nuevo Hampshire: Stillpoint Publishing.
- Rudd, G. L., 1973. *Why kill for food?* Madras, India: Indian Vegetarian Congress.
- Salt, Henry S., 1935. *The creed of kinship*. New York: E. P. Dutton and Co.
- 1914. *The humanities of diet: some reasonings and rhymings*. Manchester: The Vegetarian Society.
- 1899. *The logic of vegetarianism*. London: Ideal Publishing.
- Sharpe, M. R. L. [later Freshel], 1908. *The golden rule cookbook: six hundred recipes for meatless dishes*. Cambridge, Mass.: The University Press.
- Shelley, Percy, 1965. A vindication of natural diet and on the vegetable system of diet. En: Roger Ingpen y Walter E. Peck, ed. *The complete works of Percy Bysshe Shelley, volume VI, Prose*. New York: Gordian Press.
- Stevens, Henry Bailey, 1949. *The recovery of culture*. New York: Harper & Row.
- Stockham, Alice, 1911. *Tokology: a book for every woman*. New York: Fenno and Co.

Sussman, Vic, 1978. *The vegetarian alternative: a guide to a healthful and humane diet*. Emmaus, Pennsylvania: Rodale Press.

Tryon, Thomas, 1883. *The way to health, long life and happiness*. Williams, Howard, ed. *The ethics of diet: a catena of authorities deprecatory of the practice of flesh-eating*. London: Pitman and Heywood.

Wynne-Tyson, Esmé, ed., 1965. *Porphyry on abstinence from animal food*. Centaur Press, Barnes & Noble.

Preocupación por los animales y defensa de los animales

Amory, Cleveland, 1974. *Man kind? Our incredible war on wildlife*. New York: Harper & Row.

Brophy, Brigid, 1966. *Don't never forget: collected views and reviews*. New York: Holt, Rinehart and Winston, pp. 15-21 (The rights of animals).

Collard, Andrée y Contrucci, Joyce, 1988. *Rape of the wild: man's violence against animals and the earth*. London: The Women's Press.

Dombrowski, Daniel A., 1988. *Hartshorne and the metaphysics of animal rights*. Albany: State University of New York Press.

Evans, E. P., 1906. *The criminal prosecution and capital punishment of animals*. London: William Heinemann. New York: E. P. Dutton and Co.

Godlovitch, Stanley; Roslind Godlovitch y John Harris, eds., 1972. *Animals, men and morals: an enquiry into the maltreatment of non-humans*. New York: Taplinger.

Linzey, Andrew, 1987. *Christianity and the rights of animals*. New York: Crossroad.

Mason, Jim y Singer, Peter, 1980. *Animal factories*. New York: Crown Publishers.

Midgley, Mary, 1983. *Animals and why they matter*. Athens: University of Georgia Press.

Regan, Tom, 1983. *The case for animal rights*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.

Regan, Tom y Singer, Peter, 1976. *Animal rights and human obligations*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

Salt, Henry, 1999. *Los derechos de los animales*. Madrid: Los Libros de la Catarata.

→ 1914. Sport as a training for war. En: Henry Salt, ed. *Killing for sport: essays by various writers*. London: G. Bell and Sons.

Serpell, James, 1986. *In the company of animals: a study of human-animal relationships*. New York: Basil Blackwell.

Singer, Peter, 2011. *Liberación animal: el clásico definitivo del movimiento animalista*. Madrid: Taurus.

Spiegel, Marjorie, 1988. *The dreaded comparison: human and animal slavery*. Filadelfia: New Society Publishers.

[Taylor, Thomas], 1792. *A vindication of the rights of brutes*. London: Jeffery.

Walker, Alice, 1986. *Am I blue? Ms.*, July.

Escritos Feministas

Allen, Paula Gunn, 1986. *The sacred hoop: recovering the feminine in American Indian tradition*. Boston: Beacon Press.

Atkinson, Ti-Grace, 1974. *Amazon odyssey*. New York: Links Books.

Beauvoir, Simone de, 1999. *El Segundo sexo*. Madrid: Cátedra.

Benney, Norma, 1983. *All of one flesh: the rights of animals*. En: Léonie Caldecott y Stephanie Leland, ed. *Reclaim the earth: women speak out for life on earth*. London: The Women's Press.

Bernard, Jessie, 1981. *The female world*. New York: The Free Press.

Cannon, Katie G., 1988. *Black womanist ethics*. Atlanta: Scholars Press.

Corea, Gena, [1977] 1978. *The hidden malpractice: how American medicine mistreats women*. New York: William Morrow and Co., Jove-Harcourt Brace Jovanovich.

→ 1985. *The mother machine: reproductive technologies from artificial insemination to artificial wombs*. New York: Harper & Row.

Daly, Mary. *Beyond god the father: toward a philosophy of women's liberation*. Boston: Beacon Press, 1973.

→ 1978. *Gyn/ecology: The metaethics of radical feminism*. Boston: Beacon Press.

→ 1987. In cahoots with Jane Caputi. *Webster's first new intergalactic wickedary of the English Language*. Boston: Beacon Press.

de Lauretis, Teresa, 1984. *Alice doesn't: feminism, semiotics, cinema*. Bloomington: Indiana University Press.

Dworkin, Andrea, 1981. *Pornography: men possessing women*. New York: Perigee Books.

→ 1974. *Woman hating*. New York: E. P. Dutton.

Elshtain, Jean Bethke, 1987. *Women and war*. New York: Basic Books.

- Gilman, Charlotte Perkins, 1924. *His religion and hers: a study of the faith of our fathers and the work of our mothers*. London: T. Fisher Unwin.
- Grahn, Judy, 1984. *Another mother tongue: gay words, gay world*. Boston: Beacon Press.
- Griffin, Susan, 1978. *Woman and nature: The roaring inside her*. New York: Harper & Row.
- Hamilton, Cicely, 1981. *Marriage as a trade*. London: The Women's Press.
- Harrison, Beverly, 1985. *Making the connections: essays in feminist social ethics*. Boston: Beacon Press.
- hooks, bell, 1981. *Ain't I a woman: black women and feminism*. Boston: South End Press.
- Kelly, Joan, 1984. *Women, history and theory: the essays of Joan Kelly*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kramarae, Cheris y Treichler, Paula A., 1985. *A feminist dictionary*. Boston, London, Henley: Pandora Press.
- Kuhn, Annette, 1985. *The power of the image: Essays on representation and sexuality*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Leghorn, Lisa y Roodkowsky, Mary, 1977. *Who really starves? Women and world hunger*. New York: Friendship Press.
- Lorde, Audre, 2003. *La hermana, la extranjera: artículos y conferencias*. Madrid: Horas y Horas.
- 2010. *Zami: una biomitografía: una nueva forma de escribir mi nombre*. Madrid: Horas y Horas.
- Merchant, Carolyn, 1980. *The death of nature: women, ecology, and the scientific revolution*. New York: Harper & Row.
- Millet, Kate, 2010. *Politica sexual*. Madrid: Cátedra e Instituto de la Mujer.
- Morega, Cherie, 1983. *Loving in the war years; lo que nunca pasó por sus labios*. Boston: South End Press.
- Morega, Cherie y Anzaldúa, Gloria, eds., 1981. *This bridge called my back: writings by radical women of color*. Watertown: Persephone Press.
- Rosaldo, Michelle Zimbalist y Lamphere, Louise, 1974. *Woman, culture, and society*. Stanford: Stanford University Press.
- Sanday, Peggy, 1981. *Female power and male dominance: On the origins of sexual inequality*. Cambridge y New York: Cambridge University Press.
- Schreiner, Olive, 1978. *Woman and labour*. London: Virago.

Silverman, Kaja, 1983. *The subject of semiotics*. New York: Oxford University Press.

Smith, Barbara, ed., 1983. *Home girls: a black feminist anthology*. New York: Kitchen Table: Women of Color Press.

Spender, Dale, 1980. *Man made language*. London, Boston, Henley: Routledge & Kegan Paul.

Steinem, Gloria, 1983. *Outrageous acts and everyday rebellions*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Vetterling-Braggin, Mary; Elliston, Frederick A. y English, Jane, eds., 1982. *Feminism and philosophy*. Totowa, New Jersey: Littlefield, Adams & Co.

Wollstonecraft, Mary, 2014. *Vindicación de los derechos de la mujer*. Tres Cantos, Madrid : Akal.

Woolf, Virginia, 2013. *Tres guineas*. Barcelona : Lumen, 2013.

Violencia sexual y doméstica

Barry, Kathy, 1979. *Female sexual slavery*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

Dobash, R. Emerson y Dobash, Russell, 1979. *Violence against wives: a case against the patriarchy*. New York: The Free Press.

Griffin, Susan, 1979. *Rape: The power of consciousness*. New York: Harper & Row.

Lederer, Laura, ed., 1980. *Take back the night: women on pornography*. New York: William Morrow and Company.

Lovelace, Linda y McGrady, Mike, 1980. *Ordeal*. New York: Berkley Books.

Pizzey, Erin, 1974. *Scream quietly or the neighbours will hear*. Hammondsworth, Inglaterra: Penguin Books.

Walker, Lenore, 1979. *The battered woman*. New York: Harper & Row.

Crítica literaria

Atwood, Margaret, 1982. *Second words: selected critical prose*. Boston: Beacon Press.

Barthes, Roland, 1977. *Image, music, text*. New York: Hill and Wang.

Bethel, Lorraine, 1982. "This infinity of conscious pain": Zora Neale Hurston and the black female literary tradition. En: Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith, ed. *All the women are white, all the blacks are men, but some of us are brave: black women's studies*. Old Westbury, New York: The Feminist Press.

Brophy, Brigid, 1979. The way of no flesh. En: Michael Holroyd, ed. *The genius of shaw*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

- Cantor, Paul, 1981. *Creature and creator: myth-making and English Romanticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carpenter, Edward y Barnefield, George, 1925. *The psychology of the poet Shelley*. London: George Allen & Unwin.
- Christ, Carol, 1986. *Diving deep and surfacing: women writers on spiritual quest*. Boston: Beacon Press.
- Christian, Barbara, 1980. *Black women novelists: the development of a tradition, 1892-1976*. Westport, Connecticut y Londres: Greenwood Press.
- DuPlessis, Rachel Blau, 1985. *Writing beyond the ending: narrative strategies of twentieth-century women writers*. Bloomington: Indiana University Press.
- Fairchild, Hoxie, [1928] 1961. *The noble savage: a study in Romantic Naturalism*. Columbia University Press, New York: Russell and Russell.
- Folsom, Michael Brewster, 1979. Upton Sinclair's escape from *The jungle*: the narrative strategy and suppressed conclusion of America's first proletarian novel. *Prospects*, 4, pp. 237-266.
- Fussell, Paul, 1975. *The Great War and modern memory*. London, Oxford, New York: Oxford University Press.
- Gates, Henry Louis, Jr., 1988. *The signifying monkey: a theory of Afro-American literary criticism*. New York y Oxford: Oxford University Press.
- Gilbert, Sandra y Gubar, Susan, 1979. *The madwoman in the Attic: the woman writer and the Nineteenth-Century literary imagination*. New Haven: Yale University Press.
- Greenberg, Caren, 1980. *Reading reading: echo's abduction of language*. En: Sally McConnell-Ginet, Ruth Borker y Nelly Furman, ed. *Women and language in literature and society*. New York: Praeger.
- Heilbrun, Carolyn y Stimpson, Catharine, 1975. *Theories of feminist criticism: a dialogue*. En: Josephine Donovan, ed. *Feminist literary criticism: explorations in theory*. Lexington: University Press of Kentucky.
- Homans, Margaret, 1986. *Bearing the word: language and female experience in Nineteenth-Century women's writing*. Chicago: University of Chicago.
- Joly, André, 1975. Toward a theory of gender in modern English. En: A. Joly y T. Fraser, ed. *Studies in English grammar*. París: Editions Universitaires.
- Levine, George y Knoepfmacher, U. C., eds., 1979. *The endurance of Frankenstein*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

- McDowell, Deborah E., 1980. New directions for black feminist criticism. *Black American Literature Forum*, Winter, pp. 153-159.
- Mellor, Anne, 1988. *Mary Shelley: her life, her fiction, her monsters*. New York y London: Methuen.
- Moers, Ellen, 1977. *Literary women: the great writers*. Garden City, New York: Anchor Books.
- Pryse, Marjorie, 1985. *Conjuring: black women, fiction and literary tradition*. Bloomington: Indiana University Press.
- Rohrlich, Ruby y Hoffman Baruch, Elaine, 1984. *Women in search of utopia: mavericks and mythmakers*. New York: Schocken Books.
- Rubenstein, Marc A., 1976. "My accursed origin": the search for the mother in Frankenstein. *Studies in Romanticism*, 15, pp. 165-194.
- Ruotolo, Lucio P., 1986. *The interrupted moment: a view of Virginia Woolf's novels*. Stanford: Stanford University Press.
- Said, Edward, 1983. *The world, the text, and the critic*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sebeok, Thomas A., 1971. Poetics in the lion's den: the circus act as a text. *Modern Language Notes*, 86(6), pp. 845-857.
- Showalter, Elaine, 1985. *Feminist criticism in the wilderness*. En: Elaine Showalter, ed. *The new feminist criticism: essays on women, literature, and theory*. New York: Pantheon Books.
- Simons, Madeleine A., 1954. Rousseau's natural diet. *Romantic Review*, 45, pp. 18-28.
- Smith, Barbara, 1982. Towards a black feminist criticism. En: Gloria T. Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith, ed. *All the women are white, all the blacks are men, but some of us are brave: black women's studies*. Old Westbury, New York: The Feminist Press.
- Smith, Carl S., 1984. *Chicago and the American literary imagination: 1880-1920*. Chicago: University of Chicago.
- Tillotson, Marcia, 1983. "A forced solitude": Mary Shelley and the creation of Frankenstein's monster. En: Juliann E. Fleenor, ed. *The female gothic*. Montreal; London: Eden Press.
- Trible, Phyllis, 1984. *Texts of terror: literary-feminist readings of biblical narratives*. Filafelia: Fortress Press.
- Veeder, William, 1986. *Mary Shelley and Frankenstein: the fate of androgyny*. Chicago: University of Chicago.

Walker, Alice, 1983. *In search of our mothers' gardens: womanist prose*. San Diego, New York: Harvest/Harcourt Brace Jovanovich.

Washington, Mary Helen, 1987. *Invented lives: narratives of black women 1860-1960*. Garden City: Doubleday & Co.

Historia, autobiografia, biografia

Barker-Benfield, G. J., 1976. *The horrors of the half-known life: male attitudes toward women and sexuality in nineteenth-century America*. New York: Harper & Row.

Barrett, James, 1987. *Work and community in the jungle: Chicago's packing-house workers, 1894-1922*. Urbana and Chicago: University of Illinois.

Beard, George M., [1898] 1972. *Sexual neurasthenia [Nervous exhaustion] its hygiene, causes, symptoms and treatment with a chapter on diet for the nervous*. New York: E. B. Treat & Co.; Arno Press.

Beecher, Catherine y Stowe, Harriet Beecher, 1971. *American woman's home; or, principles of domestic science*. New York: Arno Press y New York Times.

Bennett, Betty T., ed., 1980. *The letters of Mary Wollstonecraft Shelley*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Billington, Ray Allen, 1981. *Land of savagery land of promise: the European image of the American frontier in the nineteenth century*. New York: W. W. Norton & Co.

Bordin, Ruth, 1986. *Frances Willard: a biography*. Chapel Hill and London: University of North Carolina Press.

Borrow, George, 1927. *Lavengro: the scholar, the gypsy, the priest*. New York: The MacMillan Company.

Bronson, Bertrand H., 1938. *Joseph Ritson: scholar-at-arms*. Berkeley: University of California Press.

Brumberg, Joan Jacobs, 1984. Chlorotic girls, 1870-1920: a historical perspective on female adolescence. En: Judith Walzer Leavitt, ed. *Women and health in America*. Madison: The University of Wisconsin Press.

→ 1988. *Fasting girls: the emergence of anorexia nervosa as a modern dis-ease*. Cambridge; London: Harvard University Press.

Burnett, John, 1979. *Plenty and want: a social history of diet in England from 1815 to the present day*. London: Scolar Press.

Bynum, Caroline, 1987. *Holy feast and holy fast: the religious significance of food to medieval women*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

- Cameron, Kenneth Neill, 1973. *The young Shelley: genesis of a radical*. New York: Octagon Books.
- Cayleff, Susan E., 1987. *Wash and be healed: the water-cure movement and women's health*. Philadelphia: Temple University Press.
- Cleghorn, Sarah N. [1936] 1980. *Threescore: the autobiography of Sarah N. Cleghorn*. New York: H. Smith and R. Haas; Arno Press.
- Colby, Elbridge, ed., 1980. *The life of Thomas Holcroft, written by himself continued to the time of his death from his diary notes and other papers by William Hazlitt*. New York: Benjamin Blom.
- Cott, Nancy, 1987. *The grounding of modern feminism*. New Haven: Yale University Press.
- Cummings, Richard Osborn, 1941. *The American and his food: a history of food habits in the United States*. 2a ed. Chicago: University of Chicago Press.
- Davies, Margaret Llewelyn, ed., 1978. *Maternity: letters from working-women*. New York: W. W. Norton & Co.
- Duncan, Isadora, 1988. *Mi vida*. Madrid: Debate.
- Earhart, Mary, 1944. *Frances Willard: from prayers to politics*. Chicago: University of Chicago.
- Erdman, David, 1986. *Commerce des lumières: John Oswald and the British in Paris 1790-1793*. Columbia: University of Missouri Press.
- Erikson, Erik H., 1969. *Gandhi's truth: on the origins of militant non-violence*. New York: W. W. Norton & Co.
- French, R. D., 1975. *Antivivisection and medical science in Victorian society*. Princeton: Princeton University Press.
- Gluck, Sherna, ed., 1976. *From parlor to prison: five American suffragists talk about their lives: an oral history*. New York: Vintage Books.
- Goldring, Douglas, 1975. *The nineteen twenties: a general survey and some personal memories*. Folcroft, Pa.: Folcroft Library Editions.
- Graham, Sylvester, 1848. *Lecture to young men on chastity*. Boston: C. H. Peirce.
- Graves, Robert, 1957. *Good-bye to all that*. Hammondsmith, UK: Penguin Books.
- Harding, Vincent [1981] 1983. *There is a river: the black struggle for freedom in America*. New York: Harcourt Brace Jovanovich; Vintage Books.

- Hendrick, George, 1977. *Henry Salt, humanitarian reformer and man of letters*. Urbana, Chicago, London: University of Illinois Press.
- Heron, Liz, ed., 1985. *Truth, dare, or promise: girls growing up in the fifties*. London: Virago Press.
- Hilliard, Sam Bowers, 1972. *Hog meat and hoeecake: food supply in the old south, 1840-1860*. Carbondale: Southern Illinois University Press.
- Hogg, Thomas Jefferson, 1906. *The life of Percy Bysshe Shelly, with an introduction by Professor Edward Dowden and an index*. London, G. Routledge & Sons, limited; New York, E.P. Dutton & Co.
- Holmes, Richard, 1975. *Shelley: the pursuit*. New York: E. P. Dutton and Co.
- Hopkins, Mary Alden, 1978. Why I earn my own living. En: Elaine Showalter, ed. *These modern women: autobiographical essays from the twenties*. Old Westbury, New York: The Feminist Press.
- Hunt, Harriot Kezia, 1970. *Glances and glimpses; or fifty years social, including twenty years professional life*. New York: Source Book Press.
- Jones, Frederick L., ed., 1947. *Mary Shelley's journal*. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press.
- Labaree, Leonard W.; Ketcham, Ralph L.; Boatfield, Helen y Fineman, Helene, eds., 1964. *The autobiography of Benjamin Franklin*. New Haven: Yale University Press.
- Lanchester, Elsa, 1983. *Herself*. New York: St. Martin's Press.
- Lansbury, Coral, 1985. *The old brown dog: women, workers and vivisection in Edwardian England*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Lerner, Gerda, 1971. *The grimké sisters from South Carolina: pioneers for woman's rights and abolition*. New York: Schocken Books.
- 1979. *The majority finds its past: placing women in history*. New York y Oxford: Oxford University Press.
- Lewis, David Levering, 1982. *When Harlem was in vogue*. New York: Vintage Books.
- Linklater, Andro, 1980. *An unhusbanded life: Charlotte Despard, suffragette, socialist and sinn feinier*. London: Hutchinson.
- Lorde, Audre, 1980. *The cancer journals*. Argyle, New York: Spinsters.
- Marchand, C. Roland, 1972. *The American peace movement and social reform, 1898-1918*. Princeton: Princeton University Press.

- Maitland, Edward, 1896. *Anna Kingsford: her life, letters, diary and work*. London: Redway.
- Marable, Manning, 1983. *How capitalism underdeveloped black America*. Boston: South End Press.
- Mead, Margaret, 1972. *Blackberry winter: my earlier years*. New York: Touchstone Books.
- Nevins, Allan, 1954. *Ford: the times, the man, the company*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Nichols, Thomas L. y Nichols, Mary Gove, 1854. *Marriage: its history, character and results; its sanctities and its profanities; its science and its facts*. New York: T. L. Nichols.
- Nicolas, Sir Harris, 1833. *The letters of Joseph Ritson, Esq. Edited chiefly from originals in the possession of his nephew: To which is prefixed a Memoir of the Author by Sir Harris Nicolas*. London: William Pickering.
- Nissenbaum, Stephen, 1980. *Sex, diet, and debility in Jacksonian America: Sylvester Graham and health reform*. Westport, Connecticut: Greenwood Press.
- Numbers, Ronald L., 1976. *Prophetess of health: a study of Ellen G. White*. New York: Harper & Row.
- Oren, Laura, 1973. The welfare of women in laboring families: England, 1860-1950. *Feminist Studies*, 1(3-4), pp. 107-125.
- Pearsall, Ronald, 1969. *The worm in the bud: the world of Victorian sexuality*. Toronto: The Macmillan Company.
- Peters, H. F., 1962. *My sister, my spouse: a biography of Lou Andreas-Salome*. New York: Norton & Co.
- Perry, Ruth, 1986. *The celebrated Mary Astell: an early English feminist*. Chicago y London: The University of Chicago Press.
- Proctor, Robert, 1988. *Racial hygiene: medicine under the Nazis*. Cambridge; London: Harvard University Press.
- Rae, Isobel, 1958. *The strange story of Dr. James Barry: army surgeon, inspector-general of hospitals, discovered on death to be a woman*. London: Longmans, Green & Co.
- Reeves, Maud Pember, 1979. *Round about a pound a week*. London: Virago Press.
- Ross, Ishbel, 1956. *Angel of the battlefield*. New York: Harper & Brothers.
- Rowbotham, Sheilay y Weeks, Jeffrey, 1977. *Socialism and the new life: the personal and sexual politics of Edward Carpenter and Havelock Ellis*. London: Pluto Press.
- Ryan, Agnes. *The heart to sing*. Autobiografía no publicada.

Salt, Henry Stephens, 1968. *Percy Bysshe Shelley: poet and pioneer*. Port Washington, New York: Kennikat Press.

→. *Seventy years among savages*. London: George Allen and Unwin, 1921.

Savitt, Todd L., 1978. *Medicine and slavery: the diseases and health care of blacks in antebellum Virginia*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.

Showalter, Elaine, 1985. *The female malady: women, madness, and English culture, 1830-1980*. New York: Pantheon Books.

Sieveking, Isabel Giberne, 1909. *Memoir and letters of Francis W. Newman*. London: K. Paul, Trench, Trubner & Co.

Smith-Rosenberg, Carroll, 1986. *Disorderly conduct: visions of gender in Victorian America*. New York and Oxford: Oxford University Press.

→ 1978. Sex as symbol in Victorian purity: an ethnohistorical analysis of Jacksonian America. En: John Demos y Sarane Spence Boocock, ed. *Turning points: historical and sociological essays on the family*. Chicago; London: The University of Chicago Press.

Spruill, Julia Cherry, 1972. *Women's life and work in the southern colonies*. New York: W. W. Norton and Co.

Stanton, Elizabeth Cady, 1969. *Elizabeth Cady Stanton as revealed in her letters, diary and reminiscences*. New York: Arno Press.

Sterling, Dorothy, 1979. *Black foremothers: three lives*. Old Westbury, New York: The Feminist Press.

Stevens, Doris, 1976. *Jailed for freedom: the story of the militant American suffragist movement*. New York: Schocken Books.

Sunstein, Emily W., 1989. *Mary Shelley: romance and reality*. Boston, Toronto, London: Little, Brown and Co.

Sward, Keith, 1948. *The legend of Henry Ford*. New York: Russell and Russell.

Terrell, Mary Church, 1980. *A colored woman in a white world*. New York: Arno Press.

Thomas, Keith, 1983. *Man and the natural world: a history of the modern sensibility*. New York: Pantheon.

Trail, R. T., 1853. *Home-treatment for sexual abuses. a practical treatise*. New York: Fowler and Wells.

Trollope, Frances, 1949. *Domestic manners of the Americans*. New York: Alfred A. Knopf.

Turner, James, 1980. *Reckoning with the beast: animals, pain and humanity in the Victorian mind*. Baltimore; London: Johns Hopkins University Press.

Wells, Anna Mary, 1978. *Miss Marks and Miss Woolley*. Boston: Houghton Mifflin Co.

Whorton, James C., 1982. *Crusaders for fitness: the history of American health reformers*. Princeton: Princeton University Press.

→ 1977. "Tempest in a Flesh-Pot": the formulation of a physiological rationale for vegetarianism. *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, 32(2), pp. 115-139.

Winsten, Stephen, 1951. *Salt and his circle*. London: Hutchinson and Co.

Ficción, poesía, drama

Atwood, Margaret, 2002. *Ojo de gato*. Barcelona: Ediciones B.

→ 1969. *The edible woman*. Boston: Little, Brown and Co.; New York: Warner Books.

→ 1972. *Surfacing*. New York: Simon and Schuster, Popular Library.

Beattie, Ann, 1976. *Chilly scenes of winter*. Garden City, New York: Doubleday & Co.

Behn, Aphra, 1685. Por el autor de ese excelente y aprendido libro, titulado, The way to health, long life and happiness. En: Thomas Tryon. *The way to make all people rich; or, wisdoms call to temperance and frugality...* London.

Brant, Beth, 1985. *Mohawk trail*. Ithaca, New York: Firebrand Books.

Brecht, Bertolt, 2009. *La medida; Santa Juana de los Mataderos; La excepción y la regla*. Madrid: Alianza.

Brindel, June Rachuy, 1980. *Ariadne: a novel of Ancient Crete*. New York: St. Martin's Press.

→ 1985. *Phaedra: a novel of Ancient Athens*. New York: St. Martin's Press.

Broner, E. M., 1978. *A weave of women*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Brophy, Brigid, 1968. An anecdote of the Golden Age [Homage to Back to methuselah]. En: Brigid Brophy. *The adventures of god in his search for the black girl*. Boston: Little, Brown & Co.

→ [1953] 1979. *Hackenfeller's ape*. London: Allison and Busby.

Bryant, Dorothy, 1976. *The kin of Ata are waiting for you*. Berkeley: Moon Books. Originalmente titulado *The comforter*.

Butler, Samuel, 2012. *Erewhon o Al otro lado de las montañas*. Tres Cantos, Madrid: Akal.

Colegate, Isabel, [1980] 1982. *The shooting party*. New York: The Viking Press; Avon Books.

Colette, Isabel, [1961] 1983. *Break of day*. New York: Farrar, Straus and Giroux; Ballantine Books.

Cross, Amanda, 2000. *El caso James Joyce*. Barcelona: Suma de Letras.

de Araújo, Virginia, 1982. The Friend... *Sinister Wisdom*, 20, p. 17.

Drabble, Margaret, 1977. *The ice age*. New York: Alfred A. Knopf; New York and Scarborough, Ontario: New American Library.

Ellis, Alice T., 1980. *The birds of the air*. New York: The Viking Press.

→ 1977. *The sin eater*. London: Duckworth.

→ 1982. *The 27th kingdom*. London: Duckworth.

→ 1985. *Unexplained laughter*. London: Duckworth.

Fo, Dario y Rame, Franca, 1981. *Female parts: one woman plays*. London: Pluto Press.

Fraser, Antonia, 1988. *Your royal hostage*. New York: Atheneum.

Gilman, Charlotte Perkins, 1979. *Herland*. New York: Pantheon Books. Primera vez presentado en series en *Forerunner* 6 (1915).

Glaspell, Susan, 1927. *A jury of her peers*. London: Ernest Benn.

Gordon, Mary, 1978. *Final payments*. New York: Random House.

Grahn, Judy, 1987. *The queen of swords*. Boston: Beacon Press.

Hurston, Zora Neale, 1997. *Sus ojos miraban a Dios*. Barcelona: Círculo de Lectores.

Jordan, June, 1980. *Passion: New poems, 1977-1980*. Boston: Beacon Press.

Kingston, Maxine Hong, 1977. *The woman warrior: memoirs of a girlhood among ghosts*. New York: Alfred A. Knopf.

Kundera, Milan, 2013. *El libro de la risa y el olvido*. Barcelona: Tusquets.

LaTourette, Aileen, 1986. *Cry wolf*. London: Virago Press.

Lorde, Audre, 1978. *The black unicorn*. New York: W. W. Norton & Co.

Mackey, Mary, 1981. *McCarthy's list*. London: Pan Books Limited.

- McCarthy, Mary, 2007. *Pájaros de América*. Barcelona: Tusquets.
- Meyer, Lynn, 1975. *Paperback thriller*. New York: Random House.
- Murdoch, Iris, 1987. *The good apprentice*. New York and Hammonds Worth: Penguin Books.
- Nichols, Mary Gove, 1855. *Mary Lyndon or, revelations of a life: an autobiography*. New York: Stringer and Townsend.
- Olsen, Tillie, 1974. *Yonnondio: from the thirties*. New York: Dell.
- Parker, Pat, 1978. "To a vegetarian friend", *Womanslaughter*. Oakland, California: Diana Press.
- Piercy, Marge, 1973. *Small changes*. Greenwich, Connecticut: A Fawcett Crest Book.
- Roth, Philip, 2000. *El lamento de Portnoy*. [Barcelona]: Suma de Letras.
- Ryan, Agnes. *Who can fear too many stars?* Novela no publicada.
- Scott, Sarah, 1974. *A description of millenium hall*. New York y London: Garland Publishing.
- Shelley, Mary Wollstonecraft, 2013. *Frankenstein o El moderno Prometeo*. Madrid: Nórdica Libros.
- Sinclair, Upton, 2006. *La jungla*. Barcelona: Norma.
- Singer, Isaac Bashevis, 2012. *Enemigos: una historia de amor*. Barcelona: RBA.
- Singer, Rochelle, 1980. *The Demeter flower*. New York: St. Martin's Press.
- Snodgrass, W. D., 1987. *Selected poems: 1957-1987*. New York: Soho Press.
- Tyler, Anne, 1986. *The accidental tourist*. New York: Berkley Books.
- 1986. *If morning ever comes*. New York: Berkley Books.
- 1986. *The tin can tree*. New York: Berkley Books.
- 1972. *The clock winder*. New York: Alfred A. Knopf.
- Walker, Alice, 1976. *Meridian*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- 1991. *El templo de mis amigos*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Washington, Mary Helen, ed., 1980. *Midnight birds: stories of contemporary black women writers*. Garden City, New York: Doubleday and Co.
- Winant, Fran, 1980. *Dyke Jacket: poems and songs*. New York: Violet Press.

Winterson, Jeanette, 1987. *Oranges are not the only fruit*. New York: The Atlantic Monthly Press.

Woolf, Virginia, 2015. *El cuarto de Jacob*. Buenos Aires: Losada.

Yglesias, Helen, 1987. *The saviors*. Boston: Houghton Mifflin Co.

Escritos medicos y nutricionales

Brody, Jane, 1981. *Jane Brody's nutrition book*. New York: W. W. Norton.

Burkitt, D. P., 1979. The protective value of plant fibre against many modern western diseases. *Qualitas Plantarum*→*Plant Foods for Human Nutrition*, 29(1-2), pp. 39-48.

Christian, Eugene, 1917. *Meatless and wheatless menus*. New York: Alfred A. Knopf.

Cleave, T. L.; Campbell, G. D. y Painter, N. S., 1969. *Diabetes, coronary thrombosis, and the saccharine disease*. 2a ed. Bristol, Inglaterra: John Wright and Sons.

Drummond, Jack, 1948. *Nutritional requirements of man in the Light of wartime experience*. London.

Fisher, Irving, 1907. The influence of flesh eating on endurance. *Yale Medical Journal*, 13(5), pp. 205-221.

Hardinge, Mervyn G. y Crooks, Hulda, 1963. Non-flesh dietaries: 1. Historical background.

Journal of the American Dietetic Association, 43, pp. 545-549.

Hindhede, Mikkel, 1920. The effect of food restriction during war on mortality in Copenhagen. *Journal of the American Medical Society*, 74(6), pp. 381-382.

Jackson, James C., 1870. *How to treat the sick without medicine*. Dansville, New York: Austin, Jackson & Co.

Messina, Virginia y Mark, 1996. *The vegetarian way: total health for you and your family*. New York: Crown.

National Research Council, 1982. *Diet, nutrition, and cancer*. Washington, D. C: National Academy Press.

Ryan, Agnes. "The cancer bogy". Manuscrito no publicado.

Seaman, Barbara y Seaman, Gideon, M.D., 1977. *Women and the crisis in sex hormones*. New York: Rawson Associates Publishers.

Smith, Edward, 1864. *Practical dietary for families, schools, and the labouring classes*. London: Walton and Maberly.

Strøm, Axel y Jensen, R. Adelsten, 1951. Mortality from circulatory diseases in Norway 1940-1945. *The Lancet*, 260, pp. 126-129.

Otros

Arendt, Hannah, 2005. *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.

Arens, W., 1979 *The man-eating myth: anthropology and anthropophagy*. New York: Oxford University Press.

Barer-Stein, Thelma, 1979. *You eat what you are: a study of Canadian ethnic food traditions*. Toronto: McClelland y Stewart.

Berger, John, 1980. *About looking*. New York: Pantheon.

Braverman, Harry, 1983. *Trabajo y capital monopolista*. México: Nuestro Tiempo.

Campbell, Joseph, [1959] 1978. *The masks of god: primitive mythology, volume 1*. New York: Penguin Books.

Douglas, Mary, 1975. *Implicit meanings: essays in anthropology*. London: Routledge & Kegan Paul.

Gregory, Dick, 1968. *The shadow that scares me*. Garden City, New York: Doubleday and Co.

Estragon, Vladimir [Geoffrey Stokes], 1982. *Waiting for dessert*. New York: The Viking Press.

Evans, Travers Moncure y Greene, David, 1973. *The meat book*. New York: Charles Scribner's Sons.

Hinman, Robert B. y Harris, Robert B., [1939] 1942. *The story of meat*. Chicago: Swift & Co.

Kohlberg, Lawrence, 1981. *Essays on moral development: volume 1. The philosophy of moral development*. New York: Harper & Row.

Leakey, Richard E. y Lewin, Roger, 1979. *People of the lake: mankind and its beginnings*. New York: Avon Books.

Miller, A. R. [1951]1958. *Meat hygiene*. Philadelphia: Lea y Febiger.

Postal, Paul M., 1969 *Anaphoric islands*. En: Robert I. Binnick, Alice Davison, Georgia M. Green y Jerry L. Morgan. *Papers from the Fifth Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society*. Chicago: Department of Linguistics, University of Chicago.

Selzer, Richard, 1986. *Taking the world in for repairs*. New York: Morrow.

Shepard, Paul, 1973. *The tender carnivore and the sacred game*. New York: Charles Scribner's Sons.

Simoons, Frederick J., [1961] 1967. *Eat not this flesh: food avoidances in the old world*. Madison: University of Wisconsin.

Tanner, Nancy Makepeace, 1981. *On becoming human: a model of the transition from ape to human and the reconstruction of early human social life*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

Weil, Simone, [1956] 1970. *The Iliad, or the poem of force*. 1940. Translated by Mary McCarthy. Wallingford, Pennsylvania: Pendle Hill.

Ziegler, P. Thomas, [1962] 1966. *The meat we eat*. Danville, Illinois: The Interstate Printers and Publishers.

Bibliografía del vigésimo aniversario

Abbott, Jennifer, director, fotógrafo y editor. *A cow at my table*. Flying Eye Productions. 90 minutos. Color. 1998.

Adams, Carol J., 2008. *Living among meat eaters: the vegetarian's survival handbook*. New York: Lantern.

→ 2004. *Prayers for animals*. Continuum International.

→ 2004. *Help! My child stopped eating meat! The parents' A-Z guide to surviving a conflict in diets*. New York: Continuum International.

→ 2003. *The pornography of meat*. New York: Continuum International.

→ 2000. *The inner art of vegetarianism*. New York: Lantern Books.

→ 1994. *Woman-battering*. Creative Pastoral Care y Counseling Series. Minneapolis: Fortress Press.

→ 1994. *Neither man nor beast: feminism and the defense of animals*. New York: Continuum International.

→ 2008. "God talk and the sexual politics of meat." En: Lisa Isherwood y Rosemary Radford Ruether, ed. *Weep not for your children: essays on religion and violence*. London: Equinox Books.

→ 2007. The war on compassion; Caring about suffering: a feminist analysis. En: Josephine Donovan y Carol J. Adams, ed. *The feminist care tradition in animal ethics: a reader*. NY: Columbia University Press.

→ 2006. "A very rare and difficult thing": ecofeminism, attention to animal suffering, and the disappearance of the subject. En: Kimberly Patton y Paul Waldau, ed. *A communion of subjects: animals in religion, science, and ethics*. New York: Columbia University Press.

→ 2005. Robert Morris y un libro perdido del siglo XVIII: una introducción al libro de Morris A reasonable plea for the animal creation. *Organization and Environment*, 18(4), pp. 458-476.

→ 2004. *No woman would die of an illegal abortion*. En: Sheila Ellison, ed. *If women ruled the world: how to create the world we want to live in*. Makawao, HI: Inner Ocean.

→ 2005. "I just raped my wife! What are you going to do about it, pastor?": The church and sexual violence. En: Emilie Buchwald, Pamela Fletcher y Martha Roth, ed. *Transforming a rape culture*. Minneapolis: Milkweed Editions.

→ 2003. *Bitch, chick, cow: women's and (other) animals' rights*. En: Robin Morgan, ed. *Sisterhood is forever: the women's anthology for a new millenium*. New York: Washington Square Press.

→ 2003. Introduction. En: Howard Williams. *The ethics of diet: a catena of authorities deprecatory of flesh eating*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.

→ 1998. Eating animals. En: Ron Scapp y Brian Seitz, ed. *Eating culture*. Albany, NY: State University of New York Press.

→ 1997. "Mad cow" disease and the animal industrial complex: an ecofeminist analysis. *Organization and environment*, 10(1), pp. 26-51.

→ 1996. "This is not our fathers' pornography": sex, lies, and computers. En: Charles Ess. *Philosophical perspectives on computer-mediated communications*. Albany, NY: State University of New York Press.

→ 1995. *Woman-battering and harm to animals*. En: Carol J. Adams y Josephine Donovan, ed. *Animals and women: feminist theoretical explorations*. Durham: Duke University Press.

→→. "Toward a feminist theology of religion and the state." En *Violence against women and children: a christian theological sourcebook*, editado por Carol J. Adams y Marie Fortune. New York: Continuum, 1995.

Adams, Carol J, ed., 1993 *Ecofeminism and the sacred*. New York: Continuum International.

Adams, Carol y Breitman, Patti, 2008. *How to eat like a vegetarian even if you never want to be one*. New York: Lantern Books.

Adams, Carol J. y Donovan, Josephine, eds., 1995. *Animals and women: feminist theoretical explorations*. Durham, NC: Duke University Press.

Adams, Carol y Fortune, Marie, eds., 1995. *Violence against women and children: a Christian theological sourcebook*. New York: Continuum International.

Armstrong, Philip, 2008. *What animals mean in the fiction of modernity*. New York: Routledge.

Atherton, Peter and Calarco, Matthew, eds., 2004. *Animal philosophy: ethics and identity*. London; New York: Continuum.

- Bennett, Beverly Lynn and Sammartino, Ray, 2005. *The complete idiot's guide to vegan living*. New York: Alpha Books.
- Bernstein, Marc H., 2004. *Without a tear: our tragic relationship with animals*. Urbana: University of Illinois Press.
- Birke, Linda, 1994. *Feminism, Animals and science: the naming of the shrew*. Buckingham, Inglaterra y Filadelfia: Open University Press.
- Bloodroot Collective, 1993. *The best of bloodroot: vols 1 and 2*. Bridgeport, Ct.: Sanguinaria Publishing.
- Calarco, Matthew, 2008. *Zoographies: the questions of the animal from Heidegger to Derrida*. New York: Columbia.
- Carlson, Peggy, ed., 2009 *The complete vegetarian: the essential guide to good health*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.
- Coe, Sue, 1995. *Dead meat*. New York; London: Four Walls Eight Windows.
- Coetzee, J. M., 2004. *Elizabeth Costello*. Barcelona: Mondadori.
- Consolidated. *Friendly facism*. Netzwerk. I.R.S. Records, 3939 Lankdershim Blvd, Universal City, CA 91604.
- Cronon, William, 2001. *Nature's metropolis: Chicago and the great west*. New York: Norton.
- Daly, Mary, 1998. *Quintessence... realizing the archaic future: a radical elemental feminist manifesto*. Boston: Beacon Press.
- Darrieussecq, Marie, 1997. *Pig tales: a novel of lust and transformation*. London: Faber and Faber.
- Davis, Brenda y Melina, Vesanto, 2000. *Becoming vegan: the complete guide to adopting a healthy plant-based diet*. Summertown, TN: The Book Publishing Company.
- Davis, Karen, 1996. *Poisoned chickens, poisoned eggs: an inside look at the modern poultry industry*. Summerton, Tenn.: The Book Publishing Company.
- 2001. *More than a meal: the turkey in history, myth, ritual, and reality*. New York: Lantern Books.
- 2005. *The Holocaust and the Henmaid's Tale*. New York: Lantern Books.
- Dawn, Karen, 2008. *Thanking the monkey: rethinking the way we treat animals*. New York: Harper.
- Derrida, Jacques, 2008. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Editorial Trotta.

- Donovan, Josephine y Carol J. Adams, ed., 2007. *The feminist care tradition in animal ethics: a reader*. New York: Columbia University Press.
- Dunayer, Joan, 2001. *Animal equality: language and liberation*. Derwood, MD: Ryce.
- Faludi, Susan, 2009. *La pesadilla terrorista: miedo y fantasía en Estados Unidos después del 11-S*. Barcelona: Anagrama.
- Fausto-Sterling, Anne, 2006. *Cuerpos sexuados: la política de género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona: Melusina.
- Fudge, Erica, 2002. *Perceiving animals: humans and beasts in early modern English culture*. Urbana y Chicago: University of Illinois Press.
- 2006. *Brutal reasoning: animals, rationality, and humanity in early modern England*. Cornell: Cornell University Press.
- Gaard, Greta, 2007. *The nature of home: taking root in a place*. University of Arizona Press.
- 2010. Reproductive technology, or reproductive justice? An ecofeminist, environmental justice perspective on the rhetoric of choice. *Ethics and the Environment*, 15(2), pp. 103-129.
- Gaard, Greta, ed., 1993. *Ecofeminism: women, animals, nature*. Philadelphia: Temple University Press.
- Gålmark, Lisa, 2005. *Skönheter och odjur*. Goteberg y Estocolmo: Makadam förlag.
- Gilmore, Ruth Wilson, 2007. *Golden gulag: prisons, surplus, crisis, and opposition in globalizing California*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California.
- Gourevitch, Philip, 1998. *We wish to inform you that tomorrow we will be killed with our families: Stories from Rwanda*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Gregory, James, 2007. *Of Victorians and vegetarians: the vegetarian move-ment in nineteenth-century Britain*. London; New York: Tauris Academic Studies, Palgrave/Macmillan.
- Ham, Jennifer y Senior, Matthew, 1997. *Animal acts: configuring the human in western history*. New York: Routledge.
- Harper, A. Breeze, 2010. *Sistah vegan: food, identity, health, and society: black female vegans speak*. New York: Lantern Books.
- Harris, Michael D., 2003. *Colored pictures: race and visual representation*. Chapel Hill y London: The University of North Carolina Press.

- Jeffries, Sheila, 2008. *The industrial vagina: the political economy of the global sex trade*. New York: Routledge.
- Jones, Patrice, 2007. *Aftershock: confronting trauma in a violent world: a guide for activists and their allies*. New York: Lantern Books.
- Kara, Siddharth, 2009. *Sex trafficking: inside the business of modern slavery*. New York: Columbia University Press.
- Kheel, Marti, 2008. *Nature ethics: an ecofeminist perspective*. New York: Lanham, Boulder.
- Leneman, Leah, 1997. The awakened instinct: vegetarianism and the women's suffrage movement in Britain. *Women's History Review*, 5(2), pp. 271-287.
- Luke, Brian, 2007. *Brutal: manhood and the exploitation of animals*. Urbana and Chicago: University of Illinois.
- MacKinnon, Catharine, 2005. *Women's lives; men's laws*. Cambridge: Harvard University Press.
- 2006. *Are women human: and other international dialogues*. Cambridge: Harvard University.
- Malamud, Randy, 1998. *Reading zoos: representations of animals and captivity*. New York: New York University.
- Mason, Jim, 2005. *An unnatural order: roots of our destruction of nature*. New York: Lantern.
- Moskowitz, Isa Chandra y Romero, Terry Hope, 2007. *Veganomicon: the ultimate vegan cookbook*. New York: Marlowe and Company.
- Ngai, Mae M., 2004. *Impossible subjects: illegal aliens and the making of modern America*. Princeton: Princeton University Press.
- Nibert, David, 2002. *Animal rights, human rights: entanglements of oppression and liberation*. New York: Rowman and Littlefield.
- Noske, Barbara, 1997. *Beyond boundaries: humans and animals*. Montreal: Black Rose Books.
- Ozeki, Ruth L., 1999. *My year of meats*. New York: Viking Penguin.
- Rowe, Martin, ed., 1999. *The way of compassion: survival strategies for a world in crisis*. New York: Stealth Technologies.
- Schlosser, Eric, 2002. *Fast food nation: the dark side of the all-American meal*. New York: Perennial.

Scholtmeijer, Marian, 1993. *Animal victims in modern fiction: from sanctity to sacrifice*. Toronto: University of Toronto Press.

Seager, Joni, 1993. *Earth follies: coming to feminist terms with the global environmental crisis*. New York: Routledge.

Shiva, Vandana, 2003. *Cosecha robada: el secuestro del suministro mundial de alimentos*. Barcelona: Paidós.

→ 1995. *Abrazar la vida: mujer, ecología y supervivencia*. Madrid: Horas y Horas.

Stanescu, Vasile, 2010. "Green" eggs and ham? The myth of sustainable meat and the danger of the local. *Journal of Critical Animal Studies*, 8(1/2), pp. 8-32.

Sturgeon, Noel, 1997. *Ecofeminist natures: race, gender, feminist theory and political action*. New York: Routledge.

→ 2009. *Environmentalism in popular culture: gender, race, sexuality, and the politics of the natural*. Tucson: University of Arizona Press.

Torres, Bob, 2014. *Por encima de su cadáver: La economía política de los derechos animales*. Madrid: ochodoscuatro ediciones.

Twine, Richard, 2010. *Animals as biotechnology: ethics, sustainability and critical animal studies*. London: Earthscan.

Tyler, Tom, 2006. An animal manifesto: gender, identity, and vegan-feminism in the twenty-first century: an interview with Carol J. Adams. *Parallax*, 12(1), pp. 120-128.

→ 2011. *CIFERAE: A bestiary in five fingers*. Minneapolis, MN: Minnesota University Press.

Wilson, Tami, dir y prod., 2006. *Flesh*. Rough Road Productions. 43 minutos. Color.

Wolfe, Cary, 2003. *Animal rites: American culture, the discourse of species, and posthumanist theory*. Chicago: University of Chicago Press.

Agradecimientos relativos al copyright

La autora agradece el permiso a las siguientes fuentes para reimprimir el material de este libro:

The University of North Carolina Press por "Feminism, the great war and modern vegetarianism" que apareció de alguna manera diferente en *Arms and the woman*, editado por Helen Cooper, Adrienne Munich y Susan Squier, copyright 1989 UNC Press. Reimpreso con permiso.

Animals' Agenda por "Libera tu lenguaje", de Noreen Mola y Blacker Family, de la *Animals' Agenda* 6, número 8 (Octubre 1986). Reimpreso con permiso de la *Animals' Agenda*, 1301 S. Baylis Street, Suite 325, P.O. Box 25881, Baltimore, MD, 21224.

La Library on the History of Women in America, de Arthur y Elizabeth Schlesinger en Radcliffe College, Cambridge, Massachusetts, y a Henry Bailey Stevens por el permiso de utilizar el material de la *Agnes Ryan Collection*.

University of California Press por "*Ritson as his contemporaries saw him*" de Bertrand H. Bronson, *Joseph Ritson: Scholar-at-Arms*, University of California Press, 1938, 1966.

Fran Winant por "*Eat Rice Have Faith in Women,*" de *Dyke jacket: poems and songs*, Violet Press, 1980. Reimpreso por la autora. Violet Press, Post Office Box 398, New York, New York 10009.

The Heresies Collective por "*The sexual politics of meat*" que apareció de una forma un tanto diferente en *Heresies 21: Food is a feminist issue*, 1987. *Heresies*, PO Box 1306, Canal Street Station, New York, New York 10013.

El programa en Estudios de las Mujeres de la Universidad de Princeton por "*The rape of animals, the butchering of women*" que aparece de una manera un tanto diferente en *Violence, feminism, and the history of sexuality: papers from the 4th Annual Graduate Women's Studies Conference: feminism and its translations in critical matrix: Princeton working papers in women's studies*, special issue 1, primavera 1988.

Atheneum Publishers por el texto e ilustración de la página 5 de *Garth pig and the ice cream lady*. Reimpreso con los permisos de Atheneum Publishers, una impresión de Macmillan Publishing Company de *Garth pig and the ice cream lady* por Mary Rayner. Copyright © 1977 Mary Rayner.

Alfred A. Knopf y Lois Wallace of Wallace Literary Agency por el permiso para citar un extracto de Marge Piercy's "*In the men's room(s)*" de *Circles on the water: selected poems of Marge Piercy*. Copyright 1973, 1982 por Marge Piercy.

Macmillan, London and Basingstoke, por el permiso para utilizar el texto e ilustración de la página 5 de *Garth pig and the ice cream lady* por Mary Rayner.