

LA CRISIS DE LA “VACA LOCA” Y LA DECADENCIA DE LA RAZÓN SACRIFICIAL¹

The “mad cow crisis” and the decline of a sacrificial rationale

Mondher Kilani
Université de Lausanne
mondher.kilani@unil.ch

Resumen: Este artículo se centra en la crisis de la “vaca loca” y en las consecuencias sociales y simbólicas de la manipulación del viviente, particularmente a través de la alimentación. Mediante la metáfora caníbal, se trata de mostrar cómo la decadencia de la razón sacrificial en la sociedad moderna –sobre todo la negación de la dimensión simbólica en su seno– pone al desnudo toda una serie de problemas (relaciones con el animal, con la naturaleza, con el lazo social, con la alteridad, con la catástrofe). Problemas que la razón racionalista y utilitaria no llega a tratar y a los que no logra siquiera dar sentido.

Palabras clave: **metáfora caníbal / razón sacrificial / manipulación del viviente**

Abstract: Given the social and symbolic consequences of life manipulation (particularly through food), the “mad cow crisis” is used, via a cannibal metaphor, to show how the decline of sacrificial reason in modern society –especially the denial of the symbolic dimension in its core– exposes a whole series of problems regarding our relations with animals, nature, catastrophes and others, whether alike or different from ourselves. Utilitarian and rationalist reason does not always manage to handle these issues, usually failing at even giving them meaning.

Keywords: **cannibal metaphor / sacrificial rationale / life’s manipulation**

La crisis de la “vaca loca” representa la oportunidad de plantear un cierto número de cuestiones que remiten a los vínculos entre el hombre y el animal, la matanza de este último y en forma más general, al consumo de carne. Estas cuestiones serán tratadas en el marco de dos hipótesis.

La primera hipótesis postula que todas las sociedades, cualesquiera fueren, incluso la sociedad industrial, participan de la razón sacrificial, cada una a su manera y según su propia configuración. El propósito sería en este punto esta-

1. Este artículo es la traducción de “Crise de la “vache folle” et déclin de la raison sacrificielle”, *Terrain*, n° 38, mars 2002, pp. 113-126, *Terrain* [En ligne], 38/ mars 2002, mis en ligne le 06 mars 2007, consulté le 02 février 2014. URL: <http://terrain.revues.org/1955>; DOI: 10.4000/terrain.1955. La traducción ha sido autorizada por el autor.

blecer una diferencia entre, por un lado, una concepción que marca una cierta cesura ontológica entre el hombre y el animal (la instrumentalización del animal consistiría en quitarle todo sentido con el fin de recuperarlo para matarlo), y, por otra parte, una concepción que afirma, por el contrario, una continuidad ontológica entre esas dos entidades (el animal participaría del mismo universo de sentido que el hombre, aún si este último lo proyecta sobre el animal)².

La segunda hipótesis consiste en señalar que la matanza del animal y su consumo pertenece, en todas partes, al ámbito de una razón caníbal. Si se considera que todo régimen a base de carne es un modo indirecto de antropofagia –no se come, ciertamente, a un ser humano, pero su sustituto tiene, sin embargo, todas las cualidades del humano, tanto desde el punto de vista nutritivo (lo semejante se nutre de lo semejante, como señala Vialles)³, como desde el punto de vista simbólico (el animal es un ser vivo que posee un alma y que sufre)– cada sociedad se confronta a su manera a esta práctica. Algunas sociedades no negarán la antropofagia, pero intentarán “civilizarla” postulando una fusión identitaria entre el asesino y su víctima, y pensando que el carácter antropomórfico asociado a ciertos alimentos autorizaría más que prohibiría su consumo⁴. Otras sociedades, como la sociedad moderna, rechazarán y enmascararán esta práctica, llegando a considerar a la antropofagia como la antítesis del lazo social. Pero la antropofagia no deja, sin embargo, de reaparecer, como en el caso de la crisis de la “vaca loca”, crisis que la razón productivista no puede tratar. Esta última no logra integrar el componente simbólico subyacente a todo consumo de carne.

De un modo más fundamental, la metáfora caníbal me permitirá mostrar cómo la decadencia de la razón sacrificial en la sociedad moderna –sobre todo la negación de toda dimensión simbólica, particularmente caníbal, en su seno– pone al desnudo una serie de problemas en relación con el lazo social, con la alteridad, con la naturaleza, con la catástrofe.

La enfermedad de la “vaca loca” o la amenaza caníbal

“Dime lo que comes y te diré lo que eres”. Este viejo adagio popular se ha tornado confuso luego que la apacible vaca sufriera, de repente, una crisis de locura, causada por el reblandecimiento de su cerebro víctima de la encefalopatía

2. Al respecto, véase Ph. Erikson, “De l’acclimatation des concepts et des animaux ou les tribulations d’idées américanistes en Europe”, *Terrain*, n° 28, 1997, pp. 119-124, y P. Descola, “Des proies bienveillantes. Le traitement du gibier dans la chasse amazonienne”, in Héritier Fr. (dir.), *De la violence*, t. II, Paris, Odile Jacob, 1999, pp. 19-44.

3. Según N. Vialles en “Toute chair n’est pas viande”, *Etudes rurales*, n° 147-148, 1998, pp. 139-149: “La transitividad de las asimilaciones conduce a ver en el viviente más semejante a sí el alimento más propio para restaurar sus fuerzas” (p. 142).

4. Ph. Erikson, art.cit.

espongiforme bovina (EEB). Nuestra identidad alimentaria parecía hasta ese momento asegurada a través de la imagen de una vaca robusta y sana gracias a la *expertise* de los productores, veterinarios y otros seleccionadores propuestos para su bienestar. Se creía saber qué es lo que se come, y se descubre de pronto la horrible verdad, lo inostenible: la vaca, nuestra vaca, ¡es “caníbal”! Se la engorda con harinas fabricadas a partir de los cadáveres de otros animales y también de placenta humana. Alimentando al bovino de carne muerta, de residuos de matadero, incluso de residuos humanos, y alimentándose de eso él mismo, el hombre generaliza el canibalismo a todas las especies: el bovino come del carnero engordado por harinas de carne de vaca, el pollo es engordado a su vez por harinas de bovinos o de carnero que llevan los gérmenes de la enfermedad que pasa así de cuerpo en cuerpo hasta el hombre⁵. La frontera entre las especies se encuentra entonces doblemente transgredida: no solamente el hombre, en verdad por necesidad y para defender su cuerpo, se alimenta de otras especies vivientes, sino que, a causa de sus necesidades crecientes se encuentra a punto de transformar a las especies hasta ahora reputadas como herbívoras en carnívoras. Un bucle peligroso que se parece demasiado a la autofagia se está anudando.

Según las representaciones tradicionales de la fisiología de los vivientes, los alimentos ingeridos transmiten sus cualidades a quien los come, que se transforma, de algún modo, en aquello que come. Podríamos preguntarnos si, en razón de esta regla de transitividad, el canibalismo que el hombre pone en su plato no induce en él mismo un comportamiento caníbal⁶. El término “caníbal”, que ha sido utilizado espontáneamente por los diferentes medios de comunicación y la opinión pública para caracterizar a los herbívoros sometidos al régimen de harinas animales, parece haber comportado desde el inicio el equívoco entre dos sentidos diferentes: por un lado, el hecho de comerse a su “semejante”, comportamiento que puede ser descripto con el término “canibalismo”, incluyendo aquí a los animales que comen a su propia especie⁷ (éste sería el caso de la vaca que come a sus semejantes) y, por el otro lado, el hecho de que el hombre coma algo “humano”, la antropofagia. Todo acontece como si el hecho de comerse a la vaca, en lo sucesivo percibida como carnívora y por extensión caníbal, indujera una perturbación tal en las

5. Identificada en 1996, la nueva variante de la enfermedad de Creutzfeldt-Jakob o ECJv es una forma inédita de la ECJ, encefalopatía espongiforme humana conocida desde hace largo tiempo. La ECJv se produjo por la contaminación a través del agente infeccioso de la vaca loca. La ECJv, como la encefalopatía espongiforme bovina, como la tembladera de los ovinos, es una degeneración cerebral fatal, de incubación muy lenta, transmisible por un agente infeccioso enigmático. En 1999, se contabilizarían 41 decesos por la ECJv, 40 en Gran Bretaña y 1 en Francia.

6. Véase N. Vialles en “Toute chair n’est pas viande”, art. cit., pp. 140-141.

7. Véase, por ejemplo, la *Encyclopædia Universalis*, que admite que el término puede “decirse de un animal que come a los animales de su propia especie”.

representaciones que el régimen carnívoro del hombre se transformara a su vez en caníbal, es decir en antropófago.

El hombre y la carne animal: el lazo conflictivo

En todos los tiempos y lugares, el hombre ha tenido escrúpulos en consumir alimentos obtenidos a partir de la muerte de seres vivos. En todas las culturas, el régimen cárnico plantea la pregunta en torno a la legitimidad de ese acto intencional y brutal. No se come, en efecto, animales muertos, sino animales que han sido matados por la mano del hombre. La muerte del animal plantea problemas porque este último es sentido como semejante. ¿Cómo, en estas condiciones quitar la vida de un animal, sin cometer un sacrilegio, sin que ninguna mancha contamine al que mata y al que consumirá el producto? Es necesario que esta inquietud sea superada, con el fin de que el hombre pueda comer al animal. Haciendo de necesidad virtud, el hombre ha intentado poner a salvaguarda y contener la práctica de la matanza del animal en el cuadro de rituales tan complejos como diversificados. Pensemos, entre otros, en el ritual de la caza entre los pueblos así llamados “primitivos”, cuya clave reside en problemas existenciales fundamentales, de vocación universal, es decir, la línea incierta que separa al hombre del animal y la conciencia de que la supervivencia de los humanos depende de la destrucción de los otros elementos del reino de lo viviente⁸.

La muerte de un animal está así, por definición, cargada de significación, tanto como el consumo de su carne. La alimentación carnívora establece una cadena entre lo que nosotros comemos y lo que comen aquellos que nosotros comemos. Siendo o deviniendo lo que se come, las elecciones alimentarias estarán guiadas “por la búsqueda o la evitación de tal o cual cualidad, de tal o cual cantidad”⁹, y la adquisición del conocimiento de las cualidades de la carne de los animales consumidos pasará por el conocimiento de la alimentación de éstos. De allí el

8. Los antropólogos americanistas, por ejemplo, han demostrado cómo la caza obedece a un deber de reciprocidad frente al animal, y a estrictas reglas que conciernen a su matanza y al consumo de su carne (Véase P. Descola, *op. cit.*, S. Hugh-Jones, “Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l’ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande”, *Terrain*, n° 26, 1996, pp. 123-148, H.A., Feit, “Les animaux comme partenaires de chasse. Réciprocité chez les Cris de la baie James”, *Terrain*, n° 34, 2000: “Les animaux pensent-ils?”, pp. 123-142). En otro contexto totalmente diferente, el del monoteísmo semítico, la caza está igualmente regulada –como en el Islam, donde no está autorizada más que a condición de mantener la ficción de una muerte canónica, es decir, de una muerte producida por derramamiento de sangre (M. H. Benkheira, “Sanglant mais juste: l’abattage en islam”, *Etudes rurales*, n° 147-148, 1998, pp. 65-79), incluso totalmente prohibida– como en la tradición judía en la que ella “remite al personaje de Esaú, simbólicamente asociado a la sangre que se vierte fuera de todo ritual” (S. Nizard-Benchimol, “L’abattage dans la tradition juive. Symbolique et textualisation”, *Etudes rurales*, n° 147-148, 1998, pp. 49-64, esp. p.49).

9. N.Vialles, “Toute chair n’est pas viande”, *art.cit.*, p. 141.

sentimiento de molestia que nos asalta cuando la sospecha se insinúa en el contenido de nuestros platos. La contaminación de la carne de los bovinos perturba nuestra relación con la base fundamental de nuestra existencia, la alimentación. Esta última supone un lugar de confianza no solamente con los elementos que nos sustentan, sino también con la naturaleza y con nuestros semejantes. La ingesta de la “vaca loca”, “trozo de carne” manchado, vaciado de su memoria, nos sumerge en un malestar profundo y suscita en nosotros los peores pánicos. Al rechazo de una carne sobre la cual pesa una grave duda sanitaria, se viene a agregar el espectro de una carne “caníbal” que nos espanta a causa de la transi-tividad de las asimilaciones que harían de nosotros mismos caníbales.

En verdad, no había necesidad de la crisis de la “vaca loca” para probar confusamente ese sentimiento. Es el derramamiento de sangre, el principio del régimen cárnico, y momento peligroso entre todos, el que parece producir los sentimientos más molestos en los humanos, cualesquiera fuere su sociedad. Los Tucano de Amazonia llegan a preferir el pescado a la carne de bovino, manifestando, mediante su moderación, la preocupación por el control de sí y el costado refinado de su sociedad, en contraste con las poblaciones vecinas comedoras de “carne roja” y estigmatizadas por su “canibalismo”¹⁰. El canibalismo es una obsesión que habita la conciencia de todos los que comen carne. Nuestro régimen alimentario nos agrega el considerar al animal más parecido a nosotros (generalmente el mamífero) como el alimento propio para reparar nuestras fuerzas, y según esta lógica, para ver finalmente en la antropofagia el régimen alimentario ideal, ya que nada es más parecido a la carne humana que la carne humana. Ahora bien, al mismo tiempo, esta simple idea nos espanta y nos obliga a abstenernos de comer a nuestros semejantes. Este dilema lo resolvemos adoptando una solución intermedia que excluye el canibalismo en el régimen carnívoro: no se comerá carne humana, sino carne animal humanizada.

Retornando a la situación actual, se puede decir que la distancia establecida por los contemporáneos para alejar el peligro que oculta la carne roja, y el sentimiento confuso de canibalismo que sustenta el régimen carnívoro, son traducidos por el máximo camuflaje del aspecto físico (forma, gusto, olor y color) de la alimentación cárnica absorbida. Esto es el resultado de un largo proceso que ha comenzado en el siglo pasado y que ha consistido, sobre todo, en exiliar a los mataderos hacia la periferia de las zonas urbanas y en producir reglamentos cada vez más constrictivos que se supone nos limpian en el sentido propio y simbólico del acto de asesinar a los animales que comemos¹¹.

10. S. Hugh-Jones, art. cit. p. 125.

11. Ver al respecto el estudio de N. Vialles, “L’âme de la chair: le sang des abattoirs”, en Farge A. (dir.), *Affaires de sang*, Paris, Imago, 1998, pp. 141-156.

Con la erección del matadero, se logra la construcción de la ficción de una muerte “propia”, sin sangre vertida, ni víctima, ni sacrificador. La matanza moderna de los animales es rechazada tanto a nivel del discurso como en la vida social¹². No tiene nada de sacrificial. La intención de causar la muerte, que está en el fundamento del acto ritual, y que la valida a los ojos de los participantes, es totalmente expulsada en provecho de una diseminación de responsabilidades en una sucesión de actos técnicos separados en el tiempo y en el espacio y realizados por muchos actores¹³. Se produce así una separación entre la muerte y el sufrimiento, entre el hombre y el animal, sin que, a pesar de ello, el hombre moderno escape completamente al sentimiento sacrificial, porque la matanza industrial, aún practicada en el anonimato y al abrigo de las miradas, depende finalmente de una matanza no criminal, ya que está autorizada y es susceptible, por ello, de reducir el sentimiento de culpabilidad del consumidor.

El consumidor moderno se nutre de una carne de la que sabe abstractamente de dónde viene, pero ignora cómo y por intermedio de qué operaciones. Como lo señala el sociólogo de las costumbres Norbert Elias, citado por Vialles: “se olvida la posibilidad de que un plato de carne tenga alguna relación con un animal muerto”¹⁴. Esta carne privada de su principio vital durante su matanza y su ingesta, ha abierto la puerta a los más grandes excesos del sistema de producción industrial. El hombre utiliza al animal como si no existiera en absoluto sufriendo para éste. Produce, selecciona, calibra y almacena “carne en pie”, a la que somete a los peores transportes, a las matanzas en serie en los mataderos y a los descuartizamientos mecánicos de la carne. El “asesinato” de bovinos¹⁵ se

12. Elisabeth de Fontenay puso bien de relieve ese punto de vista en su libro *Le Silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998, remitiendo al silencio en el que se encuentran, encerradas entre paredes, las bestias en el matadero, y que compara al destino que ha sido reservado a los hombres en los campos de exterminio, haciéndose así eco de escritores como Isaac Bashevis Singer, Elias Canetti o Primo Levi, que denunciaron, a partir de la obsesión del matadero, el mismo sufrimiento mudo por el que pasan los animales y los hombres.

13. Ver N. Vialles “L'âme de la chair: le sang des abattoirs”, ed. cit., y A.M. Brisebarre, “Regards croisés sur la “fête du mouton” en France”, en Lizet B. & G. Ravis-Giordani, *Des bêtes et des hommes. Le rapport à l'animal: un jeu sur la distance*, Paris, Ed. du CTHS, 1995, pp. 279-289. Por contraste, en la matanza ritual judía, “la supresión de la vida animal y la ingesta cárnica por parte del hombre [continúa] siendo un acto de santificación, [un acto] de elevación de uno y otro. (S.Nizard-Benchimol, “Labattage dans la tradition juive. Symbolique et textualisation”, *Etudes rurales*, n° 147-148, 1998, pp. 49-64, cita de p. 50). En lo que se refiere al Islam, que aún practica directamente el sacrificio sangrante a través del Aïd-el-Edha (fiesta del sacrificio), manifiesta por este acto un parentesco entre el hombre y el animal, permitiendo substituirse el uno al otro, a imagen de lo que se produjo con Abraham y su hijo.

14. N. Vialles, “L'âme de la chair: le sang des abattoirs”, ed. cit., p. 142.

15. No está de más señalar aquí que tal tratamiento del animal pasa por ser menos cruel en Europa que la técnica del degüello en la matanza ritual musulmana. Un punto de vista que no comparten, seguramente, los musulmanes, que consideran su modo de hacer más cuidadoso del bienestar del animal y que ven la “hipocresía” en el método consistente en generar la apariencia de que no se mata al animal.

desarrolla al abrigo de las miradas, en la más grande indiferencia, con excepción de los defensores incondicionales de los animales. Los bovinos y las otras formas de ganado no ocupan, para su desgracia, un lugar de elección en nuestra taxonomía animal. Clasificada en una categoría puramente funcional del reino animal, considerada como un engranaje importante de la industria agroalimentaria, la vaca no se beneficia de la compasión de los contemporáneos, al revés de los perros y los gatos, esos animales de compañía que son integrados en los hogares y que forman parte de la familia. Imaginemos el escándalo, la protesta, el movimiento de revuelta que se apoderaría de sus dueños si se los suprimiera en nombre de alguna epidemia.

El hombre y el animal: ¿cesura radical o continuidad ontológica?

A partir del siglo XIX, la relación con el animal se torna ambigua, en lo que se caracteriza por un doble movimiento contradictorio de alejamiento y de aproximación. Por un lado, se constata un empleo instrumental de algunas especies, por el otro, la elevación de algunas otras categorías a un estatus privilegiado. Por un lado, la sociedad industrial se ha puesto a producir en masa e intensivamente animales en el marco de estructuras cada vez más tecnificadas y concentracionarias, para proveer a los más vastos mercados y alimentar a las grandes metrópolis. Por el otro, la sociedad del ocio se ha puesto a idolatrar algunas especies, principalmente gatos y perros, elegidos para compartir la intimidad del espacio familiar. Se explota de un lado y se adora del otro, como para atenuar un sentimiento de culpabilidad frente a aquellos a los que se los hace sufrir y se los come. Se sustrae a perros y gatos del mundo animal para colocarlos sobre un pedestal, como para enmascarar mejor el uso intensivo que hacemos de este mundo¹⁶. Sin embargo, como lo subraya muy bien Erikson¹⁷, el “pago psicológico de derechos de aduana” o la “mala conciencia” no son suficientes para explicar totalmente esta doble actitud del hombre occidental en relación al animal. Ésta muestra de modo más fundamental una ruptura radical, en nuestra tradición, entre el hombre y el animal, que se traduce por la disyunción manifestada “entre especies abastecedoras de carne y especies domesticables”, a la inversa de lo que pasa, por ejemplo, entre los Amazonios, para quienes existe “una lógica de puentes ontológicos entre el hombre y el animal”¹⁸.

16. J. P. Digard, *L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*, Paris, Fayard, 1990.

17. Ph. Erikson, art.cit., p 124.

18. Es así, por ejemplo, que los Chuar se representan a “los animales cazados como afines” y es “esta categoría genérica de la afinidad la que [sirve] como plantilla mental para conceptualizar la relación con la caza” (P. Descola, *op. cit.*, p. 39). Una filosofía de este tipo, que clarifica los deberes y los derechos en relación a los animales, permite resolver el “malestar conceptual” frente a la matanza y el consumo.

El sentimiento de cesura entre el hombre y el animal habita desde hace largo tiempo la filosofía occidental. Leyendo su corpus, de Fontenay¹⁹ muestra que la ruptura que pone sistemáticamente en oposición al hombre y al animal estructura de manera constante esta tradición. El animal aparece como el “contramodelo que permite pensar al humano en su diferencia”, y se hace un uso ideológico de la idea de esta diferencia: “La afirmación de un propio del hombre es siempre al mismo tiempo la de una superioridad (sobre el animal) que le confiere un derecho absoluto (sobre éste último)”²⁰. Este humanismo metafísico caracteriza del mismo modo el discurso de la iglesia sobre el animal. Ésta, en efecto, admite una neta ruptura entre hombres y animales, una diferencia de naturaleza que hace del hombre el señor de la naturaleza, a la que puede utilizar libremente. Aún más tarde, confrontada al darwinismo y a la idea de continuidad de las especies, la iglesia católica persistirá en ver en el pasaje del cuerpo al espíritu, especialmente bajo su aspecto moral, una “salud ontológica” y en pensar que ninguna filosofía fundada sobre la continuidad del hombre y del animal podría fundamentar la dignidad de la persona humana. Los sostenedores del vitalismo y del monismo materialista mantuvieron por su parte la adhesión a la filosofía cartesiana, y si bien sus descubrimientos arruinarían el fundamento de ésta, no sacaron las consecuencias de la continuidad de lo viviente en el plano de la sensibilidad.

La cesura entre el hombre y el animal ha abierto el camino para una reificación de este último, que fue paralela a la serialidad propia del sistema industrial. La ganadería industrial ha contribuido a hacer de la vaca una cosa, un “objeto”, un simulacro de vaca enteramente programado. Mediante la selección, el tratamiento con hormonas y la manipulación genética, la vaca es rentabilizada al máximo en forma de partes de carne. Ella deviene un artefacto, un montaje en vistas de la satisfacción de necesidades nutritivas y económicas²¹.

El canibalismo en el horizonte del hombre occidental que come

Pero esa reificación de los animales de producción: ¿logra evacuar toda amenaza canibal del horizonte del hombre occidental que come? En Europa,

19. E. de Fontenay, *op. cit.*

20. F. Burgat, “La question animale”, reseña de *Le silence des bêtes* de Fontenay, *Critique*, n° 629, 1999, pp. 800-813, cita de p. 805.

21. En verdad, la vaca puede aún ocupar un lugar privilegiado en ciertas franjas de nuestra sociedad. Testimonian esto tanto el trabajo de duelo al que deben hacer frente actualmente muchos productores que viven un verdadero traumatismo cada vez que se trata de deshacerse de una o más vacas víctimas de EEB, como la resistencia activa manifestada por algunos frente a la eliminación de sus animales.

es claro que resulta repugante que un animal que tiene su lugar en el hogar termine en la cacerola. Entre nosotros, la carne de perro y de gato es tabú y su transgresión suscita el mismo sentimiento que el que se manifiesta frente al incesto, ese equivalente estructural del canibalismo. De modo inverso a lo que pasa en ciertas sociedades, el antropomorfismo concedido al gato o al perro impide su consumo. Nos esforzamos “por separar radicalmente lo familiar y lo comestible, mientras que los Amazonios están, por su parte, preocupados por un justo equilibrio entre los dos”²². Esto último se logra por un sabio dosaje entre el exocanibalismo (el afuera, la caza) y el endocanibalismo (el adentro, lo doméstico), entre la continuidad y la discontinuidad²³, mientras que nosotros consideramos, por el contrario, que la antropofagia es el límite del lazo social y la relegamos más allá de nuestro horizonte. Sin razón, por otra parte, ya que si examinamos las representaciones que subyacen a nuestro propio consumo de carne, podemos constatar que la antropofagia permanece, a pesar de todo, en el límite de nuestra alimentación. Nuestro régimen alimentario es, en efecto, sostenido por la misma preocupación de equilibrio entre lo lejano y lo cercano. Como lo advierte Vialles, comemos “a buena distancia”, ni demasiado cerca ni demasiado lejos: “De nuestro consumo de carne son excluidos dos tipos de semejantes: los animales familiares que son, justamente, (como) de la familia, y por tanto humanizados, y los carnívoros que, con ese nombre, son parecidos al hombre carnívoro [...]. Se ve que esa elección resulta de la tensión entre dos exigencias contrarias; por un lado la exclusión de lo (demasiado) parecido al hombre, en virtud de la prohibición de la antropofagia, por otro lado, la búsqueda de una similitud, para restaurar de la mejor manera su propio cuerpo”²⁴. En resumen, siguiendo las precisas indicaciones de Erikson en lo que se refiere al Amazonas, y extendiéndolas a otras regiones del mundo, incluida la nuestra, como acabamos de ver, se puede sostener que el carácter antropomórfico asociado a ciertas comidas autoriza más que prohíbe su consumo, y “lle-

22. Ph. Erikson, art. cit., p. 122.

23. Se podría asimilar en este punto el comportamiento de los Amazonios frente a los animales que cazan y comen al de los caníbales frente a sus enemigos. Según G. Guille-Escuret (“Epistémologie du témoignage. Le cannibalisme ni vu ni connu”, *L'Homme*, n° 153, 2000, pp. 183-206) en efecto, “los caníbales pueden adoptar aquello que ellos pueden comer: tienen conciencia de consumir a sus iguales. El enemigo es presa, se cambia con él a los vivos y los muertos, las mujeres y los hombres, los adultos y los niños. Se lo integra allí donde se lo consume” (p. 202). En las dos situaciones, estamos en relación con una lógica de la asimilación y de la absorción, lo que no se da en el caso de los “civilizados” que no consideran tal relación ni con sus enemigos hombres ni con los animales, sean familiares, domésticos o de caza. El europeo, en efecto, no se come a su animal de compañía y es raro que establezca una relación cercana con los animales que come.

24 N. Vialles, “Toute chair n'est pas viande”, art. cit., p. 143.

vando el razonamiento más lejos se podría postular que las sociedades amazónicas consideran a la antropofagia como un componente ineluctable de toda ingesta de animales, cualquiera fuere la especie consumida”²⁵.

Este imaginario antropofágico que establece de algún modo una fusión identitaria entre el asesino y su víctima²⁶, no solo no está totalmente ausente del universo de Occidente, sino que además es claramente manifiesto en su relación con ciertos animales especiales. La acusación de antropofagia, dirigida contra el hombre exótico, ese “comedor de perros”²⁷, le podría ser devuelta en relación a su propia actitud frente al cerdo. Cercano a los humanos, al punto que los chanchitos son admitidos en el espacio doméstico y llevan un nombre, el cerdo en Occidente es distanciado a medida que crece, para serle otorgado el título de “señor” y finalizar en “maldito” cuando es matado por el carniceiro²⁸. El consumo de un animal tan cercano y familiar como el cerdo raya en el canibalismo. Desarrolla un sentimiento de vergüenza y culpabilidad que se refiere sobre todo al cerdo mismo, y que una asociación, propia de la tradición occidental, identifica al judío acusado de ser tan sanguinario como él, como lo muestra Fabre-Vassas en su estudio *La Bête singulière. Les juifs, les chrétiens*

25. Ph. Erickson, art. cit., 123-124

26. Erikson precisa, en efecto, que la proximidad ontológica preexistente entre el hombre y el animal, como si no fuera suficiente, “se ve aún más reforzada por una lógica de la fusión identitaria entre el que mata y su víctima, fusión derivada del principio fuertemente extendido en Amazonia según el cual todo matador se confunde con su víctima por la sangre que absorbe simbólicamente al matarla” (Ph. Erikson, art. cit., pp. 123-124).

27. En la época de las grandes colonizaciones, los europeos estaban convencidos del carácter bárbaro de los pueblos que se comían a los perros, asimilándolos a tribus caníbales. Es así que un naturalista inglés de fines del siglo XIX se asombraba de que los aborígenes australianos trataran al dingo a la vez como un animal doméstico y un animal de carnicería, atribuyendo esta “anomalía” al canibalismo practicado en la región (Véase J. Millet, “Manger du chien? C’est bon pour les sauvages!”, *L’Homme*, octubre-novembre, n° 136, 1995, pp. 75-93, referencia en p. 82). Ahora bien, tal “escándalo” no podía ser tal más que a los ojos de los europeos, que no comprendían que, de un sistema cultural a otro, lógicas diferentes podían presidir las relaciones entre hombre y animal. En ciertas sociedades exóticas, como las de Hawái, por ejemplo, el perro, además del animal familiar que frecuenta el espacio íntimo, era también un plato delicioso, es decir un plato de los dioses a los que se lo elevaba para sacrificarlo. Esta actitud marca, como lo señalamos más arriba, la proximidad ontológica entre el hombre y el animal en ciertas sociedades.

28. La sensibilidad moderna, en su preocupación por retener sólo el aspecto valorizado del cerdo, debe ocultar las representaciones del puerco vil y grosero, para reemplazarlas por la figura del pequeño chanchito eternamente rosado, joven, alegre y agradable, según la imagen del adorable bebé mimado y querido por las familias modernas. Ahora bien, no hace mucho tiempo atrás, en las campañas europeas, era necesario deshumanizar al cerdo para poder matarlo sin remordimientos ni culpabilidad. Por ello, es el estatuto ambiguo del cerdo (animal familiar que se come) lo que explicaría, según E. R., Leach (“Aspects anthropologiques de la langue. Injures et catégories d’animaux”, en Leach E. R., *L’unité de l’homme et autres essais*, Paris, Gallimard, 1980, pp. 263-297), la fuerte carga de injuria que está asociada a él y le haría participar del universo de lo sagrado y del tabú.

*et le cochon*²⁹. Por una inversión simbólica sorprendente, el judío –designado por lo que se le prohíbe– cumplimenta a los ojos del occidente cristiano el acto que está en el horizonte de su propia práctica, la inmólación de un animal tan familiar como el cerdo. La figura del cerdo-judío permite al cristiano conjurar su propio canibalismo (el cerdo es, por una parte, tratado como un niño de la casa y por otra, comido como una carne emblemática), y ello le permite igualmente, como también lo señala Fabre-Vassas, en una suerte de espejo invertido, expulsar la parte original de judeidad que se halla en él.

La destrucción de los bovinos y la decadencia de la razón sacrificial

La crisis de la “vaca loca” ha arruinado la bella construcción de una muerte propia sin víctima ni sacrificante, sin abuso ni exceso con los animales. Con la perspectiva de que el animal que rechazamos hasta ahora matar con conocimiento de causa tenía sin embargo la posibilidad de matarnos, el bello ordenamiento construido detrás de las fachadas ocultas de las cadenas de producción y de las usinas de matanza amenaza con su derrumbe. He aquí que la “locura” de la vaca que anuncia una hecatombe para el ganado bovino nos pone en riesgo, por contagio, de tornarnos locos a nosotros mismos (ésta es la hipótesis según la cual existiría un lazo estrecho entre la enfermedad de la vaca y su equivalente en el hombre, la enfermedad de Creutzfeldt-Jakob). Padecemos en nuestra propia carne, pero también en nuestra identidad profunda³⁰.

Después de haber puesto la mayor distancia entre él y el animal sacrificado, después de haber expulsado a los animales, sobre todo bajo la influencia del cristianismo “al mismo tiempo de lo sagrado divino y de la intimidad humana”, según los términos de Elisabeth de Fontenay³¹, el hombre moderno asiste al retorno de lo reprimido y se encuentra obligado, para prevenir la crisis, a inmolar, a su vez, no una vaca, sino un número considerable de vacas. A menudo se ve confrontado con la necesidad de destruir cientos de miles de vacas, y debe, por otra parte, hacer frente a “sacrificios” financieros enormes, como a gastos extraordinarios, con el fin de contener la epidemia. No sólo los

29. C. Fabre-Vassas, *La bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon*, Paris, Gallimard, 1994.

30. Podríamos decir, salvando todas las diferencias, que comiendo la vaca “canibal” hemos tomado los mismos riesgos –seguramente de modo inconciente– que toman los Fore de Nueva Guinea comiendo –también inconcientemente– el cerebro de sus muertos. Al concluir su investigación de campo sobre los Fore, R. Glasse (“Cannibalisme et kuru chez les Fore de Nouvelle-Guinée”, *L'Homme*, VII, 1968, pp. 22-36) ha postulado de manera fuerte que el consumo del cerebro humano, a través de la práctica del canibalismo de los muertos, sería el origen de la propagación en cierta población de una enfermedad neurológica que recuerda a la enfermedad de Creutzfeldt-Jakob. El virólogo Gajdusek también ha efectuado una investigación epidemiológica en la región, arribando a las mismas conclusiones.

31. E. de Fontenay, *op. cit.*, p. 205.

animales deben pagar un tributo deviniendo cenizas³², los contribuyentes deben pagar, mediante compensaciones monetarias públicas, el precio de un ganado que se va a convertir en humo. Es necesario pagar en nombre de una lógica particular que consiste en indemnizar a los envenenadores sobre la espalda de las víctimas, los envenenados. Una lógica que la población siempre está lejos de comprender y de admitir, y que pone en riesgo de agravar el déficit de sentido que caracteriza nuestro sistema de producción económica y nuestras estructuras políticas de decisión. Tal actitud, en verdad, es una nueva ilustración de la “parte maldita” de nuestra sociedad, esta parte que, según Georges Bataille³³ consiste para la sociedad capitalista industrial en destruir enormes cantidades de bienes en nombre de la única racionalidad económica, de la única ley de la oferta y de la demanda, indiferente a los sufrimientos de los animales y de los hombres, sorda al sentido del mundo.

El dominio sacrificial ha sido objeto de numerosos comentarios, análisis y controversias, pero todos los investigadores están de acuerdo en conferirle un lugar central, si bien diversificado, en todas las civilizaciones, tanto tradicionales como modernas. La mayor parte de los análisis señalan que las escenas de sacrificio establecen relaciones privilegiadas con el más allá, contribuyen al buen funcionamiento del cosmos y a renovar el lazo social, que los mitos que las sostienen se fundan en la evocación de actos u homicidios primordiales, y, finalmente, que esos eventos constituyen la base de conmemoraciones rituales, colectivas e individuales. El sacrificio tendría siempre un carácter institucional, es un hecho colectivo que remite a comunidades enteras colectivas concientes de asistir a un evento primordial, se funda sobre una división entre sagrado y profano que cumple el pasaje a través de un cierto número de rituales bien reglamentados y de actores bien determinados, finalmente, remite a una víctima expiatoria sobre la cual puede ser transferida colectivamente la violencia del grupo. En esta configuración, los sacrificios de animales “reciben una función alimenticia o comunal y una función expiatoria”³⁴, y su estructura consiste en establecer “la posibilidad de una matanza no criminal fundamentando la autorización para matar animales”³⁵.

¿Qué acontece con este imaginario y esta práctica en la sociedad moderna? ¿El sacrificio deviene puramente simbólico, como lo pretende una lectura evo-

32. Se previó, a escala de la Europa comunitaria, la matanza de al menos dos millones de vacas, según la decisión tomada por un Consejo agrícola europeo el 4 de diciembre de 2000. La matanza en cuestión concierne a los animales de más de treinta meses y la razón principal es “una medida excepcional a favor del mercado de carne bovina” (véase *Libération* del 24 de enero de 2001).

33. G. Bataille, *La part maudite*, Paris, Ed. de Minuit, 1967.

34. E. de Fontenay, *op. cit.*, p. 207.

35. F. Burgat, *art. cit.*, p 811.

lucionista, marcada por el sesgo cristiano³⁶? ¿Pierde su carácter sagrado, salvo cuando se trata de “sacrificio moral” para salvar la patria o para cumplimentar el bien colectivo, esos valores constitutivos de nuestra modernidad? En todo caso, una cosa es cierta, la sociedad moderna aborrece la violencia y las manifestaciones sangrientas contenidas en el sacrificio. Ellas hieren su sensibilidad. Esta actitud *a priori* ha conducido a los modernos a olvidar y a suprimir las otras facetas que acompañan el fenómeno sacrificial, para quedarse con su “barbarie” y su carácter “diabólico”. Haciendo esto, acentúan la distancia frente a los otros, relegados en un tiempo antiguo que se juzga superado en relación al progreso civilizatorio llevado a cabo por Occidente, eludiendo la propia violencia de nuestra sociedad, la violencia fundadora del orden capitalista moderno.

Contrariamente a lo sagrado, que neutraliza y expulsa la violencia hacia afuera, la escasez económica capitalista incorpora y aprisiona la violencia excluyendo a los hombres. Dumouchel y Dupuy afirman que “la escasez está construida por el rechazo de las tradicionales obligaciones de solidaridad, por el abandono de cada uno a su propia suerte”³⁷. Esta exterioridad de los miembros de la sociedad transformaría potencialmente a todos los individuos en víctimas sacrificiales. La violencia no desaparece de nuestro universo, sino que se desplaza, se esconde de manera solapada en la interioridad de los individuos y se convierte en resentimiento. La indiferencia generalizada hace surgir sacrificados, que la sociedad misma sacrifica por su indiferencia. Como lo indica Armengaud³⁸ “se diferencia a ciertos individuos o ciertos grupos de la humanidad [...] A veces la diferenciación está favorecida por un hecho de disparidad socio-económica, como la condición de pobreza sin defensa [...]”.

Por otra parte, se pueden señalar muchas categorías de sacrificados que nuestra sociedad fabrica: los pobres, los asociales, los inmigrantes, los viejos. Es necesario fabricar “culpables” a los que no es necesario matar, por el contrario, se debe mantenerlos vivos para asegurar “el equilibrio de la masa”, el equilibrio general. Estos seres sacrificados forman parte, en efecto, de la sociedad, pero se distinguen “por una cualidad de ligera exterioridad, por un

36. La revelación cristiana apela a una transferencia del sacrificio sangriento al dominio simbólico. Con la figura de Cristo, Cordero de Dios que encarna una víctima inocente, porque se deja inmolar para pagar la deuda de los hombres, finalizaría el esquema clásico del chivo expiatorio. En el mito cristiano, la fundación sacrificial de la humanidad es coextensiva al sacrificio del “hijo de Dios”. El sacrificio de Cristo torna metafóricos todos los antiguos sacrificios animales. Designa en lo sucesivo el “sacrificio de sí”. Este punto de vista es particularmente compartido por R. Girard, autor de *La Violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.

37. P. Dumouchel P. J.-P. Dupuy, *Enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*, Paris, Seuil, 1979, p. 198.

38. F. Armengaud, “Au titre du sacrifice: l'exploitation économique, symbolique et idéologique des animaux”, en B. Cyrulnik B. (dir.), *Si les lions pouvaient parler. Essais sur la condition animale*, Paris, Gallimard, pp. 856-887, cita de las pp. 880-881.

tipo de relación que excluye el riesgo de venganza”, como lo indica Pétonnet en el análisis que hace de los habitantes de los suburbios desfavorecidos en tanto “categoría sacrificable”³⁹. De la misma manera, nuestra sociedad tiene sus víctimas expiatorias, víctimas lo bastante cercanas de la comunidad, pero lo suficientemente al margen al mismo tiempo, como para que la transferencia de violencia colectiva se efectúe.

La destrucción de bovinos, como consecuencia de la enfermedad de la “vaca loca” se hace también en nombre del equilibrio general. Se hace responsable a la víctima del accidente sobrevenido, se la carga con toda la impureza de la epidemia que se intenta eliminar al mismo tiempo que el animal. Sin embargo, esta vaca chivo expiatorio no es más que una ficción, una realidad desencarnada: de cuerpo que era, ha devenido carne, de ser animado se ha transformado en unidad ganadera mayor (UGM), de la que se estima el peso y evalúa el precio. La ficción de la vaca expresa la indiferencia al sufrimiento de nuestro sistema económico y su capacidad de eliminar para reciclar mejor la máquina. Es, en efecto, un mercado que gobierna todos los sectores de la economía y de la sociedad, creciendo en el productivismo más enloquecido y la competencia más feroz, mercado que por sus mismos excesos ha producido la enfermedad de la encefalopatía espongiiforme bovina pero que, en una inversión espectacular, acusa a la vaca de ser el origen de la enfermedad⁴⁰. También se ha hecho habitual muy rápidamente hablar de “la enfermedad de la vaca”, pero nunca de las fallas de una racionalidad económica obnubilada sólo por sus ganancias, de un complejo agroindustrial que juega al aprendiz de brujo al trascender la barrera de las especies.

Acusamos a la vaca de locura, dejando suponer que el hombre escapa a ella. Hasta los términos utilizados marcan este prejuicio: a la afectación de la vaca se asocia la “locura”, la “insania”, mientras que a la del hombre, se asocia el término que lleva el nombre de dos científicos, los de Creutzfeldt-Jakob. Pasando de la vaca al hombre, la “locura” animal se humaniza y se da a conocer científicamente. La bestia y el loco son relegados al orden de la animalidad pura, en el desorden de una naturaleza de la que no seríamos responsables. Mientras que el término “vacuna” propuesto en 1801 para designar la preparación del virus de la vacuna (viruela de la vaca) que, inoculado al hombre lo preserva de la viruela, suponía un pasaje positivo de la

39. C. Pétonnet (en *On est tous dans le brouillard*, Paris, Galilée, 1979, pp. 251-252) relata así las expresiones de un habitante de los suburbios: “¿Por qué nos dejan de este modo? Lo hacen expresamente, no es posible de otro modo. Es necesaria una clase justo un poco por encima de los vagabundos. –Pero ¿quiénes son “ellos”? ¿El gobierno? –No, ni el gobierno está al tanto. Los otros, todos los ricos”.

40. Es como decir, a propósito de los sin techo, que es el frío el que los mata y no la miseria de nuestra sociedad (“Un sin techo fue encontrado muerto de frío”, “la noche última, el frío ha encontrado muerto a un sin techo”, titulan cada tanto los periódicos).

vaca al hombre, el lenguaje actual expresa la situación inversa: el pasaje de la vaca al hombre afecta como una agresión insoportable que lo retorna al orden animal. O ¿no será quizás que el término “locura” reenvía más a la proximidad que nosotros no dejamos de sentir con la vaca, a la convicción de que la vaca pertenece todavía a nuestra sociedad y que su locura depende de nuestra propia patología? La caracterización de la “vaca loca” ¿no remitiría finalmente a un antropomorfismo inconciente que identifica a la vaca con el hombre de manera recíproca? La “vaca de leche” que alimenta es una figura maternal por excelencia, pero he aquí que sacándola de su rol benefactor se la ha transformado en una bruja mala, en una criatura peligrosa cuya frecuentación y consumo oculta todos los peligros, todos los terrores.

La escena sacrificial moderna se presenta de la siguiente forma: el productivismo desenfrenado de nuestro sistema somete a millones de criaturas (bovinos, ovinos, gallináceos, porcinos) a regímenes altamente estresantes y tóxicos, con el fin de alimentar la enorme masa de consumidores que somos y la máquina económica que rige nuestras necesidades y nos impone su universo de objetos, y cuando esta enorme máquina se atasca y millones de criaturas sucumben a los tratamientos a los que son sometidos, se las incinera para poder recomenzar el ciclo, después de haber hecho pagar también el precio a los ciudadanos contribuyentes.

Esta manera de tratar a los animales remite sobre todo a la lógica de los genocidios modernos planificados por una razón burocrática fría y puntillosa, encorsetada en un aparato jurídico-político rígido y legalista, que está en relación con el holocausto antiguo. En éste, la víctima era necesariamente un animal y el sacrificador, un sacerdote. Esas dos figuras, aun si son entendidas en sentido figurado, evidentemente están ausentes en los genocidios contemporáneos. Es cierto, los nazis querían reducir a sus víctimas a animales, pero, ¿sería legítimo asimilar los verdugos a los sacerdotes? ¿Puede existir sacrificio donde no hay intención sacrificial? Finalmente, el sacrificio humano de Abraham, ¿no era el sacrificio consentido en una total comunidad intencional por Isaac o Ismael⁴¹? Si el genocidio de las víctimas del nazismo participa de lo indecible, es precisamente porque es difícil asignarle una significación, encontrar una razón sacrificial en el sentido habitual del término. Como lo subraya Vidal-Naquet⁴², “la historia de la destrucción de los judíos y de los gitanos no es algo de lo que los nazis se jactaran. En un sentido, ellos estaban orgullosos, pero también tenían conciencia de algo tan

41. Véase el artículo de R. Kochmann, “Peut-on (se) représenter le non-représentable?”, *La mort en ses miroirs, Actes du colloque EIDOS 1996*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1990, pp. 151-168.

42. P. Vidal-Naquet, “Qui sont les assassins de la mémoire?”, en *M*, n° 61-62, 1993, pp. 82-89, cita de pp. 83-84.

excepcional que debían disimularlo, no solamente a las víctimas, [...] sino también frente al pueblo alemán y a ellos mismos”. Nuevamente, podemos introducir aquí un paralelo entre los campos de exterminio nazis y los mataderos industriales modernos en su voluntad de ocultar las matanzas. Como los mataderos para los animales, las cámaras de gas “han sido, a la vez, el arma del crimen y el instrumento negador del crimen. No hay aquí paradoja alguna, porque las cámaras de gas son instrumentos de muerte anónimos. Nadie es responsable. Nadie es el asesino”. Hasta el término “tratamiento especial” (*Sonderbehandlungen*), que designa las ejecuciones por cámara de gas, subraya esta denegación.

Ahora bien, frente a la destrucción masiva de animales que nosotros practicamos actualmente por razones económicas o sanitarias, no dudamos en usar abusivamente del lenguaje del holocausto. Es así que tratándose de los terneros de asentamiento, luego de la aparición de la EEB, las autoridades europeas han encarado un vasto plan de supresión de terneros al que han bautizado con el nombre de “primer Herodes”, en alusión al gobernador romano de Judea que estuvo encargado de masacrar a todos los recién nacidos contemporáneos del nacimiento de Cristo. Pero ¿es verdaderamente “Herodes [quien] hace estragos en los establos⁴³”, o es la pura necesidad económica que está en el origen de la eliminación de los terneros, considerados como cantidad suprimible, simples subproductos de la maquinaria económica⁴⁴? Herodes quería impedir la aparición del Salvador, Cordero de Dios que se iba a dejar inmolar para pagar la deuda de los hombres, pero, ¿a quién estaba destinado el “primer Herodes”? ¿Se suponía que impediría a los terneros sufrir el régimen concentracionario al que los bovinos están sometidos, o apuntaba a eliminarlos para restablecer el equilibrio de la máquina y producir nuevas víctimas más aptas para salvar al sistema económico?

La hoguera de bovinos anunciada no es redentora ni permite reconstituir el sentido. Nosotros nos quedamos, me atrevo a decirlo, con nuestra hambre concerniente a la identidad de lo que comemos. Haciendo esto, no escapamos a lo que hemos reenviado al tiempo de las supersticiones: el sacrificio

43. Expresión utilizada en el periódico *Le Monde* y reportada por A. M. Brisebarre, “A propos des vaches folles”, *Journal des anthropologues*, n° 68-69, 1997, pp. 201-209, cita de la p. 205.

44. Durante el asunto de la “fiebre aftosa” que eclosionó en Gran Bretaña en febrero de 2001, ese país decidió matar entre 800.000 y un millón de cabezas de ganado para impedir la difusión del virus. Según los especialistas, una vacunación generalizada de todos los animales hubiera sido perfectamente eficaz para impedir la epidemia. Pero esta política sería muy onerosa, no a causa del costo de las vacunas, sino por sus efectos en las exportaciones británicas. Los países calificados como indemnes de la fiebre aftosa rechazaron importar animales provenientes de países que habían practicado la vacunación preventiva. Así, y a pesar de la fuerte emoción que suscita, una vez más, la destrucción masiva de animales cerca de la población, la cuestión sigue siendo puesta únicamente en términos económicos de costo-beneficio.

(desde hace ya un largo tiempo que la carnicería no tiene que ver con las relaciones con los dioses o con Dios), el hecho de que la ausencia de una relación directa con el animal es perturbadora de la identidad, y que la transgresión de ciertos tabúes puede ser mortal. Así pareciera del hecho de comer, o de dar de comer a las vacas, la “carne muerta” proveniente de carcasas o de desechos de animales, cuya sangre no ha sido vertida para “desanimarlos”⁴⁵. A la prescripción del Deuteronomio (XIV, 21): “No podréis comer ningún animal que se muera”, sería quizás necesario agregar el siguiente consejo: “No daréis de comer carne estofada a vuestras vacas, ni carne de ningún modo”.

La autofagia generalizada del sistema

El objeto de escándalo en la “vaca loca” no es tanto la enfermedad en sí misma o su transmisión al hombre, como el modo autofágico a base de harinas de carne y de huesos (FVO) proveniente de su propia especie y de otras especies animales. El hombre ha creado la pandemia y ha contribuido a ella por la conexión generalizada que realiza entre las especies. Con la transformación de la vaca herbívora en carnívora, la antropofagia vuelve a asediar las conciencias. El pánico frente a la “vaca loca” reenvía inconcientemente al imaginario del canibalismo, esta práctica-límite a través de la cual una sociedad experimenta, por un instante y con el fin de exorcizarlos de la mejor manera, los abismos de su aniquilación.

Los hombres modernos han tenido siempre una fuerte propensión a estigmatizar el canibalismo, considerándolo una expresión de salvajismo. Ahora bien, cuando se examina la práctica contemporánea de la autofagia, se percibe que ella manifiesta aspectos más inquietantes y más destructores que la práctica exótica del canibalismo. Si una de esas prácticas puede parecer humana (permite organizar y articular el espacio del afuera y del adentro, de lo puro y lo impuro, de lo extraño y lo semejante⁴⁶), la otra sigue un camino inédito hasta ahora. Señala, ante todo, una lógica de la disociación entre el que ingiere y el que es ingerido (pensemos sobre todo en las relaciones lejanas y puramente instrumentales que tenemos con los animales que comemos). Da cuenta también de una autofagia generalizada que toca a todo el mundo viviente y a todos los órdenes de la sociedad.

45. [Aquí el término remite a “dejar sin ánima”, es decir, sin alma, el principio de la vida desde los griegos. N. de la T.]

46. La antropofagia exótica es una lógica de la asimilación más que de la disyunción. Como lo subraya Erikson en relación a las sociedades amazónicas, “se asimila a lo que se mata [y] no se come más que a los semejantes [...]. En Amazonia, moderan su atropofagia, más que negarla y comen del mismo modo que se casan: ni demasiado cerca, ni demasiado lejos” (P. Erikson, art. cit., p. 124).

Actualmente, la industria y comercio de órganos y sustancias animales, el trasplante de órganos tanto humanos como de origen animal, la ingeniería genética, la manipulación de proteínas animales, marcan la interconexión generalizada en el interior de una especie y entre las especies, y trastornan un buen número de representaciones simbólicas con respecto a nuestra relación con el reino animal, vegetal y el orden social y cultural. El carácter antropofágico de nuestro sistema actual tiende a este efecto de retorno sobre sí, cada vez más pregnante, a esta tendencia siempre más profunda a la auto-destrucción. Colocando al hombre en el circuito de lo utilizable y lo reciclable, lo transforma en un recurso consumible como los otros. Los elementos de lo viviente se transforman en cosas, y entre esas cosas se cuentan no sólo los animales, sino también el hombre, sus órganos, su sangre.

La interconexión entre las especies no puede hacerse sin consecuencias. El trasplante en el hombre de órganos provenientes de otras especies animales, por ejemplo, tiene inevitablemente un efecto sobre el modo de pensar. Es necesario encontrar necesariamente un lugar en el interior de nuestra humanidad para el animal cuyo órgano nos es transplantado. Este último será, de ahora en más, parte de nuestra identidad. Del mismo modo, la cuestión es saber qué pasa hoy en día en nuestro imaginario cuando se acuerda en reciclar la placenta humana en la industria cosmética, cuando se sabe que las clínicas proveen de placenta humana a la industria agroalimentaria que la incorpora a las harinas animales. El efecto simbólico de tales prácticas, por más que sea poco tenido en cuenta por la razón utilitaria, no es menos real y se torna urgente tratarlo en consecuencia.

El pensamiento utilitarista se representa la autofagia (las harinas animales, los trasplantes de órganos, los productos cosméticos a base de residuos humanos, etc.) como la solución racional a nuestros problemas. La alimentación de animales con carne a partir de desechos de animales de la misma especie ha sido considerada como el medio más económico para eliminar los desechos cárnicos. De hecho, nuestra sociedad moderna es la única en la historia en haber considerado “útil” la devoración de la especie por sí misma y de las especies entre sí. La aprehensión común del canibalismo exótico que lo relaciona con una simple razón alimentaria cuyo fin sería para ciertas poblaciones compensar su carencia de proteínas (tal el análisis propuesto por el antropólogo americano M. Harris)⁴⁷ es, en algún sentido, la admisión de este pensamiento utilitarista. Este análisis no tiene en cuenta la dimensión simbólica y ritual del canibalismo en las sociedades exóticas (antes de ser un acto de manducación, es “una buena categoría para pensar”)⁴⁸. Describe en

47. M. Harris, *Cannibales et monarques. Essai sur l'origine des cultures*, Paris, Flammarion, 1979.

48. Véase M. Kilani, “Le cannibalisme, une catégorie bonne à penser”, en *Manger. Le cru et le cuit et quelques autres façons de se nourrir*, Lausanne, Publications de l'université de Lausanne, Fascicule 89, 1996, pp. 47-67.

el vacío nuestra propia sociedad capitalista y racional, que parece funcionar esencialmente desde el registro de la violencia permanente. Una sociedad que ha inaugurado un ciclo infinito de destrucción y de reciclaje generalizado que trasciende las especies y los órdenes, y que no se preocupa del sentido que nos liga a todas esas entidades.

Traducción Mónica B. Cagnolini

