

KAMCHATKA

REVISTA DE ANÁLISIS CULTURAL

LA FÁBULA INVERTIDA: FICCIONES DE LA CARNE EN LA NARRATIVA BREVE ESPAÑOLA CONTEMPORÁNEA

The Inverted Fable: Meat Fiction in the Spanish Contemporary Short Narrative

BETLEM PALLARDÓ AZORÍN
Universitat de València (España)

bepa4@alumni.uv.es

Recibido: 20 de octubre de 2022

Aceptado: 8 de noviembre de 2022

<https://orcid.org/0000-0003-3117-4970>

<https://doi.org/10.7203/KAM.20.25473>

N. 20 (2022): 357-379. ISSN: 2340-1869

RESUMEN: La tendencia en la literatura contemporánea a la figuración de las problemáticas animales se enmarca en una sensibilidad creciente de la sociedad hacia la alteridad no humana. Poniendo el foco en la temática de la industria cárnica, este artículo se propone investigar cómo la narrativa breve española contemporánea se sirve del mecanismo de animalización del ser humano para efectuar un desplazamiento del binomio ontológico animal-humano al binomio biopolítico *bíos-zoé*, en términos de Agamben. La figura del ser humano considerado vida fisiológica destinada al consumo, paradójicamente, restaura al animal ausente en la cultura de la carne. Así, este tipo de ficciones —fábulas invertidas— tratan al animal en sí mismo y no como medio para acceder a lo humano. Se recoge, en primer lugar, un corpus de quince relatos publicados desde el año 2014 que problematizan la cultura de la carne a través de la animalización del ser humano. En segundo lugar, se analizan dos ejemplos representativos de tales relatos: “El Pastor”, de Cristina Jurado, y “La granja”, de Izaskun Gracia. Se estudia además, desde una perspectiva de género, la vinculación entre violencia patriarcal y violencia especista planteada en las ficciones literarias.

PALABRAS CLAVE: narrativa, fábula invertida, relatos, estudios críticos animales, animal, carne, ganado, granjas, violencia, biopolítica, patriarcado, especismo, antropocentrismo, animalización, Cristina Jurado, Izaskun Gracia.

ABSTRACT: The trend towards the depiction of animal rights issues in contemporary literature is framed by a growing societal sensitivity towards non-human otherness. With a focus on the meat industry, this paper aims to investigate how contemporary Spanish short narrative uses the animalization of human figures to effect a shift from the ontological animal-human binomial to the biopolitical *bíos-zoé* binomial, in the words of Agamben. The animalized human figure, when considered physiological life intended for consumption, paradoxically, restores the absent figure of the animal in meat consumption culture. Thus, in this type of narrative fiction —inverted fables— the animal itself is considered, rather than the animal as a means to access the human. This paper is compiled of fifteen short stories published from 2014 to the present that question meat consumption culture through the animalization of human figures, followed by an analysis of two of these stories: “El Pastor”, by Cristina Jurado, and “La Granja”, by Izaskun Gracia. Furthermore, the link between patriarchal violence and speciesist violence raised in literary fictions is also explored from a gender-based perspective.

KEYWORDS: narrative, inverted fable, short stories, critical animal studies, animal, meat, livestock, farms, violence, biopolitics, patriarchy, speciesism, anthropocentrism, animalization, Cristina Jurado, Izaskun Gracia.

Miro a las bestias y veo seres simples y asustadizos sin más propósito que servir de alimento. Contemplo sus ojos legañosos mirándome con miedo y las costras de fango pegadas a sus espaldas, huelo el aliento rancio de sus bocas y la náusea trepa por mis entrañas. [...] Y sin embargo, sé que hay una delgada conexión que el tiempo y la rutina se han encargado de congelar. Identificarme con las bestias, aunque fuera vagamente, me llevaría a tener escrúpulos, una sensación indecorosa. Después de todo, es de mal gusto hacerle ascos a la comida.

Cristina Jurado, “El pastor”

El fragmento anterior parece plantearnos una serie de interrogantes: ¿la especie a la que un individuo pertenece puede hacer justificable el consumo, literal o metafórico, de su cuerpo?, ¿por qué se considera que la vida de un animal no humano tiene menos valor que la vida humana y que su muerte es menos lamentable?, ¿la jerarquía de especies es ontológica, si se quiere, natural, o, por el contrario, se trata de una construcción política?, ¿es posible establecer una relación entre la violencia ejercida sobre los animales no humanos y la violencia ejercida sobre grupos humanos históricamente oprimidos? A partir de estos interrogantes, este artículo se propone abrir otro: ¿de qué forma los productos culturales y, en concreto, las ficciones literarias pueden naturalizar o cuestionar prácticas que implican violencia contra los animales no humanos y proponer formas alternativas de relación interespecie?

No hay duda de que, en nuestra cultura, estas cuestiones no aparecen de forma aislada. Forman parte, por el contrario, de un cambio en la percepción de los animales por parte de la sociedad, que se enmarca, a su vez, en una creciente sensibilidad social hacia los colectivos que han sido (y que en muchos casos siguen siendo) víctimas de una violencia normalizada y naturalizada: disidentes de género, personas racializadas, discapacitadas... En las últimas décadas, tal sensibilidad ha alcanzado, si bien en menor medida, a los animales no humanos. Ello se refleja en un creciente interés por el bienestar animal, por exponer la violencia inherente a las prácticas de explotación y cosificación a las que los animales son sometidos y por proponer otras formas posibles de relación interespecie, basadas en el respeto y en la convivencia simbiótica¹. En esta tendencia general se enmarca la atención hacia la representación de los animales no humanos

¹ La crítica ha reflexionado en torno a formas de convivencia alternativa entre el ser humano y otras especies. Desde una perspectiva antropológica y ecologista, Anna Tsing (2015) reivindica que, en un contexto de crisis climática y ecológica provocada por el capitalismo avanzado, se hace necesaria la supervivencia colaborativa interespecie inspirada en las ecologías fúngicas. Por su parte, Donna Haraway (2016) se refiere a las especies no humanas, en particular a los perros, como “otredades significativas”. Estos animales no humanos son, según Haraway, “especies de compañía” con las que los seres humanos coevolucionamos y nos coconstituimos.

en las artes y, en concreto, en la literatura. Con este artículo, me propongo participar e intervenir en esta tendencia analizando la figuración literaria del animal en relatos que exploran la problemática de la industria cárnica mediante el mecanismo literario de la animalización del ser humano.

Para ello, he elaborado un corpus que se puede consultar en el anexo, constituido por quince relatos publicados en España desde el año 2014. Todos estos relatos se sirven de la animalización del ser humano para ficcionalizar la violencia a la que son sometidos los animales en la industria cárnica. En el anexo, a cada referencia bibliográfica le sigue una entrada con palabras clave y otros subtemas abordados. En ocasiones, además, añado una segunda entrada con otros mecanismos literarios que se emplean para desnaturalizar los discursos hegemónicos cárnicos.

El artículo, en primer lugar, esboza una introducción teórica sobre cómo las ficciones pueden ponerse en relación con planteamientos críticos en torno a la violencia de la industria cárnica, en particular, mediante el mecanismo de animalización del ser humano o la “fábula invertida”. A continuación, se analizan de manera pormenorizada dos de las ficciones recogidas en el corpus que se sirven de este mecanismo: “La granja” (2018), de Izaskun Gracia, y “El pastor” (2014), de Cristina Jurado.

LAS FICCIONES DE LA CARNE

El consumo de carne es un hecho cultural de gran complejidad. Para dar cuenta de ello, Annie Potts (2016) se refiere a la “cultura de la carne”² —término que utilizaré aquí—, Carol Adams (2010) habla de los “textos de la carne”³ y Florence Burgat (2017) analiza la “institución del hecho carnívoro”. Todos estos conceptos remiten a la naturalización, legitimación e institucionalización de la violencia ejercida sobre los cuerpos de los animales destinados al consumo.

Por otra parte, las violencias legitimadas por el sistema de creencias de la cultura de la carne no son invisibles, sino que están invisibilizadas. Adams (2010) piensa esta problemática a través de la noción de “referente ausente”: en el caso de la carne, el referente ausente es el animal. Según esta autora, los animales se “ausentan” en la carne de manera

² Las citas y los conceptos de textos en lenguas diferentes al español están traducidos. La traducción es mía.

³ El concepto de “textos de la carne” se fundamenta en la noción de *texto*, caracterizado por “un mensaje reconocible; una inalterabilidad de su significado (a través de la repetición se reitera el mismo significado); y un sistema de relaciones que revelan coherencia. Lo mismo ocurre con la carne: conlleva un mensaje reconocible (la carne es vista como alimento, ya que en general la carne es un alimento esencial y nutritivo; su significado se reitera continuamente en las comidas, en la publicidad, en conversaciones; y está compuesta de un sistema de relaciones que tienen que ver con la producción de alimentos, con las actitudes hacia los animales y, por extensión, con la violencia aceptable hacia ellos” (Adams, 2010: 26).

literal —la carne implica la muerte del individuo y por lo tanto su desaparición en tanto que ser viviente; además, el animal se vuelve irreconocible en el despiece—, mediante la metáfora —los animales, y en particular la violencia que sufren al ser consumidos como carne, son susceptibles de ser utilizados como metáforas para describir las experiencias de los seres humanos (por ejemplo, sentirse “como un pedazo de carne”)— y de manera definicional o lingüística —no comemos *cadáver*, comemos *carne*; no comemos *cría de vaca*, comemos *ternera*— (Adams, 2010: 6667).

Pero si con el lenguaje se invisibiliza la problemática de la carne, también con el lenguaje se puede poner de relieve el especismo⁴ de la cultura dominante. La imaginación cultural es siempre política, ya que “interviene en el modo en que configuramos nuestra realidad y en la forma en que una determinada comunidad la experimenta y siente” (Peris, 2018: 2). Así, frente a la imaginación política hegemónica, “controlada y disciplinada, ha aparecido en los últimos tiempos una serie de prácticas, discursos y actividades culturales que reclaman una forma diferente de imaginar(nos) y que conceptualizan la imaginación como un espacio a disputar” (Peris, 2018: 9). En este sentido, la literatura desempeña un papel crucial, pues permite abrir espacios para pensar formas igualitarias y no cosificadoras de relación con el otro; en el caso que nos ocupa, con “lo radicalmente otro” que constituye el animal (Derrida, 2008).

Estas prácticas literarias disidentes se enfrentan a dificultades a la hora de ficcionalizar la problemática de la cultura de la carne y descubrir su violencia subyacente. Como apuntan McCorry y Miller, “los contornos institucionales y económicos de la cultura de la carne resisten (al menos en parte) cualquier intento de capturarlos en una forma literaria” (2019: 7). Una de estas resistencias es el antropocentrismo de la tradición cultural de la modernidad occidental: en las ficciones literarias, el foco de atención se sitúa en el ser humano y el animal aparece o bien como decorado o bien como símbolo.

Pese a todo, cada vez hay más textos literarios que, haciéndose eco de la mencionada sensibilidad social hacia los animales no humanos, cuestionan la violencia intrínseca de la cultura de la carne sin caer en la estetización vana de tal violencia, ofreciendo así una lectura antiespecista y posantropocéntrica. Estas ficciones, por una parte, desestabilizan los discursos carnistas hegemónicos restaurando el referente ausente de la carne (es decir, el animal) y, por otra, ponen de relieve las violencias de las cesuras de la “máquina antropológica”, término con que Agamben (2006: 69-76) alude a la operación

4 Aunque el significado concreto de este término, acuñado por Richard Ryder y popularizado por el utilitarista Peter Singer en los años setenta, está en debate (Hopster, 2019), en general se entiende que el especismo es “la práctica de tratar a los miembros de la propia especie como más importantes moralmente que los miembros de otras especies, y la creencia de que esta práctica está justificada” (Duignan, 2013). Peter Singer entiende el especismo como un prejuicio a favor de la propia especie, que funciona de manera análoga a formas de discriminación entre grupos humanos (Singer, 2002: 6).

cultural de “producción de lo humano mediante la oposición hombre/animal, humano/inhumano” (2006: 75). Así, para contestar tales narrativas hegemónicas, las ficciones críticas se sirven de estrategias que desestabilizan el binomio humano/animal, como el hibridismo⁵, la indeterminación del punto de vista⁶ o la animalización del ser humano, que desarrollaré a continuación.

LA FÁBULA INVERTIDA: ANIMALIZACIÓN DEL SER HUMANO

Si bien es cierto que la literatura está plagada de animales, estos han funcionado históricamente como símbolos. Según Webb, “En la mayor parte de la literatura donde aparecen, los animales no son más que figuras, adornos retóricos o tropos marginales; no se entienden literalmente en sus propios términos” (en Donovan, 2011: 211).

Podemos incluir en este borrado de la animalidad las ficciones de *antropomorfización del animal*, como la tradicional fábula. Este es un mecanismo de desplazamiento muy común en la literatura: a través del animal se plantean problemáticas humanas. En el uso de figuras retóricas como la metonimia, la metáfora, el símil o la alegoría, el vehículo es objetificado para transmitir cualidades al tenor⁷. Por lo tanto, al funcionar como vehículo, la figura del animal no humano es explotada estéticamente para caracterizar al animal humano (Donovan, 2011: 207). Paradójicamente, los animales desaparecen en su propia representación: con la metáfora, el referente se hace ausente (Adams, 2010: 67).

Para reponer el referente y atender al animal en sí mismo y no como medio para acceder a lo humano, cabe invertir el mecanismo de la fábula. Así, me interesan los textos de *animalización del ser humano*, que exploran problemáticas animales a través del ser humano. Este mecanismo literario nos sitúa en la “zona de indiferencia” que, según

5 En el hibridismo, el animal humano y el animal no humano se aúnan en un mismo cuerpo. Así, la ingesta de carne procedente de un cuerpo híbrido, aunque solo sea de la parte animal, se acerca peligrosamente al canibalismo. Como ejemplo de relatos españoles que plantean el conflicto del consumo de carne híbrida, podemos destacar “Los frutos del mar” (Merino, 2018) y “Espuma de color lavanda” (González-Pola, 2019).

6 En los relatos que presentan indeterminación del punto de vista, no queda claro si la voz narrativa es humana o animal. Tal indeterminación genera un fuerte extrañamiento e interroga la violencia normalizada y naturalizada hacia los cuerpos no humanos. Entre los relatos españoles que se sirven de este mecanismo para subrayar la violencia de la industria cárnica, se pueden señalar “El cielo es rosa” (Ruiz, 2016) y “La ilusión del horizonte” (Olgoso, 2022).

7 Según esta terminología, introducida por Ivor Armstrong Richards en *The Philosophy of Rhetoric* (1936), el vehículo es la expresión figurativa y el tenor es el elemento al que se transmiten las cualidades del vehículo. Por ejemplo, en la metáfora *cabellos de oro*, *oro* es el vehículo y *cabellos* es el tenor. Como es evidente, en la figura retórica, se toman unos rasgos semánticos determinados del vehículo y se aplican al tenor. El vehículo queda pues despojado de toda relevancia.

Agamben (2006: 76), constituye el centro de la “máquina antropológica” aludida arriba⁸. En el caso del tema que nos ocupa (la cultura de la carne), las ficciones de animalización del ser humano normalmente se sitúan en un futuro distópico en que el Capitaloceno⁹ ha acarreado la extinción masiva de los animales. En este contexto extremo, se recurre al canibalismo para paliar la crisis de la escasez de recursos. La violencia en la gestión de las vidas humanas destinadas al consumo remite claramente a la violencia que sufren los animales *de granja*¹⁰. Así pues, el mecanismo literario de animalización de los seres humanos produce un extrañamiento muy efectivo.

Antes de observar cómo se concreta la restauración del referente en estos relatos, cabe señalar la distinción biopolítica entre *bíos* y *zoé* que introduce Agamben (1995). Para este autor, en nuestra sociedad opera un mecanismo biopolítico de distribución de cuerpos que, con el “hacer vivir” y “dejar morir” foucaultiano¹¹, decide cuáles son las vidas a proteger o *bíos* y cuáles son las vidas a abandonar o *zoé*.

El binomio propuesto por Agamben se puede relacionar con una distinción biopolítica que, según Judith Butler, opera sobre las vidas humanas. Esta autora sostiene que “Algunas vidas valen la pena, otras no; la distribución diferencial del dolor que decide qué clase de sujeto merece un duelo y qué clase de sujeto no, produce y mantiene ciertas concepciones excluyentes de quién es normativamente humano: ¿qué cuenta como vida vivible y muerte lamentable?” (Butler, 2006: 16-17). Para Butler, lo que cuenta como “vida vivible” (o “muerte lamentable”) no se determina mediante criterios objetivos y estables, sino a través de una distribución diferencial de la precariedad que “es, a la vez, una cuestión material y perceptual, puesto que aquellos cuyas vidas no se ‘consideran’

8 Para Agamben, esta zona en que se decide la distribución entre lo humano y lo animal/inhumano “está en verdad perfectamente vacía, y lo verdaderamente humano que debe producirse es tan sólo el lugar de una decisión incesantemente actualizada, en la que las cesuras y sus rearticulaciones están siempre de nuevo deslocalizadas y desplazadas” (2006: 76).

9 El Capitaloceno, como el Antropoceno, es la era geológica actual, que se ha propuesto como superación del Holoceno. La diferencia entre Antropoceno y Capitaloceno es que, mientras que la era del Antropoceno se caracteriza por el profundo impacto humano en los ecosistemas a nivel global, el Capitaloceno pone el foco en los efectos del sistema capitalista.

10 Escribo *de granja* en cursiva para poner de relieve las microviolencias que se ejercen con el lenguaje: a través de la denominación *animal de granja*, se asume la pertenencia intrínseca de estos animales a la industria agroalimentaria.

11 Foucault es el introductor del término *biopolítica*. Este filósofo sostiene que, a partir del siglo XVIII, “el poder se debe ejercer sobre los individuos en tanto que constituyen una especie de entidad biológica que se debe tomar en consideración, si queremos utilizar a esta población como máquina para producir, producir riquezas, bienes, para producir otros individuos. [...] En este momento se inventó lo que llamaré [...] la biopolítica” (Foucault, 1999: 245-246). En *Historia de la sexualidad*, Foucault expone la emergencia del biopoder: “El viejo derecho de hacer morir o dejar vivir fue reemplazado por el poder de hacer vivir o de rechazar hacia la muerte” (Foucault, 1984: 167). Aunque Foucault, al escribir esto, está pensando en las dinámicas de la sociedad humana, su teoría puede aplicarse a las vidas animales.

susceptibles de ser lloradas, y, por ende, de ser valiosas, están hechos para soportar [...] la exposición diferencial a la violencia y a la muerte” (Butler, 2010: 45). Asimismo, cuando estas vidas “que no son del todo vidas, que están modeladas como ‘destructibles’” desaparecen, su muerte se somete a una lógica racionalizadora y, así, tal muerte es considerada necesaria para proteger las “vidas vivibles” (Butler, 2010: 54).

El concepto de “vidas no llorables” cuya muerte es imprescindible para garantizar las “vidas vivibles”, que Butler piensa para las comunidades humanas, se puede extrapolar a los animales destinados al consumo. Carrera, Anzoátegui y Domínguez encuentran una aplicación clara de la propuesta de Butler a la cultura de la carne actual:

¿no aparece a toda hora en las publicidades y en el discurso médico la amenaza a la salud humana que supone abandonar el consumo de productos de origen animal y que remarcan la necesidad de consumirlos para mantenernos saludables?, ¿no está supuesta en esos discursos una consideración diferencial de las vidas que merecen ser vividas y de las vidas que, en cambio, son sacrificables?, y ¿quién establece esa diferenciación?, ¿qué le falta al animal explotado, encerrado, y forzado a producir para gozar del reconocimiento que podría colocarlo dentro del grupo de las vidas vivibles? (Carrera, Anzoátegui y Domínguez, 2016).

Con respecto a estos binomios —lo que llamaré *vida política* (*bíos*, “vidas vivibles”) frente a *vida fisiológica* (*zoé*, “vidas no llorables”)—, los materiales que analiza Giorgi en *Formas comunes* tienen características que también se pueden atribuir a los relatos que expondré: efectúan una operación de desplazamiento de una oposición ontológica estática (humano/animal) hacia una oposición biopolítica fluctuante (persona/no-persona, *bíos/zoé*) (Giorgi, 2014).

Así pues, con esta distinción teórica podemos identificar el deslizamiento biopolítico de los seres humanos desde la categoría *bíos* hasta la categoría *zoé* como el motivo subyacente del extrañamiento que provoca la lectura tanto de “El pastor” como de “La granja”. En las ficciones, estos seres humanos son animalizados: al negárseles la operación política de reconocimiento, dejan de ser considerados vida política y pasan a ser simplemente vida fisiológica.

BESTIAS Y CRIATURAS EXCELSAS

Con “El pastor”, Cristina Jurado nos sitúa en un futuro en que los seres humanos han conseguido alterar la energía magnética y, así, pueden levitar, practicar telequinesia y telepatía. Pero el precio que tienen que pagar por ello es beber sangre de bestia. El lenguaje que el pastor, narrador en primera persona, utiliza para describir a las criaturas

que tiene en el criadero es totalmente animalizante: “cachorro”, “ejemplar”, “manada”, “sementales” que “cubren” a las “hembras”; las bestias “berrean”, “aúllan”, “mugen”. La consideración de estos seres como vida fisiológica es explícita: no tienen “más propósito que servir de alimento” (Jurado, 2014: 180), son “vidas miserables para el engorde” (2014: 180); en otra ocasión el narrador sostiene que “las bestias son seres para el consumo, ni siquiera son servidores o esclavos” (2014: 198). Además, toda la narración está marcada por el asco que siente el narrador con respecto a estas criaturas (a lo largo del texto, aparecen numerosas voces que pertenecen en campo léxico de la repugnancia: “asco”, “náusea”, “repugnancia”, “arcada”, “repulsión”). Esta animadversión del narrador por las bestias se inscribe en el imaginario colectivo de la ficción: “No me acuerdo del nombre de estos seres, si es que alguna vez lo tuvieron. La literatura no los menciona; las enciclopedias los ignoran. Atribuirles una palabra implica dotarles de una importancia de la que carecen. Son simplemente bestias” (2014: 180).

Con el avance de la lectura, descubrimos que la única diferencia entre la bestia y la especie a la que pertenece el narrador es que la segunda ha bebido sangre de la primera. Aunque el aspecto físico de la bestia es el mismo que el del narrador, al menos en parte —“los ojos de la bestia, tan parecidos a los míos, me devuelven mi propio reflejo¹²” (2014: 182)—, la distancia entre ambos es insondable. El motivo es que, cuando una bestia bebe sangre de otra bestia, opera una mutación en la primera que permite su desplazamiento de vida fisiológica a vida política: pasa a “formar parte de un linaje elevado [...]. La elegancia habitará cada uno de sus movimientos” (2014: 182). El narrador explica que “Afortunadamente, cuando succionas sangre, no sientes nada por la bestia porque ya no perteneces a su raza. Podría haberse tratado del vientre que te expulsó entre dolor y mugre, en mitad de los criaderos, y ni lo hubieras notado. Cualquier filiación se quiebra” (2014: 186). En este momento se le niega el reconocimiento político a la bestia de quien

12 La identificación de los ojos de la bestia con los del narrador remite a Derrida, el cual se pregunta sobre la alteridad del animal a partir de su mirada y la vincula con la noción de “rostro” que propone Lévinas: “¿Qué me hace ver esta mirada sin fondo [del animal]? ¿Qué me ‘dice’ ésta [...]? [...] [C]uando Lévinas recuerda que ‘la mejor manera de encontrar al otro es no reparar siquiera en el color de sus ojos...’, [...] piensa en el otro hombre, y eso constituirá para nosotros [...] la ocasión de una gran inquietud” (Derrida, 2008: 27-28). La inquietud a que se refiere Derrida surge de la incapacidad de respuesta que Lévinas manifiesta cuando, en una entrevista, le preguntan si el animal tiene rostro y si puede leerse el “no matarás” en sus ojos. Ante esta cuestión, Lévinas responde: “No puedo decir en qué momento tenemos el derecho a ser llamado ‘rostro’ [...] No puedo responder a esa pregunta” (Lévinas, en Derrida, 2008: 129). Derrida explora las graves consecuencias de esta no-respuesta: “declarar no saber dónde comienza el derecho a ser llamado ‘rostro’ es confesar que no se sabe en el fondo lo que es un rostro [...] ¿Acaso esto no es, en adelante, volver a poner en cuestión toda la legitimidad del discurso y de la ética del ‘rostro’ del otro [...]?” (Derrida, 2008: 131). Se puede afirmar, pues, que el relato de Cristina Jurado ilustra el mecanismo de negación del rostro que opera sobre la que se considera vida fisiológica sin dimensión política; sea esta humana, animal, o se encuentre en un espacio liminar como es el caso de las bestias del relato.

se consume la sangre; así, es vida fisiológica. A partir de entonces aparece el asco en el individuo *excelso*: “la repulsión que siento hacia lo que son y representan [las bestias], aquello de lo que tratamos de alejarnos desde que mutamos, me atenaza con grilletes de hierro” (2014: 202). La metáfora empleada aquí es significativa: para el narrador, la repulsión que siente actúa como “grilletes de hierro” que lo “atenazan”, es decir, lo sujetan y lo dañan, impidiendo un acercamiento hacia la bestia y, con ello, la posibilidad de empatizar con ella.

Así pues, el narrador evita a toda costa identificarse con las bestias, aludiendo a la distancia insondable entre estas, que se mueven en el dominio de lo terrenal, de las necesidades corporales —huelen “a miedo y a heces húmedas en el pelo” (2014: 180), “se mean encima” (2014: 179)—, y su “estirpe actual” (2014: 179), identificada con la civilización, el arte y la ciencia —son “criaturas excelsas que cultivan las artes con igual facilidad con que practican lo duelos magnéticos, las ciencias o la gimnasia aérea” (2014: 180)—. Aquí, a las categorías de vida fisiológica y vida política se superponen, respectivamente, un orden natural, violento, instintivo, bárbaro; y un orden civilizatorio humanista, cultural, científico. Tal dicotomía, que surge con los mecanismos de ordenación de imaginarios en la modernidad, es contestada en el relato mediante la propia trama: quienes ejercen la violencia no son las bestias, sino la “estirpe” a la que pertenece el narrador¹³.

Pese a la disyunción aparentemente exclusiva en la que el narrador se posiciona como vida política que responde al orden civilizatorio frente a la vida fisiológica de las bestias que responde al orden natural, el narrador afirma ser sabedor del vínculo que existe entre ambos mundos: “sin embargo, sé que hay una delgada conexión que el tiempo y la rutina se han encargado de congelar. Identificarme con las bestias, aunque fuera vagamente, me llevaría a tener escrúpulos, una sensación indecorosa. Después de todo, es de mal gusto hacerle ascos a la comida” (2014: 180-181). El reconocimiento cognitivo de tal conexión —el narrador utiliza significativamente el verbo epistemológico *saber*— debería acarrear como consecuencia lógica una cierta identificación con la bestia, “aunque fuera vagamente”, por lo que matarla para consumirla causaría al narrador “una sensación indecorosa”. Esta sensación corresponde a lo que se ha llamado “disonancia cognitiva” (Festinger, 1957), esto es, el malestar emocional que provoca el conflicto entre una creencia determinada y una práctica que la contradice. Según esta teoría psicológica,

¹³ De hecho, el narrador admite la *bestialización* de algunas “criaturas excelsas” víctimas de violencia por parte de otros sujetos políticos. Por ejemplo, durante la tortura de un personaje que supuestamente ha cometido una traición, este “emite sonidos guturales similares a los de las bestias. Se lo llevan a rastras, el rostro deformado por el dolor” (2014: 192). El propio narrador, al no acatar las órdenes de su superior, describe cómo es víctima de violencia en los siguientes términos: “Me zarandean como si fuera una bestia, escupen sobre mí y continúan mofándose” (2014: 202).

las personas pueden aliviar la disonancia cognitiva y restaurar la consonancia alterando uno de los dos elementos inconsistentes entre sí.

En el caso que nos ocupa, la solución a la “sensación indecorosa” del narrador pasa por cambiar la actitud hacia el consumo de sangre, o bien por cambiar la actitud hacia los seres de los que esta proviene. El narrador claramente opta por la segunda opción: para evitar la disonancia cognitiva, es necesario negarles el estatus moral a las bestias. En efecto, “Si los animales carecen de estatus moral, matarlos no es un problema moral, y comerlos no es moralmente problemático. La investigación psicológica deja claro que las personas dibujamos los límites de la preocupación moral de manera motivada y no absoluta” (Loughnan, Haslam y Bastian, 2010: 157). Creo que el relato de Cristina Jurado, al establecer la indiferenciación entre la especie de la bestia y la especie del narrador y, por lo tanto, situarnos en un contexto de canibalismo, logra desautomatizar de manera muy eficaz este mecanismo psicológico de elusión de la disonancia cognitiva. Además, pese a considerar “comida” a la sangre de la bestia, el propio narrador admite que su consumo no es necesario: “podríamos permanecer siglos sin probar una gota y, teóricamente, nada nos ocurriría” (Jurado, 2014: 185). Sin embargo, los poderes magnéticos que otorga el consumo de sangre justifican la violencia que se ejerce sobre estos seres. El paralelismo con la situación real de la cultura de la carne es evidente, ya que se trata de un alimento del que podemos prescindir sin poner en riesgo nuestra salud¹⁴.

MUJERES QUE DEVIENEN GANADO

El relato “La granja”, de Izaskun Gracia, también se inicia con una voz en primera persona que se dirige a un narratario invocado (“usted”). Desde el inicio, la narración tiene un carácter marcadamente oral: “Es lo único que sé hacer. Criar ganado, digo” (Gracia, 2018: 49). De nuevo, nos encontramos ante una ficción situada en un futuro posapocalíptico. Aquí el narrador explica que, tras una gran guerra en que se ataca a la población con “gases venenosos” y “armas bacteriológicas” (2018: 50), mueren miles de personas, animales y plantas. Tras este desastre ecológico de pérdida de biodiversidad, se ponen en marcha mecanismos biopolíticos de ordenación de cuerpos. A través de la institución de la justicia, se instaure una serie de leyes de protección de los pocos animales y plantas que han sobrevivido, que pasan a formar parte de la vida política: “Ya conoce las leyes: a todo aquel que dañe o acabe con la vida de un animal o una planta se le aplicará automá-

¹⁴ La FAO y The Food Climate Research Network de la Universidad de Oxford publicaron en 2016 un [informe](#) en el que señalan que es posible satisfacer nuestras necesidades nutritivas sin ingerir productos de origen animal. Este informe concluye además que el consumo de carne actual no es sostenible medioambientalmente y urge a la sociedad a reducirlo o eliminarlo.

ticamente la pena capital” (2018: 52). Así pues, los animales *de granja* son considerados vidas a proteger, y por lo tanto son reubicados en los Centros de Preservación Animal.

Además, para gestionar la hambruna, se institucionaliza el canibalismo mediante diversas leyes (la Ley del Primer Cuerpo, la Ley de los Cuerpos Alternos y la Ley de Entrega Monoparental) que estipulan que algunas criaturas recién nacidas deben ser entregadas al Estado para ser procesadas como carne y suministradas a la población junto con un preparado sintético. Estas medidas encuentran gran resistencia por parte de la ciudadanía, que se niega a entregar a sus bebés (así, siguen siendo vidas políticas para la sociedad), por lo que el Estado acaba aprobando la Ley de Cuerpos de Crianza, que permite a los dueños de las granjas “continuar con nuestro trabajo y [...] poder salir adelante sin dejar de hacer lo que mejor sabíamos (criar ganado), al mismo tiempo que nos adaptábamos a las nuevas necesidades del mercado” (2018: 55).

Las “nuevas necesidades del mercado” pasan pues por un “cambio de género” (2018: 55). En esta sociedad distópica, la mercancía ya no son los animales, sino mujeres en situación de vulnerabilidad: “De vez en cuando acuden voluntarias a la granja, mujeres jóvenes sin recursos que quieren un techo y un trabajo y les da igual qué hacer con tal de dejar de pasar hambre, pero lo normal es que sea el Estado el que nos envíe a la mayoría de candidatas a madres” (2018: 55). En las granjas, estas mujeres quedan embarazadas y dan a luz a bebés con que la población se alimentará. Fruto de la explotación ganadera, estas criaturas se categorizan como vida fisiológica; muestra de ello es el lenguaje deshumanizante que el narrador emplea para referirse a ellas: son simplemente “cuerpos”.

El narrador defiende que, al ser la suya una “granja bio”, “la crianza de cuerpos se realiza de manera tradicional” (2018: 56). Este granjero explica que en su granja viven, además de las mujeres, los “fecundadores”, que tienen que ser capaces de “copular varias veces al día” durante las ocho horas de fecundación establecidas por la ley (2018: 56). El uso del léxico científico desvela la concepción de estos individuos como biotecnología o tecnología aplicada a los procesos biológicos (Twine, 2010), lo cual proviene de la concepción cartesiana del animal como máquina¹⁵ y se concreta en las granjas, entendidas como “fábricas de producción de proteína para el consumo humano, para la conversión de material vegetal en productos animales” (Twine, 2010: 94).

¹⁵ La concepción del animal como máquina o autómatas carente de *ego cogito* se remonta a Descartes, quien, en el *Discurso del método*, sostiene que el hecho de que los animales revelen “más industria que nosotros en algunas de sus acciones [...] no prueba que tengan ingenio [...] sino prueba, más bien que no tienen ninguno y que es la naturaleza la que en ellos obra por la disposición de sus órganos; como vemos que un reloj, compuesto solo de ruedas y resortes, puede contar las horas y medir el tiempo con mayor exactitud que nosotros con toda nuestra prudencia” (Descartes, 1902: 58-59). Cabe señalar que ilustrados como Voltaire ya cuestionaron tales ideas cartesianas: “Contéstame, mecanicista, ¿es que la naturaleza ha dispuesto todos los resortes sensoriales en este animal con el fin de que no sienta?” (Voltaire, en Singer, 2002: 202).

A este proceso de producción de cuerpos aséptico e institucionalizado de las granjas bío, que el narrador considera tradicional, el propio narrador opone la producción cárnica de la ganadería industrial:

En las fábricas de producción de cuerpos, por el contrario, las madres son fecundadas de manera artificial y alimentadas con preparados especiales para mujeres gestantes que aceleran el crecimiento de los bebés. Allí, la mayoría de los partos se produce aproximadamente seis semanas antes de lo habitual y las madres vuelven a ser fecundadas, por lo general, apenas un mes después de haber dado a luz. Claro, su nivel de producción es muy alto, pero la calidad de los cuerpos deja mucho que desear (tienen demasiada grasa y tienden a sufrir enfermedades infecciosas, por lo que hay que administrarles antibióticos para que puedan servir para el consumo), por eso son tan baratos (Gracia, 2018: 56).

Esta descripción remite inmediatamente a las prácticas de la industria agroalimentaria, en concreto, de la industria láctea. Para que las vacas den leche, como cualquier mamífero hembra, tienen que dar a luz. Para ello, son fecundadas o bien mediante monta o bien mediante inseminación artificial y, cuando paren, son separadas muy tempranamente de sus crías para que la leche pueda ser extraída y destinada al consumo humano. Las crías suelen estar destinadas a la producción de la carne (las criaturas del relato tienen también ese destino); en otras ocasiones, si son hembras, correrán la misma suerte que sus madres. Con el objetivo de optimizar la producción láctea y de “cuerpos” neonatos, como las mujeres del relato, al poco de dar a luz, las vacas son sometidas de nuevo a la inseminación¹⁶ *natural* o artificial. Este proceso se repite a lo largo de su vida fértil. La administración indiscriminada de antibióticos al ganado, a la que se hace referencia en el fragmento citado, es asimismo una práctica habitual en la ganadería industrial actual¹⁷, lo cual supone un riesgo para la salud de los animales y de los seres humanos que los consumen¹⁸.

16 En las vacas, el anestro posparto (período de infertilidad posparto) dura de 60 a 90 días. Tras este periodo de tiempo, los ganaderos vuelven a inseminarlas, en muchos casos tras un tratamiento hormonal (Guevara Florentino, 2008).

17 España es uno de los países líderes de la Unión Europea en cuanto al uso de antibióticos destinados a la ganadería, como pone de manifiesto el informe “Venta de agentes antimicrobianos en veterinaria en 31 países europeos en 2019 y 2021” publicado en 2021 por la Agencia Europea del Medicamento.

18 Con el uso desmedido de los antibióticos en animales, que los seres humanos integran en su cuerpo al consumirlos, han aparecido bacterias inmunes a tales antibióticos que ponen en riesgo la salud humana. Se trata de un serio problema sanitario a nivel global, ya que las infecciones causadas por estas superbacterias causan la muerte de 1,2 millones de personas al año, según un estudio reciente (Murray *et alii*, 2022).

Así pues, es evidente que, en el relato de Izaskun Gracia, las mujeres y sus bebés son vidas fisiológicas exentas de derechos, paralelas a las de las vacas y sus crías en el discurso dominante de la cultura de la carne. Podemos analizar el papel de las mujeres explotadas en la ficción a la luz del concepto de “proteína feminizada”, que Carol Adams introduce como corolario de la “proteína animalizada”. La proteína animalizada es una denominación de la carne, propuesta por comunidades vegetarianas estadounidenses del siglo XIX; esta denominación pretende, por una parte, descubrir el referente ausente (nombrando al animal sin eufemismos) y, por otra, desvincular la proteína del animal, poniendo de relieve la preexistencia de la proteína en las plantas. La proteína ha sido animalizada, es decir, integrada en el cuerpo del animal mediante la ingesta del vegetal (Adams, 2010: 112). El concepto de “proteína feminizada” que emplea Adams se propone los mismos objetivos, pero poniendo el foco en la problemática de la explotación de los ciclos reproductivos de las hembras para la producción de alimentos, especialmente en la industria láctea y en las granjas de huevos.

Aunque el relato no hace alusión a la producción de leche, como se ha visto, sí que se describen prácticas que corresponden a la explotación de las vacas en la industria láctea. Así pues, la mujer del relato sería productora de “proteína feminizada”, como la vaca, en tanto que productora de “cuerpos” mediante la gestación. De esta manera, el relato traza una conexión entre la cultura de la carne y la cultura patriarcal. Para Adams, las vacas (y otras hembras como las gallinas) son explotadas específicamente por su condición de hembras maternantes (2010: 112); además, esta autora señala que la sociedad es especialmente ajena a esta problemática, por un lado, porque no suele acarrear la muerte de las madres (al menos durante su vida fértil) y, por otro lado, porque en la violencia ejercida sobre los cuerpos animales femeninos intersectan violencias: “estos animales desaparecen de la preocupación; en parte porque están vivas y en parte porque son hembras, y en parte porque el grueso de la mercantilización sexual que experimentan es invisible” (Adams, 2020: 258)¹⁹.

Otro aspecto que cabe destacar del discurso del narrador es el bienestarismo que se desprende del mismo, presente en el argumentario de la ganadería ecológica actual: “cuerpos de calidad, que provienen de granjas como ésta: cuerpos sanos, con poca grasa, que han sido concebidos y alimentados de forma natural. Nuestros cuerpos son caros, sí, pero su calidad es de primera clase. No hay color...” (Gracia, 2018: 57). En el relato, el bienestar de estas mujeres solo se persigue en la medida en que este repercute en la

19 Las hembras destinadas al consumo humano son explotadas doblemente: en la vida y en la muerte. Adams señala que “La mayoría de los animales ingeridos son hembras adultas y crías. [...] Ellas son, literalmente, los pedazos de carne. [...] [C]uando su (re)productividad llega a su fin, se las mata y son convertidas en proteína animalizada o proteína en forma de carne” (Adams, 2010: 21).

calidad final del producto, esto es, la carne de los “cuerpos” producidos. Así pues, el bienestar de las explotadas en las granjas ecológicas no es un fin en sí mismo sino que está sometido a las lógicas capitalistas de optimización del beneficio económico.

Asimismo, es el ganadero quien decide en qué consiste el bienestar de estas mujeres explotadas, a las que se les niega cualquier posibilidad de agencia. De nuevo, encontramos paralelismos con la cultura de la carne: “Confinada en un recinto cerrado, denegado su rol activo de nutrir y proteger al ternero [...] [la vaca] es vista como un objeto pasivo y desinteresado. La vaca se convierte en emblema de estas características, cuya metáfora puede ser aplicada a la mujer” (Dunayer, en Adams, 2020: 269-270)²⁰. El narrador sostiene que los intentos de escapar de las mujeres van en contra de sus propios intereses y que “en ningún sitio van a vivir mejor que aquí”. En el siguiente fragmento se pone de manifiesto cómo la violencia patriarcal y la violencia especista se entrelazan decisivamente:

En nuestra granja, las madres disponen de habitaciones privadas (no como en las fábricas, donde las hacinan en dormitorios colectivos sin ningún tipo de control) y, fuera de las horas de fecundación, pueden realizar otras actividades... Es muy importante que las madres estén a gusto, por eso disponen de sala de video y biblioteca, e incluso de gimnasio. Son muy felices aquí. No, no pueden abandonar el recinto. Ni antes de quedarse embarazadas ni una vez que se ha certificado que lo están. [...] en cuanto llega a los siete meses de gestación, no se le permite abandonar su habitación por ningún motivo. Claro que reciben los mejores cuidados posibles y que en ningún sitio van a vivir mejor que aquí, pero nunca se sabe. Tenga en cuenta que trabajamos con seres humanos; a veces, se les meten ideas raras en la cabeza (les dará por pensar que van a vivir mejor ahí fuera, vaya usted a saber) e intentan escapar (Gracia, 2018: 57-58).

20 La asociación de la mujer con la vaca es un tropo cultural de largo recorrido. En el imaginario colectivo, la concepción de la mujer como vaca se tiñe de rasgos misóginos —se usa como insulto gordóforo y perpetúa el mito de la víctima que desea ser consumida (cf. Adams, 2020)—. Sin embargo, es notable la reapropiación de este término por sectores feministas. Paul Preciado señala el caso de Carol Rama, en cuya obra tardía aparece de forma obsesiva la vaca loca (afectada por la enfermedad de encefalopatía espongiiforme bovina). Carol Rama afirma que “la vaca loca soy yo” y que “esto me ha hecho gozar, gozar de manera extraordinaria” (en Preciado, 2015: párr. 1). Preciado ve en esta reapropiación una resistencia ante el discurso especista-patriarcal de patologización de la hembra-mujer: “en Carol Rama, la vaca loca es una figura posthumana de la histeria. Como la modernidad disciplinaria histerizó el cuerpo femenino, las sociedades farmacopornográficas de finales del siglo xx histerizan al animal. Los temblores de las vacas sacudiendo las enormes ubres, filmados en los mataderos europeos son como los espasmos históricos fotografiados en la Salpêtrier por el equipo fotográfico de Charcot” (Preciado, 2015: párr. 6).

Este paternalismo machista también aparece en “El pastor”, cuando el narrador, al atacar a una bestia (curiosamente, hembra) y encontrar resistencia por su parte, afirma: “Debería agradecerme que la escogiera y, sin embargo, no cesa de gemir” (Jurado, 2014: 182).

Volviendo a “La granja”, a medida que se acerca el final del relato, el tono del granjero es más vehemente y apela con más frecuencia al “usted” a quien se dirige. Aunque el relato solo nos muestra la voz del ganadero, adivinamos que los comentarios de la otra persona no le satisfacen, de ahí el cambio de tono entre el citado “Son muy felices aquí” y el inmediato “No, no pueden abandonar el recinto” que desvela que el narrador se está impacientando. Por este motivo, el final del relato se satura de preguntas con que el granjero pretende obtener asentimiento y simpatía, sobre todo cuando critica a los colectivos activistas que se manifiestan contra la violencia que sufren las mujeres en las granjas: “No, no acepto sus argumentos, claro que no, ¿acaso lo hace usted? ¿Cree realmente que somos crueles, que nuestras madres y fecundadores sufren? ¿Cree usted que se puede alimentar a miles de millones de personas sin el trabajo que hacemos aquí?” (Gracia, 2018: 58).

En el relato de Izaskun Gracia se describe a “los Activistas por una Alimentación Ética” o “AAE” —un claro guiño al Frente de Liberación Animal (ALF)²¹— como “lunáticos”, “fanáticos” e “ignorantes”. El narrador, además, es consciente del paralelismo entre la lucha de este colectivo y la de colectivos vegetarianos y ecologistas: “Hace treinta años teníamos que defendernos de los vegetarianos y los ecologistas de turno, y ahora nos toca lidiar con estos” (2018: 58). Por otra parte, el relato vuelve a tender puentes entre el feminismo y el activismo por los derechos de los animales cuando el narrador sostiene que “Parece mentira que tengan tanto tiempo libre y tan pocas ganas de hacer con él algo provechoso [...]. Como si el mundo con el que sueñan fuera posible. ¡Idiotas! La cuestión es molestar y complicarnos la vida al resto...” (2018: 58). En este fragmento se reconoce inmediatamente un lugar común de las críticas a los activismo políticos: la inutilidad de la lucha y la molestia que causa “al resto”.

Sara Ahmed, al analizar los discursos feministas, propone la figura de la “feminista aguafiestas”²²: la feminista que cuestiona las convenciones sociales machistas molesta y perturba la felicidad de aquellos que no lo hacen. Con una visión interseccional, Ahmed

21 El Frente de Liberación Animal, conocido por sus siglas en inglés (ALF), es una organización internacional clandestina de resistencia social y política descentralizada que carece de liderazgo y que promueve el activismo contra la crueldad animal mediante la acción directa y no violenta. Aunque desde algunos sectores se han tachado las acciones del ALF de ecoterroristas, el colectivo activista reivindica que sus acciones (saboteo de instalaciones de explotación animal, boicots económicos, vandalismo...) toman “todas las precauciones necesarias para no dañar a ningún animal, humano y no humano” (Best y Nocella, 2004: 8).

22 Con la traducción al español, el término *feminist killjoy* pierde expresividad. El compuesto *killjoy*, que se traduce en español como *aguafiestas*, está formado por *kill* (‘matar, anular’) y *joy* (‘placer, alegría’).

advierte que las políticas contestatarias (luchas antirracistas, cuir, *crip*...) progresan impugnando la “felicidad” del privilegio, lo cual repercute en la visión de la sociedad hacia los colectivos activistas: “Estar dispuesta a enfrentarte a un orden social, que se protege como un orden moral o un orden de felicidad, es estar dispuesta a causar infelicidad, incluso si la infelicidad no es tu causa” (Ahmed, 2010: párr. 11). Partiendo de esta idea, Richard Twine (2014) propone el concepto de “veganos aguafiestas”, paralelo al de “feministas aguafiestas”, que se puede aplicar al fragmento del relato de Gracia aludido previamente (“La cuestión es molestar”).

La indignación creciente ante las voces que se alzan contra el discurso dominante hace que el narrador de “La granja” concluya su discurso con una exclamación contundente que contradice su propia descripción de las prácticas que se llevan a cabo en su granja: “¡Yo no estoy esclavizando ni maltratando a nadie, yo estoy salvando a la humanidad!” (Gracia, 2018: 59). La irritación contra las voces disidentes también se hace patente en “El pastor”, cuando este se pregunta “¿qué será lo siguiente? ¿Defender los derechos de las bestias? Hay cuestiones en las que un caballero nunca debería profundizar, pues harían peligrar los cimientos de nuestra civilización” (Jurado, 2014: 197). Volvemos a encontrarnos con un proyecto civilizatorio humanista que se sustenta en la separación claramente definida entre vida política y vida fisiológica.

Pese a los puntos de conexión entre los narradores de ambos relatos (tanto el pastor como el granjero son hombres perpetradores de la violencia contra la vida fisiológica destinada al consumo, ambos se indignan ante las políticas activistas), cabe destacar como diferencia fundamental su relación con las víctimas. En “El pastor”, el narrador siente asco y es incapaz de sentir empatía hacia las bestias, a las que somete a una violencia directa (él mismo las asesina y succiona la sangre de sus cuerpos). En cambio, el narrador de “La granja”, como se ha visto, afirma preocuparse por las mujeres de sus granjas, a quienes proporciona “los mejores cuidados posibles”. El discurso del narrador podría hacernos pensar que practica una microética del cuidado²³, término que Greenhough (2011) aplica a los cuidados que el personal técnico de laboratorio proporciona a los animales destinados a la experimentación, y que se podría pensar asimismo en el *bienestar* de que gozan las mujeres explotadas en la granja bío. Sin embargo, el hecho de que tanto las víctimas como el perpetrador de “La granja” pertenezcan a la especie hu-

23 La “microética”, término introducido por Paul Komesaroff en 1995, se opone a la “macroética”. Mientras que la macroética se ocupa de dilemas éticos teóricos a gran escala, la microética es una rama de la ética aplicada que tiene que ver con las decisiones que se toman en contextos concretos. Este concepto está ampliamente difundido en el ámbito médico; se refiere a las prácticas clínicas concretas alejadas de las grandes cuestiones bioéticas. Así, la microética del cuidado, en el contexto médico, se refleja en las prácticas de cuidado cotidiano del personal sanitario hacia los pacientes.

mana pone de relieve lo contradictorio del cuidado en el ámbito de la industria cárnica; el cuidado sometido a la lógica capitalista nunca es inocente.

Por otra parte, el desplazamiento según el cual la víctima y el perpetrador pertenecen a la misma especie hace pensar los relatos en términos de canibalismo, con todas las connotaciones negativas que esto entraña —el canibalismo, en la sociedad occidental, se concibe como una práctica premoderna y anticivilizatoria (McCorry, 2019)—. En este sentido, con sus relatos, Cristina Jurado e Izaskun Gracia no solo interrogan el excepcionalismo humano²⁴, sino que además dislocan el lugar del canibalismo en el imaginario colectivo. Según McCorry, al analizar la película *Soylent Green*, hace una observación que se puede aplicar a ambos relatos: “el redescubrimiento de la comestibilidad del cuerpo humano se presenta como el corolario necesario de un discurso completamente moderno de gestión de la población, despojado de su compromiso vestigial con el excepcionalismo humano” (McCorry, 2019: 118). Así, queda patente que el canibalismo aparece en ambos relatos como mecanismo de extrañamiento que pone en cuestión las dinámicas naturalizadas de la cultura de la carne.

CONCLUSIONES

Los relatos analizados, así como los que se recogen en el anexo, constituyen ficciones literarias críticas con el discurso hegemónico de la carne que invitan a (re)pensar al animal no humano exponiendo las violencias que lo atraviesan. Como se ha visto, el mecanismo de animalización del ser humano que subyace a estas ficciones se propone, por una parte, reponer el referente ausente de la carne y, por otra, desnaturalizar y desestabilizar el binomio vida política-fisiológica.

Paradójicamente, la reposición literaria del animal que la industria cárnica oculta —la carne que se comercializa tiende a carecer de cualquier huella que permita identificar al individuo del que proviene— no pasa necesariamente por representar al animal. Las “bestias” y las mujeres de “El pastor” y “La granja” son sometidas, con una suerte de fábula invertida, a la violencia especista de la cultura de la carne, y así se pone de relieve que la correspondencia entre animal no humano y vida fisiológica y entre animal humano y vida política no es ontológica sino que se trata de una distribución de cuerpos biopolítica, propia del proyecto civilizatorio humanista y antropocéntrico e integrada en las lógicas capitalistas de explotación.

Además, este tipo de ficciones no solo apelan a problemáticas animales, sino que muestran asimismo la vinculación entre la violencia especista y formas de violencia

24 Según la tesis de la excepción humana, el ser humano es superior a las otras especies debido a sus capacidades especiales. Desde un posicionamiento crítico, esta tesis se ha asociado al antropocentrismo y al especismo (cf. Schaeffer, 2009).

estructural entre seres humanos. Así, el animal-hembra sufre violencia como proteína feminizada en “La granja”. Con la animalización de las mujeres, se problematiza la explotación de los animales por su condición de hembras maternantes.

Por otra parte, al desnaturalizar los mecanismos que subyacen a la dominación interespecie, estos relatos imaginan formas de relación no violentas entre animales humanos y no humanos, que emergen de la empatía, el respeto y los cuidados. La emergencia de ficciones críticas con la imaginación política dominante, que considera legítima la violencia hacia el animal no humano, es reflejo de la creciente toma de conciencia crítica de las violencias estructurales y naturalizadas que se dan en la sociedad.

En las ficciones literarias estudiadas, el referente ausente del animal se repone, se encarna y se piensa a través de los seres humanos considerados vida fisiológica. Así pues, estos relatos ponen el foco en la cultura de la carne y en el animal atrapado en su violencia, y ello nos permite imaginar espacios que escapan a la lógica especista de nuestro imaginario colectivo. En definitiva, la literatura, al imaginar lo inimaginable en el discurso hegemónico, puede proporcionar modos alternativos posantropocéntricos de relación y coexistencia entre los animales humanos y los no humanos.

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, Carol J. (2010): *The Sexual Politics of Meat*. Nueva York y Londres: Continuum.
- Adams, Carol J. (2020): *The Pornography of Meat*. Nueva York y Londres: Bloomsbury Academic.
- Agamben, Giorgio (1995): *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
- Agamben, Giorgio (2006): *Lo abierto. El hombre y el animal*. Costa, Flavia y Castro, Edgardo (trads.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Ahmed, Sarah. “Feminist Killjoys (And Other Willful Subjects)”. *The Scholar & Feminist Online* 8/3 (2010).
- Best, Steven y Nocella, Anthony J. (eds.). (2004). *Terrorists of Freedom Fighters*. Nueva York: Lantern Books.
- Burgat, Florence (2017). *L'humanité carnivore*. París: Éditions du Seuil.
- Butler, Judith (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Rodríguez, Fermín (trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Moreno Carrillo, Bernardo (trad.). Barcelona: Paidós.
- Carrera Aizpitarte, Luciana; Anzoátegui, Micaela y Domínguez, Agustina (2016). “Inserte ‘Animal’ donde dice ‘Mujer’ y viceversa: analogías entre la dominación sobre las mujeres y la dominación sobre los animales en el sistema capitalista heteropatriarcal”. Conferencia. IV Jornadas CINIG de Estudios de Género y Feminismos y II Congreso Internacional de Identidades.
- Derrida, Jacques (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. De Peretti, Cristina y Rodríguez Maciel, Cristina (trads.). Madrid: Editorial Trotta.
- Descartes, René (1902). “Discours de la Méthode”. Adam, Charles y Tannery, Paul (eds.). *Ouvres de Descartes IV*. París: Léopold Cerf: 1-78.
- Donovan, Josephine. “Aestheticizing Animal Cruelty”. *College Literature* 38/4 (2011): 202-217.
- Duignan, Brian (2013). “Speciesism”. *Encyclopedia Britannica*.
- Festinger, Leon (1957). *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford: Stanford University.
- Foucault, Michel (1984). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Guiñazú, Ulises (trad.). México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1999). “Nacimiento de la biopolítica”. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*. Gabilondo, Ángel (trad.). Barcelona: Paidós: 205-215.
- Giorgi, Gabriel (2014). *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- González-Pola, Covadonga (2019). “Espuma de color lavanda”. González-Pola, Covadonga y Toro, Cristina del (coords.). *Monstruosas*. Madrid: Tinta Púrpura Ediciones: 33-52.
- Gracia Quintana, Izaskun (2018). “La granja”. Luis, Salvador (ed.). *Organismos. Relatos sobre la otredad, biopolítica y materia extraordinaria*. Estados Unidos: HAL 9000 Editor: 49-59.

- Greenhough, Beth. "Ethics, Space, and Somatic Sensibilities: Comparing Relationships between Scientific Researchers and their Human and Animal Experimental Subjects". *Environment and Planning D: Society and Space* 29 (2011): 47-66.
- Guevara Florentino, Oliva Fabiola (2008). *Evaluación de un programa de sincronización y resincronización de celos en vacas lecheras con anestro post parto*. Proyecto de Tesis. Honduras: Escuela Agrícola Panamericana.
- Haraway, Donna (2016). "The Cyborg Manifesto". *Manifestly Haraway*. Mineápolis y Londres: University of Minnesota Press: 5-89.
- Hopster, Jeroen. "The Speciesism Debate: Intuition, Method, and Empirical Advances", *Animals*, 9/1054 (2019).
- Jurado, Cristina (2014). "El pastor". Womack, Marian (ed.). *Retrofuturismos. Antología Steampunk*. Madrid: Fábulas de Albión: 179-209.
- Loughnan, Steve; Haslam, Nick y Bastian, Brock. "The role of meat consumption in the denial of moral status and mind to meat animals". *Appetite* 55/1 (2010): 156-159.
- McCorry, Seán y Miller, John (2019). "Introduction: Meat Critique". McCorry, Sean y Miller, John (eds.). *Literature and Meat Since 1900*. Londres: Palgrave Macmillan: 117.
- McCorry, Seán (2019). "'They'll Be Breeding Us Like Kattle!': Population Ecology and Human Exceptionalism in Soy lent Green". McCorry, Sean y Miller, John (eds.). *Literature and Meat Since 1900*. Londres: Palgrave Macmillan: 111-123.
- Merino, José María (2018). "Los frutos del mar". *Cuentos de la naturaleza*. León: Eolas Ediciones: 321-326.
- Murray, Christopher J. L. *et alii*. "Global Burden of Bacterial Antimicrobial Resistance in 2019: a Systematic Analysis". *The Lancet* 399 (2022): 625-655.
- Olgoso, Ángel (2022): "La ilusión del horizonte". *Bestiario*. León: Eolas Ediciones: 77-80.
- Peris, Jaume (2018). "Cultura, literatura e imaginación política. La verosimilitud va a cambiar de bando". Peris, Jaume (ed.). *Cultura e imaginación política*. México y París: Rilma 2 y Adehl: 1-24.
- Preciado, Paul B. (2015). "Animalismo ¡Yo soy la vaca local!". *Parole de queer*.
- Potts, Annie (ed.) (2016). *Meat Culture*. Leiden: Brill.
- Ruiz, Javier (2016). "El cielo es rosa". *De cómo tu perro cambió mi vida (y otros relatos sobre animales)*. Conesa: Diversa Ediciones: 24.
- Schaeffer, Jean-Marie (2009). *El fin de la excepción humana*. Goldstein, Víctor (trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Singer, Peter (2002). *Animal Liberation*. Nueva York: HarperCollins.
- Tsing, Anna Lowenhaupt (2015). *The Mushroom at the End of the World. On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton y Oxford: Princeton University Press.
- Twine, Richard (2010). *Animals as Biotechnology: Ethics, Sustainability and Critical Animal Studies*,

Londres y Washington DC: Routledge.

Twine, Richard. “Vegan Killjoys at the Table —Contesting Happiness and Negotiating Relationships with Food Practices”, *Societies* 4 (2014): 623-639.

ANEXO: CORPUS DE FÁBULAS INVERTIDAS

- Alcolea Llopis, Inés (2020). “Ningún animal fue herido en esta historia”. *Textos confitados*. Lektu. Palabras clave y otros temas: pandemia, canibalismo, vegetarianismo.
- Crespo, Mónica (2017). “El instinto”. *Las madres secretas*. Barcelona: Editorial Base. Versión digital. Palabras clave y otros temas: caza, maternidad, infancia. Mecanismos literarios: infancia perpetradora.
- Ferré, Juan Francisco. “Bajo la influencia”. *Presencia humana magazine* 4 (2014): 89-103. Palabras clave y otros temas: violencia especista-patriarcal, masculinidad frágil, accidente automovilístico, canibalismo, infancia.
- Galindo, José (2021). “¿Son salvajes los indígenas?”. *Relatos ecoanimalistas*. Madrid: Europa Ediciones. Versión digital. Palabras clave y otros temas: racismo, canibalismo, pueblo indígena.
- Galindo, José (2021). “Son superiores, pero no en todo (relato animalista)”. *Relatos ecoanimalistas*. Madrid: Europa Ediciones. Versión digital. Palabras clave y otros temas: futuro postapocalíptico, evolución del ser humano, canibalismo.
- Gracia Quintana, Izaskun (2018). “La granja”. Luis, Salvador (ed.). *Organismos. Relatos sobre la otredad, biopolítica y materia extraordinaria*. Estados Unidos: HAL 9000 Editor: 49-59. Palabras clave y otros temas: futuro postapocalíptico, violencia especista-patriarcal, legitimización de la industria cárnica, canibalismo, crítica a las políticas activistas. Mecanismos literarios: punto de vista del perpetrador.
- Jurado, Cristina (2014). “El pastor”. Womack, Marian (ed.). *Retrofuturismos. Antología Steampunk*. Madrid: Fábulas de Albión: 179-209. Palabras clave y otros temas: futuro postapocalíptico, canibalismo, criadero, guerra, asco.
- Jurado, Cristina (2018). “Rojo”. Villarreal, Mariano (ed.). *El viento soñador y otros relatos. Antología de fantasía y ciencia ficción*. Gijón: Sportula. Versión digital. Palabras clave y otros temas: futuro postapocalíptico, ritual sacrificial, consumo de sangre, canibalismo, sexo, tortura, violencia especista-patriarcal.
- Martínez Castillo, Ana (2021). “Madre larva”. *Ofrendas*. León: Eolas Ediciones: 39-58. Palabras clave y otros temas: proyecto civilizatorio, ciencia, asco, antropocentrismo, religión, locura, sacrificio.
- Pedro Aparicio, Juan (2015). “La boca”. *London Calling*. Madrid: Páginas de Espuma. Versión digital. Palabras clave y otros temas: canibalismo, ingesta de hombres, vegetarianismo, venganza contra el especismo-patriarcado.

Vallejo, Susana (2019). "Gracia". *Insólitas. Narradoras de lo fantástico en Latinoamérica y España*. López-Pellisa, Teresa y Ruiz Garzón, Ricard (eds.). Madrid: Páginas de Espuma. Versión digital.

Palabras clave y otros temas: futuro postapocalíptico, maternidad, obstetricia, canibalismo.