



UN MANIFIESTO VEGANO QUEER¹

Rasmus Rahbek Simonsen²

Traducido por Bernabé Ferreyra³

¿Qué significa para una persona declarar al mundo su veganismo? ¿Cómo impacta la transición de una dieta a otra en su sentido de sí mismx? El veganismo pone a prueba el carácter fundamental de la forma en que nosotros mismos ‘nos actuamos’ –no menos en el contexto de la sexualidad y el género. Por lo tanto, será objeto de interés en mi trabajo el potencial del veganismo para interrumpir el vínculo “natural” entre las formaciones de género y el consumo de productos de origen animal, ya que este está ligado a las genealogías sociales y culturales. En consecuencia, voy a explorar una forma queer de veganismo que afirme el impacto radical de lo que Sara Ahmed llama ‘desviación compartida’.

Palabras claves: veganismo, teoría queer, género, sexualidad, la ética de los alimentos, alimentos y la normalización.

Para uma pessoa, o que significa declarar seu veganismo ao mundo? Como a transição de uma dieta para outra impacta o sentido desta pessoa em relação a si mesma? O veganismo desafia o caráter fundamental concernente a "como nós nos comportamos" – inclusive no que tange ao contexto da sexualidade e do gênero. Portanto, o meu artigo

¹ Traducción del artículo original ‘A Queer Vegan Manifesto Journal for Critical Animal Studies.’ Journal of Critical Animal Studies Volume 10, Issue 3, 2012. Republicado con el amable y generoso permiso de sus editores.

² Departamento de Inglés de la Universidad de Ontario Occidental. E-mail: rsimonse@uwo.ca

³ Estudiante de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Traduce independiente una serie de artículos de sobre filosofía de la información, filosofía de la ciencia y la técnica, y se encuentra en proceso de traducción de obras de Norbert Wiener y Richard Buckminster-Fuller. E-mail: bernabe.ferreyra@hotmail.com



terá como objeto de interesse o potencial do veganismo no que concerne ao rompimento do vínculo "natural" entre as formações de gênero e o consumo de produtos animais, dado que este vínculo se articula às genealogias socioculturais. Consequentemente, explorarei o veganismo queer, o qual corrobora com o impacto radical do que Sara Ahmed chama de "desvio compartilhado".

Palavras-chave: veganismo, teoria queer, gênero, sexualidade, ética alimentar, alimento e normalização.

What does it mean for a person to declare her or his veganism to the world? How does the transition from one diet to another impact one's sense of self? Veganism challenges the foundational character of how we "act out" ourselves— not least of all in the context of sexuality and gender. In my paper, I am thus interested in the potential of veganism to disrupt the "natural" bond between gender formations and the consumption of animal products, as this relates to social and cultural genealogies. Consequently, I will explore a queer form of veganism that affirms the radical impact of what Sara Ahmed calls "shared deviation."

Keywords: Veganism, Queer Theory, Gender, Sexuality, Ethics of Eating, Food and Normalization



Un manifiesto vegano Queer

[La elección de objeto sexual] es más como el vegetarianismo que la homosexualidad.

—David Halperin

En su artículo “Historia de la homosexualidad masculina”, David Halperin propone que la simple elección de objeto sexual —lo que él entiende como un “ejercicio de autoconocimiento erótico” (2000: 98) —en los contextos tardoantiguo y medieval no se correspondía con una expresión de la sexualidad como tal, al menos no en la forma en que entendemos hoy en día; de hecho, “era más parecida al vegetarianismo que a la homosexualidad” (98). En esta circunstancia, podemos deducir que, a modo de comparación, el vegetarianismo puede tener procedencia ética o estética, pero “no necesariamente funciona como un indicador de diferencia” (98). Ahora, el foco inmediato de Halperin no es el vegetarianismo, y no deseo reclutarlo como muñeco de paja para mi argumento; más bien, mi objetivo es promover el vegetarianismo como tema viable de investigación para los *Queer Studies*. Históricamente, no comer carne ha estado cuidadosamente ligado a la producción discursiva de la masculinidad (y no simplemente en términos de aberración o de una preferencia

momentánea por un determinado objeto alimenticio); el vegetarianismo y, más apropiado para mi ensayo, el veganismo, viene a constituir entonces un conjunto de actos de género que están vinculados a todo aquello que significa ser hombre (y mujer), lo que sin duda incluye la sexualidad. En otras palabras, el vegetarianismo y el veganismo son mucho más complejos de lo que la similitud ocasional propuesta por Halperin podría mostrar.

En este ensayo mi pregunta es la siguiente: ¿Qué significa para una persona a declarar su veganismo al mundo? ¿Cómo impacta la transición de una dieta a otra en el sentido de sí mismo? Si bien es cierto que, como escribe Lorna Piatti-Farnell, “la comida es dinámica, maleable y sujeta a interpretación” (2011: 1), hay ciertas tradiciones y convenciones establecidas desde hace tiempo que rigen cómo y qué comemos. En este sentido, el veganismo pone en cuestión las nociones preconcebidas de aquello en que consiste una dieta “adecuada” y, por lo tanto, cómo se vive adecuadamente la vida en las sociedades liberales occidentales contemporáneas. Además, el veganismo desafía el carácter fundamental de la forma en que nos “actuamos” (no menos en el contexto de la sexualidad y de género, si tenemos en cuenta el aspecto performativo involucrado en comer



alimentos diferentes). No se puede negar que, una y otra vez, los principios del veganismo se prestan a sospecha en relación con la sexualidad y la reproducción.

Es conocido que en *The Sexual Politics of Meat* (La política sexual de la carne) ([1990] 2010), Carol Adams traza cómo se han empleado diferentes formas de comer para mantener límites claros de género en el mundo occidental y en otros lugares⁴. Erika Cudworth afirma este hecho en un artículo reciente, “¿‘La receta para el amor’? Continuidades y cambios en la política sexual de la carne”, donde identifica una “jerarquía de alimentos en los que las carnes rojas se han asociado con la masculinidad y carnes blancas, pescado y productos lácteos asociados a la feminidad” (2010: 81). Como consecuencia, el consumo de carne se ha convertido en una poderosa manera de hacer valer o realizar la propia masculinidad. Incluso el modo por el cual se prepara la carne tiene género. Cudworth subraya que “asar”, para los

hombres, se ha convertido en la manera preferida de cocinar la carne, ya que deja la carne con una apariencia cruda, sangrienta que se basa en “mitologías de la fuerza masculina y la virilidad derivadas de la sangre animal” (2010: 89); por otro lado, la carne “hervida” se “asocia con la frugalidad”, y “guisar” se considera “mundano”, y por lo tanto doméstico, femenino (81). Esto parece estar en línea con la conclusión de Adams según la que, generalmente, “rechazar la carne para un hombre significa ser afeminado” (2010: 63); el afeminamiento, sin embargo, no puede ser inequívocamente agrupado con la homosexualidad, como nos recuerda Halperin⁵. Sin embargo, lxs veganxs (y más notablemente, los veganos varones) son estigmatizados por la sociedad en general en la medida en que, tomando prestada la expresión de Lee Edelman, fracasan “en el cumplimiento de los mandatos heteronormativos” (2004: 17) de alimentación, lo que, en realidad, como dice Carmen Dell’Aversano en su evaluación radical de la dieta occidental “normal”, es “aprender a comer de manera que implique estar adoctrinado en una actitud de insensibilidad hacia la tortura

⁴ Observando a Gran Bretaña en el siglo XIX, por ejemplo, Adams cita “la primera encuesta nacional de alimentos de... hábitos dietéticos [realizada] en 1863, que reveló que la mayor diferencia en la dieta de hombres y mujeres de la misma familia es la cantidad de la carne que se consume” (2010: 51). Por otra parte, haciendo uso de la obra de Peggy Sanday, Adams llega a afirmar que no hay “una correlación entre las economías basadas en vegetales y el poder de las mujeres y las economías basadas en animales y el poder masculino” (59).

⁵ Según Halperin, el afeminamiento debe ser tratado como una categoría en sí misma, ya que la designación “suave” o “poco masculino” en numerosas tradiciones culturales diferentes europeas, podría significar tanto “femenino o transgénero” como, por el contrario, que uno es mujeriego (2000: 93).



física y psicológica, el dolor, el miedo y en última instancia, matar” a los animales no humanos (2010: 82). A pesar de esto, desde el punto de vista de la sociedad carnívora dominante, el veganismo es considerado de hecho extraño, o efectivamente queer. Convertirse en vegano es una respuesta directa a los mecanismos discursivos de la sociedad “antrónormativa”, y, de este modo, el veganismo comparte un vínculo con los desarrollos (o reconfiguraciones) recientes en la teoría queer.

Infectar de queer al veganismo implica, en palabras de Noreen Giffney y Myra Hird, “el desquiciamiento continuo de las certezas y la perturbación sistemática de lo familiar” (2008: 4). Etimológicamente, “queer”, como Eve Sedgwick ha señalado, “significa *a traves*”, y el término se ha hecho girar “hacia afuera a lo largo de dimensiones que no pueden subsumirse en absoluto en el género y la sexualidad” (1993: xii, 9). En línea con esto, podemos decir que “la implicación afectiva” (Parisi, 2008: 290) del veganismo con especies distintas de la humana expresa directamente el deseo de atravesar –por no decir interrumpir– los límites que sustentan y vigilan las categorías que separan al hombre de lo no humano. En mi tratamiento del veganismo me apropiaré de la postura de Dell’Aversano según la cual lo “queer” es

una “empresa subversiva”, dirigida a la “desnaturalización” (2010: 74)⁶, *en general*, y no sólo, en sentido estricto, en relación con las cuestiones de la sexualidad. De este modo, el veganismo, debido a las connotaciones que se adhieren a diferentes hábitos alimenticios, implica una consideración crítica de la generización de los alimentos y cómo se forman identidades alrededor de lo que comemos. Como resultado, mi

⁶ Es desafortunado que el esfuerzo queer de otro modo “radical” de Dell’Aversano –fuertemente influenciado por el trabajo de Lee Edelman– está marcado por su insistencia en los “derechos” como término viable en relación con la “cuestión animal”. Donde extendemos el derecho a la integridad corporal de los animales no humanos, tendríamos que construir un conjunto de derechos legales para administrar este derecho moral. Ya sometemos a otros animales a prácticas disciplinarias (en las granjas industriales actuales, a través del entrenamiento de mascotas, en los circos, etc.), y mi preocupación es que en nuestros esfuerzos para tratar con justeza a los animales, terminamos perpetrando en cambio nuevos actos de “violencia” contra ellos al insistir en que sean incorporados en estructuras cada vez más humanas. Dado que los no humanos no pueden participar adecuadamente en el discurso humano, su inclusión en un sistema de derechos siempre tendría que ser decidido por nosotros. En pocas palabras, nunca será posible que un animal tome una postura sobre los asuntos de derechos, y por esta razón el enfoque de derechos es insuficiente cuando se trata de determinar cómo guiar nuestras interacciones con otros animales. Dell’Aversano sí reconoce esto implícitamente cuando hace hincapié en el “desconocimiento radical de los animales” (2010: 102), y por lo tanto afirma cómo se le impide a los animales convertirse en sujetos en un sentido “real” (tanto en términos estructurales y psicoanalíticas).



preocupación en este texto no es tanto “desquiciar [queering] la barrera entre humanos y animales” (Dell’Aversano, 2010: 100), sino que tiene por objeto examinar el aspecto socio-cultural del veganismo como indicador de identidad y el subsiguiente tira-y-afloja discursivo. Por esta razón, no persistiré con la cuestión de la explotación animal ni el afecto inter-especie; dejaré este punto a otros estudios más competentes⁷.

Me interesa el potencial del veganismo para interrumpir la opinión firmemente asentada de que el consumo de carne y la masculinidad se encuentran vinculadas, incluso en un sentido genealógico. Como dice Adams, “la carne representa los alimentos de los antepasados [hombres] y proporciona una sensación de continuidad” (2010: 200), y, aún más, como el gusto está conectado a la memoria y el afecto positivo o negativo, por lo general tenemos una tendencia a buscar, de acuerdo con Elsebeth Probyn, “los gustos

de los recuerdos, y activa la aspiración, la gratitud, el deseo o el reconocimiento” (2000: 147); después de esto, se hace evidente que el consumo de alimentos está inscrito en un cierto sentido de la teleología: “La percepción sensorial de los alimentos”, escribe Piatti-Farnell, sirve como “punto de partida para futuras percepciones, en que pasado y presente toma cuerpo a través del consumo” (Piatti-Farnell, 2011: 8-9). Podríamos decir, entonces, que la alimentación se conecta a un cierto deseo o expectativa para el futuro –la subsistencia de los lazos familiares, por ejemplo. Pero el tipo de carne que se consume hoy en día no pertenece a la misma categoría que la de antaño, así como tampoco los animales del sistema moderno de agricultura han sido tratados de una manera similar. La cultura del consumo de carne simplemente supone “la normatividad y la centralidad de su actividad” (Adams, 2010: 201). Podemos esperar, por tanto, que como minoría, los veganos (especialmente varones) sean tomados como desviados por la sociedad normativa. En respuesta al ordenamiento de la sociedad de acuerdo con una perspectiva masculina, Adams, en su estudio histórico, sugiere que el vegetarianismo se convirtió en una manera para las mujeres marginadas de oponerse en silencio a su opresión (2010:

⁷ Sobre la cuestión del afecto ver el artículo citado, “The Love Whose Name Cannot be Spoken: Queering the Human-Animal Bond”, de Carmen Dell’Aversano, así como *Melancholia’s Dog: Reflections on our Animal Kinship* de Alice A. Kuzniar, *When Elephants Weep: The Emotional Lives of Animals* de Jeffrey Moussaieff Masson, y *Animal Manifesto* de Marc Bekoff. Para la explotación de animales no humanos se refieren a, por ejemplo, *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times* de Nicole Shukin y, por supuesto, la obra de Peter Singer y Tom Regan.



213). Sin embargo, argumentaré que rechazar la carne no solamente implica tomar una posición en contra de la cultura patriarcal, como sugiere Adams; también es, específicamente, una manera de resistir la heteronormatividad, ya que el consumo de carne para los hombres y, tal vez en menor medida, las mujeres está ligada a la reproducción tanto retórica como real de las normas y prácticas heterosexuales. Podríamos entonces apropiarnos de la pregunta central de Sara Ahmed en su discusión sobre “el potencial afectivo de lo queer” como una categoría del ser anti-normativo: “¿Ocurren los momentos queer cuando este fracaso para reproducir normas como formas de vida corresponde o es afirmado como una alternativa política y ética?” (2004: 146).

Como es bien sabido, de acuerdo con Judith Butler, diferentes “actos, gestos, realizaciones” propios de cada género se combinan para producir “una falsa estabilización de género en aras de la construcción y regulación heterosexual de la sexualidad dentro del dominio reproductivo” ([1990] 1999: 173, 172). Como hombre, de esta manera, negarse a participar en el consumo obligatorio de carne interrumpe el discurso sobre la sexualidad masculina y el sexo. En la forma en que los diferentes alimentos llevan connotaciones específicamente de género (es decir, la carne: masculino),

vemos cómo los veganos varones se convierten en un problema en el discurso heterosexual. No estamos lejos de ver aquí el “vegano” como una subespecie del “pervertido” (léase: homosexual) en el análisis de Michel Foucault desde el primer volumen de su *Historia de la sexualidad* ([1976] 1998; véase especialmente 42-3). De esta manera, declararse vegano al mundo casi se puede comparar con el acto de «salir del closet» para las personas identificadas como homosexuales. Por ejemplo, cuando le dije a mis padres que iba a adoptar la dieta vegana mi madre rompió a llorar con las palabras, “¿cómo voy a ser capaz de cocinar para ti otra vez?!”. La irrupción involuntaria que mi veganismo causó en mi casa de la infancia se sintió muy *queer* por lo menos: el papel de mi madre como cuidadora fue puesto en jaque –desde su propio punto de vista– y cada comida que habría de compartir de aquí en adelante con mi familia tenía el potencial de servir como un desafío a los hábitos alimenticios antropocéntricos; más precisamente, me convertiría en un “aguafiestas” en la mesa de la familia (aquel “que se interpone en el camino de la solidaridad orgánica” centrada en torno a la alimentación; Ahmed, 2010: 213) por repudiar implícitamente no sólo los alimentos basados en animales sino, más importante, la forma de unión que representa la



tradicional cena familiar. La función de la mesa de la cena, lo que Ahmed llama “objeto de parentesco” (46) (el locus de la coherencia familiar) se vio en peligro de ser socavado por mi decisión de hacerme vegano; la simpatía como fuerza afectiva ya no podía pasar sin obstáculos entre mi mismo y los demás miembros de mi familia. De esta manera, al dejar de apoyar la muerte de otras especies, los veganos podrían en realidad, e irónicamente, llegar a “matar” la “alegría de la familia” (49). Ya no habrán comidas “felices”⁸. Y no sólo eso, el orden heterocentrista del espacio familiar fue puesto en duda, ya que, la implicación corría, mi madre no podría en el futuro ser capaz de continuar con el mismo nivel del *servicio* femenino (Cudworth, 2010: 82) que había realizado para mí y para el resto de mi familia en el pasado. A fin de cuentas, debemos tener cuidado de no equiparar el estigma del veganismo con la homosexualidad, ya que todos sabemos quienes figuran con mayor frecuencia como víctimas de crímenes de odio (aunque, para ser justos, que yo sepa, no existen estadísticas sobre la violencia contra los veganos; por cierto no hay de veganos identificados como queer). Sin embargo, compartiendo preocupaciones planteadas por los teóricos queer, leo al veganismo como queer precisamente al

⁸ “No more “happy” meals”, en el original, en referencia al menú infantil de MacDolands [N. del T.].

insistir en sus cualidades disruptivas y – aunque no sean mi objetivo inmediato aquí– su “incorrecta” preocupación por otras especies.

No deseo ocultar el hecho de que la opinión sobre el veganismo que voy a presentar a continuación dista de ser polémica. Por ello he optado por incluir “manifiesto” en el título de mi ensayo. Como muchos otros autores que escriben en la tradición del estilo manifiesto, deseo hacer “*manifiesto*” una cierta queja en relación con la sociedad en general. Sin embargo, mi contribución a este género en particular decididamente no está empapado en la retórica del progreso, que parece haber sido el ingrediente básico de manifiestos anteriores (ver Latour, 2010: 3); ni me apresuro en apoyar la afirmación de José Esteban Muñoz de que un manifiesto tiene que ser necesariamente “una llamada a un hacer en y para el futuro” (2009: 26)⁹. Mi texto tal vez no debería ser llamado un manifiesto adecuado en absoluto. En lugar de definir

⁹ Simpatizo con Muñoz sobre el énfasis puesto en lo que es “todavía-no-consciente” y el potencial futuro de “ser” y “hacer” cosas opuestas a la “heterosexualidad mayoritaria reproductiva” (2009: 22), pero no veo cómo o por qué un “romance” entre esperanza y optimismo en lugar de uno de negatividad (1) estarían mejor equipado para mostrarnos el camino hacia un futuro que finalmente será suficiente queer para Muñoz y el resto de nosotros (22); además, si todavía no la conocemos, ¿cómo vamos a reconocer por fin la verdadera queeridad cuando la veamos?



un programa de acción futura, mi manifiesto (entre comillas implícitas) pretende llamar la atención sobre el problemático acto de enmarcar el futuro de acuerdo con el descontento actual, por radical que pueda parecer así formulado. El veganismo que presento en lo que sigue no se ocupa de imaginar un futuro utópico sin carne, donde el veganismo sí se convertiría en un concepto discutible. En lugar de ello, estoy interesado en pensar el veganismo como una forma de lo que Ahmed llama “desviación compartida” (2010: 196). Lo que es tan radicalmente incómodo sobre el veganismo queer es la voluntad de “causar infelicidad al revelar las causas de la infelicidad” (196). Al decir que no a los productos de origen animal, hacemos que ignorar aquello en que se basa su satisfacción culinaria sea más difícil para otras personas: la brutalidad de la industria de productos de origen animal y de su propia complicidad en millones de muertes. Ciertamente, es difícil de sostener la felicidad frente al sufrimiento abrumador. Convertirse en vegano es aprender (siempre y en todas partes) a desafiar y negar la norma heredada de antropocentrismo. El veganismo queer afirma la desviación; el veganismo queer instituye una grieta en el vínculo común inherente a la distribución y el agasajo de la carne de animales no humanos. El lema

del veganismo queer puede ser entonces: ¡Comparte la negatividad! Compartir el devenir causa perversa de la infelicidad en un sistema de explotación animal. La desviación, en otras palabras, es el eje *manifiesto* de mi texto, lo que asegura la ligazón entre lo “queer” y lo “vegano”.

El veganismo todavía se considera un tema fraudulento para muchos estudiosos de las ciencias humanas y sociales¹⁰, y no supongo que el giro *queer* de mi enfoque vaya a cambiar esto. Haciendo uso de una serie de ejemplos tanto de los medios de comunicación como de las filas del veganismo y los derechos del animal, voy a mostrar cómo el veganismo, invariablemente, se filtra a través de una lente normativa. Lo que sigue es mi intervención queer en el debate sobre el veganismo. Al mismo tiempo, por razones que se harán evidentes, no abogo por lo que significaría un cambio de paradigma en el discurso occidental sobre el consumo de comida.

¹⁰ Muchas veces en conversación con otros académicos tuve que hacer frente a la acusación de que el veganismo es solo otro “estilo de vida” que ha sido elevado a un tema académico, implicando que, lo acepto, que los estudiosos veganos son similares a los “otros” que han hecho de su propia condición de minoría un objeto de estudio. Esto es, por supuesto, un argumento extremadamente ofensivo, pues los principios del veganismo y de varias otras identificaciones “desviadas” no pueden subsumirse cómodamente en la etiqueta “estilo de vida”, ya que al hacerlo se estarían ignorando las consecuencias políticas de la propia posición.



Mientras que en un nivel fundamental estoy de acuerdo con Marc Bekoff en que el status quo de “lo que compramos, donde vivimos, a quienes comemos, lo que nos ponemos, e incluso la planificación familiar” (este último es de especial interés para mí) “ha causado estragos en los animales y la tierra” (2010: 2), me abstendré de plantear mi argumento en el lenguaje de la revolución ¹¹. La historia nos ha demostrado que el ideal romántico de la revolución está mal equipado para aceptar o lidiar adecuadamente con las sorpresas y acontecimientos inesperados de lo que el académico poscolonial David Scott ha llamado “vida del mundo”, que reconoce “que no podemos hacernos totalmente inmunes a los caprichos de la desgracia, por ejemplo a calamidades, la pérdida o el deseo corporal” (2004: 182). Este punto de vista específicamente “trágico” de la historia encaja bien con el veganismo queer, ya que aquí se reconoce que el énfasis de la liberación y la revolución en la determinación de la identidad vegana

nos pone en una pendiente resbaladiza hacia el totalitarismo, a pesar de que esto rara vez sea aceptado por el “movimiento”. Empleando la fraseología edelmaniana, el veganismo queer debe ser pensado no en términos de identidad, entonces, sino más bien como una fuerza radicalmente inasimilable, que siempre se opondrá a la insistencia de orden social; en lugar de repudiar al “carnívoro” como constituyendo una cierta identidad – aunque reconozco la importancia de hacerlo en una medida – parece mucho más importante, y me atrevería a decir *productivo*, criticar la propia estructuración y movilización de las subjetividades en tanto tales, ya que detrás de esta operación es el impulso de binarización el responsable en última instancia de la construcción de la línea divisoria humano / animal. Dell’Aversano resume bien el foco principal de la crítica queer de la identidad:

Lo queer no se dirige a la consolidación o estabilización de una identidad, ni mucho menos la suya propia, sino que tiene como finalidad última una crítica de la identidad, que no debe conducir a la hegemonía de una identidad nueva o alternativa, sino a la desaparición de la categoría de identidad como tal, al hacer consciente y poner en cuestión la performance de lo que nos hace a

¹¹ En este contexto, resulta valiosa tener en mente la advertencia de David Scott de su libro *Conscripts of Modernity*: “En un mundo político-moral en que existen todos los demás valores sólo para ser superados o subordinados a un solo principio general, mientras podríamos ganar mucho en visión y certeza, también empobreceríamos nuestra disposición para el alojamiento, la recepción, la apertura, la flexibilidad” (2004: 206).



nosotros y a otros lo que “somos”
(2010: 103).

Adoptaremos pues la polémica queer de libro de Lee Edelman *No Future*, como una manera de leer el veganismo como resistencia figurativa y literal al orden social dominante, que se basa en una formación discursiva que subraya la superioridad de la vida humana y legitima los medios por los que hacemos uso de otras especies para sostenernos a nosotros mismos. Al mismo tiempo, las normas sexuales y las expectativas de los roles de género se mezclan con la unidad antropocéntrica del discurso occidental sobre la vida; en otras palabras, ciertas posiciones del sujeto deben producirse una y otra vez, con el fin de mantener la imagen del cuerpo político como un todo coherente. Esto afecta no sólo la sexualidad masculina, por supuesto. No hay que sorprenderse al descubrir que la subjetividad femenina, por ejemplo, ha sido modulada por el consumo de productos animales específicos, tales como huevos y productos lácteos, los cuales, de acuerdo con Cudworth, se consideran “alimentos feminizados”, no sólo porque son asociados con el consumo femenino, sino porque son subproductos de los sistemas reproductivos de hembras” (2010: 79). En consecuencia, en la siguiente sección examinaré una serie de maneras diferentes en que los cuerpos

veganos masculinos y femeninos entran en contacto con procesos de normalización heterocentrista.

Veganismo, Patología, y “Normificación”

El vegetarianismo es mejor visto como un método para complicar la normalización de comer.

–Simon M. Gilbody, et al.

La forma que toma “la vida” en las sociedades occidentales es el tema controvertido con que voy a lidiar aquí. Que un cierto modo de vida se haya convertido en la norma en Occidente es, según Michel Foucault, “el resultado histórico de una tecnología de poder centrada en la vida” ([1976] 1998: 144). En su frase ahora famosa, Foucault traza la formación de “una biopolítica de la población”, una serie de “controles reglamentarios” que enmarcan el cuerpo de acuerdo con “la mecánica de la vida”, con el fin de hacerlo servir “como base de los procesos biológicos: la propagación, el nacimiento y la mortalidad, el nivel de la salud, la esperanza de vida y la longevidad” (139). En la sociedad normalizadora el cuerpo está en el centro de atención, y, como hemos visto con Butler, el cuerpo “correcto” debe cumplir con *performances* específicas que están



íntimamente relacionadas con el género¹². En lo que se refiere al veganismo, de vez en cuando aparece una noticia que informa sobre los “malos” veganos, que, por falta de conocimiento suficiente de la dieta, han causado la muerte de sus hijos por no alimentarlos adecuadamente¹³. Por consiguiente, parece que la premisa del veganismo queda viciada por asociación, en la que (como un indicador general de un cierto modo de vida) los hábitos y comportamientos de *todos* los veganos pueden explicarse haciendo referencia a su elección particular de alimentos. En esencia, el vegano figura nada menos que como la antítesis de la sociedad: los veganos subvierten la posibilidad de un futuro, literalmente, matando a “nuestros” niños, así como cualquier niño nacido en la sociedad se convierte en parte del potencial colectivo para reproducir el fundamento de lo común, sin importar que sea imaginario. En una columna de

¹² Los procesos biopolíticos básicos descritos se encuentran también en la industria agrícola. Como señala Cudworth, “la capacidad de la sexualidad y la reproducción de los animales es expropiada en orden de asegurar la continuidad, eficiencia y consistencia en la producción de leche y carne” (2008: 42).

¹³ Recuerdese, por ejemplo, cómo una pareja de Atlanta fue declarada culpable de asesinato por no haber cumplido con las necesidades dietéticas de su hijo, dándole de comer principalmente zumo y leche de soja. Sobre la base de este y otros pocos casos similares, un artículo de Nina Planck (2007) en el New York Times sostiene que “una dieta vegetariana no es adecuada en el largo plazo”.

opinión de 2007 para el New York Times, con el título nefasto “Muerte por Veganismo”, Nina Planck deja claro no solo cómo el veganismo es nutricionalmente inadecuado, sino que fracasa también en el nivel de comunidad. Ella afirma: “No hay sociedades vegetarianas por una simple razón: una dieta vegetariana no es adecuada en el largo plazo”. Como consecuencia de ello, el veganismo es visto como una dieta “peligrosa” en extrema necesidad de suplementación. Una reciente contrarrespuesta a esta actitud es la “veganosexualidad”, y mostraré más adelante cómo el “asco” figura como un medio importante por el cual se produce un esquema específicamente vegano de la comunidad y su reproducción, en oposición a la identidad omnívora, de acuerdo con la misma dinámica de “expulsión-repulsión” que enmarca al vegano como un “otro” en el discurso antroponormativo.

Los cuerpos veganos vienen regularmente para ocupar lugares social y culturalmente controvertidos del alimento. La dieta vegana es pensada como inherentemente inferior y, sin importar el grado en que es suplementada, nunca va a alcanzar de manera completa el valor nutritivo de los productos de origen animal. Esta noción se debe principalmente a la falta de información



coherente por parte de los grandes medios de prensa. Por ejemplo, en una noticia de *The Sunday Times* que detalla la hospitalización de una niña escocesa de doce años de edad, con una forma grave de raquitismo, el veganismo es rápidamente identificado como el culpable (Macaskill, 2008). El raquitismo (que puede conducir a deformación permanente de huesos) afecta principalmente la columna vertebral, y es causada por la deficiencia de vitamina D. Por lo tanto está claro. El reportero entonces sigue una lista de las principales fuentes de vitamina D: “hígado, pescado azul y productos lácteos”. Sin embargo, el artículo no especifica que la principal fuente de vitamina D es la luz solar directa ¹⁴. En realidad, esta vitamina esencial se produce fotoquímicamente en la piel. Si, en este caso, el veganismo es considerado causa de una cierta deficiencia nutricional, una vez identificada, la joven vegetariana se hace vulnerable a la difamación sobre la base de su dieta “perjudicial”. En referencia al clásico estudio de Erving Goffman *Estigma: la identidad deteriorada*, podemos decir entonces que el veganismo

se convierte en un “rasgo que puede estorbarse a sí mismo” ([1963] 1986: 5); tiene el potencial de desacreditar al individuo vegano, dependiendo de la configuración social específica. El estigma del veganismo, por lo tanto, va más allá de meras deficiencias en la dieta: la propia dieta puede romper en realidad los lazos sociales (5).

Los peligros potenciales de las dietas vegetarianas o veganas se destacan aún más en un artículo publicado por *ABC News* en 2009 titulado “Los adolescentes vegetarianos podrían enfrentar mayores riesgos de trastornos alimenticios”. El periodista parafrasea al Dr. Neal Barnard del Comité de Médicos por una Medicina Responsable, diciendo que “es probable que algunos adolescentes simplemente utilicen el vegetarianismo como modo de ocultar sus hábitos alimenticios poco saludables”. El título mismo asegura que se infiltre en el lector un sesgo en contra de las dietas vegetarianas en el comienzo mismo del artículo. Hacia el final del artículo, se anima a los padres de los adolescentes vegetarianos a ejercer un mayor control sobre sus hijos. Nos quieren hacer creer que la decisión de abstenerse de comer productos de origen animal, en algunos casos, derive de la patología propia y personal del adolescente; y, por lo tanto, según este razonamiento, los jóvenes

¹⁴ Naturalmente, por una razón u otra (por ejemplo, durante esos meses del año en que la luz solar es escasa) puede llegar a ser necesario complementar la propia dieta con otras fuentes de vitamina D que, es preciso añadir, nunca deben ser derivadas de animales.



vegetarianos se beneficiarían de un mayor nivel de supervisión de los padres. Además, como advierte el Dr. Barnard, “los padres deben hacer un esfuerzo para pasar tiempo con sus hijos a la hora de comer para asegurarse de que están comiendo una dieta saludable”. En este sentido, el vegetarianismo puede ser visto como un síntoma de la compulsión obsesiva del niño “enfermo” por perder peso.

Los trastornos alimenticios son típicamente asociados con las jóvenes, y, como tal, el vegetarianismo es una vez más vinculado a las características específicas de género. De hecho, el tema del género siempre parece persistir en las proximidades de cualquier discusión sobre vegetarianismo o veganismo. La anorexia es un ejemplo de esto, y algunos estudios sugieren que el vegetarianismo podría funcionar como un velo para ocultar el desorden subyacente de una persona, añadiéndose a la “mística” de la constitución femenina¹⁵. El ritualismo es

¹⁵ Por ejemplo, ver el artículo de A. Sheree Klopp y Heather S. Smith “Self-reported Vegetarianism May Be a Marker for College Women at Risk for Disordered Eating” (¡en la que sólo el 33% de lxs “vegetarianxs” estudiadxs no comen ningún tipo de carne!), y el de Simon M. Gilbody, et al, “Vegetarianism in Young Women: Another Means of Weight Control?”, donde se establece que “adoptar una dieta vegetariana podría ofrecer al individuo con un trastorno alimenticio un medio legítimo de restringir su ingesta y un arma

visto como el nexo entre el vegetarianismo y los denominados desordenes alimenticios, pero ¿qué constituye un comportamiento ritualista en este caso, y por qué el consumo de carne por lo general no califica como tal? ¿Es tal vez debido a que el consumo de carne es un elemento fundamental en la teleología de la sociedad y la ideología de la reproducción? Según Probyn, la anorexia produce un cuerpo “estético y controlado” (2000: 7), cuya imagen, debemos recordar, tiene fuertes lazos con la tradición de la “histerización del cuerpo de las mujeres” (Foucault, [1976] 1998: 104). Como Foucault ha señalado, la patologización del cuerpo femenino, por supuesto, ha servido tradicionalmente una función social muy específica. La anoréxica, en la tradición de la burguesía que describe Foucault, es clasificada bajo la rúbrica de “la mujer ‘inactiva’ ” (121), y, por lo tanto, la joven que niega el alimento “normal” se desvía radicalmente del camino que conduce a la aparición apropiada de la edad adulta. Su “destino cargado de obligaciones conyugales y parentales” (121) se pone en peligro violentamente por su inadecuada manera de comer. Además, como ha demostrado Adams, en el siglo XIX, el vegetarianismo femenino se asoció con “clorosis”, que era una

aparentemente perfecta para resistir la rehabilitación nutricional” (88).



condición médica muy cercana a la anemia (2010: 210). Dado que la anemia interrumpe el flujo menstrual, los profesionales médicos y laicos creían por igual que no comer carne impactaba en la sexualidad femenina de manera negativa.

La preocupación por el consumo femenino tiene una historia importante en Occidente. Incluso hoy en día, el vegetarianismo en las niñas debe ser, se nos dice, objeto de control o directamente condenado por el padre responsable, con el fin de garantizar su buen crecimiento de la niña, quien a su vez podrá a cumplir su deber filial como ciudadana productiva y fértil, y por lo tanto “feliz”. En consecuencia, el ABC News propaga de forma implícita la idea de que el vegetarianismo puede articularse de alguna manera con una relación fóbica a la alimentación, e incluso con trastornos psicológicos. Esto corresponde a la afirmación de Adams que la sociedad dominante “distorsiona la radical crítica cultural del vegetarianismo” (2010: 197) al ocultar el daño que la industria de la agricultura animal inflige en el mundo natural. Por otra parte, esta distorsión se extiende a, e influye en la autocomprensión de la vegana, que se ve perjudicada además por la forma en que los omnívoros han reaccionado a la cuestión del veganismo y la sexualidad. Como Annie Potts y Jovian Parry

demuestran en su estudio de las respuestas online al fenómeno llamado veganosexualidad: “Los veganos son retratados a menudo como sin alegría, negadores del placer, muchos de los cuales desean en secreto saciar sus apetitos carnales tanto en el consumo de carne como en el sexo con los comedores de carne” (2010: 60). La conexión con la noción de Ahmed de la queer “aguafiestas” es aquí evidente. La carga de austeridad o puritanismo tiene como efecto que los veganos mismos a menudo normalicen o simplifiquen los requisitos de un estilo de vida vegano, eludiendo así la acusación de ascetismo o abnegación que es tan frecuente en el discurso popular sobre el veganismo.

Como muestran los sociólogos Petra Snejder y Hedwig te Molder en su análisis de un foro de discusión online dedicado al veganismo, los veganos utilizan ciertos dispositivos discursivos “para construir prácticas de alimentación vegana que sean simples y ordinarias, refutando así la alternativa retórica del veganismo como estilo de vida complicado” (2009: 626). Los miembros del foro examinado tienden a recurrir a una serie de actos de habla performativos con respecto a su dieta que los autores etiqueta “haciendo una vida ordinaria” (627). “Lo ‘ordinario’ es aquí invocado normativamente como la alternativa



retórica a lo ‘complicado’, de tal manera que no se le puede reprochar a alguien que sea ‘un vegetariano, pero que sigue siendo una persona común y corriente’ ” (627). Esto corresponde al (incómodo) término de Erving Goffman “normificación”, que es, a saber, “el esfuerzo por parte de un individuo estigmatizado por presentarse a sí mismo [sic] como una persona común, aunque no necesariamente mantenga en secreto su [denominada] desviación” ([1963] 1986: 31). De esta manera, lxs veganxs (al menos en lo que podemos generalizar los resultados de Sneijder y Molder), procurarán en la medida de lo posible, presentar su modo de vida como estando alineado con las expectativas de las normas sociales¹⁶.

¹⁶ Si hemos de creer a un reciente artículo de “estilo de vida” en el Boston Globe, los “hegans” son una nueva especie de veganos que surgen en nuestra cultura (Pierce, 2010). Este grupo abarca hombres de mediana edad que parecen haberse convertido al veganismo como forma combatir la obesidad u otros problemas relacionados con la salud. No es casual que el término comparte un prefijo con “He-Man”, que personifica la masculinidad por excelencia. “Hegan”, entonces, se refiere principalmente a la frase tautológica “un verdadero hombre [A real man’s man]”; y sin embargo, encontramos incluidos en la lista de hegans a Thom Yorke (de Radiohead) y al actor Tobey Maguire, que no son por lo general vinculado a las imágenes de la masculinidad robusta. Por lo tanto, no está muy claro hasta qué punto es preciso ser masculino para estar en orden y calificar como Hegan adecuado; el término está fundamentalmente mal definido. Sin embargo, el veterano bombero y triatleta Rip Esseltyan obviamente representa el tipo de Hegan que el

Tales tendencias normalizadoras no se restringen a las narrativas “localizadas” de los foros veganos de Internet. A pesar de su marco ostensiblemente radical y su devoción a reducir el nivel de distorsión que se filtra a través del veganismo, las populares organizaciones veganas y de derechos de los animales no están aisladas del impulso que promueve la producción de la norma en la sociedad en general. El video con Pamela Anderson La crueldad no vuela producido por PETA servirá como ejemplo de ello. En este video, la modelo y estrella de televisión devenida vocera de los derechos de los animales actúa de oficial de aduanas en un aeropuerto. En lugar de las normas habituales sobre bebidas, objetos cortantes, etc., este aeropuerto particular no permite a los pasajeros llevar en sus vuelos cualquier tipo de ropa procedente de animales como el cuero y pieles. La primera persona en acercarse a la revisión de seguridad es un joven sin camisa, que Anderson maltrata y luego procede a agacharse sugestivamente delante de él en su escasa vestimenta, arrancando de los pantalones su cinturón de cuero. Sólo se permite pasar sin despertar sospechas de seguridad a una pareja heterosexual desnuda. En otras

reportero tiene en mente. Esseltyan ansiosamente busca contrarrestar el estereotipo del vegano “debilucho abraza-árboles”, e insiste con ardor en que “los verdaderos hombres comen plantas.”



palabras, son capaces de “pasar” por “buenos” veganos; desnudos como vinieron al mundo, se da la bienvenida al paraíso normativo de PETA a esta pareja equivalente a Adán y Eva. Sin atención crítica a los valores que reproducen, PETA presenta al espectador una imagen clara del cuerpo vegetariano deseable hoy en día: en buena forma física, con mucho cuidado de género, y, quizás lo más problemático de todos, blanco; optimizada para la propagación, no hay duda en cuanto a quién va a poblar la utópica nación vegetariana de PETA. El veganismo se ha hecho tan atractivo como cualquier otro producto que las empresas estadounidenses quieren que compremos (un archivo completo de anuncios impresos “sexys” habita el sitio web de PETA). Desde su posición de “otredad”, el cuerpo vegano es puesto en el centro de atención de la heterosexualidad espectacular; PETA ha logrado normalizar el veganismo. Por supuesto, en el proceso han conseguido deshacerse de la suposición construida históricamente de que el veganismo en los hombres produce afeminamiento o “inversión” de género. Debemos preguntarnos, sin embargo: ¿a qué costo? ¿Es deseable el programa de PETA finalmente? ¿Cómo seremos capaces de oponernos a los mecanismos opresivos de la sociedad si ciegamente reproducimos la misma lógica contra la

que, como veganos, supuestamente luchamos?

En lugar de insistir en una “norma” del veganismo, quiero hacer hincapié en el carácter queer del veganismo, como aquello que, para emplear una frase de Edelman, “se irrita frente a la normalización” (2004: 6), con el fin de problematizar el “privilegio de la heteronormatividad” –que es al mismo tiempo el privilegio de la antroponormatividad– como “principio de organización de las relaciones comunales” (2). Convertirse en veganx es por lo tanto también volverse queer en toda su “diferencia abyectada” (26), para citar Edelman una vez más. Si deseamos impugnar de manera efectiva y con fuerza el sistema detrás de la explotación animal, se vuelve crucial examinar y exponer todos los diferentes discursos que conforman dicho sistema. Al mismo tiempo, esto significa abandonar la idea de que el veganismo puede existir en el mainstream, sin ser “aclamado” por el proyecto de normalización. No debería hablarse de veganismo como estilo de vida. El veganismo comparte la “desencantada” ética queer de Edelman, ya que ambas posiciones se suscriben a la negativa a acarrear o reproducir el orden social antro-po-heteronormativo. La asimilación no es una opción.



Haciendo uso de una serie de ejemplos, mi foco en este texto hasta ahora ha sido el de proporcionar una base para la forma en que podemos empezar a abordar el tema de una ética de veganismo queer, predicada sobre el potencial involucrado en aceptar la desviación. Es mediante la negación de la idea de identidad como teleología que podremos aprender cómo compartirnos cruzando los límites entre especies. Efectivamente, la única manera de pensar comunión con los no humanos es simplemente reconocer que, como especie, no estamos separados de “ellos” como tales: invocando a Luciana Parisi, nuestra experiencia vivida “se extiende fuera de lo viviente hacia la totalidad de la naturaleza, incluyendo lo más pequeño, los átomos, electrones, y así sucesivamente” (2008: 302). La relación es el devenir. Seguramente, como expresa Cary Wolfe, “el único camino hacia el ahí en que residen los animales es encontrarlos aquí, en nosotros y de nosotros” (2003: 207). En otras palabras, lo abyecto es localizable dentro del cuerpo mismo del humano. En gran medida, sin embargo, en el mundo occidental el cuerpo vegano es visto como deficiente, y su sola presencia perturba el orden social. Pero el cuerpo humano está siempre en un estado de falta; nunca es estable, y su estado de salud nunca es perfecto, no está “en reposo”. No obstante, al adoptar la

posición queer de la alteridad radical (que se traduce en la “negativa a ser optimistas acerca de la cosas correctas en el sentido correcto”; Ahmed, 2010: 162) somos a su vez capaces de pensar las relaciones que no están marcadas por una especificidad humana. La propia condición humana está constantemente expuesta a la “contaminación” desde el exterior; el veganismo simplemente pone en primer plano este hecho. Nos gustaría pretender que la vida biológica se encuentra bajo el dominio de lo humano (de hecho la mayoría de nosotros sigue comiendo como si ese fuera el caso) y, sin embargo, esto no es inequívocamente cierto. Al final, no es contradictorio, desde la perspectiva antroponormativa incluir en el sentido de la vida la muerte de otros animales. Es una vida como esta que el vegano, abiertamente queer o no, debe rechazar.

¿Una cuestión de vida y/o muerte?

Tal vez la razón por la que el veganismo es despreciado o por lo menos sospechoso ante la cultura carnívora dominante es porque permanece cercana a la realidad de la muerte. Ya sea bajo la forma de imágenes reales de la violencia en la industria de la carne o la evidencia textual y oral, el veganismo como discurso está impregnado de los principios de la muerte y el sufrimiento; algunos pueden incluso



llamar a la lengua de mórbida activismo animal. Esto es irónico si tenemos en cuenta que el veganismo, como he demostrado, a menudo se considera una dieta irresponsable, o incluso una fuente de daño mortal. Traigo a colación este tema porque creo que es importante pensar en cómo se invoca el binario vida/muerte cuando teorizamos sobre el veganismo o defendemos los derechos de los animales.

Para acercarme a mi conclusión, me gustaría volver al análisis de Adams de la política sexual de la carne. Adams, por supuesto, tiene como objetivo revertir los diversos estereotipos negativos de lxs vegetarianxs y veganxs, y se procede al señalar una serie de estadísticas que indican que la adhesión a una dieta a base de vegetales es significativamente más saludable que comer carne. No hay nada malo en hacer esta afirmación (parece difícil negar los diferentes beneficios para la salud de una dieta vegetariana); dado el contexto es incluso admirable. Sin embargo, estoy preocupado de que ella continúa diciendo que “los vegetarianos [como un todo colectivo] ven la carne como causa de muerte debido a los efectos de las dietas altas en grasas sobre la susceptibilidad al cáncer y enfermedades del corazón”, y que, por lo tanto, el consumo de carne “no está en consonancia con el cuerpo humano”

([1990] 2010: 196, 204). Haciendo uso de diferentes fuentes antropológicas y médicas, Adams afirma, además, que el cuerpo humano es esencialmente vegetariano (194-95). Este punto de vista parece insostenible (los seres humanos son ampliamente considerados como omnívoros, por lo que podemos elegir no consumir otros animales), y, en mi opinión, que difícilmente ayuda al asunto invertir el binario vida/muerte (del binario consumo de carne / veganismo al binario veganismo / consumo de carne). Del mismo modo, el hecho de que los seres humanos preparen la carne en formas que son radicalmente distintas de otros animales (“el uso de implementos para matar y destripar al animal, la cocina y condimentación de la carne” [197-98]) no es una buena objeción a comer carne en primer lugar, ya que los seres humanos varían de otros animales en miles de formas: no hay otros animales que participen en el trabajo asalariado, o de prácticas y estructuras religiosas y políticas, por citar sólo algunos ejemplos. Por otra parte, simplemente porque los seres humanos utilizan herramientas para procesar y preparar al animal muerto para el consumo no prueba que comer carne es básicamente poco natural en un contexto humano (muchas especies diferentes sin duda comen de maneras diversas, y, sin embargo, no consideramos a ninguna de



estas como no naturales). En gran medida, el texto de Adams, en efecto, sufre en este punto por la elección de lógica: si A (animal humano) hace X diferente de B (animal no humano) ella lo toma en el sentido de que la práctica de X separa absolutamente a A de C (la naturaleza), el dominio de B. En realidad, al plantear la pregunta: “*Si el comer carne es natural, ¿por qué no hacerlo de forma natural, como los animales?*” (198) Adams, sin darse cuenta, viene a reiterar una de las justificaciones filosóficas centrales para la explotación de los animales. Me refiero aquí al llamado “argumento de la herramienta”, la capacidad de los humanos para utilizar lo que está “ser-a-la-mano”, en el lenguaje heideggeriano. Ello sugiere que mediante el uso de herramientas para preparar la carne u otros ingredientes de origen animal destinados al consumo, habremos demostrado una relación “no natural” con nuestro entorno. Este argumento parece obviamente problemático e inherentemente defectuoso si se considera que, como señala Peter H. Steeves, “algunos monos usan piedras para aplastar las nueces y semillas abiertas” (2002: 234), y especies distintas a los seres humanos tienen así claramente demostrada una propensión para el uso de herramientas.

Lo anterior podría leerse como una pequeña crítica de un conjunto de obras

que han sido, sin duda, muy influyentes e importantes para los estudiosos y activistas por igual (incluido yo mismo); Adams claramente quiere demostrar que el consumo de carne, en gran medida, es una construcción social y cultural, y que el origen del vegetarianismo ha sido subvertido por una reciente tradición carnívora. Estoy de acuerdo hasta ahora, y respeto su contribución general al campo (no sería, de hecho, desfavorable argumentar que ella ha inventado en mayor o menor medida el área de estudio en que me encuentro trabajando), pero algunos elementos de su argumento son problemáticos. Ella sugiere que la esencia intrínseca de la naturaleza humana ha sido silenciada por el “carño-falocentrico” (término que toma prestado de Jacques Derrida) impulso de la sociedad moderna, occidental, ya que, de hecho, “el idioma en que el cuerpo humano habla es vegetariano” (197). Esta es una afirmación obviamente hiperbólica, pero, dejando de lado la audacia de su declaración, sigo encontrando sorprendente la confianza esencializante en su lenguaje. A todos los efectos, el veganismo, para Adams, ya no es simplemente una opción ética; corresponde a un hecho biológico del cuerpo humano. En el discurso de Adams, el consumo humano de carne se vuelve, por lo tanto, no sólo inmoral sino también poco natural, mientras que el cuerpo



vegetariano viene a parecerse al espíritu de la humanidad primordial adecuada, encarnada. Pero ¿cuándo el cuerpo es suficiente vegano? ¿Es posible purificarse de los contaminantes espirituales que se han formado en el “alma” moderna antes de volverse veganx? De hecho, como apunta Adams, el problema no es que la esencia de lo humano se separe de su realidad actual por un campo de distorsión producido por la cultura dominante; es prácticamente imposible físicamente llegar a ser un 100% veganx. Por otra parte, la explotación animal no sólo está firmemente incrustada dentro de la cultura occidental; simplemente estar en el mundo se entrelaza con la violencia: la vida no humana necesariamente debe ser sacrificada con el fin de que la existencia humana pueda surgir y prosperar. No importa qué tan éticxs es posible procurar o llegar a ser, no podemos evitar el hecho de que las plantas e insectos, como mínimo, perecerán a raíz de todo nacimiento humano individual. Contrariamente a la creencia vegana popular, ninguno de nosotros es “inmortal”, y sin importar la cantidad de diseños sugerentes de camisetas que compremos, nunca debemos engañarnos y pensar de otra manera¹⁷.

¹⁷ Ver <http://store.veganessentials.com/deathless-unisex-v-neck-t-shirt-by-herbivore-clothing-p3131.aspx>.

La inmortalidad como tropo parece ser de hecho crucial para el veganismo como formación identitaria. Siguiendo un estudio de 2006 acerca de las experiencias de los vegetarianos y veganos llevadas a cabo por el Centro de Estudios de Animales y Humanos de Nueva Zelanda, dos nuevos términos se incorporaron en el vocabulario: la veganosexualidad y lxs veganosexuales; la capacidad de penetración y difusión de ambas palabras se produjo mayormente, como es habitual, por la respuesta de los medios sensacionalistas, pero, por su parte, fueron rápidamente recogidas por las comunidades veganas *online* de todo el mundo (Potts y Parry, 2010: 56). La veganosexualidad se trata de la preferencia de algunos veganos de introducirse sólo en las relaciones sexuales y/o románticas con otros veganos; son veganosexuales. En el artículo de Annie Potts y Júpiter Parry, “Sexualidad Vegana: Desafiando la masculinidad heteronormativa a través del sexo libre-de-carne”, citan a númerosxs veganxs que participaron en el estudio, y el consenso parece ser que los cuerpos alimentados a base de carne y otros productos animales son en el mejor de los casos considerados poco apetecibles a lxs veganosexuales, por no decir repugnantes. Una mujer de 49 años de edad lo expresa de este modo: “No podía pensar en besar labios que permitan pasar partes de



animales muertos entre ellos”; y otra persona: “Creo que somos lo que consumimos, así que realmente lucho con los fluidos corporales, especialmente sexuales” (Potts y Parry, 2010: 54). Esta actitud orgánicamente motivada no es nueva en el mundo vegano, por supuesto, como también aclaran Potts y Parry (56). Creo que esta forma de reacción es causada por dos razones: primero, la creencia nostálgica de que –similarmente a lo que describe Adams– a través de una dieta vegetariana es posible revertir los efectos (dañinos) que el advenimiento de la producción industrializada de alimentos ha tenido en el cuerpo humano; y segundo, la operación de lo que el padre de la teoría de los afectos, Silvan Tomkins, ha llamado “contra-desprecio” (1995: 138).

En efecto, el estudio informa sobre una crisis en las relaciones comunales entre veganos y omnívoros. De hecho, la noción de comunidad necesariamente será llevada a un punto de crisis si reaccionamos con asco hacia lo que el otro consume habitualmente. En la descripción de Tomkins acerca de cómo uno responde al asco o al desprecio (él fusiona los dos), “se tiene la intención de maximizar la distancia entre el rostro y el objeto que da asco” (1995: 135); no sólo es rechazado un objeto alimenticio específico, sino que el otro se vuelve realmente idéntico al objeto

inicial de repugnancia, en este caso la carne. Evidentemente, cualquier manifestación de asco/menosprecio funcionará seguramente como un “impedimento para la intimidad y la comunión”, como aclara Tomkins (139). La veganosexualidad puede muy bien ser entonces la respuesta diferida e incluso desplazada al desprecio que la cultura del consumo de carne ha dirigido contra los veganos. Ciertamente, como señala Tomkins, “no es difícil responder con ira para quien es tratadx con desprecio” (158), o con, en este caso, contra-desprecio, que sería la manera vegana de desafiar o rechazar el impulso de socialización, para internalizar las reivindicaciones de inferioridad dirigidas a la propia persona. La veganosexualidad, sin embargo, viene a perpetuar los mismos procesos de “otredad” de los que se ha impregnado al/a la “veganx” como categoría discursivamente fundada: el rechazo de los “cuerpos-carnívoros” –en el sentido sexual e ideológico– sólo refuerza y solidifica la oposición binaria vegano/carnívoro. Por otra parte, como cualquier buen foucaultiano habría sido capaz de predecir, la veganosexualidad como término clasificatorio se hizo inmediata e inevitablemente otro medio de categorización de aquellos otros que no logran reproducir la norma heterosexual, y subsecuentemente, al/ a la veganosexual



desarrollado como sitio de inscripción etiológica (Potts y Parry, 2010: 55-56).

Además de esto, hay una gran ironía operando aquí. Los cadáveres animales pasan a diario por la boca de lxs veganxs –entendido como una figura para el umbral de sí mismo– ya que es mediante la internalización de la pérdida de vidas animales que se establece un componente crucial de la ética y la identidad veganas. Lxs veganxs habitualmente tragan y regurgitan el resto espectral de los cadáveres animales, por así decirlo, ya que la pérdida diaria y constante de vidas no humanas de las que la industria de la carne es responsable debe ser recordada de forma continua y re-articulada en orden de mantener la propia motivación de ser y seguir siendo veganos; la pérdida no puede (o no debe) ser adecuadamente resuelta. Y tal vez es incluso esta “mórbida” y “terca” preocupación por la muerte de seres no humanos lo que hace del veganismo algo notablemente queer. La preocupante negación de la muerte en sí en algunxs veganxs parece, en mi opinión, demostrar este punto. ¿Corremos el riesgo fundamental y continuamente, entonces, de fetichización de la pérdida de lo no humano? El veganismo en sí se basa en el sacrificio de animales con el fin de sostenerse a sí mismo como proyecto que define una identidad, en tanto el objetivo

del veganismo (el desmantelamiento de la industria ganadera) haría, en consecuencia, redundante al veganismo¹⁸.

¿Una esperanza para el futuro? O Hacia una ética de la imprevisibilidad

Eso es lo que vuelve intolerable lo queer, incluso para quienes se hacen llamar queer: una negatividad no teleológica que rechaza la piedad y con ella la cucharada de dulzura

¹⁸ La novela intencionalmente tonta *The Vegan Revolution... With Zombies* (en un evidente homenaje al clásico de terror de George Romero, *El amanecer de los muertos*, el lema del libro dice: “Cuando no hay más carne en el infierno, los veganos caminan por la tierra...”) de David Agranoff termina con una nota conmovedora en que el autor examina cómo se vería el mundo después de que la revolución vegetariana haya seguido su curso. En el libro de Agranoff, la revolución sólo ocurre como resultado de un apocalipsis zombie regular, inducida por el consumo humano de un nuevo fármaco utilizado en la industria de la carne que haría a los animales inmunes al sufrimiento, creando de esta manera lo que en la novela se conoce como Comida Libre de Stress; los veganos son los únicos no afectados por esto, y son abandonados para defenderse de las hordas de no-muertos que ahora buscan consumir más carne animal. Al final del libro, el protagonista envejecido, Dani –la última persona que ha vivido lo que ha sido el desmantelamiento efectivo de la civilización tal como la conocemos, le pide a un grupo de niños escolares si “conocen la palabra vegano” (2010: 153). Como nunca han vivido en un mundo de explotación animal y granjas industriales, el veganismo es un término desconocido para ellos: “Los niños se miraron confundidos. Dani sonrió. ‘Supongo que no conocen esa palabra, ¿verdad?’. Dani cerró los ojos y respiró profundamente. ‘Bien por ustedes’ ”. (154).



proporcionada por la esperanza mesiánica.

–Lee Edelman en Dinshaw et al. (2007)

No puede haber futuro vegano sin consumo de carne, y, por lo tanto, el veganismo, paradójicamente, implica el sufrimiento al que se opone. En otras palabras, el concepto de veganismo apoya y preserva el consumo de carne en un sistema discursivo de la diferencia. Por difícil o contraintuitivo que pueda parecer, para que el veganismo sea eficaz –y esto nos devuelve al impulso queer de mi argumento– en el punto justo de su articulación, debe dar marcha atrás en la posición de oposición de su estructuración social y lingüística. En la medida en que el veganismo anticipa un futuro sin carne y otros productos de origen animal, lleva consigo la promesa de una imposible “realización del sentido que [no obstante] sutura” (Edelman, 2004: 24) la identidad vegana cerrando la brecha entre lo que sabemos que es la “verdad” de “nuestra estructura anatómica” (Adams, [1990] 2010: 195) y la representación deficiente –por no decir perjudicial– del veganismo como engendrado por la sociedad. Desde la perspectiva de Adams, esto significaría filtrar las ondas perturbadoras de la distorsión discursiva que la cultura normativa proyecta sobre el veganismo. A pesar del importante análisis cultural de su

trabajo, el vegano-feminismo de Adams, finalmente, no ofrece a la cultura dominante sino un “representación tranquilizadoramente simétrica, sino invertida, de su propia identidad ostensiblemente coherente” (Edelman, 2004: 24). Una vez más me apropiaré sin vergüenza de la retórica de Edelman para dar a entender que el veganismo en su forma actual (y, por supuesto, aquí estoy generalizando), al insistir en la abstención de consumo animal no humano de cualquier tipo para conectarnos a una relación más “auténtica” con nuestro pasado presuntamente vegano, es agresivamente nostálgico. Sufrir por un vínculo perdido con nosotros mismos –así como con la naturaleza y los otros animales– produce un deseo de comunidad, lo que, como diría Jean-Luc Nancy, simplemente corresponde a un “invento tardío de que intenta responder a la dura realidad de la experiencia moderna” (1991: 10). No importa cuán dinámica e inclusiva podemos creer que llegue a ser una teoría de la comunidad vegana, siempre tendrá que definirse a sí misma contra un afuera (la sociedad carnívora, en este caso) que será más tarde internalizado o bien devorado. Como tal, el veganismo muy bien podría llegar a convertirse en tan estático y reaccionario como las estructuras normativas de la sociedad a las que nos oponemos.



En respuesta a esto, propongo firmemente que nos acerquemos al veganismo como algo que sólo puede estar siempre “por venir”, en el sentido de que no representa un telos, sino más bien una posición ética entre muchas. El veganismo no es un término genérico para un comportamiento ético en general; no se corresponde con una moral que lo abarca todo (la posición Moral por excelencia – contra la que pueden medirse las demás moralidades). Me parece muy valioso tener en cuenta que convertirse en *veganx* sucede por lo general como respuesta al universalismo, y por lo tanto es apropiado que el veganismo como concepto puro es siempre imposible de sostener o incluso de alcanzar. Por un lado, puedo articular el deseo de convertirse en un vegetariano más compasivo, pero, por el otro, jamás seré capaz de cumplir con cualquier concepto ideal de compasión así expresado, ya que, siguiendo a Derrida: “No puedo responder a la llamada, a la petición, la obligación, ni siquiera al amor de otro, sin sacrificarle el otro otro, los otros otros” (1995: 68). A pesar de ello, la responsabilidad en el sentido derridiano denota “el respeto a la alteridad”, y como explica Derek Attridge en su introducción a *Acts of Literature* de Derrida: “Esta responsabilidad hacia el otro es también una responsabilidad hacia el futuro, ya que implica la lucha por crear aperturas

dentro de las cuales el otro puede aparecer más allá de cualquiera de nuestros programas y predicciones” (1993: 5).

Debemos distinguir aquí claramente entre ‘lo futuro’ tal como aparece bajo la óptica derridiana, y lo que Edelman denomina “futuridad reproductiva”, esto es, el fomento del cuerpo político a través de la re-articulación de los valores conservadores que pertenecen a un ordenamiento heterocentrista de las relaciones sociales. La responsabilidad hacia el por-venir (lo que Derrida describe como “la experiencia de un compromiso con la promesa, que es siempre una promesa sin fin”; 1993: 38) se desvincula de la ingenuidad de la política liberal. En consecuencia, si puede decirse que el veganismo tiene o alude a una promesa enteramente futura, podría ser mejor descrito en términos de lo que, aludiendo a Derrida, Marius Timmann Mjaaland llama la estructura de la “imprevisibilidad”, que “contiene la posibilidad de una *confirmación*, una abertura en la dirección de una confirmación que supera las propias expectativas, metas y cálculos” (2008: 77); en nuestra circunstancia actual, esto implicaría la confirmación de un veganismo del que, desviando [*queering*] su propio sentido de un futuro, podemos depender para “contener siempre algo *ajeno* a lo que uno había esperado” (77).



Aquí debemos escuchar un eco del “historicismo trágico” de Scott y su apertura a los caprichos de la vida de los que hablamos antes. Una ética tal implica sin duda un riesgo y un nivel de audacia. ¿Y qué sería del veganismo sin la desviación, sin las relaciones y resultados imprevisibles que podrían provenir de negarse a participar en la opresión y el consumo de otros no humanos? En lugar de rehuir del potencial radical del veganismo a través del comportamiento normalizado, debemos reconocer, según los principios del “hacerlo-ser-ordinario”, que atreverse a ser desviado es estimulante debido a los elementos inesperados implicados, incluso si esto causara cierto grado de “infelicidad” a nuestro alrededor. Por todo esto, la imprevisibilidad denota afirmación en lugar de ansiedad, y ello sin la asfixiante cláusula de la futuridad reproductiva; esta es también la razón de que el veganismo, lejos de ser triste o debidamente ascético, es un modo excitante de hacer frente a la vida.

El liberalismo ve el futuro como la realización de una esperanza que está, sin embargo, firmemente arraigada en una estructura de nostalgia desesperada. El veganismo es claramente (queermente) desconcertante para el futurismo liberal; “intolerable”, incluso, en la jerga edelmaniana (2007: 195)– en tanto contradice la estructura sobre la que este

último se afirma: la supervivencia del orden social, que se nutre metafóricamente de la muerte de los seres no humanos. Si bien no es improbable que la mano izquierda de Edelman quisiera agrupar al veganismo con el utopismo “piadoso” e ingenuo, creo que he conseguido presentar en términos que podrían ser agradables incluso a las inclinaciones más ‘negativas’ de los teóricos queer. En efecto, la promesa de convertirse en vegano, que no se ha dado aún realizado de la manera que imagino en este texto, es desafiar, o *desquiciar* [*queer*], siempre y en todas partes, las exigencias normativas que se implantan sobre nuestros géneros, sexualidades, y dietas; desde las suposiciones persistentes sobre la masculinidad y el consumo de carne a las imágenes hetero-gráficas de las campañas activistas de PETA, el veganismo debe aparecer como la “problemática [troublant]” fundamental de la sociedad dominante (Sedgwick, 1993: xii). Problemática, sí, debido a su impacto imprevisible.



RASMUS RAHBK SIMONSEN

Rasmus Rahbek Simonsen es candidato a Doctorado en el Departamento de Inglés de la Universidad de Ontario Occidental. Su tesis se ocupa de los aspectos *queer* de la revista *American Renaissance*. Su antecedente de publicaciones incluye ensayos sobre zombies queer y la ficción de Paul Auster. Además, ha presentado ponencias en varias conferencias sobre temas que van desde la ficción *queer* contemporánea a la afinidad intelectual entre Heidegger y Thoreau.

Bibliografía

Adams, C. ([1990] 2010) *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*, New York: Continuum.

Agranoff, D. (2010) *The Vegan Revolution...With Zombies*, Portland, OR: Deadite Press.

Ahmed, S. (2004) *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh: Edinburgh UP.; hay trad. al español: (2015) *La política cultural de las emociones*. México: PUEG-UNAM; traducción de Cecilia Olivares.

Attridge, D. (1992) "Introduction: Derrida and the Questioning of Literature,".

Attridge, Derek (Ed.), *Acts of Literature*, New York: Routledge.



Bekoff, M. (2010) *The Animal Manifesto*, Novato, CA: New World Library.

Butler, J. ([1990] 1999) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge.; traducción al español: (2006) *El género en disputa: Feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona: Paidós.

Childs, D. (2009) “Vegetarian Teens May Face Higher Eating Disorder Risk.” ABC News, April 1, <http://abcnews.go.com/Health/MindMoodNews/story?id=7223591&page=1>.

Cudworth, E. (2010) “‘The Recipe for Love’? Continuities and Changes in the Sexual Politics of Meat,” *The Journal for Critical Animal Studies*, Vol. 8.4, pp. 78-99.

---. (2008) “‘Most farmers prefer Blondes’: The Dynamics of Anthroparchy in Animals’ Becoming Meat,” *Journal for Critical Animals Studies*, Vol. 6.1, pp. 32-45.

Dell’Aversano, C. (2010) “The Love Whose Name Cannot be Spoken: Queering the Human-Animal Bond,” *Journal for Critical Animal Studies*, Vol. VIII. 1, pp. 73-125.

Derrida, J. (1992) *Acts of Literature*, Attridge, Derek (Ed.), New York: Routledge.

---. (1995) *The Gift of Death*, Chicago: Chicago UP.

Dinshaw, C. et al. (2007) “Theorizing Queer Temporalities: A Roundtable Discussion,” *GLQ*, Vol. 13.2-3, pp. 177-195.

Edelman, L. (2004) *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Durham: Duke UP. Trad. al español: (2014) *No al Futuro: La Teoría Queer y la Pulsión de Muerte*, Barcelona: EGALES.; trad. Por Javier Sáez y Adriana Baschuck.



Foucault, M. ([1976] 1998) *The Will to Knowledge*, London: Penguin Books; trad. al español: (2005) *Historia de la Sexualidad 1: La voluntad de Saber*, Madrid: Siglo XXI.

Giffney, N., and J. Hird, M. (2008) *Queering the Non/Human*, Hampshire, UK: Ashgate Publishing Limited.

Gilbody, S. et al. (1999) "Vegetarianism in Young Women: Another Means of Weight Control?" *International Journal of Eating Disorders*, Vol. 26.1, pp. 87-90.

Goffman, E. (1986) *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, New York: Simon & Schuster Inc.

Halperin, D. (2000) "How to Do the History of Male Homosexuality," *GLQ*, Vol. 6:1, pp. 87-124.

Klopp, S. et al. (2003) "Self-reported Vegetarianism May Be a Marker for College Women at Risk for Disordered Eating," *Journal of the American Dietetic Association*, Vol. 103.6, pp. 745-7.

Kuzniar, A. (2006) *Melancholia's Dog: Reflections on our Animal Kinship*, Chicago: Chicago UP.

Latour, B. (2010) "An Attempt at Writing a Compositionist Manifesto," *New Literary History*, Vol. 41, pp. 471-490.

Macaskill, M. (2008) "Vegan Girl, 12, 'Has Spine of 80-Year-Old'," *Sunday Times*, June 8, <http://www.timesonline.co.uk/tol/news/uk/scotland/article4087977.ece>, accessed May 27, 2011.



Masson, J. M. (1995) *When Elephants Weep: The Emotional Lives of Animals*, New York: Delacorte Press.

Mjaaland, Marius Timmann. (2008) *Autopsia*, McNeil, Brian (Trans.), Berlin: Walter de Gruyter.

Muñoz, J. (2009) *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*, New York: New York UP.

Nancy, J-L. (1991) *The Inoperative Community*, Minneapolis: Minnesota UP. Parisi, L.; trad. al español: (2000) *La comunidad inoperante*, Santiago: Libros ARCÉS-LOM.

---, (2008) "The Nanoengineering of Desire," Giffney, N., and J. Hird, M. (Eds.), *Queering the Non/Human*. Hampshire, UK: Ashgate Publishing Limited.

PETA. *Cruelty Doesn't Fly*, <http://www.peta.org/crueltydoesntfly/>, accessed May 27, 2011.

Piatti-Farnell, L. (2011) *Food and Culture in Contemporary American Fiction*, New York: Routledge.

Pierce, K. (2010) "Men Leave Their Mark on Veganism," *Boston Globe*, March 24, http://www.boston.com/lifestyle/food/articles/2010/03/24/men_leave_their_own_mark_on_veganism/, accessed May 27, 2011.

Planck, N. (2007) "Death by Veganism," *New York Times*. May 21, <http://www.nytimes.com/2007/05/21/opinion/21planck.html>, accessed May 27, 2011.



Potts, A., and Parry, J. (2010) "Vegan Sexuality: Challenging Heteronormative Masculinity through Meat-free Sex," *Feminism and Psychology*, Vol. 20.1, pp. 53-72.

Probyn, E. (2000) *Carnal Appetites: Food, Sex, Identities*, London: Routledge.

Scott, D. (2004) *Conscripts of Modernity*, Durham: Duke UP

Sedgwick, E. (1993) *Tendencies*, Durham: Duke UP.

Shukin, N. (2009) *Animal Capital*, Minneapolis: Minnesota UP.

Sneijder, P. and Molder, H. (2009) "Normalizing Ideological Food Choice and Eating Practices. Identity work in online discussions on veganism," *Appetite*, Vol. 52, pp. 621-630.

Steeves, P. (2002) "The Familiar Other and Feral Selves: Life at the Human/Animal Boundary," Creager, A. N. H., and Jordan, W. C. (Eds.), *The Animal/Human Boundary*, Rochester, NY: University of Rochester Press.

Tomkins, S. (1995) *Shame and its Sisters*, Sedgwick, E., and Frank, A. (Eds.), Durham, Duke UP.

Wolfe, C. (2003) *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. Chicago: Chicago UP.