

[ENSAYO]

La comida, el sentido y la ley: confesiones de un semiólogo vegano

Massimo Leone

Universidad de Turín (Italia)
Universidad de Shanghai (China)
Email: massimo.leone@unito.it

Recibido: 7 de agosto, 2019**Aceptado:** 30 de septiembre, 2019**Publicado:** 30 de diciembre, 2019**[*] Nota del editor:**

Este ensayo fue publicado originalmente en inglés con el título "Food, Meaning, and the Law: Confessions of a Vegan Semiotician" en *Internacional Journal for the Semiotics of Law*. 31 (3): 637-658 (2018). Esta versión en español cuenta con la autorización del autor. Tanto la traducción como las gestiones para esta edición fueron hechas por María Paz Rudnick.

**Food, Meaning, and the Law:
Confessions of a Vegan
Semiotician****Cómo citar este artículo:**

Leone, M. (2019). La comida, el sentido y la ley: confesiones de un semiólogo vegano. *Revista Chilena de Semiótica*, 12 (145-168)

Resumen

El ensayo que sigue combina varios géneros a lo largo de un camino poco convencional. Adopta como su punto de partida el análisis psico-semiótico de un punto de inflexión personal: la "conversión" del autor al veganismo. Sin embargo, después de exponer la razón de este cambio en términos semióticos, el ensayo extiende su teorización al nivel social, indagando sobre la intersección entre la convicción vegana y la comensalidad. En un mundo donde las diferentes ideologías alimentarias coexisten, convergen, entran en conflicto y a veces chocan, ¿cuál es el papel de la ley en el establecimiento de prioridades de valor para lograr un equilibrio entre las diferentes tendencias socioculturales y políticas? El ensayo concluye con una definición sintética, en términos semióticos, de la perspectiva sobre alimentos, significado y ley promovida por el autor.

Palabras clave

Comida, Derecho, Semiótica, Veganismo, Liberalismo

Abstract

The essay that follows combines several genres along an unconventional path. It departs from the psycho-semiotic analysis of a personal turning point: the author's 'conversion' to veganism. After exposing the rationale for this change in semiotic terms, however, the essay extends its theorization to the social level, inquiring about the intersection between vegan conviction and commensality. In a world where different food ideologies co-occur, converge, conflict, and sometimes clash, what is the role of the law in establishing value priorities and strike a balance among different sociocultural and political trends? The essay concludes with a synthetic definition, in semiotic terms, of the perspective on food, meaning, and law promoted by the author: a vegan liberalism that is tolerant of food pluralism but simultaneously militates for the evolution of culture and society toward the accomplishment of a utopia, that of a world immune from the exploitation of animal suffering.

Keywords

Food, Law, Semiotics, Veganism, Liberalism

1. Envases y relicarios

Un pequeño paquete de salami italiano todavía yace en mi refrigerador. Unas latas de atún subsisten en el armario. Cuando las miro, ya no puedo situarlas como elementos de una cadena de pensamientos, sentimientos y acciones que me llevan del hambre a la comida. Para mí, parecen criaturas extrañas en sus envases plásticos y metálicos. De hecho, cuando estoy preparando el desayuno, el almuerzo o la cena, y abro el refrigerador o la alacena y me encuentro con ellas, una idea inusual se me viene a la mente. Las concibo como reliquias. He dedicado varios estudios semióticos e históricos a estos objetos de devoción religiosa y sus relicarios. He mostrado como estos preciosos contenedores medievales, decorados con oro y gemas, tienen el propósito de espiritualizar su contenido, para disipar cualquier tentación de idolatría (Leone, 2014a). El espectador debiese inmediatamente relacionar la pieza del cuerpo santo al todo al cual pertenece y, asimismo, a la Iglesia como la comunidad espiritual cuyo valor ese santo encarna al extremo. ¿No está ese paquete de salami rebanado o esa lata de atún en mi alacena haciendo lo mismo? ¿Sublimando su contenido para remitirse no al simple cuerpo que solía ser un ser vivo, sino a la idea incorpórea de la carne o el pescado?

Sin embargo, mirando a estos relicarios contemporáneos, su encanto se ha roto ante mis ojos. Detrás de la delgada película de plástico adornada con imágenes y todo tipo de escrituras, así como detrás de la sólida jaula de lata, ya no puedo imaginar carne o pescado, sino fragmentos corporales que han sido violentamente extraídos del cadáver de un animal. Así como los idólatras medievales peleaban por adueñarse del trozo de la túnica de algún santo fallecido, a menudo rasgándola violentamente en mil reliquias, de alguna forma me he convertido en un idólatra contemporáneo, incapaz de espiritualizar en alimento el contenido de esos envases de plástico o de esa lata. Pero a diferencia de los idólatras medievales, mi incapacidad para sublimar la muerte y su consecuente idea de un cadáver me produce repulsión, no atracción. Miro ese paquete y me siento un poco avergonzado, como si hubiera guardado las partes cercenadas de un cuerpo dentro mi refrigerador, dentro mis armarios. Es claro para mí que, incluso en casos de hambre extrema, no sería capaz de comer de esos recipientes: para mí, lo que hay dentro de ellos ya no es comida. Un largo y complejo proceso histórico y antropológico ha llevado a los miembros de mi especie a ver esos fragmentos de cadáveres de animales como algo que ellos, los humanos, pueden almacenar, conservar, cocinar y finalmente ingerir; pero ahora, como consecuencia de un misterioso punto de inflexión, ese proceso se ha revertido de la noche a la mañana, por una fuerza que ha derribado las certezas antropológicas, los hábitos y la indiferencia adquirida por la humanidad a lo largo de milenios de historia. Algo en mí se resiste a miles de años de historia.

Algo en mí también está resistiendo las rutinas de una vida entera. Ese paquete de salami, esas latas de atún, ¿no son exactamente las mismas que aquellas que he comprado por miles a largo de mi vida, almacenándolas, abriéndolas, tomando su contenido para preparar apresuradas comidas de estudiante? Puedo verme a mí mismo realizando la rutina semanal de entrar al supermercado, correr por los pasillos, colocar mecánicamente este o ese

ítem en el canasto de compras, pagar en la caja y luego caminar rápidamente a casa, con esos paquetes, esas latas y otros relicarios similares en mis bolsas. ¿Cómo pude hacer todo eso sin pensar? ¿Y por qué, de repente, esos simples actos me son ahora imposibles de realizar?

2. Puntos sin retorno y conversiones

Cuando intento evocar el momento en el cual me convertí en vegano, no me es posible recordar la fecha exacta. Se me viene a la memoria la imagen de mí mismo mirando el paquete de salami en el refrigerador, pero no logro determinar cuándo ocurrió eso. En cierto sentido, mi mente parece negarse a considerar la idea de que fui carnívoro en un momento de mi vida, y al siguiente, una persona realmente disgustada ante la idea de comer carne. Las dos condiciones mentales, emocionales y pragmáticas son tan diferentes, que no pueden formar parte de la misma narrativa. Es como si en un momento misterioso e indeterminado, yo mismo hubiera cedido a otra versión de mí mismo, una que no solo es diferente a la anterior, sino que está en radical contradicción con la primera. ¿Cómo puedo explicarlo? Durante mi vida académica no solo he estudiado reliquias y relicarios, sino también, y principalmente, la conversión religiosa. Dedicué mi primer libro *Religious Conversion and Identity* (Leone, 2004), a esta paradoja narrativa: el punto sin retorno entre creer y no creer es usualmente tan nítido, que los conversos no pueden mantener en su mente la imagen del incrédulo y la del creyente; por un lado, la psique humana busca la continuidad, lucha por la posibilidad de contar una historia coherente sobre sí misma y su pasado; por el otro, conectar el pasado y el presente es, en este caso, imposible, porque ambos contienen un elemento (incredulidad, creencia) que no puede reconciliarse con el otro. En muchas representaciones de famosos conversos religiosos, símbolos de escritura bustrófedon son usualmente adoptados en esos casos para conceptualizar la paradoja narrativa de la conversión.

Sin haber experimentado jamás una conversión religiosa, parece que por primera vez tengo una experiencia personal, casi física, con lo que conlleva este proceso tan espiritual: la incapacidad para encontrar la comensurabilidad entre mi pasado y mi presente. En mi memoria quedan vívidas imágenes de mí mismo comiendo con avidez la carne de vacuno cruda que es una especialidad en Piamonte, la región de Italia donde vivo; sin embargo, en mi estado de conciencia actual, esas imágenes me provocan no solo vergüenza sino también repulsión física, pues son incompatibles con mi nuevo yo vegano. Mi 'conversión al veganismo' es similar a la conversión religiosa no sólo por su carácter narrativo paradójico, sino también por las consecuencias simbólicas que acarrea. Aunque ahora es imposible para mí situar temporalmente el momento exacto del cambio y, todavía más, reconstruir cómo ocurrió exactamente y en qué circunstancias fenomenológicas (más tarde podría inventar inconscientemente una génesis al respecto y comenzar a creer en ella, pero por el momento mi imaginación se nubla cuando lo intento), el punto sin retorno, sin embargo, ocurrió, dejándome con una aversión por la carne o el pescado, una profunda desconfianza de cualquier alimento derivado de la explotación animal, incluida la leche o los huevos, pero también con una forma de vida

completamente nueva. El aspecto más fascinante de esta conversión vegana es que, como las conversiones religiosas, no consiste simplemente en un paso de la incredulidad a la creencia, sino en una rearticulación de toda la existencia, que altera el pasado con sus recuerdos, el presente con sus acciones, y el futuro con sus planes. Los conversos religiosos no comienzan simplemente a creer. Reinterpretan sus recuerdos, se arrepienten de su identidad previa e incluso la maldicen; reorganizan sus esquemas de acción individuales y sus adhesiones comunitarias; remodelando los planes y los modelos que buscan guiar el desarrollo de sí mismos en el futuro. De la misma forma, mi pequeña conversión frente al refrigerador me impulsa a pensar sobre mi antiguo yo bajo una perspectiva diferente, menos condescendiente; a desarrollar nuevos comportamientos actuales; y a elaborar nuevos planes de acción. Además, como en el caso de la conversión religiosa, el vínculo entre la ocurrencia del punto sin retorno y la articulación del nuevo andamiaje existencial que conlleva es tan fuerte, que uno no puede distinguir tan fácilmente cuál es la causa y cuál el efecto: ¿uno cambia su vida como consecuencia de la conversión o uno se convierte debido a un cambio en su vida? En otras palabras, ¿no serán tal vez tanto la `conversión vegana` como la religiosa el resultado de la cristalización de una perspectiva existencial radicalmente distinta, de una nueva manera de considerar algunos ingredientes esenciales de la vida, que luego encuentra expresión en el punto sin retorno final de ver la mano de una voluntad trascendente, ahí donde uno solía ver solo el azar, o las fuerzas ciegas de la naturaleza, y la violenta interrupción de la vida de un animal, ahí donde uno veía, hasta ahora, comida?

Dos tipos de preguntas se pueden formular sobre el `punto sin retorno vegano` y el marco existencial que crea y encarna: primero: ¿cómo ocurre? Y segundo: ¿por qué ocurre? La primera pregunta es más sencilla, contestarla requiere una descripción fenomenológica y semiótica de esos signos visibles que confirman el punto sin retorno en sus consecuencias materiales. En cambio, la segunda pregunta da lugar a un marco epistemológico de algún modo más especulativo, dado que esos signos visibles deben vincularse conjeturalmente con eso que es invisible, esto es, las fuerzas psicológicas y contextuales que de alguna manera han causado que esos signos se manifiesten.

3. Semiosis desencadenada

Es sabido para los semiólogos, por lo menos desde Roland Barthes hacia adelante, que ver un paquete de salami en el refrigerador no es simplemente mirar un objeto; es ver un signo (Barthes, 1964). ¿Qué representa este signo? Para un carnívoro, se convierte en un componente de varias cadenas de interpretantes, todas las que, de todos modos, involucran, en una cierta etapa, abrir el paquete y comer su contenido. Por supuesto, puede ocurrir que el salami expire y como consecuencia de ello sea desechado. Aun así, en este caso, tanto la fecha de caducidad como la eliminación, tienen sentido como una excepción desafortunada a una regla: el salami ha sido fabricado, empaquetado, vendido y comprado con el fin de ser consumido. Esto significa que el interpretante final del paquete, aquel que fija el hábito interpretativo y pragmático relacionado con el mismo, implica de forma crucial la ingesta. En

el fondo, el salami es algo que se mantiene en el refrigerador porque, tarde o temprano, será usado para satisfacer nuestra hambre.

El hecho de que el interpretante final de algo que es esencialmente considerado como alimento constituye la culminación de un hábito interpretativo, significa que no hay preguntas implícitas o explícitas formuladas al respecto. El comensal común puede preguntarse si el salami no ha expirado; si ha sido producido apropiadamente; si fue elaborado por una buena marca; etc. Sin embargo, normalmente no desafiará la cadena de interpretantes que conducen al interpretante final, que es comerse el salami mismo. Tal cadena ha sido tan interiorizada (por ejemplo, ha sido asimilada por el comensal desde su niñez) que se convierte en una especie de segunda naturaleza: nada hay de extraordinario ni tampoco de repulsivo acerca de comer la carne picada y comprimida del cuerpo de un animal. En efecto, el hábito semiótico también conduce a hipostasiar la fuente de alimento en alimento mismo: uno no está comiendo un animal, tampoco un cerdo; uno está comiendo salami, eso es, un elemento que la cultura y su lenguaje han rearticulado para desvincularlo de su origen y otorgarle una vida simbólica autónoma.

Esa cadena de interpretantes es naturalizada en un hábito semiótico indiscutido; pero eso no significa que se convierta en primera naturaleza. Como fue señalado anteriormente, detrás de la invisibilidad del animal dentro de la comida actúa una larga historia, la presión de un contexto cultural, la influencia de un entorno social, etc. Pero a pesar de cristalizarse en un hábito ciego, comer salami no es como beber agua. En este último caso, al cuerpo mismo le urge beber, agua o sus derivados, cada vez que aparecen señales de sed, a través de una sensación corporal desagradable, una necesidad de rehidratación. Por su parte, el hambre no empuja a los seres humanos hacia ningún tipo particular de comida, o por lo menos no lo hace unívocamente. El cuerpo requiere una gran variedad de nutrientes del medio ambiente, por lo que está predispuesto biológicamente, cuando siente hambre, a poner su atención en una multiplicidad de fuentes. Entonces, eso que uno decide considerar como comida cuando tiene hambre no se deriva simplemente de un instinto biológico, sino de un instinto biológico que es pulido y convertido en un hábito semiótico como resultado de un entorno sociocultural e histórico específico.

Mientras que el objeto natural de la sed, o sea, el agua, une a todos los seres humanos, el objeto cultural del hambre los divide. Solo el agua y sus derivados pueden saciar nuestra sed, mientras que la mayoría de los elementos orgánicos de la realidad pueden ser ingeridos para aplacar nuestra hambre. Esta también es la razón por la cual, en muchos lenguajes, las dos operaciones están conceptualmente separadas y denominadas lingüísticamente en conformidad. Mayor evidencia de semejante diferencia consiste en el hecho de que, mientras que uno no puede cambiar el hábito natural de beber agua, uno puede y a menudo cambia su hábito cultural de comer tal o cual comida. En otras palabras, mientras que comer es natural, comer algo no lo es. Es un hábito cultural moldeado por la pertenencia a una comunidad de comensales y frecuentemente solidificado en una segunda naturaleza. Esa también es la razón por la que, aunque esta segunda

naturaleza es a veces incuestionable y automática como la primera, puede no obstante ser cambiada.

El hábito semiótico de visualizar salami empaquetado únicamente como alimento que puede ser comido cada vez que uno tiene hambre, puede ser modificado junto a varias líneas interpretativas nuevas. Por ejemplo, uno podría empezar a ver el salami no solo como puro alimento, sino como alimento que contiene un alto nivel de colesterol y, como consecuencia, limitar su consumo. De acuerdo con esta transformación del hábito, el salami deja de existir por la mera satisfacción del hambre o el apetito que conlleva comerlo y se convierte en un elemento de una cadena diferente de interpretantes que involucra, en su lugar, desagradables imágenes mentales, como arterias obstruidas, mayor riesgo de ataques cardíacos, discapacidad física o mental, e incluso la muerte. Esta nueva cadena de interpretantes habría sido impensable hace algunas décadas atrás, cuando la investigación científica sobre el colesterol y sus efectos negativos en la salud no estaban presentes en el imaginario colectivo; también habría sido inimaginable si una serie de acciones públicas no hubiesen inculcado en la mente de la mayoría de las personas el vínculo semiótico entre comer alimento que es rico en colesterol y el desarrollo de enfermedades al corazón.

Sin embargo, el hábito semiótico de considerar el salami como mero alimento puede ser alterado no solo en función de una cierta ideología sobre la salud, sino también según líneas interpretativas alternativas de una naturaleza distinta. La conversión religiosa a una nueva fe usualmente implica un cambio radical en los hábitos alimenticios. Por ejemplo, las religiones abrahámicas, especialmente el judaísmo y el islam, ponen límites respecto a lo que uno puede y no puede comer. La investigación histórica y antropológica sobre este aspecto de la religión y las culturas alimenticias es abundante (Leone, 2015). Obviamente, las restricciones en la dieta por razones vinculadas a la religión funcionan como una mnemotécnica tremendamente poderosa, pues asocian la fidelidad al sentido de pertenencia religiosa con la necesidad cotidiana de alimentarse. Cada comida es un recordatorio, a través del hábito semiótico de lo que se puede o no se puede comer, de la religión a la cual se adhieren. Ese es un recordatorio especialmente poderoso en el caso del converso religioso (quien a menudo es incitado a sobre-enfatizar esas reglas alimenticias de manera de confirmar, tanto a sí mismo como a la comunidad, la sinceridad y perdurabilidad de la conversión (Leone, 2014a)); sin embargo, en el caso de alguien que `nació` dentro de una comunidad religiosa, las restricciones alimenticias se convierten en una segunda naturaleza y se transforman en destacados hábitos semióticos sólo en contextos y circunstancias particulares, por ejemplo, cuando son desafiados por condiciones y factores externos. Para dar un ejemplo, para el musulmán que vive en una sociedad predominantemente islámica, no comer cerdo no es una decisión deliberada sino una segunda naturaleza que nunca o raramente es cuestionada por el entorno. Sin embargo, cuando esa persona musulmana emigra a un país predominantemente cristiano, ella o él se dará cuenta de la necesidad de proteger aquella segunda naturaleza de los retos simbólicos y materiales externos.

La secularización introduce como efecto secundario una perspectiva

distorsionada de las restricciones alimentarias impuestas por la religión, las connota como ‘culturales’ y, como resultado de ello, connota a las culturas alimentarias ‘seculares’ como ‘naturales’. Eso que los comensales ‘seculares’ no percatan es que ellos también, en cada comida, confirman implícitamente su pertenencia a una “comunidad de comensales”, ésta es, la comunidad de aquellos que no siguen ninguna pauta alimenticia decretada por la religión. La existencia de esa comunidad y la naturaleza arraigada de sus fronteras será confirmada a sus miembros tan pronto como traten de abandonarla. Cuando se convierten a una religión como el islam, por ejemplo, o comiencen a ser judíos ortodoxos, entonces inexorablemente tendrán no sólo la experiencia de estar ingresando a una nueva comunidad de comensales, sino también la de abandonar la anterior. Como será señalado más adelante, este fenómeno es macroscópico y, por momentos, dramático en el trayecto desde una comunidad de comensales omnívoros a una vegana. Pero cada comensal también se suscribe implícitamente a otras comunidades, como las de un entorno gastronómico nacional, étnico, o familiar. De alguna forma, todos somos comensales religiosos, aunque no nos demos cuenta. Todos tácitamente respaldamos, a través de unas rutinas alimenticias diarias, un entendimiento histórico y sociocultural sobre qué es la comida.

4. Una comunidad distraída de comensales

¿Cuál es la noción de alimento que estaba avalando cuando, día tras día—antes de mi ‘conversión vegana’—estaba distraídamente comiendo paquetes de salami o latas de atún? ¿A cuál comunidad de comensales estaba implícitamente —masticación tras masticación— ratificando mi pertenencia corporal? El respaldo manifestado por mi forma de comer estaba implícito; solo se hizo evidente después de mi conversión, cuando la comunidad gastronómica anterior había sido abandonada. Existen, por supuesto, diferentes razones por las cuales uno puede convertirse en vegetariano o vegano. Uno podría hacerlo dispuesto a seguir una tendencia, o satisfacer a una pareja, o por los supuestos beneficios médicos de estas dietas. El presente análisis, sin embargo, es autobiográfico sin remordimientos: se sostiene en las motivaciones personales de una decisión, pero espera, a pesar de ello, arrojar luz sobre puntos sin retorno similares. Para mí, la ‘conversión al veganismo’ estaba y está de manera inextricable relacionada con un área conceptual, pragmática y, sobre todo, emocional que podría etiquetarse como “sufrimiento”. Por razones que trataré de explicar más adelante, de pronto, el interpretante en la cadena de la semiosis que le concedía al salami rebanado, o al atún enlatado, su valor y su función como comida, fue repentina y crucialmente destacado. Ese interpretante siempre estuvo ahí, o por lo menos siempre estuvo potencialmente allí en eso que el fundador estadounidense de la semiótica, Charles S.S. Peirce, probablemente hubiese llamado “el objeto” de la comida.

Según este filósofo de la significación, un signo está constituido por un representamen que apunta a un objeto a través de un interpretante. Sin embargo, eso que el interpretante significa por medio del representamen no es el objeto mismo, es decir, según Peirce, el “objeto inmediato”, sino su versión dinámica, o sea, el objeto que es “iluminado” a través de la particular

perspectiva proyectada sobre él por el interpretante. El salami en mi refrigerador siempre ha sido parte de un ser viviente. Es más, sin importar lo que la industria alimenticia pueda declarar, esa parte fue extraída de un animal y convertida en comida a través de la violenta muerte del animal mismo. En otras palabras, el dolor, el sufrimiento de un ser animal, siempre ha sido parte integral del alimento que estaba comiendo, aunque no lo veía porque mis hábitos semióticos predominantes lo ocultaban y enfatizaban otros aspectos, como el sabor, la habilidad de adquirir estatus social a través de cierto tipo de alimentación, temas de salud y una serie de características implícitas como pertenecer a una `comunidad de comensales` específica en términos nacionales, étnicos e históricos.

Una importante pregunta debe plantearse a este respecto: ¿no estaba la conciencia del sufrimiento animal, involucrada en la preparación de ese tipo de comida, también implícita en la semiótica de su adquisición y consumo? En teoría, lo estaba. Mi hipótesis es que tal conocimiento es, no obstante, reprimido en la mayoría de las personas que comen cadáveres de animales. Todos sabemos que esa comida es producida a través del a menudo insoportable sufrimiento de otro ser vivo que es, en muchos casos, muy similar a nosotros biológicamente, pero decidimos suprimir semejante conocimiento o relegarlo en el fondo distante de nuestras prácticas gastronómicas diarias. Por lo tanto, el modelo semiótico adoptado hasta ahora para explicar la significación de la comida quizás deba ser refinado: en la semiosis, los interpretantes no solo iluminan ciertos aspectos de un objeto determinado, también arrojan sombras sobre otros aspectos del mismo. Mientras resalta características como la `autenticidad` del salami, la calidad de la carne usada para su preparación, el número de calorías que contiene, o si es carne apta para ser consumida según la ley islámica o la judía, etc., la semiosis lanza una gigantesca, vergonzosa sombra sobre eso que está, sin embargo, bajo los ojos de todo el mundo: cada vez que estamos comiendo una rebanada de salami, estamos indirectamente consumiendo el terror de un animal que está frente a la muerte. Esa es, probablemente, una de las razones por las cuales el conocimiento de esta evidencia es tan efectivamente suprimido: a través del acto mismo de comer, que es lo que permite a nuestro cuerpo prolongar su vida biológica, debiésemos normalmente sentir que esa extensión – así como también los placeres fisiológico y cultural por medio de los cuales somos tentados – se obtienen a expensas de acortar la vida de un ser semejante, un ser vivo animal cuya experiencia de sufrimiento todos conocemos perfectamente ya que, en la mayoría de los casos, es comparable y muy similar a la nuestra.

Esa también es la razón por la cual la propaganda vegetariana o vegana sobre los derechos de los animales que expone ante los carnívoros evidencia verbal o visual de la violencia involucrada en la preparación de tales alimentos a menudo resulta ineficaz: el hábito semiótico de apartar la conciencia de ese sufrimiento en la semiosis de nuestro comer diario está tan fijo en nuestra `segunda naturaleza` que intentar debilitarlo directamente es inútil: los carnívoros verán cómo su comida es producida a través del insoportable dolor de otros seres animales, pero optarán por no modificar sus opiniones, sentimientos y prácticas acordes (al igual que los fumadores no serán desanimados por las imágenes de cáncer al pulmón en sus paquetes de

cigarros). Ese es el caso porque la segunda naturaleza no puede ser cambiada de la misma manera que la cultura. ¿Podríamos acaso convencer a alguien de no seguir comprendiendo un lenguaje que ella o él ha aprendido? Por supuesto que no podemos, porque ese aprendizaje cultural ha dado lugar a la cristalización fisiológica de una segunda naturaleza. De manera similar, ¿podemos persuadir a alguien a experimentar desagrado o incluso repulsión ante la idea de comer una rebanada de salami? Claro que no podemos, porque la práctica cultural de comer cadáveres procesados de animales ha generado una fisiología del gusto; aquellos que comen salami se les hace agua la boca cuando piensan en ello. Al igual que en el caso de la conversión religiosa, también en la conversión al veganismo se deben tocar mecanismos de la psique mucho más profundos y difíciles de alcanzar para dar lugar a un cambio radical. Exponerse a las ideas de una nueva religión, o aún más al testimonio vivo de aquellos que se adhieren a ella, puede facilitar el camino al cambio, pero el punto sin retorno solo puede ocurrir cuando el hábito semiótico completo de comer es deconstruido y reconstruido de una manera totalmente alternativa. Las modalidades a través de las cuales esto puede ocurrir serán discutidas más adelante. Por el momento, como fue anunciado anteriormente, la fenomenología de este cambio debe ser cuidadosamente descrita.

5. Un nuevo grano

Así como el converso religioso comienza a ver el mundo de una manera diferente desde el momento mismo en que la conversión religiosa ocurre, también lo hace el vegano o vegetariano: desde el preciso instante en que se convierte en tal, no puede ver la comida como la concebía hasta la fecha. Esta alteración en la percepción de la realidad puede, por supuesto, volverse cada vez más sofisticada a través de una mayor exposición a la nueva comunidad religiosa, o a la nueva comunidad de comensales. Eso que importa más, sin embargo, es el punto sin retorno mismo, el paradójico momento decisivo entre dos posturas radicalmente opuestas: ahora veo comida, al momento siguiente veo el cadáver de un animal. En cierto sentido, la radicalidad de la transición es similar a desenamorarse: veía un amante, y un cuerpo que deseaba fervientemente unir al mío, pero ahora veo un cuerpo que me inspira indiferencia, u hostilidad, incluso disgusto total. No hay manera en la cual vuelva a tocar eróticamente ese cuerpo, aunque fuera el objeto primario de mi deseo un minuto atrás; análogamente, mi cuerpo reacciona violentamente a la idea de comer algo que solía considerar comida, pero ya no.

En otras palabras, convertirse cambia profundamente el grano semiótico de la realidad, con consecuencias de gran envergadura y mayor complejidad a medida que la nueva semiosis se convierte en nuevos hábitos semióticos. Sabemos por Peirce que un hábito semiótico puede ser desactivado, y que la “semiosis ilimitada” que solía bloquear puede reactivarse como resultado. Sin embargo, la semiosis ilimitada siempre tiende a transformarse en nuevos hábitos, como en los casos de las conversiones religiosas o veganas. El punto sin retorno a menudo es semióticamente violento: sacude hábitos semióticos arraigados e invalida los patrones usuales de luz y sombra que los interpretantes proyectan sobre un objeto. No

obstante, después de un tiempo esa dramática reestructuración de significado también da lugar a un hábito, que se convierte en una nueva forma de vida a través de la cual una persona cree, bebe o come.

En el caso de la conversión vegana, ese dramático punto sin retorno conlleva una progresiva y cada vez más sofisticada rearticulación del campo semántico de la comida. Así como los conversos religiosos usualmente comienzan a rearticular su vida entera en prácticas religiosas e irreligiosas, separando cada vez más acertadamente eso que es lícito de acuerdo con su nueva fe y lo que no lo es, los neófitos veganos aprenden cómo detectar el sufrimiento animal en lo que están comiendo. En algunos casos, eso será muy fácil, dado que tal detección ya era parte de la conciencia que tenían del alimento, aunque la estuviesen reprimiendo para no interrumpir sus prácticas de ingesta de animales. En tanto, en otros casos y especialmente para aquellos tipos de comidas o brebajes cuyos detalles de producción solían ignorar, los 'neófitos veganos' aprenderán sobre el 'contenido de sufrimiento' de la comida gracias a los otros veganos, o a medios especializados en conocimiento dietético: reconocerán la violencia que a menudo conlleva la producción industrial de miel, por ejemplo.

Los conversos veganos típicamente deambulan por los estantes de sus antiguos supermercados, leyendo atentos la lista de ingredientes de los productos que solían comprar apresuradamente, porque el filtro a través del cual 'leen' la realidad comestible ahora es diferente y destaca un imperativo que eclipsa a todos los demás: no el sabor, o el origen, o la autenticidad, o la salud, o la religión, sino la obligación moral de evitar el sufrimiento animal a toda costa. Esta búsqueda no es solo negativa, ya que no sólo lleva a la exclusión de ciertos tipos de alimento que los veganos solían comer de forma distraída. Convertirse al veganismo es, ciertamente, entretenido también porque lleva al descubrimiento de nuevos tipos de comida 'lícita' y de las hasta ahora ignoradas propiedades de ciertos tipos de alimentos conocidos. Nuevos cereales, nuevos vegetales, nuevos tipos de 'leches vegetales', nuevas recetas, amigos, y restaurantes empiezan a entrar en la vida del converso, pero siempre de acuerdo a la misma lógica: ese elemento de la semiosis del alimento que solía estar eclipsado y reprimido ahora destaca y ocupa el vértice de la pirámide de la nueva forma de vida.

6. Una nueva comunidad

Sin embargo, convertirse al vegetarianismo y en particular al veganismo produce una reestructuración de la realidad que es similar a esa provocada por la conversión religiosa también en relación con otro, más problemático aspecto. Así como los conversos religiosos empiezan a dividir a la humanidad en creyentes y no creyentes, en aquellos que se adhieren a la fe que los conversos han rechazado y esos que, por el contrario, se adhieren a su nueva fe, también los veganos comienzan a ver a otros veganos como personas particularmente cercanas a ellos, y dividen a la gente, incluyendo a los miembros de su familia y a sus amigos, o quizás especialmente a su familia y a sus amigos, en simpatizantes y antagonistas. Esa es una etapa que no se desarrolló en mí todavía; sigo creyendo que, sin importar cuán fuerte sea mi

convicción del imperativo moral de no generar sufrimiento animal, todos deberían tener el derecho de comer lo que sea que a ella o a él le apetezca, dentro de los límites de la ley por supuesto, aunque también deseo que las mentalidades evolucionen de tal forma, que el marco legal adoptado por la mayoría también algún día restrinja cada vez más la legalidad de producir sufrimiento animal. Mi proselitismo hacia tal desarrollo ha sido, hasta ahora, bastante mínimo, y no porque no desee convencer a otros de la superioridad moral de mi postura, sino porque sé, a partir de mi experiencia, que el violento proselitismo vegano al cual me he visto expuesto no ha producido, como explicaré más adelante, ningún efecto significativo y fue, por el contrario, contraproducente, profundizando la dinámica de supresión que estaba operando en mis propios hábitos alimenticios. Como explicaré más adelante, si algo me empujó hacia tal cambio, fue algo mucho más profundo y oculto en mí, aunque su despertar fue, quizás, estimulado por el ejemplo de estimados amigos y colegas que ya habían adoptado tal forma de vida.

En mi caso, que considero típico bajo muchos aspectos, la necesidad de rearticular a la comunidad de comensales en veganos y no veganos, o al menos en simpatizantes y antagonistas, ha sido hasta ahora defensiva, no ofensiva. No busco convencer a nadie de la superioridad moral de mi elección, o incluso de su viabilidad moral. De hecho, nunca menciono que me he convertido o que soy vegano a nadie, incluidos miembros de mi familia y amigos, a menos que surja una ocasión para hacerlo, como una comida en común, por ejemplo. No obstante, debo decir que nunca en mi vida he experimentado tal nivel de hostilidad que cuando he revelado a amigos y familiares mi nueva forma de comer. Ese no siempre fue el caso. Parientes míos que ya eran sensibles al tema de los derechos de los animales —aunque no fueran ni veganos ni vegetarianos— reaccionaron con simpatía, curiosidad, o incluso colaboración. Me conmoví especialmente con una tía que me preparó la versión vegana de una comida completa típica de Salento, la región de Italia de la cual ambos provenimos.

Lamentablemente, no puedo decir lo mismo de la mayoría de mis amigos. Al comienzo, muchos de ellos pensaron que estaba bromeando, como si convertirse en vegano no pudiese ser una opción seriamente viable. Aquello que me impresionó más, sin embargo, fue lo que vino después de la realización, de mis amigos y parientes, de que no estaba bromeando y que desde ese momento en adelante no comería o consumiría ningún producto que involucrara sufrimiento animal. Primero, fui expuesto a una cantidad sin precedentes de bromas y burlas, desde chistes muy ligeros a convertirme en el receptor de imágenes digitales que representaban parrillas de carne o prácticas similares. Tomé muchas de estas bromas por lo que eran, eso es, subproductos del ajuste entre mi nuevo yo y la comunidad de comensales en la cual vivía. Los chistes y el asombro que manifestaron probablemente decaigan, a medida que este nuevo yo se convierta en un hábito semiótico no solo para mí mismo sino también para la red de relaciones en las cuales estoy inmerso. Sin embargo, a pesar de mantener esta distancia humorística y pese a que a veces relajo el proceso con una buena cantidad de ironía y burla hacia mí mismo (“el vegano siempre tiene hambre”, le digo a mis amigos cuando me invitan a comer), como semiólogo cultural no puedo resistir la necesidad de interpretar el nivel de ironía sin precedentes que rodea el creciente fenómeno

del veganismo. De actores cómicos profesionales (Maurizio Crozza, el comediante italiano más prominente en la actualidad, solía representar, el personaje ficcional “Germidi Soia” —un juego de palabras, en italiano: “brotes de soya”— un chef vegano que se preocupa de las emociones de las zanahorias y las berenjenas) a bromas en cantinas, el veganismo es una de las más ridiculizadas (algunas veces violentamente) formas de vida en las sociedades contemporáneas.

Burlarse de mí no fue la única manera en que fue recibida mi conversión vegana. Otras reacciones incluyeron: (1) preocuparse de mi salud (una inquietud expresada también por personas que nunca antes se habían interesado en mi salud, y que además siguen visiblemente hábitos alimenticios totalmente poco saludables); (2) señalarme donde podían esconderse las contradicciones en mi nueva forma de comer (cómo te atreves a usar una bufanda de seda, me dijo una vez, muy serio, un amigo mientras masticaba un filete, y mostró una decepción amarga cuando le revelé que estaba usando una bufanda hecha de seda vegetal de agave); (3) subrayar la desconfianza en cualquier etiqueta de alimento que describa los ingredientes que contiene (como si uno debiera comer cualquier tipo de producto animal sólo porque algunos productores no relevan completamente el origen animal de la comida que producen); (4) enfatizar cómo mi conversión arruinaría todas mis relaciones sociales; (5) etc. etc.

¿Por qué esas reacciones tan negativas? ¿Especialmente hacia alguien como yo, que no culpa a nadie por lo que come, no hace proselitismo, no promociona su nueva forma de alimentarse y ni siquiera reacciona a las bromas o comentarios negativos dirigidos contra él?

No soy capaz de responder por completo esa pregunta todavía, pero no puedo forzarme a no ver, en la irritación con la que es recibido mi veganismo, el mismo tipo de irritación con la cual, aunque siempre silencioso, usualmente reaccionaba, en mi propia mente, al veganismo de algunos de mis amigos antes de mi propia `conversión´(aunque, para ser justo conmigo mismo, la irritación nunca fue gatillada por el veganismo mismo, sino por la muy insistente forma en la cual era convertido en objeto de propaganda). ¿Cuál era el origen de tal irritación? En mi caso, fue parcialmente causada por la convicción de que, en una sociedad liberal, cuyo modelo respalda, cada uno debiese comer lo que le apetezca y dejar que los otros hagan lo mismo, dentro de los límites de la ley (excepto que ahora que me he convertido en vegano, como esos conversos que no pueden evitar hacer proselitismo sobre la verdad de su nueva fe, también veo el sentido de buscar evitar el sufrimiento animal a través del activismo y la propaganda). No obstante, algo más profundo que estar molesto por el enérgico proselitismo vegano estaba en el origen de mi irritación. Estaba consciente de este pensamiento, pero lo estaba reprimiendo: en el fondo, estaba irritado porque los veganos eran la prueba viviente de una forma de comer que yo ya sabía que era la `moralmente apropiada´, pero que aun así no era capaz de adoptar. Estaba irritado con los veganos porque ellos eran involuntaria e implícitamente los testigos de mi debilidad moral, del hecho de que no era capaz de darle prioridad al deseo de eliminar el sufrimiento animal, aunque en ese entonces ya me había dado cuenta de que evidentemente era superior a cualquier otra aspiración (¿qué

pensará mi madre? ¿Se va a decepcionar? Esas preocupaciones eran prioritarias en mí, aunque ya era consciente de su pobreza moral).

7. El significado último del dolor

Muchos carnívoros no aceptarán la comparación, y la rechazarán como una pieza de propaganda, pero la irritación que sienten hacia los veganos hoy me parece particularmente cercana a la que los propietarios de esclavos sentían frente a la postura moral que rechaza la esclavitud, y más aún frente a la propaganda de quienes abogaban por su abolición. Este fenómeno es relevante no sólo para el caso específico del veganismo y su resistencia social, sino para la semiótica cultural en general. El hecho de que, en la semiosis, el objeto nunca significa directamente, sino siempre a través del particular aspecto o capacidad que el interpretante destaca del objeto mismo—iluminando la parte dinámica del mismo en relación con un cierto interpretante y, por el contrario, dejando en la sombra el objeto inmediato que no logra capturar— no es equivalente a decir que el objeto no existe. La semiótica adopta una perspectiva nominalista de la realidad, no una antirrealista ni nihilista. Plantear la diferencia entre la ontología del objeto y la gnoseología de la semiosis es no sólo epistemológicamente esencial, sino también éticamente necesario. Le prohíbe a uno pensar, según Nietzsche, que “sólo las interpretaciones existen, no los hechos”. Esta postura anti-realista es moralmente dudosa porque implícita o explícitamente niega la perfectibilidad de la semiosis. Si los interpretantes fueran completamente indiferentes a los objetos que significan, o si ese objeto existiera sólo a través de la relación con sus interpretantes, entonces no habría forma de elegir entre interpretantes alternativos y, de hecho, los interpretantes ya no serían tales. La realidad significa para nosotros porque existe, y puede significar erróneamente para nosotros debido a su existencia. Si la realidad no existiera, no podría significar en el sentido semiótico de la palabra.

Desde el punto de vista moral, afirmar la diferencia entre la ontología del objeto y la gnoseología de la semiosis, así como también ratificar la existencia ontológica del objeto, es también esencial porque implícitamente sugiere que el objeto puede de hecho resistir a sus interpretantes si son erróneos, o, más precisamente, si el patrón de significación que ellos proyectan sobre el objeto eclipsa ciertos elementos esenciales del mismo. Para dar un ejemplo, ¿fue la esclavitud el producto de un interpretante erróneo? Claro que lo fue, porque tal interpretante fue significando de tal manera a una parte de la especie humana (los ancestros de aquellos que ahora llamamos “afroamericanos” o “americanos de descendencia africana”) que un elemento esencial de su ontología, eso es, su humanidad misma, se escondió en la semiosis. El activismo incesante, una guerra mayor, y la implacable resistencia de las víctimas fueron requerimientos necesarios para afirmar aquello que era evidente para la mayoría, esto es, que los esclavos eran humanos, y como consecuencia de ello no debiesen ser esclavizados. El hábito semiótico de interpretar su esencia resultó erróneo no sólo retóricamente, sino también científicamente: toda teoría sobre la supuesta inferioridad racial de los seres humanos africanos fue descartada por el progreso científico.

Desde el punto de vista de la semiótica general, este cambio apunta a la perfectibilidad del lenguaje. Si el lenguaje es imaginado como totalmente independiente de una realidad subyacente, entonces no hay forma en la que el lenguaje pueda ser razonablemente enmendado. La completa teoría de los límites de la interpretación, tanpreciada por Umberto Eco, y la progresiva construcción de una comunidad de intérpretes cada vez más razonable no tendría sentido si uno no postulara, bajo la semiosis, una ontología que resiste a las inapropiadas ‘huidas de los interpretantes’ (Leone, 2018). De la misma manera en que un texto literario puede resistir—por lo menos hasta cierto grado—interpretaciones erróneas sobre sí mismo, porque está dotado de una estructura que produce a su lector ideal, o una gama de lectores ideales, de acuerdo a un código que es compartido por una comunidad de intérpretes, la naturaleza, incluso más que los textos, no tolera las interpretaciones erróneas, por lo menos no por un largo tiempo. La cosmología geocéntrica consistía en una serie de interpretantes erróneos, que aun así se impusieron por varios siglos. En el largo plazo, sin embargo, la semiosis que fibrilaba bajo ese hábito semiótico emergió en una serie de interpretantes radicalmente opuestos, que demostraron ser mucho más apropiados que los anteriores para capturar el funcionamiento de la realidad astronómica.

¿Puede uno suponer que el mismo mecanismo de prueba y mejora de hábitos semióticos a largo plazo ocurra no sólo en el dominio textual de la interpretación cultural, y no sólo en el dominio científico de la interpretación natural, sino también en el dominio moral de la interpretación ética? Sin admitir esta perfectibilidad de la moralidad, uno apenas podría explicar el progreso de la ley, por ejemplo. Las condiciones naturales y socioculturales en las cuales los seres humanos viven, evolucionan constantemente, también como consecuencia de su propia creatividad semio-lingüística. Por eso, las leyes que gobiernan a las comunidades humanas deben cambiar en consecuencia. Los sistemas legales, sin embargo, no evolucionan sólo en relación con esas necesidades contingentes, sino además en el largo plazo de la evolución humana. Las leyes se esfuerzan por lograr que los seres humanos coexistan no solamente de manera local, en un contexto particular, sino también globalmente, en el contexto abstracto de la historia de la humanidad. En una cierta etapa de la historia de la humanidad, por ejemplo, los seres humanos se dieron cuenta, al menos en Occidente, que concederles a los miembros femeninos de la especie los mismos derechos que a los miembros masculinos era la mejor opción interpretativa posible. Aquello probó ser moralmente correcto porque todas las otras alternativas producirían sufrimiento psicológico o físico, lo cual es el grito definitivo de resistencia a través del cual la realidad nos dice que nuestros interpretantes son erróneos.

No estamos sólo acostumbrados, sino forzados a prestar atención al dolor en nuestro propio cuerpo. Cuando nuestro cuerpo siente dolor, en la mayoría de los casos ese es un síntoma de que algo en nuestro comportamiento o estilo de vida debería cambiar; de que deberíamos consultar al médico; de que tendríamos que tomar medicamentos o someternos a cirugía. Lo mismo corre para el dolor fisiológico: un ataque de pánico es desagradable de por sí, pero es incluso más preocupante porque indica que algo, en la vida psico-social de un individuo, está produciendo ese sufrimiento, y como consecuencia debiese ser eliminado o cambiado. El dolor

es el mecanismo psicofísico a través del cual la realidad insta a nuestros hábitos semióticos a cambiar. Pero ¿existe algo como el 'dolor social'? En otras palabras, ¿hay una forma de dolor que urja no sólo a los hábitos semióticos individuales a cambiar, sino también a los colectivos? Podría decirse que este dolor existe, pero es más difícil de percibir. Consiste, por una parte, en la suma de todos los dolores sentidos por aquellos que sufren producto del mismo grupo de hábitos semióticos inapropiados. El dolor social de los niños obligados a convertirse en soldados, por ejemplo, no es sólo local, sino que crea una comunidad transversal de víctimas a través del tiempo y el espacio, una comunidad formada por todos los que, en todo tiempo y lugar, son forzados durante su niñez a acudir al campo de batalla. Percibir este dolor es mucho más difícil que poner atención al dolor de los cuerpos individuales, porque requiere empatía entendida como la capacidad para sentir, en nuestro propio cuerpo y mente, el dolor de otro, lo que a veces es abstracto y remoto.

8. Prolongar la vida

Eso es lo que en definitiva siento cuando abro el refrigerador y veo un paquete de salami. No siento mi dolor, sino el dolor que un hábito social errado ocasiona en un solo animal, en los otros animales de la misma especie, en todos los animales, violentamente sacrificados en masa para que el hábito semiótico de los comedores de salami pueda ser reproducido una y otra vez, al igual que el hábito semiótico de aquellos que obtienen ganancias del mercado de la carne. Al final, una rebanada de salami no es simplemente comida. Es la concreción física de un hábito semiótico. Sin embargo, semejante hábito semiótico, como todos los hábitos semióticos, tiene una alternativa, que consiste en no seguir produciendo ni comiendo salami. Si uno concuerda con que el dolor es la prueba definitiva a través de la cual la idoneidad de los interpretantes y de los hábitos semióticos puede ser probada o rechazada, entonces comer animales es un hábito semiótico inapropiado, el resultado de una cadena de interpretantes equivocados, pues su existencia provoca el incesante e insoportable dolor de otros seres vivos cuyo sufrimiento puede ser fácilmente imaginado, con el cual podemos empatizar, pero elegimos ignorar.

Eso es, por lo menos para mí, el beneficio más relevante de adoptar el veganismo no sólo como un tipo de alimentación, sino también como una mnemotécnica de la empatía. Hasta ahora, el presente artículo ha tratado sobre la pregunta ¿"cómo"? ¿Cómo la visión del mundo de un vegano o vegana cambia después de su punto sin retorno? ¿Y cómo puede este punto sin retorno traducirse en una narrativa? Este ensayo, sin embargo, no ha tratado hasta aquí de una pregunta fundamental, la cual no es "cómo uno se convierte en vegano", sino ¿"por qué"? Las respuestas a tal pregunta sólo pueden ser subjetivas y, hasta cierto punto, especulativas. Una infinidad de caminos existenciales alternativos pueden llevarnos a adoptar una forma de vida radicalmente distinta, y una forma de comer totalmente diferente. No obstante, no está descartado que los fundamentos subjetivos e intersubjetivos puedan entrelazarse y superponerse en algunos puntos. Esa es la razón por la cual el autor del presente artículo tendrá que hablar sobre su propia experiencia, y sobre su propio "por qué", o por lo menos sobre la

reconstrucción del mismo, pero no será completamente excluido que semejante evocación subjetiva pueda también arrojar luz sobre la 'conversión vegana' de otros, o incluso favorecer puntos sin retorno similares.

En retrospectiva, creo que me volví vegano como una reacción a un período de mi vida particularmente doloroso, cuya naturaleza precisa sería inapropiado de revelar y discutir por aquí. Puede ser suficiente decir que, en una cierta etapa de mi evolución existencial, un agudo dolor dentro de mí me hizo cada vez más consciente del dolor agudo fuera de mí, de otros seres humanos, de otros seres vivos, e incluso del "dolor de los objetos", o "lacrimae rerum", como diría Virgilio (Leone, 2017). Convertirme en vegano fue el resultado natural de este repentino aumento en mi nivel de compasión, pero también fue una forma de redefinir mi propio dolor, de remodelarlo dentro de una red de seres afligidos más grande, más inclusiva y, por lo tanto, reconfortante. Ese puede ser el objeto de un soliloquio filosófico o incluso de un viaje místico, más que el foco de un artículo académico, y sin embargo ¿por qué los académicos siempre evitan lidiar con las preguntas más esenciales de la vida humana por miedo a volverse demasiado subjetivos o personales? Por el contrario, afirmar que convertirse al veganismo significa convertirse a una nueva sensibilidad hacia el dolor del mundo, así como hacia aquello que lo causaría, tiene una relevancia académica y sociopolítica.

La fuerza que comprime y finalmente destruye por completo la vida de otro ser vivo para reducirlo a un paquete de salami o a una lata de atún, probablemente no es tan diferente de la fuerza que busca exprimir la vida de un inmigrante explotado en los campos de cosecha del sur de Italia, o en las fábricas de producción masiva del lejano Oriente en Asia, o en el matrimonio forzado de un niño subyugado. Cada vez que la vida se convierte en sufrimiento o incluso en su opuesto, la muerte, por una agencia que busca apropiarse, a través de hábitos semióticos violentos, de las energías del mundo, surge una herida en el tejido de la vida que es similar a la que permite que el cuerpo de un ser sensible sea convertido en comida y considerado apropiado como tal. Después de todo, el mensaje que resuena en la diaria mnemotecnia de una dieta vegana, el mensaje que todos los veganos y veganas se repiten a sí mismos cada vez que una comida debe ser organizada—durante la búsqueda de los ingredientes apropiados, la preparación y su consumo—es un mensaje que, por lo menos para mí, trasciende el exclusivo reino de los alimentos, o por lo menos no se limita a comentar implícitamente la forma en que los seres humanos extraen del entorno los recursos para su sobrevivencia. Este mensaje expresa una visión mucho más amplia sobre la interacción entre la realidad, el lenguaje, y las intencionalidades individuales y colectivas de los seres humanos. Este mensaje, en su forma más abstracta, afirma que el lenguaje no puede apropiarse de la realidad, y que la semiosis no puede apropiarse de la vida. El lenguaje y la semiosis surgen como resultado de un proceso natural que ha dotado al ser humano de sofisticados sistemas de cognición y modos de interacción con el medio ambiente. Los seres humanos pueden producir una infinitud de simulacros simbólicos de manera a 'sondear' el medio ambiente. Sin embargo, ninguno de esos simulacros es el medio ambiente. Ninguno de los sistemas de signos que los seres humanos han creado colectivamente es perfectamente correspondiente con la realidad. En más, ningún hábito semiótico se adhiere perfectamente a la vida. El dolor

está presente en el universo para decirles a los humanos y a otros seres sintientes que su lenguaje es de alguna forma moralmente incorrecto, aunque se haya convertido en una aparente inquebrantable segunda naturaleza para satisfacer a la perniciosa y omnipresente necesidad de apropiarnos de la vida y cristalizarla.

¿No es esa la misión más sublime que la especie humana puede imaginar para sí misma, la misión de dar voz al dolor del universo? ¿Detectarlo y convertirlo en las fronteras simbólicas, emocionales y pragmáticas de nuevos simulacros, en sistemas de signos y hábitos semióticos que, ojalá, debiesen disminuir este dolor y generar una adherencia más armoniosa entre el lenguaje y la realidad, entre la semiosis y la vida? Eso es lo que, bajo un profundo escrutinio filosófico, involucra una conversión vegana: el repentino reconocimiento de que la vida no es nuestra, que nuestro lenguaje no existe para esclavizarnos sino para liberarnos, que una violencia silenciosa infiltra los arraigados hábitos semióticos de nuestra segunda naturaleza, y que eliminar o por lo menos disminuir el sufrimiento de otros seres animales es una manera de abrazar esa humildad, de reposicionarnos como especies en el universo, pero también de asumir la total responsabilidad del privilegio que el lenguaje nos otorga. Debiese ser el privilegio de prolongar la vida, no de terminarla.

9. Comida, cultura y ley

La subjetividad de comer es un constructo semiótico. El placer o desagrado frente a los alimentos nunca es simplemente natural, sino que es el resultado de una segunda naturaleza que moldea al cuerpo en sinergia con una sociedad y su cultura. Parafraseando a Bajtín, podría argumentarse que nadie nunca come solo. A medida que seleccionamos, buscamos, preparamos, ingerimos, digerimos e incluso expulsamos nutrientes, estamos constantemente acompañados por una variedad de determinaciones socioculturales que van desde tabús culinarios hasta tendencias gastronómicas de moda. La ley siempre está presente entre tales determinaciones. Establece, por ejemplo, que elementos específicos del entorno no son comestibles. Eso es evidente en los sistemas normativos de las religiones, que prohíben, en muchos casos, transformar ciertos animales, plantas o minerales en comida, u ordenan abstenerse de comer categorías completas de seres vivos. Pero esto no ha desaparecido en absoluto con la modernidad, ni siquiera con la postmodernidad. Por ejemplo, cuando la compañía italiana de chocolate Ferrero intentó exportar uno de sus productos emblema, el huevo de chocolate “Kinder”, al mercado estadounidense, debió enfrentarse al obstáculo legal de que, mientras en Europa tales huevos contenían de forma característica un receptáculo plástico que, a su vez, contenía una “sorpresa” (normalmente, un pequeño juguete de plástico)—una característica que juega un rol clave en atraer a sus pequeños consumidores—, en Estados Unidos esa sorpresa debía ser eliminada o colocada en un cascarón no comestible, porque la ley de alimentos estadounidense prohíbe comercializar productos comestibles que contengan elementos no comestibles. Semejante interdicción es el resultado de un contexto tanto legal como antropológico. Por una parte, el sistema legal

estadounidense es tradicionalmente más consciente de los posibles peligros que involucran el comportamiento torpe de los consumidores (también por la extrema variedad sociocultural de la audiencia estadounidense y su tendencia legalmente litigiosa); por otra, la interdicción también deriva de una ideología más general de consumo, según la cual los clientes siempre saben los detalles de lo que están comprando, sin ambigüedad y, por lo tanto, sin sorpresa.

Cada vez que me alimento, la ley establece que: (1) hay ciertos elementos de la realidad que no puedo comer; por ejemplo, reciente legislación europea ha prohibido un típico queso sardo conocido como “Casu Marzu”, cuya característica suavidad se debe a la fermentación enzimática producida por la larva de “la mosca del queso” (*Piophilha casei*) contenida en el mismo; considerando el riesgo de que algunas de estas larvas sobrevivan en el proceso, y asumiendo que su ingesta puede provocar serios riesgos a la salud, la Unión Europea ha prohibido la comercialización de la delicia sarda (pero de alguna manera el sistema legal italiano ha “reaccionado” listando el queso entre los “productos alimenticios típicos de Italia” para estar exento de la regulación de la UE). (2) Segundo, la ley prescribe no sólo lo que es comestible, sino también la manera en que ese consumo de alimento podría tener lugar, a través de qué procesos y de acuerdo con cuáles estándares. Los sistemas normativos religiosos estipulan la forma en que deben ser cosechados los vegetales o sacrificados los animales; igualmente, la actual regulación sobre alimentos especifica a fondo como los diferentes tipos de comida debiesen ser preparadas y consumidas, a través de una serie de normas que regulan cada aspecto de comer, desde la recogida de materias primas hasta la eliminación de residuos alimentarios.

La ley es siempre la expresión de la cultura. En términos semióticos, sin embargo, eso no significa que la primera traduzca inmediatamente la segunda. En la mayoría de los sistemas legales, la codificación de la ley requiere la presencia y funcionamiento de una estructura compleja de jerarquías representativas a través de las cuales las ideologías de una sociedad se traducen y codifican en ley. No obstante, esa traducción y codificación inevitablemente supone una serie de distorsiones. Usualmente la ley no expresa simplemente, en términos legales, la ideología de una sociedad, sino que cristaliza algunas de sus características en una codificación que es (1) parcial, (2) sesgada, y (3) lenta.

Es (1) parcial porque la codificación legal no puede considerar la totalidad de las idiosincrasias alimentarias que contiene una sociedad sino, a lo sumo, establece un balance entre las tendencias de la mayoría mientras pone también algo de atención a las minorías. El artículo 544 del Código Penal Italiano, por ejemplo, declara que “cualquiera que, por crueldad o sin necesidad, causa la muerte de un animal es castigado con encarcelamiento de 4 meses a 2 años”. En efecto, la ley traduce y codifica una tendencia mayoritaria en la sociedad italiana, una tendencia según la cual ninguna crueldad debiese ser causada a los animales. Sin embargo, la ley ciertamente no incluye la sensibilidad de aquellos, entre los ciudadanos italianos actuales, para quienes convertir animales en alimento es en sí mismo un acto innecesario (es por eso que la ley italiana n. 189 el 20 de julio de 2004 enumera una serie de casos hipotéticos en los cuales subsiste la “necesidad

social” de matar un animal, incluyendo las prácticas de pesca y caza, como también la experimentación científica).

En segundo lugar, el tratamiento legal del dominio de la comida es parcial porque está condicionado no sólo por las ideologías explícitas de la comunidad (lo que la mayoría de los ciudadanos quiere considerar como alimento, como quieren prepararlo, consumirlo, desecharlo, etc.) sino también por el sesgo (2) menos evidente del sistema representativo a través del cual estas ideologías se debaten y eventualmente se transforman en un conjunto de leyes, normas, reglas y regulaciones vinculantes. Solo para dar un ejemplo: si a los adolescentes estadounidenses se les permitiera votar, y tuvieran a sus representantes en el sistema legislativo estadounidense, probablemente las regulaciones alimentarias que provienen del mismo serían significativamente distintas. Las normas sobre la edad del sistema representativo introducen un sesgo en todo tipo de codificaciones legales, incluyendo las relativas a la comida.

Esa es una de las razones de la lentitud de la codificación legal (3), pero no es la única. La ley de una sociedad emana de su “espíritu”, eso es, de las complejas dinámicas culturales que interactúan y se entrelazan en una sociedad, evolucionando constantemente en el tiempo, pero también emana de su “letra”, es decir, del producto de ese complejo aparato de procedimientos legislativos, codificaciones legales, y jurisdicción que convierten el “espíritu” en un sistema de normas escritas. Incluso en la democracia más abierta y dinámica, la ley de una sociedad evoluciona a una velocidad que es demasiado lenta en comparación con el surgimiento y la difusión de nuevas tendencias socioculturales que, por esta misma razón, están condenadas a verse frustradas por la ley, por lo menos temporalmente. Por ejemplo, las sociedades occidentales actuales podrían ser mucho más consciente de los “derechos de los animales” que sus constituciones y sus sistemas legales, pero es probable que transcurra un largo tiempo antes de que estos últimos sean capaces de realinearse con los primeros, precisamente porque esta realineación nunca es automática, sino que deriva de, y es usualmente frustrada por, una serie de complejas mediaciones políticas.

El carácter parcial, sesgado y gradual del reajuste entre, por un lado, las tendencias socioculturales, las sensibilidades, y las ideologías y, por otro, las iniciativas políticas, la legislación, y la codificación legal, intersecta la íntima trayectoria descrita en la primera parte de este artículo y da lugar a la pregunta: ¿qué debo esperar, cuando como con otras personas? ¿Qué debo esperar estar en condiciones de hacer, cuando comparto comidas con otros seres humanos?

10. Conclusión: una utopía vegana liberal

La comensalidad es siempre una potencial fuente de reflexión filosófica. Dada la naturaleza intrínseca, tanto biológica como sociocultural del hecho de comer, observar el comportamiento de otros comensales y compararlo con el propio conduce potencialmente a una comprensión más profunda sobre diferencias culturales de los alimentos y su significado. Esta experiencia esclarecedora es aún más crucial cuando acontecen simultáneamente estilos

de alimentación considerablemente diferentes, como en el caso de un viajero que comparte una comida con los lugareños. Simplemente por razones estadísticas, el vegano raramente come en compañía exclusiva de otros veganos. Cuando eso me ha ocurrido, en esas ocasiones muy infrecuentes, el sentimiento fue, debo admitirlo, uno de alivio: nadie a quien tener que darle explicaciones, ninguna necesidad de enfrentar la otredad de los carnívoros o que ellos enfrenten la mía. Ocasionalmente el vegano puede disfrutar el placer narcisista de la distinción y la exclusividad de pertenecer a una minoría de comensales. Sin embargo, en la mayoría de las circunstancias, tal condición es insoportable, no sólo porque uno es a menudo el destinatario de actitudes negativas, desde la ironía hasta la crítica violenta, sino también porque, como vegano, la condición de estar rodeado por personas comiendo carne, pescado u otros productos animales, es inevitablemente problemática.

¿Qué pienso como vegano cuando comparto una comida con personas que no lo son y los veo comiendo alimento que yo ya no considero como tal? Esta pregunta se combina con las expuestas arriba para delinear el perímetro de una reflexión sobre la semiótica de la ley de alimentos. Debo confesarlo: cuando un gran plato lleno de carne pasa frente a mis ojos durante una comida, espontáneamente pienso: ¿cómo pueden comer eso? En algunas circunstancias, una reacción de disgusto toma forma en mí, no tanto por la idea de que mis compañeros podrían comer esa 'comida', sino por la idea de que yo podría ser forzado a comerla. Como fue sugerido anteriormente en este ensayo, la esperanza legal de un vegano es, como consecuencia, bastante inequívoca: deseo que, eventualmente, un sistema de leyes, reglas, y normas prohíba la matanza y el consumo de animales y que regule estrictamente la producción de productos animales que no impliquen matarlos, como los huevos y la leche. Como vegano, sueño con un sistema legal que garantice y haga efectiva una producción de alimentos que sea 100% libre de sufrimiento animal. Como agente político, soy por lo tanto no sólo libre, sino que de alguna forma estoy moralmente obligado a promover los procesos socioculturales, políticos y eventualmente legales que finalmente determinen tal estándar normativo.

Eso no significa que exista una racionalidad intrínseca e incontrovertible asociada a convertirse en vegano. Estoy muy consciente de que considerar el sufrimiento de otros animales como semejante al de los seres humanos, y abstenerse de transformarlos en comida es una elección ética, que puede ser sustentada por argumentos racionales (como el devastador impacto de la producción industrial de carne en el medio ambiente, por ejemplo, o la fisiología común del dolor en mamíferos y otras especies animales), pero finalmente es el resultado de una elección personal, de una especie de fe. Creo en la naturaleza común del sufrimiento de todos los animales; confío en que su 'imperativo metafísico' es sólo el de mantenerse vivos, por lo tanto, elijo no actuar en contra de ese imperativo; ejerzo la capacidad humana para el lenguaje y la alternativa con el propósito de crear un mundo en el que al menos la vida humana se sustente sin la necesidad de matar otros animales, sin producir el mismo tipo de sufrimiento que los seres humanos intentan evitar para sí mismos con tanta determinación a lo largo de sus vidas.

Sin embargo, el hecho de que soy consciente de que mi veganismo es una opción ética y no sólo una racional no disminuye, sino que en realidad aumenta la íntima pasión por la cual esta elección es hecha y respaldada. El valor de preservar la vida animal es, tanto para mí como para muchos veganos, superior a la mayoría de los valores. Como consecuencia, es totalmente entendible que me vea desconcertado por el comportamiento de los seres humanos carnívoros y que convierta a mi veganismo en una misión: deseo que nadie siga matando animales, nunca más, por lo que hago algo para impulsar esa situación tan ideal. Así como el proselitismo espiritual es la consecuencia inevitable de la fe en la universalidad de una religión, el activismo vegano es el resultado automático de la adhesión íntima a una ética para evitar el dolor animal. El activismo puede, luego, tomar muchas formas diversas, incluida la de enfrentar enérgicamente a aquellos que, durante una comida común, deciden comer carne animal.

Personalmente, prefiero no hacer eso, por muchas razones. La primera es retórica. Criticar a los carnívoros a la hora de la cena no cambiará su forma de pensar, por el contrario; muchos de ellos se atrincherarán aún más en sus hábitos alimenticios y considerarán cada vez más a los veganos como intolerantes aguafiestas de las comidas. Personalmente creo que, en la propaganda vegana, mostrar el aspecto atractivo de esta forma de vida en vez de centrarse en los brutales efectos del consumo de carne animal, es una estrategia preferible a largo plazo. Eso no significa que se debe guardar silencio sobre el insoportable dolor que los seres humanos causan a los animales al explotarlos, por el contrario: el vegano debiese estar siempre preparado para exponer con calma la realidad sobre la industria de producción de comida animal, sin exagerar, pero tampoco censurando la verdad. Eso significa que, especialmente en ciertos contextos socioculturales, exaltar el placer estético de la comida vegana en vez de condenar el hábito inmoral de comer animales probablemente sea una acción más persuasiva en el largo plazo. Muchos de mis familiares y amigos se han vuelto más cercanos al veganismo porque les demostré (también a través de fotos con comida vegana que regularmente posteo en mis redes sociales) que comer vegano no es necesariamente equivalente a comer alimentos desabridos, por el contrario: ¡es el inicio de una aventura hacia una forma completamente nueva de cocinar! En cambio, conozco a pocas personas que se han ‘convertido’ al vegetarianismo o al veganismo porque fueron expuestas a imágenes impactantes de animales asesinados por la industria de los alimentos.

Eso no debiera menospreciar la importancia moral y comunicativa de aquellos compañeros veganos que denuncian abiertamente el maltrato animal; eso significa, más bien, que el camino hacia una utopía de un mundo totalmente vegano requerirá los esfuerzos combinados de diferentes tipos de estrategias retóricas, desde el deleite hasta la denuncia. Lo mismo ha ocurrido con la progresiva reducción del consumo de tabaco en lugares públicos: si actualmente en la mayoría de los países occidentales está prohibido fumar en establecimientos públicos, eso se debe no sólo a una mayor conciencia de la relación entre fumar tabaco y enfermedades mortales, sino también al hecho de que fumar tabaco se haya vuelto cada vez menos ‘sexí’ en las últimas décadas, también gracias a la prohibición de representarlo en las películas. Algún progreso en ese sentido ya ha sido hecho en el dominio de los alimentos:

comer cordero era una típica tradición de Pascua en Italia, mientras que hoy es en general considerado, especialmente entre las generaciones más jóvenes, como una vulgar demostración de crueldad. Los comedores de cordero todavía existen, pero ya no están tan orgullosos de lo que hacen. Se están convirtiendo en una minoría cada vez más excluida, como los adultos que fuman en los jardines infantiles o las personas que botan bolsas de plástico al mar.

Sin embargo, la utopía de un mundo completamente vegano no se logrará hasta que se forme un consenso mayoritario en torno a la idea de que debe evitarse comer animales, que su sufrimiento debe limitarse por cualquier medio, y hasta que este consenso ideológico dé lugar a un proceso democrático que traduzca esa predominante nueva sensibilidad en un sistema de normas. Como vegano, no puedo evitar soñar con el día en que comer animales esté prohibido, y no porque sueñe con la prohibición misma, sino porque considero tal prohibición como el resultado democrático de la evolución en las actitudes alimenticias, que es precisamente lo que quiero. No sueño con un mundo que frustré los deseos de los carnívoros, sino con un mundo donde los deseos de los carnívoros ya no subsistan.

La cuestión relevante, tanto desde el punto de vista semiótico como legal, es, por lo tanto, la siguiente: ¿qué hacer mientras tanto? La diferencia entre un 'vegano nazi', como son catalogados por la opinión pública los súper-agresivos proselitistas veganos (para mí, sin razón) y el vegano liberal, una categoría a la cual tiendo a suscribirme, es que, para este último, es primordial continuar propagando ideales veganos a través de los medios más adecuados (en mi caso, eufórica propaganda vegana), pero es igualmente crucial aceptar, en una sociedad democrática, que es la ley la que finalmente determina la línea divisora entre las conductas aceptables e inaceptables. Podría asquearme el hecho de que las personas que comparten una comida conmigo coman carne; eso no justifica un ataque verbal, o peor aún, físico, de mi parte. Dentro de los marcos de la ley, los hábitos alimenticios pueden ser duramente criticados, pero deben, al mismo tiempo, ser tolerados, por lo menos hasta que la opinión pública, también a través de los esfuerzos activistas de los actuales veganos, se torne tan severamente contra ellos que una mayoría política y legislativa, tanto a nivel nacional como supranacional, tome forma para determinar su ilegalidad.

Los veganos comprometidos debiesen desear que se declare ilegal el alimento que involucra el sufrimiento animal y trabajar activamente por esa causa, a través de diferentes estrategias. Sin embargo, así como a los veganos no les gustaría que fueran ilegalmente forzados a comer carne, también les debería desagradar la idea de impedir ilegalmente que alguien coma lo que él o ella está legalmente autorizado a consumir. Sin embargo, a este respecto, la condición de 'minorías alimentarias' en escenarios legales requiere una mayor reflexión. Imaginémosnos que, como consecuencia de la evolución sociocultural, un consenso político tome forma en Italia en torno a la oportunidad de declarar ilegal el consumo de animales. Un referendo consultivo es organizado, e una mayoría de votantes apoya la prohibición. Nuevas leyes son escritas e impuestas para hacer ilegales la carne y otros productos animales. ¿Qué pasa, entonces, con la minoría? ¿Qué pasa con

aquellos que, pese a la evolución sociocultural mayoritaria de la sociedad italiana, aún quieran comer carne? ¿Son las nuevas leyes perjudiciales para su libertad individual? ¿Es la prohibición legal de comer carne comparable a una imposición legal hipotética que obligue a los veganos actuales a comer carne? ¿Solicitar legalmente a los miembros de una sociedad que no coman un tipo de alimento es equivalente a requerirles legalmente que coman tal alimento?

Las dos imposiciones son legalmente equivalentes, pero no lo son desde el punto de vista semiótico. Los carnívoros no tienen interés en obligar legalmente a los veganos a comer carne, porque el hábito de comer carne es uno que beneficia a los carnívoros individualmente, por la estética o supuesta ventaja de salud que obtienen de ello. Por el contrario, los veganos buscan prohibir por ley el consumo de productos animales no por su propio bien (aunque puedan obtener un placer ético o incluso narcisista a partir de ello), sino por lo que consideran que es el beneficio de otros animales potencialmente comestibles. Esa es la razón por la cual las dos minorías no pueden compararse ni ser equivalentes. Sería como comparar a la minoría de abolicionistas en contra de la esclavitud antes de la Guerra Civil estadounidense a la minoría de los nostálgicos pro-esclavitud después del triunfo sociopolítico del abolicionismo: los primeros estaban luchando por sus principios éticos, así como por otros seres humanos, mientras los últimos estaban peleando sólo por sus propios intereses.

En un futuro mundo vegano, los nostálgicos carnívoros tendrán solo una alternativa: tratar de recuperar el consenso mayoritario sobre la legitimidad de consumir productos que involucren el sufrimiento animal. Sin embargo, desde el punto de vista de un vegano comprometido, cabe esperar que tal consenso suene tan irracional como el de aquellos que, en las sociedades democráticas actuales, quisieran reintroducir legalmente la esclavitud, o la prohibición a las mujeres a votar.

Referencias

BARTHES, R. (1961). "Pour une psycho-sociologie de l'alimentation contemporaine". *Annales Économies, Sociétés Civilisations*, 16 (5), 977-986.

___ (1964). "Éléments de sémiologie". *Communications*, 4 (1), 91-135.

BOURDIEU, P. (1979). *La Distinction: Critique sociale du jugement*. París: Les Éditions de Minuit.

DOUGLAS, M. (1966). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Londres: Routledge & K. Paul.

LEONE, M. (2004). *Religious Conversion and Identity: The Semiotic Analysis of Texts*. Nueva York, NY: Routledge.

___ (2014a). "Conversion and Semiotic Analysis". En Rambo, L.R. y Farhadian, C. (Eds.). *The Oxford Handbook of Religious Conversion*. Oxford: Oxford University Press. 369-400.

___ (2014b). "Wrapping Transcendence: The Semiotics of Reliquaries". En Leone, M. y Parmentier, R. J. (Eds.). *Representing Transcendence, Monographic*

Issue of Signs and Society. Chicago, IL: The Chicago University Press. 49–83.

___ (2015). “Le Dieu mâché : idéologies du sens religieux et mastication”. En Stano, S. (Ed.). *Cibo e identità culturale/Food and Cultural Identity*. Roma: Aracne. 247–264

___ (2017). *Lacrimae rerum: semiotica dei materiali e racconto della catastrofe*. En Lorusso, A. M. y Polacci, F. (Eds.) “Narrazione e realtà: il senso degli eventi”. *Actas del del XLIV Congreso de la Asociación Italiana de Estudios Semióticos*, Novedrate, Como, 30 septiembre al 2 octubre 2016; en E/C, revista de la Asociación Italiana de Estudios Semióticos; disponible en http://www.ec-aiss.it/atti/1_narrazione_e_realta.php.

___ (2018). “Rationality and Reasonableness in Textual Interpretation”. En Olteanu, A., Stables, A. y Bortun, D. (Eds.). *Meanings & Co.: The Interdisciplinarity of Communication, Semiotics and Multimodality*. Dordrecht, los Países Bajos: Springer. 53-70

Lévi-Strauss, C. (1964). *Le cru et le cuit*. París: Plon.

___ (1967). *Du miel aux cendres*. París: Plon.

___ (1968). *L'Origine des manières de table*. París: Plon.

MARRONE, G. (2016). *Semiotica del gusto: linguaggi della cucina, del cibo, della tavola*. Milan: Mimesis

Datos del autor

Massimo Leone es Catedrático de la Universidad de Turín, Italia (donde es Profesor de Semiótica de la Cultura, Semiótica Visual, y Filosofía de la Comunicación además de Vice-Director del Departamento de Filosofía) y Catedrático a tiempo parcial de la Universidad de Shanghai (donde es Profesor de Semiótica). Ha escrito doce libros en editoriales internacionales, editado más de treinta volúmenes colectivos y publicado más de quinientos artículos. En 2019, ha ganado un ERC Consolidator Grant, una beca personal de 2 millones de Euros para investigar, durante los próximos 5 años, la semiótica de la cara en la era digital.