hacia un enfoque alimentario de la muerte

val plumwood

traducción de
nicolás pradilla

t - e - e 31

prisa mata

Val Plumwood
Hacia un enfoque alimentario de la muerte

Publicado como “Tasteless: Towards a Food-Based Approach to Death”, en *Environmental Values* Vol. 17, 3 (agosto de 2008). El artículo apareció originalmente en *The Forum on Religion and Ecology Newsletter* (octubre de 2007). Publicado con licencia de White Horse Press.

Traducción de Nicolás Pradilla



Licencia de producción de pares

Usted es libre de compartir, copiar, distribuir, ejecutar y comunicar públicamente la obra, así como hacer obras derivadas bajo las siguientes condiciones: *Atribución*: Debe reconocer los créditos de la obra de la manera especificada por la autora o licenciante (pero no de manera que sugiera que tiene su apoyo o que apoyan el uso que hace de su obra). *Compartir*: bajo la misma licencia. Si altera o transforma esta obra, o genera una obra derivada, sólo puede distribuir la obra generada bajo una licencia idéntica a ésta. *No capitalista*: La explotación comercial de esta obra sólo está permitida a cooperativas, organizaciones y colectivos sin fines de lucro, a organizaciones de trabajadoras autogestionadas, y donde no existan relaciones de explotación. Todo excedente o plusvalía obtenidos por el ejercicio de los derechos concedidos por esta licencia sobre la obra deben ser distribuidos por y entre las trabajadoras. Al hacerlo, acepta lo siguiente: *Renuncia*: Alguna de estas condiciones puede no aplicarse si se obtiene el permiso de la titular de los derechos de autor. *Dominio público*: Cuando la obra o alguno de sus elementos se halle en el dominio público según la ley vigente aplicable, esta situación no quedará afectada por la licencia.

endefensadelsl.org/ppl_es.html

Se tiraron 300 ejemplares.
taller de ediciones económicas, 2023

Proyecto sin fines de lucro.

t-e-e.org

Hacia un enfoque alimentario de la muerte

1.
Muerte alimentaria

Dos encuentros con la muerte me llevaron a sentirme radicalmente insatisfecha con la elección habitual de los relatos sobre la muerte en Occidente, tanto los cristianos-monoteístas como los modernos-ateístas. Considero que ambas tradiciones de relevancia heredan el excepcionalismo humano y la hiperseparación que impulsan la crisis medioambiental. Sin embargo, hay signos alentadores de una creciente conciencia animista, así como de la presencia de ciertas prácticas funerarias que desafían el excepcionalismo y entienden la muerte humana en términos de reciprocidad dentro de la comunidad terrestre.

Hace algunos años, cuando ya me dedicaba a la filosofía ambiental, tuve un encuentro cercano con la muerte alimentaria: morir al convertirme en el alimento de un gran depredador.

Val Plumwood

Me atrapó un cocodrilo de agua salada,[1] el mayor de los saurios vivientes y heredero de los gustos gastronómicos de los antiguos dinosaurios. Gracias a un conjunto de circunstancias afortunadas, sobreviví. Básicamente me dejó para otra ocasión, ligeramente magullada. Desde ese momento he pensado que nuestra visión del mundo niega la característica más básica de la existencia de los animales en el planeta Tierra: que somos alimento y que a través de la muerte nutrimos a otros. La perspectiva de la muerte alimentaria, tan familiar para nuestros antepasados, es algo que el excepcionalismo humano de la modernidad occidental ha desterrado de la vida. Considerar la comestibilidad humana es de mal gusto. Por supuesto, todo tipo de criaturas diminutas nos mordisquean rutinariamente durante toda la vida y aún después, pero en el contexto microscópico nuestro carácter esencial de alimento es mucho más fácil de ignorar que aquel en el que nos saborea un depredador considerablemente más grande.

El individualismo liberal moderno nos ha enseñado que somos dueños de nuestras vidas y de nuestros cuerpos. Políticamente, es semejante a dirigir una empresa; como experiencia, un drama que narramos, escribimos, actuamos y/o leemos de distintas maneras.

1 *Crocodylus porosus* o cocodrilo marino. [n. del t].

Hacia un enfoque alimentario de la muerte

Como hiperindividuos, no le debemos nada a nadie. No le debemos nada a nuestras madres, y mucho menos a una difusa comunidad terrestre. Excepcionalizados como especie y como individuos, nosotros los humanos no podemos situarnos en la cadena alimenticia del mismo modo que los demás animales. La depredación de humanos es un acto monstruoso, excepcional y objeto de represalias extremas. Las películas de terror, los cuentos y los chistes reflejan nuestro profundo temor a convertirnos en el alimento de otras formas de vida: el terror en las películas se representa mediante el cadáver agusanado, los vampiros que chupan sangre y los monstruos de ciencia ficción que intentan comerse a los humanos (como en la saga cinematográfica *Alien*). El terror y la consternación se unen a las historias de otras especies que se comen a los seres humanos vivos o muertos; los mordiscos de sanguijuelas, tábanos, mosquitos y gusanos provocan distintos niveles de histeria. Los conceptos dominantes de la identidad humana sitúan a los humanos por fuera y por encima de la cadena alimenticia, no como parte de un banquete en la cadena de reciprocidad. Los animales pueden ser nuestro alimento, pero nosotros de ninguna manera podemos ser su alimento. El excepcionalismo humano nos sitúa como seres que comen a otros pero que nunca somos nosotros mismos comidos por otros.

Recuerdo vívidamente mi propia incredulidad y consternación cuando me enfrenté al hecho de convertirme en la comida de un cocodrilo. Era como si hubiera caído en otro universo en el que no era más que un pedazo de carne. ¡Todos mis éxitos personales y los de mi especie quedaron subordinados al hecho de ser la merienda! Sin duda, la experiencia de la depredación perturba profundamente el excepcionalismo humano, que sigue siendo una fuerza importante en nuestra cultura y ha configurado profundamente las prácticas dominantes del yo, la mercancía, la materialidad y la muerte –sobre todo de la muerte. Para que exista una cultura ecológica, necesitamos reconsiderarlo seriamente.

La problemática occidental de la muerte –en la que el yo esencial es el espíritu incorpóreo– plantea una falsa opción de continuidad, incluso de eternidad, en el reino del espíritu; ésta se contrapone a la concepción materialista que reduce la muerte a un final definitivo de la historia del yo material encarnado. Las dos caras de este dilema suponen un terrible costo: la alienación con respecto a la tierra en el primer caso y la pérdida de sentido y continuidad narrativa del yo en el segundo.

Los conceptos animistas indígenas del yo y de la muerte, por el contrario, consiguen romper esta perniciosa falsa elección y

sugieren formas de continuidad gratas y ecológicamente sensibles con la tierra y a través de ella. Si entendemos la vida como algo que está en circulación, como un regalo de una comunidad de ancestros, podemos ver a la muerte como un reciclaje, un discurrir hacia una comunidad ecológica y ancestral de orígenes. En lugar de la guerra occidental de la vida contra la muerte –cuyo campo de batalla han sido indistintamente el más allá, identificado con el espíritu, y la vida material reducida y medicada–, el imaginario indígena ve la muerte como parte de la vida. Lo hace en parte a través del relato y en parte porque la muerte es un retorno a la tierra que nutre la vida (con una gran carga narrativa). Esta visión de la muerte fomenta un imaginario de la tierra como un terreno que alimenta y de la muerte como continuidad y comunión nutricia y material con *otros* ecológicos, especialmente las vidas y las geografías de los paisajes rurales.

Lo que propongo es que el imaginario de la muerte alimentaria con el que hemos perdido contacto es clave para reimaginarnos ecológicamente como parte de una comunidad terrestre más amplia de cuidado, crianza y apoyo mutuos radicalmente igualitaria. Reimaginarnos en términos de prácticas concretas de contención y humildad, no sólo en conceptos fantasiosos de unidad. La pérdida de esta perspectiva

ha significado la pérdida de formas modestas pero importantes de conocimiento de nosotros mismos y del mundo en que vivimos. Podemos aprender a buscar comodidad y continuidad, sentido y esperanza en el contexto de la comunidad de la Tierra y trabajar en este punto clave para desplazar el marco cultural excepcionalista y jerárquico que tan a menudo vence nuestros esfuerzos por adaptarnos al planeta.

Para el paradigma del excepcionalismo humano, la depredación de los cuerpos humanos sugiere que toda la condición de la existencia biológica es una atrocidad, como parecen presuponer ciertas formas de vegetarianismo. Tenía la sensación de que mi vida era algo que me pertenecía y ahora el cocodrilo la exigía con descaro. Tras décadas de reflexión, puedo discernir una especie de igualdad y reciprocidad en todo esto, justicia e incluso cierto tipo de democracia. Tal como lo veo ahora, en el modelo de comunidad terrestre, la vida es como un libro, pero no el tipo de libro que se puede poseer o comprar. Se parece mucho más al libro de una biblioteca. No es tuya, es un préstamo de la biblioteca circulante de la comunidad terrestre. Como un libro de biblioteca, sólo la puedes tener durante cierto tiempo y nunca se hacen excepciones a esta regla. Al igual que un libro de biblioteca, puede ser tomada en préstamo inmediatamente por otro usuario, ¡y ni siquiera has terminado de

leerla o escribirla! Los intentos de prolongar en exceso o inmortalizar la vida humana son intentos de robar el libro de la biblioteca y engañar a la comunidad terrestre, de tomar el sustento de otros pero nunca devolverlo.

2.
Ateísmo, excepcionalismo y celestialismo

La segunda experiencia que me trastocó los conceptos excepcionalistas de la muerte fue enterrar a mi hijo en un pequeño cementerio rural que es a su vez un excelente refugio de comunidades vegetales. Esta experiencia me mostró formas en las cuales reconceptualizar la identidad desde una perspectiva animista radical puede reimaginar la muerte en términos de una ética de la reciprocidad y la crianza mutua.

La negación excepcionalista de que nosotros mismos podemos ser el alimento para otros se refleja en muchos aspectos de nuestras prácticas convencionales alrededor de la muerte y la sepultura: el sólido ataúd, habitualmente enterrado muy por debajo del nivel de actividad de la fauna del suelo y la lápida colocada sobre la tumba para evitar que algo nos desentierre presuntamente impiden que el cuerpo humano oc-

cidental se convierta en el alimento para otras especies. El panteón jardín[2] local que encontré para mi hijo era un lugar que representaba poderosamente los dramas modernos que oponen el excepcionalismo celestial al excepcionalismo ateo. Cuando visité el cementerio por primera vez en un soleado día de otoño, me pareció un lugar extraordinariamente sereno y bello, un lugar con una grata sensación de aceptación de la muerte. Las heridas que los entierros previos habían hecho en la tierra, hacía tiempo que habían cicatrizado y sólo unas cuantas huellas frescas daban testimonio de los más recientes. Pero el imaginario excepcionalista que el teólogo Norman Habel denomina "celestialismo" había configurado los memoriales más viejos que se encuentran cerca de la entrada, de hace más de ciento cincuenta años de antigüedad. A la distancia, estos grandes pilares de mármol o arenisca parecen pálidas e inquietantes figuras amortajadas recién liberadas de la tierra que comienzan su viaje ascendente. La mayoría de estas lápidas de principios de la Edad Moderna llevaban inscripciones que invocan un hogar celestial, como "Duerme, querido esposo, descansa. Dios te convocó a su casa cuando lo

2 *Bush cemetery* en la versión original. Se trata de cementerios en los cuales no se colocan lápidas sobre las tumbas, si acaso algún árbol o arbusto que señala el lugar. [n. del t.]

consideró oportuno". Muchas de las inscripciones insisten en que la tierra es un lugar inferior que es mejor dejar atrás. "No llores por aquellos a los que Dios ha bendecido y ha llevado a su descanso celestial, libres de toda pena, aflicción y dolor; nuestra pérdida es su ganancia eterna".

Para el celestialismo, la tierra es, en el mejor de los casos, un alojamiento temporal. El verdadero hogar humano está más allá de la tierra, en el cielo. Enterrado a dos metros de profundidad, el sólido ataúd de madera o acero pretende mantener el cuerpo –que está destinado al cielo– alejado de la tierra y de otras formas de vida el mayor tiempo posible, además de preservarlo para partir a su hogar superior. Para esta solución trascendental al problema de la muerte y la continuidad, nos dividimos en una parte encarnada y perecedera que pertenece a la tierra y una parte "espiritual", pensante e imperecedera que pertenece al cielo. Los cuerpos deben perecer, pero el alma, el verdadero yo, tiene vida eterna en un reino aparte. Estas soluciones trascendentales al problema de la identidad y la continuidad dependen de la negación de nuestro parentesco con otras formas de vida, así como el de nuestro fin compartido como alimento para les demás. El celestialismo es fuertemente excepcionalista y sus prácticas funerarias deploran o demonizan la materialidad, hiperseparando el cuerpo humano de la tierra e impidiendo

la descomposición que beneficia a otras formas de vida. El propio cementerio se excepcionaliza como tierra santificada en comparación con la zona impía o decadente que hay más allá de sus muros.

Las tumbas posteriores a la década de 1920 que se observan más lejos de la puerta del panteón expresan la dinámica excepcionalista en otros términos. Desaparecen los pálidos fantasmas erguidos, esa especie de dedos de piedra que señalan, y en su lugar aparece un regimiento gris de enormes losas de hormigón cuyos rectángulos, líneas rectas y superficies pulidas marcan la visión más descarnada del racionalismo moderno y el materialismo reduccionista. Estos monumentos guardan silencio sobre la muerte –el gran tema tabú de la modernidad– y sus mínimas inscripciones rara vez revelan más que nombres y fechas. La losa, ahora masiva, produce una hiperseparación de los muertos humanos y su entorno, e impide que el cuerpo en descomposición pueda alimentar a otras formas de vida. La pobreza expresiva de estos carísimos monumentos representa al silencio como el corazón del paradigma reduccionista de la modernidad y su concepto de la muerte. Su función contra la vida se intensifica con la tecnología moderna de los herbicidas: muchas losas están rodeadas de grandes zonas desnudas, donde toda la vegetación espontánea ha sido envenenada y ya no crece nada.

Esta zona sin vida es la clara expresión moderna de los ideales trascendentales que continúan híperseparando lo humano de la naturaleza y conciben la muerte como algo distinto y opuesto a la vida. Sus prácticas funerarias expresan el excepcionalismo humano y el proyecto cartesiano de derrotar la mortalidad humana; no mediante la religión en el más allá, sino mediante una guerra médico-tecnológica contra la naturaleza en esta vida. Como propuse antes sobre el materialismo reduccionista, "La identidad occidental contemporánea ha rechazado el significado y el fundamento de la continuidad de lo extraterrenal, pero no le ha dado ningún otro significado definitivo ni proporcionado ningún otro contexto satisfactorio de continuidad o arraigo para la vida humana."[3] La modernidad, a pesar de su orgullo por deshacerse de las ilusiones del pasado, no ha conseguido proporcionar una identidad terrenal o una narrativa ecológica que reemplace a la celestial. "En la medida en que la muerte puede expresar una unidad con la naturaleza, se trata de una unidad con un orden de la naturaleza concebido como otro dualizado, como desprovisto de significado, como mera materia... la muerte es una nada, un vacío, un final aterrador

3 Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature* (Nueva York: Routledge, 1993), 101.

y siniestro, cuyo único significado es que no hay significado".[4] Las viejas narrativas de la trascendencia del mundo terrenal han muerto, pero la modernidad no las ha sustituido por ninguna nueva narrativa sobre la vida terrenal que resulte significativa o reconfortante. De ahí la evasión modernista de la muerte que tan claramente expresan estos monumentos.

En este análisis, el materialismo reduccionista y las formas reductivas del ateísmo que se le asocian no son un rechazo de la problemática celestialista, sino una continuación, e incluso, su afirmación trunca –un retroceso en el que se mantiene la división original entre espíritu y materia, pero ahora se afirma el lado anteriormente devaluado (el cuerpo y la materialidad). No obstante, carece de una reconcepción profunda de la materialidad, necesaria para una auténtica sanación del embrollo dualista. Una buena parte del ateísmo, el humanismo y el materialismo contemporáneos expresan solamente un dualismo trunco y un celestialismo desencantado sin ofrecer narrativas alternativas de reformulación del sentido, el consuelo y la continuidad para el yo y el cuerpo. (De modo que este tipo de materialismo *no representa un nuevo comienzo radical*, como suele afirmar, sino que es perseguido por su antigua mitad

4 *Op. cit.*, 102.

perdida). Lo que sostengo aquí es que una comprensión ecológica del yo puede apuntar hacia la reformulación de narrativas y prácticas que tanta falta nos hacen.

Son estas opciones de los dualismos convencionales –espíritu o materia– las que han enmarcado el dilema central sobre la muerte tal y como se concibe en Occidente actualmente: la elección de (las narrativas de) una *continuidad* alienada frente a la *discontinuidad* materialista reduccionista –la supuesta finitud de la muerte material o la narrativa de la ausencia de narrativas. En esta última, la elección inmanente del ateísmo reduccionista y materialista, el cuerpo humano sigue considerándose periférico o irrelevante para la identidad, por lo que ninguna continuidad más allá de la muerte puede basarse en él. Entrevistada poco antes de su muerte, la estrella de cine Katherine Hepburn –al declarar abiertamente su ateísmo– afirmaba con vehemencia que "la muerte es definitiva"... que no hay nada más allá. La muerte del yo (aquel yo que yace en la conciencia individual) es definitiva y total. El materialismo reduccionista está especialmente determinado por la Tesis de la finitud, la afirmación de que la muerte es el final definitivo de la historia. Es esta pérdida de la historia, la narrativa de la ausencia de narrativas, lo que se expresa en el mutismo de las enormes lápidas modernistas.

3.
Muerte animista: otra historia

La tesis de la finitud revela con claridad cómo tanto las posturas teístas como las ateas convencionales contribuyen a concebir la materia como una esfera reducida irrelevante para el ser y que ésta se encuentra completamente "relegada" en el desenlace que se supone que representa la muerte. Porque, por supuesto, *el cuerpo* no sólo "termina", sino que se pudre y desintegra, pierde la organización de su forma previa y adopta o se incorpora a nuevas formas en un intercambio de sustancia y fuerza vital. ¡Aquí hay un montón de relaciones e historias de la vida después de la muerte!

La tesis de la finitud depende de una continuidad encubierta de la identificación celestialista del yo con el espíritu, así como de una comprensión completamente reduccionista y carente de narrativas del cuerpo y de la materialidad producto del dualismo espíritu/materia. El relato de la finitud acepta de manera sutil la proposición dualista-cartesiana de que nuestro elemento esencial es la conciencia, por lo que cuando ésta se acaba, también lo hacemos "nosotros". Con el fin de la conciencia, nos enfrentamos inevitablemente al fin del yo.

Sin embargo, podemos emplear un concepto más fluido y encarnado del yo y sus límites para sugerir un complejo relato de continuidades en el que la historia continúa, aunque ya no se trate primordialmente de una historia sobre sujetos humanos.

Hay, pues, diferencias importantes entre un enfoque de la vida después de la muerte reduccionista y uno que no lo es. *El celestialismo expresa al excepcionalismo en su concepción de la vida después de la muerte dentro de un reino exclusivamente humano y completamente aparte, mientras que el materialismo reduccionista trata la vida después de la muerte en términos de ausencia, de nulidad. Sin embargo, para un materialismo animista ecológico, la vida después de la muerte es una presencia ecológica positiva, huellas positivas en la vida de otras especies, no la ausencia de historia, sino otra historia que continúa.*

El reconocimiento de la vida como circulación y de nuestra muerte como una oportunidad para otra vida puede desalentar la ambición y la ingratitud humanas que intentan aferrarse a la eterna juventud a través de la trascendencia, el privilegio y el dominio tecnológico. En el plano individual, la muerte confirma la transitoriedad, pero en el plano de la comunidad ecológica, puede afirmar un ciclo o un proceso permanente y resiliente. De esta manera, duran-

te mi primera visita el cementerio me reveló una vía para sanar el dolor a través de la perspectiva gozosa que ofrecía de la muerte como el fluir dentro de un paisaje bello y tranquilo, incluso como un viaje hacia este paisaje. La serenidad resultó ser ilusoria, mas no la imagen de fondo del entierro y la descomposición corporal como puerta de entrada a una comunidad ecológica sagrada.

Los simbolismos funerarios y las prácticas mortuorias correspondientes podrían tener como objetivo alimentar en lugar de excluir a otras formas de vida, así como afirmar en lugar de demonizar nuestro tránsito hacia lo no humano en la muerte. En el cementerio de mi hijo resulta alentador observar el indicio de una sensibilidad emergente de prácticas funerarias posmodernas que podemos reconocer en el establecimiento de un cementerio con jardines. Esto al menos permite que los seres vivos puedan crecer entre las tumbas. ¿Está empezando por fin a moverse el gusanito de la conciencia con la aceptación de la idea del reciclaje humano? ¿Se empiezan a desafiar las arraigadas normas de separación humana que representan las losas de hormigón?

Por supuesto, el problema no es el uso de la piedra en sí, ni siquiera en su forma moderna subordinada e instrumentalizada como lo es la losa de hormigón, sino el modo en que nuestra

cultura fragmentada ha movilizado la piedra al servicio del excepcionalismo humano en un esfuerzo por excluir y negar la vida ("el mundo de los cambios", en términos de Platón) y asociar la esencia humana con un orden inmutable de eternidad. Este uso de la piedra para afirmar la trascendencia de la vida olvida que somos cuerpos, simples miembros del orden ecológico, y que nuestra vida es un regalo otorgado por una comunidad encarnada de otros anteriores a la que debemos cuidar y nutrir. El uso de la piedra para confirmar la trascendencia olvida que la piedra es el cuerpo (o mejor dicho, el esqueleto) de la tierra y, como otros esqueletos, es propenso a la descomposición. También se olvida de los reptiles, para los que la piedra suele ser un hábitat espléndido. En una reciente visita a la tumba de mi hijo para arrancar algunos cardos, me siguió un pequeño y elegante lagarto dragón, mostrando su boca naranja llena de dientes en un ademán desafiante. Una lápida –o incluso una losa de hormigón– puede ser un buen lugar para cazar y tomar el sol para un lagarto; y ésta se puede rediseñar fácilmente con el propósito de incorporar un pequeño refugio para reptiles. (¡Traigamos a los reptiles de vuelta al jardín!)

La reconcepción de la muerte y lo sagrado en términos de un imaginario materialista animista o ecológico exige, por lo tanto, filosofías, sensibilidades e iconografías de la muerte

diferentes de las normalizadas en nuestra cultura; que puedan honrar el lugar de la tumba como un lugar de unión con las presencias sagradas anteriores de la tierra más que como algo separado de ella, y que puedan honrar la disolución de lo humano en el flujo más-allá-de-lo-humano. La superación del excepcionalismo, que tan profundamente se ha apoderado de la conciencia occidental, es la condición previa determinante para que esa espiritualidad animista-materialista esté emocional y culturalmente a nuestro alcance.

En este texto publicado de manera póstuma, Val Plumwood reflexiona acerca de dos encuentros personales con la muerte: ser presa de un cocodrilo y enterrar a su hijo en un cementerio rural en medio de una abundante comunidad vegetal. La autora cuestiona el excepcionalismo que separa lo humano de la naturaleza, el cual se refleja en la elección entre dos concepciones de la muerte: una de continuidad en el ámbito espiritual, y la otra, un reduccionismo materialista en el que la muerte marca el final de la historia del ser. Ambas perspectivas dislocan la base de la existencia animal: que todes somos alimento y a través de la muerte alimentamos a otres. El enfoque de Plumwood defiende un materialismo animista en el cual la vida se concibe como un proceso de circulación en el que las prácticas funerarias pueden afirmar que la muerte es una oportunidad de vida para otres en la comunidad ecológica.

Val Plumwood (1939-2008) fue una filósofa y ecofeminista australiana conocida por su crítica al antropocentrismo. Desde la década de 1970 es una figura clave en el desarrollo de la ecosofía radical.

taller
de ediciones
económicas t-e-e.org