



■ *Julián López García* ■



carne y sangre animal en crisis alimentarias y rituales

Partiendo de la máxima levistosiana de que los animales se eligen (ritual y culinariamente) porque son “buenos para pensar”, veremos en esta conferencia cómo en los animales se piensan los hombres. Analizaremos de qué manera las atribuciones simbólicas de los animales ayudan a perfilar y a representar valores identitarios de clase, de género de edad y étnicos: animales de clase alta o baja, masculinos o femeninos, de niños de adultos o de ancianos, nuestros –de nuestra comunidad– o de otros; comiéndolos (incorporándolos) o utilizándolos en el ritual, se construye un tipo de identidad en esos ámbitos. Lejos de buscar en esas atribuciones simbólicas lógicas funcionales, materiales o adaptativas, que llevan al universalismo (del tipo: el gallo significa o representa tal cosa o el cerdo tal otra), veremos cómo muchos de los perfiles simbólicos de los animales tienen lógicas particulares difícilmente extrapolable. La base etnográfica de la exposición se centra en Campanario (Badajoz) y el Jocotán (Guatemala) y hablaremos de animales significativos en esas comunidades como el gallo, el erizo, el galápago, el lagarto, el cerdo, el armadillo, el pavo, la culebra y otros.





Julián López García

Licenciado en Antropología y Etnología de América y Doctor por la Universidad Complutense de Madrid, es Profesor de Antropología Social en la Universidad de Córdoba y lo ha sido también de la UNED y la Universidad de Extremadura así como visitante en la Universidad de San Carlos de Guatemala. Es investigador de la Fundación Xavier de Salas de Trujillo y miembro fundador del Grupo de Estudios de Etnología Americana (www.etnologiamericana.org). Ha centrado sus investigaciones en el oriente de Guatemala donde ha trabajado con mayas-ch'orti' y con ladinos, preferentemente sobre valores simbólicos de la comida y sobre aspectos relacionados con la identidad étnica. Además ha realizado diferentes investigaciones en comunidades indígenas de Nicaragua, Bolivia, Ecuador y Perú y en algunas poblaciones de Ciudad Real y Extremadura. Entre sus publicaciones cabe destacar Símbolos en la comida indígena guatemalteca (2003), Ideologías y ritos populares de nacimiento, noviazgo, matrimonio y muerte en Ciudad Real (2003), Alimentación y sociedad en Iberoamérica y España (2001) y, como coautor, Según cuerpos. Ensayo de diccionario para uso etnográfico (2002).





No hay duda posible acerca de la importancia social de los animales: sea cual sea la diferencia de estos entre sí, sea cual sea la diferencia relativa entre estos y los seres humanos, sean cuales sean los matices distintivos en función del contexto; en todo caso no se pueden pensar las sociedades humanas sin los animales.

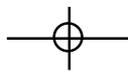
Hay muchos ámbitos en los que los animales actúan para el hombre y de ellos resulta el valor que se les atribuye. Valor evidentemente construido aunque parcialmente pueda estar condicionado por atributos sensibles de los mismos. Esa valoración construida lleva a que los animales ocupen papeles diferenciados en múltiples campos, de ellos el culinario y el ritual son los más importantes desde mi punto de vista: en cada sociedad hay animales que se comen y otros no (independientemente de que sean comestibles) y hay animales que son actores preferentes de la acción ritual mientras otros son secundarios o no participan. Los perfiles ideológicos que resultan de los animales se trazan por su actuación activa o pasiva (o más o menos activa o pasiva) en platos o rituales. De este modo la naturaleza ideológica estable de los animales es causa y consecuencia a la vez de la necesaria estabilidad de los sistemas sociales. Una estabilidad que no riñe con el cambio pues generalmen-

te este es atemperado y pautado, de manera un cambio radical y rápido en las atribuciones simbólicas y culinarias de los animales pocas veces se da.

Aquí me voy a centrar, sin embargo, en algunas situaciones que podrían desencadenar un cambio social brusco. Trataré situaciones de crisis y, concretamente, me referiré al protagonismo de los animales en momentos de crisis alimentaria y crisis ritual; unas situaciones que obligan a someter a tensión un sistema lentamente constituido. Veremos los mecanismos de presión y de negociación que dan lugar bien a cambios en el perfil ideológico de los animales o bien al cambio del sistema culinario o ritual.

Este doble componente de crisis, culinaria y ritual, lo trato básicamente en el contexto cultural extremeño. Para el asunto de la crisis alimentaria abordaré el llamado “año del hambre”, generalmente referido a 1940 pero otras veces vinculado a otros años de la posguerra, para ver cómo se vio afectada la comestibilidad de determinados animales y me centraré también en los efectos que la Ley Extremeña de Protección Animal y la presión de las sociedades protectoras de animales están provocando en el uso ritual de animales, preferentemente en el norte





carne y sangre animal en crisis alimentarias y rituales

de Extremadura. Hablo también, en relación a los usos culinario y ritual de animales, sobre cómo la acción de estas sociedades protectoras de animales va dirigida contra el consumo de determinados animales e, incluso, contra el consumo de carne animal al estar, con frecuencia, vinculadas a planteamientos vegetarianos.

ANIMALES BUENOS PARA PENSAR

Ha pasado casi medio siglo desde que Lévi Strauss, en *El totemismo en la actualidad*, asentase la importancia simbólica de los animales tanto en el ámbito ritual como en el culinario: “Los animales del totemismo dejan de ser, solamente o sobre todo, criaturas temidas, admiradas o codiciadas: su realidad sensible deja traslucir nociones y relaciones concebidas por el pensamiento reflexivo a partir de los datos de la observación. Por último, se comprende que las especies naturales no sean elegidas por “buenas para comer” sino por “buenas para pensar” (1965: 131)

Un principio básico para los antropólogos de la alimentación es la convicción de que la cultura determina qué se come y qué se deja de comer. Desde las estrategias de obtención de alimentos

hasta las maneras de consumo, la cultura se impone a la naturaleza fisiológica de los seres humanos y se impone de tal manera que obliga a elegir. El famoso imperativo de selección al que se refería Ruth Benedict (1971) tiene su más clara manifestación, quizá, en la comida, no sólo porque se elige entre lo comestible y lo no comestible¹ sino porque dentro de lo biológicamente comestible se produce una nueva elección guiada por criterios culturales que determinan lo que finalmente se lleva a la boca. Como ya estableció Margaret Mead, “los hábitos alimenticios son las elecciones efectuadas por individuos o grupos de individuos como respuesta a las presiones sociales y culturales para seleccionar, consumir y utilizar una fracción de los recursos alimenticios” (1945: 3). Así, desde posiciones racionalistas y, desde luego, desde el formalismo económico, llama la atención el hecho de que en una determinada cultura no se coman cosas que son comestibles y se coman otras que son, digamos, menos comestibles. En su diatriba contra la tesis de Lévi-Strauss de que los animales se eligen culinariamente por ser “buenos para pensar”, dice Marvin Harris que “el hecho de que sean buenos o malos para pensar depende de que sean buenos o malos para comer. La comida debe nutrir el estómago colectivo antes de poder alimentar la mente colectiva” (1990: 12), sin





embargo mi punto de vista al respecto sigue estando más próximo al de Lévi-Strauss y eso se aprecia, como veremos, en las situaciones de cambio culinario: para que un animal sea bueno para comer (cuando en momentos anteriores no lo era), hay que pensarlo de otra forma.

Desde luego para el antropólogo más que llamar la atención intriga e inquieta saber cómo la comida, además de satisfacer las necesidades biológicas del cuerpo, satisface necesidades sociales. Y esa inquietud viene determinada precisamente por el hecho de que, como ha dicho Mary Douglas, “la elección de alimentos es, sin duda, de todas las actividades humanas, la que transita de un modo más desconcertante entre la naturaleza y la cultura” (1995: 171). Podríamos decir que comer es, sí, un imperativo biológico pero ordenado y cargado de sentido culturalmente. Y de todas las elecciones de alimentos la de carne animal es la que lleva aparejada una carga ideológica mayor, sería la que transita de un modo más desconcertante entre la naturaleza y la cultura. La carne animal, ciertas carnes, son el alimento más deseado y por eso, generalmente, la sociabilidad se mediatiza con carne como ha constatado la experiencia etnográfica y por eso, generalmente también, en muchas sociedades del mundo, ante la necesidad de alimentarse

se establece una categoría específica de hambre de carne². Pero por otro lado ciertas carnes animales entran dentro de lo mayormente aborrecible y rechazable. Así, afirma Fischler, “la carne o la sustancia animal no puede caracterizarse únicamente como un tipo de alimento deseado o rechazado. Ante todo es el alimento más portador de ambivalencia; concentra en ella a la vez el deseo y la repulsión, el apetito y la inapetencia” (1995: 120) No obstante esa ambivalencia sobre el consumo de carne animal, la realidad presentada en los informes etnográficos nos dice que no hay equilibrio entre los animales que se comen y los que se dejan de comer, el mismo Fischer da algunos ejemplos etnográficos: los bosquimanos del Kalahari sólo cazan 17 especies de animales, una pequeña parte de las que consideran comestibles (54) que a su vez son una





carne y sangre animal en crisis alimentarias y rituales

pequeña parte de las especies animales que reconocen (223) y como ellos la mayoría de las sociedades. Igualmente se constata en diferentes informes históricos: “En Europa, las prohibiciones enunciadas por los penitenciales de la Edad Media con respecto a los *inmunda*, las especies “inmundas”, hacen largas listas de animales y de circunstancias impuras. Los animales cuya carne es “inmunda” van del perro al gato pasando por la rata, pero comprenden igualmente reptiles y pequeños mamíferos, a veces pájaros, la carne “sofocada” (no vaciada su sangre), la carne poco hecha, la carroña, etc. Y las prohibiciones alimenticias judaicas acaban a fin de cuentas autorizando sólo una pequeña cantidad de animales que deben consumirse en condiciones muy restrictivas.” (ibid.: 121) ¿Y qué decir de los insectos?, cien años después del famoso artículo de V. M. Holt (1997) a favor del consumo de insectos sigue siendo plenamente válida su queja: “¡prejuicios, prejuicios, tenéis una fuerza enorme!” pues, evidentemente siguen sin formar parte de la dieta. De manera que se podría hablar de que la prohibición de comer carne animal es la regla más que la excepción. Habla Fischler de la necesidad de una distancia óptima entre hombre y animal para que el acto fágico pueda realizarse; distancia óptima definida como aquella que está entre la lejanía absoluta y

la cercanía absoluta. Esta idea, no obstante, ha sido desarrollada principalmente por Edmund Leach (1974). En el proceso de hacer que un animal sea bueno para comer convergen, entre nosotros al menos, dos principios: no deben ser excesivamente lejanos ni excesivamente cercanos. En esos espacios templados se sitúa la conveniencia culinaria. El concepto de lejanía y cercanía tienen una significación primero topográfica: los animales de la casa no son buenos para comer, por ejemplo, en nuestro contexto cultural, perros y gatos; los del corral sí lo son mejor que ningún otro: gallinas, conejos, ovejas, vacas, cerdos... los de los montes conocidos relativamente,





también entrarían en la dieta, pero no los de los montes lejanos, las selvas y otros espacios lejanos. Pero la idea de lejanía o cercanía tienen también una connotación emotiva; así puede ser lejano un animal, que topográficamente no lo es tanto, por sus atributos sagrados o malévolos, por ejemplo la cigüeña, la golondrina, la culebra o la rata. En todo caso, como dice Edmund Leach la estabilidad en el papel culinario de los animales se consigue con atribuciones de categorías verbales, del tipo: “el perro es amigo del hombre”, de manera que, se entiende, son recíprocamente incomedibles³.

El cuadro de Vastag, “Pasatiempo”, ilustra claramente esta idea de distancia. Desde una perspectiva decimonónica europea los gatos están representando la cercanía, el tigre la lejanía, por eso ninguno sería comestible. El gato comparte juegos mientras el tigre, una de las fieras por excelencia, se representa vencido y pisoteado por el hombre... pero ni el uno ni el otro son comibles. En el mismo libro de ilustraciones de animales (Bastarrica, 1988) se adivinan muchos de los rasgos ideológicos que atribuimos a los animales: perros compenetrados y emocionalmente cercanos a niños, gatos que comparten nuestros pasatiempos, monos en actitudes humanas,, rasgos que llevan a la idea de que no se comen.

Por el contrario, las representaciones de los animales lejanos (de la exótica y desconocida selva) ponen énfasis en la fiereza y el salvajismo. Eso se aprecia tanto cuando los animales salvajes vienen al mundo de los hombres en circos que traen fieras que son dominadas por domadores, como en el acercamiento del hombre a su mundo para dominarlo y demostrar su supremacía, como hace Tarzán. La fiereza como representación de lejanía es, también, marca de incomedibilidad. Es evidente, por tanto, que comemos lo que comemos no porque conozcamos las utilidades nutricionales de lo ingerido sino porque valoramos, además de éstas, utilidades sociales y simbólicas. Y porque nuestra situación étnica, de clase o de género “nos obliga”. Por eso la comida debe ser tratada desde el prisma cultural. Y, evidentemente, como ya indicó Roland Barthes hace más de 40 años, las unidades de análisis de la comida desde el ángulo cultural son autónomas y diferentes a las que utilizan nutricionistas o economistas que, desde otra perspectiva analizan la comida (1961: 979-981).

Como he dicho anteriormente los animales como objeto culinario ofrecen una cantidad de elementos significativos mucho mayor que otros productos alimenticios; del mismo modo los rechazos alimenticios de carne animal informa





came y sangre animal en crisis alimentarias y rituales

de la cultura que los da de lado mucho más y mucho mejor. La cocina es un sistema de significación social y los animales han sido un elemento fundamental en su constitución y mantenimiento, de modo que los que entran a formar parte de ella dan un significado a la cultura que los integra. Como cada animal tiene un papel dentro del sistema de significación, la cuestión sería ver de qué manera pueden entrar nuevos animales a formar parte de la dieta. Sugiero, y lo ejemplificaré más adelante, que una de las formas

más nítidas para ver cómo se produce el cambio en el estatus ideológico de los animales tiene que ver con los momentos de crisis alimentaria, momentos en los que se produce una doble expansión que amplifica el universo de las carnes comestibles provocando que lo lejano se acerque y que lo cercano se aleje. Como indicaré, la receta facilita el cambio topológico (acerca o aleja) y con el, el cambio ideológico.

Eso vale igualmente para el uso ritual de animales. De hecho, como apuntaba al principio la idea levistrosiana de los animales “buenos para pensar” se vincula inicialmente con el mundo ritual, conectado con el protagonismo mítico de animales. Es significativo comprobar la importancia que Lévi-Strauss atribuye a los animales en las *Mitológicas*, de hecho las únicas ilustraciones que ejemplifican mitos son de animales en el volumen primero (1982). Así, no es de extrañar que la importancia ritual de los animales haya sido uno de los temas más estudiados por la antropología. Podríamos decir que, del mismo modo que los atributos morfológicos de los animales, próximos a los humanos, los hacen más susceptibles de ser receptores de ideología culinaria, eso mismo los lleva a ser piezas centrales en el proceso ritual y mítico.





Las similitudes morfológicas entre seres humanos y animales hacen que estos últimos sean protagonistas privilegiados en los actos sacrificiales del ritual; son, como se comprueba en la historia sagrada y en la experiencia etnográfica, los mejores sustitutos del propio hombre. Así, animal y sacrificio forman una diada inseparable dentro de muchos rituales y por eso abundan en las síntesis antropológicas descripciones y explicaciones acerca del uso y el valor social del sacrificio. Poco cabría añadir si no fuese por un nuevo factor distorsionador, un factor que también llamo de crisis y que tiene que ver con la irrupción de un planteamiento nuevo legal y moral (aquel que habla de los derechos animales, de lo injustificable de la violencia contra ellos...) que choca con muchas de las tradicionales actuaciones de los animales dentro del ritual. Derecho animal y sacrificio animal entran en contienda. En esa contienda no basta con pensar de otra forma a los animales para que no actúen de determinada manera en el ritual, aquí se plantea si con los nuevos atributos de un animal (atributos que vienen determinados por el hecho de ser sujetos de derechos "humanos") cabe seguir teniéndolos como protagonistas del ritual o hay que cambiar algo más, para darles cabida en un ritual rediseñado o hay que eliminar el ritual porque no tiene sentido con el rediseño del perfil ideológico de los animales.

AÑO DEL HAMBRE Y NUEVOS ANIMALES EN LA DIETA EXTREMEÑA

En Extremadura, como en muchas otras zonas de España, las carencias de alimentos durante el año o los años del hambre obligaron a comer animales que no participaban en la cocina regional como el gato, el perro, la cigüeña o el burro. En ese año hubo que comer muchas cosas nuevas. Entre otras muchos animales. Animales que no se comían antes por ser muy cercanos (como el gato, el perro o el burro) se comieron entonces y también otros significados por su lejanía sacra, como la cigüeña; o por su lejanía vinculada con el mal, como los ratones o las ratas.

Ana, una mujer de Malpartida de Plasencia en Cáceres recuerda la siguiente situación de aquel tiempo⁴:





came y sangre animal en crisis alimentarias y rituales

“Una vez una de las mujeres me invitó a comer, en la cazuela había trozos de carne en salsa que parecía conejo y me dijo cómelo Ana que está bueno; me dio una presa y me lo comí, luego le pregunté que qué era y me contestó que eran perrinos, que ella los había desollao, los había frito y después los había puesto en salsa... todavía cuando lo recuerdo me da asco y ansias... La mujer me dijo que se los comían siempre, aunque también comían ratas lo se porque nosotros estuvimos trabajando ahí. Nosotros no nos las comíamos, ni tampoco comíamos cáscaras de patatas como mucha gente que las comía. También he conocido gente que comían burranquinos... cuando hay hambre hay que llenar el estómago con lo que sea”.

Se aprecia claramente aquí una de las estrategias de alejamiento simbólico: convertir, mediante receta culinaria, un alimento en otro. Hacer como si el “perrino” fuera conejo o, más comúnmente, como si el gato como si fuera liebre. Digamos que es esta una estrategia pasajera que, como todos los engaños, no puede sino tener una duración efímera, el enmascaramiento sólo puede ser momentáneo. La cuestión que cabría plantearse es que, dado que no se puede mantener el engaño, ¿qué hacer ante la persistencia de una crisis alimentaria?. Parece que los pasos pautados serían: 1º) comer algo (gato) *por* otro, haciendo creer al comensal que come otra cosa

(liebre), con lo que no hay necesidad de que cambie el estatus ideológico del nuevo animal que entra en la dieta; 2º) comer algo (perro/gato) *como* si es decir con receta tradicional de otro animal (conejo/liebre), situación que tampoco obliga a un cambio ideológico de perro o del gato; 2º) comer algo (gato, por ejemplo) como lo que realmente es, o sea gato. Esta situación se daría en momentos de continuidad de la crisis y obliga a la creación de una receta nueva y lleva aparejado un cambio en el estatus del nuevo animal en la dieta: en este caso podría ser un alejamiento simbólico del gato respecto al hombre o por ejemplo dividir el género gato en dos mitades: los gatos de la casa (que tienen nombre y no se comen) y los gatos de la calle (que no tienen nombre y se comen). En esa situación podemos encontrar ya una receta de gato estofado⁵:

“Después de matar al gato golpeándolo en la cabeza, se abre la barriga, se le sacan las tripas, se pela longitudinalmente tirándole las manos y la cabeza. Hay que dejarlo al sereno una noche colgado de una rama, porque “la luna quita el mal olor”. Por la mañana, antes de que empiece a dar el sol se recoge. Se cuece primero entero con abundante agua (que lo cubra), sal y una hoja de laurel. Si el gato es joven 15 minutos y si es viejo 30 de cocción. Se lava bien lavadito con agua clara, se deja que escurra y se trocea como un conejo. En una





sartén se pone un “culo” de aceite y se sofríe cebolla, pimiento rojo crudo, tomate y sal. Cuando esté dando el sofrito se echa el gato, un “machao” de ajo y perejil y un vaso de vino blanco. Se echa agua hasta que cubra y se deja cocer otra media hora si es viejo o 15 minutos si es joven. Se cuece con una patata entera pelada y cuando se acaba de cocer la patata se pasa por el pasapuré y se añade a la salsa para que quede espesita.”

El hecho de que un animal tenga receta culinaria le da un estatus ideológico diferente. Es claro que los animales que no se comen porque se sabe que no son comestibles no tienen receta y es igualmente claro que tampoco la tienen aquellos animales que no se comen porque no se sabe si son o no comestibles. Así en el caso anterior, el gato que ya es en sí mismo producto comestible se aleja de la casa, de la domesticidad más radical, desde el momento que adquiere una receta. Si esta se consolida el estatus ideológico del animal cambiará; puede también que la crisis sea coyuntura y breve, sin tiempo a la interiorización; en ese caso, generalmente pasada la crisis se olvida ese papel culinario y se vuelve al estatus anterior. Desde luego hay situaciones intermedias, excusas que sirven para atenuar la transición, una muy conocida es, como dijimos, cocinar un animal con la receta de otro ya integrado en el sistema culinario.

También podemos encontrar la estrategia inversa: en vez de alejar lo demasiado cercano para hacerlo comestible, se puede acercar lo demasiado lejano. Por ejemplo, cuando se trata de una lejanía vinculada a la sacralidad y que implica que ciertos animales como la cigüeña o la golondrina no se coman, el acercamiento a lo humano implicaría desacralización. En el año del hambre también se tuvieron que comer cigüeñas, por ejemplo en Almoharín. Estanislao reconoce que en el año 41 hubo que hacer barbaridades⁶:

“La gente cogía los sacos y se iba a los habales a robar las habas. Si no hubiese sido por las habas se hubiese muerto la gente de hambre, las cogían, las cocían y se las comían. Yo he visto a un hombre matar una cigüeña. Y dijo el hombre: los pobres tenemos que hacer barbaridades para mantener a los muchachos. Y venía con una cigüeña en un sacos. Las cigüeñas no comen nada más que sapos y culebras y todas esas cosas. Así, a qué va a saber la carne esa, no creo que esté buena... También se mataban burranquinos, los criabas dos o tres meses y luego los mataban. Y de vegetales se comían los cardillos, bellotas, algarrobas, espárragos, criadillas, romazas, puerros o berros, que picaban mucho, y aceroles que se echaban a las judías blancas, a los habichelos y a la vinagreta. Me acuerdo que aquí en el pueblo no había romazas, estaba todo muy rebuscao, había que ir muy lejos a buscarla y eso que





came y sangre animal en crisis alimentarias y rituales

la gente no podía andar ni de aquí a esa pared, se cansaban, estaban muy débiles. Se morían, entraba el piojo verde, se hinchaba la tripa y la cara de no comer.

No ves que no había pan ni aceite tampoco, estaba todo racionao. El que tenía una tierrina y labraba y tenía unos olivos no le iba mal”.

La sacralidad de la cigüeña, en nuestro contexto cultural viene con su asociación con la fertilidad y la vida (ver Mariño Ferro, 1996). En situaciones de crisis alimentaria este animal se encuentra en una situación difícil: no es comestible porque representa la donación de vida, pero a su vez puede ser materia para la vida. Las dos opciones para comerla pasarían por una deshumanización del comensal como indica Estanislao o bien, desacralizar la cigüeña. Algo similar sucede cuando la gente se ve abocada a comer animales que están vinculados de alguna manera al mal, caso de culebras o ratones. En esa situación se podría comer, bien a través de una deshumanización del comensal (que hace una barbaridad comiéndolo) o bien, generalmente, atenuando la maldad simbólica de lo comido: atribuyéndole virtudes terapéuticas o inventando estrategias de purificación. Por ejemplo, un análisis veterinario de *trichina* en un ratón puede matizar la repulsión a su consumo pues funciona la mimesis con la carne de cerdo que igualmente analizan los

veterinarios. Así Petra no tuvo ningún problema en comerlos⁷:

“Yo los ratones los comí una vez, porque verás lo que pasó. Tenía mucha tos ferina y no me la podían curar y había un curandero allí que era como vaquero. Le llamaban Carrascuca, era de Mirabel, y le dice mi madre: “no se qué hacer con esta muchacha con la tos que tiene, la tos ferina que tiene... no se qué vamos a hacer con ella...”; entonces Carrascuca le dice: a esa le voy a dar yo el remedio ahora mismo. A ver si cogéis una cría de ratones, pero los tenéis que reconocer ¿eh?, porque el ratón tiene triquina como los cochinos. Esos los lleváis al veterinario que os los reconozca... esos los cueces con sal y que se beba el agua.” Ay, madre mía, digo yo, este hombre... ay tío Carrascuca, cuidao con el asco que me da a mí de eso. Pero si es muy rico eso, me dice él. Eso lo lavas bien lavao y es mu rico. Y te bebes el agua y si te los quieres comer te los puedes comer también bien a gusto. Ahora dice mi madre a mi padre, si vieras lo que le ha mandao Carrascuca a la Petra para la tos ferina... ¡agua de ratones!... Ah pues no se equivoca, no se equivoca. Entonces mi hermano el mayor los buscó y dice ¡me he encontrao una cría de ratones y los he cogío! Los desollamos y fuimos a Mirabel, claro, a hablar con el veterinario: mire usted que se los han mandao pa una medicina, pa la muchacha... y es que dicen que hay que reconocerlos. No pasa nada, si es que es como los cochinos... y los





reconoció. Dice que no hace falta reconocerlos a tós de una cría, con uno o dos hay bastantes. Me los coció mi madre con sal, me echó el agua, me la bebí. Y dije: trae p'acá que me coma dos o tres ratones que algo me harán".

Como decía antes la persistencia de la crisis pueden dar lugar a que animales extraños, no comunes en la dieta, sin receta, acaben integrándose. No se trata sólo de persistencia de una crisis de subsistencia sobrevenida por factores económicos y ecológicos, sino también de otros factores históricos y sociológicos que pueden dar lugar a que animales solo coyunturalmente consumidos en una región se consoliden en algún pueblo dando lugar a la constitución de islas culinarias. Tal se puede considerar Campanario en el nor-orient de Badajoz: allí han sido productos plenamente incorporados a la dieta y, por tanto con recetas consolidadas, el lagarto, el galápago y el erizo. Aunque en la actualidad las leyes protectoras de animales impiden la captura de éstos, en los años 80, cuando hice trabajo de campo en ese pueblo se consumían regularmente.

Francisco Gallardo hablaba así del proceso de captura y preparación culinaria de los erizos: "Los erizos se cogen con la mano, si hay un perro que dé con ellos... De día están liados al pasto o

metidos debajo de una piedra o en un bujero; si hay un perro que dé con ellos se lía a ladrar y se va y se coge, porque el tufo del bicho montuno es más fuerte que el del conejo y la liebre". Antes de cocinarlo hay que prepararlo bien; primero hay que tener mucho cuidado con el oído, "el oído hay que ajondarle todo lo que se pueda con una navaja pa sacárselo, porque tienen mu dentro los pelos y dicen que los pelos son malos, que entra mal de orina comiéndoselos, y las hembras en celo también es mu malo comérselas. Pero vamos, yo no... me he comío muchos y nunca me ha pasao ná". Después, antes de guisarlos, es necesario chamuscarlos vivos en la brasa: "Esos se echan vivos a la lumbre y se va raspando con un cuchillo hasta que se quedan blancos del tó. Primero hay que chomascarle porque esos tienen unas púas que usted porque no las ha visto... y hay que hacerlo en vivo porque si no, no se puede y se echa a la lumbre y se chomasca bien y se rasca bien, igual que el cerdo cuando se chomasca pa quitarle las cerdas, na más que esto son puítas, pinchan... así que se chomaskan yo los lavo muy bien, con agua muy caliente; les echo el agua muy caliente y les doy con un estropajo de estos de *scotch brite* que tenemos pa fregar la loza; lo raspo muy bien pa que no sepa a chomascao y luego pongo una cazuela o una sartén con aceite, según sea el bicho, y refrió los ajos





came y sangre animal en crisis alimentarias y rituales

sin pelar, los abro pa que no salten, y los refrío y luego ya echo el erizo. Le pico, porque yo le quito muy bien toa la grasa que tienen, porque tienen muchísima grasa y luego ya lo refrío, lo rehogo y le echo un buen poquito de vino, vamos, que no sea dulce, y lo rehogo, lo rehogo... claro, le tengo que echar agüita, pa que se ablande, el que es tiernito se blanda enseguida, pero el que no es tan tierno, tiene que cocer (si es viejo se cuece primero en agua con sal hasta que reblande un poco); le echo un poquito de guindilla, porque está mu rica, que sepa un poco a picante, no mucho, y luego ya na más que cuecen, cuecen, se queda la salsita y ya está".

Lo genuino del consumo va unido a un igualmente genuino procedimiento culinario caracterizado porque no se matan previamente y por la existencia de algún peligro innato en su manejo. Eso sucede también con los galápagos. La captura de los galápagos también es dificultosa: hay que cazarlos de noche y ayudándose nuevamente con perros expertos. Al igual que los erizos la primera labor de cocinado consiste en echarlos vivos en un olla de agua caliente y el peligro asociado a su consumo está en tener cuidado de quitarle bien un pellejito pintado que tienen. Pero finalmente se guisan de acuerdo con una receta plenamente consolidada:

"...los galápagos, mu güenos; los galápagos hay que matarlos con agua caliente, hirviendo el agua los echas y luego con un martillo se parte la concha. No tienen más que las mazas y el pescuezo y la tripa gorda y los hígados, eso se come. Luego hay que pelarlos, que tienen un pellejito pintao, ese pellejito se quita, es malo. Luego se fríen con cebolla con pimiento y con tomate. Primero a ellos les das una vueltecita, yo tengo costumbre de darles a ellos una vueltecita, con un poquito de sal y los saco en una fuente y en ese aceite frío una cebolla, un pimiento o dos, lo que sea, según como sean los pimientos y unos pocos de tomates y de que están fritos echas luego los galápagos. Se cuecen bien cociños, bien frititos y está un plato mu rico"

(María Pajuelo)

Por su parte la caza de lagartos, a veces también con la inefable ayuda de perros, requiere -además de pericia y rapidez- valentía pues no es infrecuente ser mordido por alguno de ellos. El peligro en el consumo de lagartos está asociado a su fuerte tufo, de manera que para hacerlos aptos al consumo es necesario purificarlos dejándolos una noche al sereno. Como ha argumentado Yolanda Guío, el sereno en Extremadura tiene unas virtudes anímicas purificadoras, "matando los microbios", "comiéndose lo malo" o "refinando los sabores montunos de los bichos bravos" como le dijeron algunos de





sus informantes (1992: 77). La acción purificadora del sereno en el lagarto se aprecia en su cambio de color: quedan blancos, como un conejo: " como un conejo, lo mismo que un conejo: se trocea bien troceao, se lava y se queda una noche al sereno, pa que se le vaya el tufo; luego está tan blanco como un conejo. Se trocea y se prepara lo mismo que un conejo en salsa; al ajillo, como se llama. Hay quien los fríe y los engüeva y así no están igual de buenos. Están mejor en salsa, con un poco de vino. Se sofríe con aceite, se le pone sal y tomate, después se le machaca ajo y perejil con un poco de vino. Cuando no teníamos vino, que estábamos en el campo, pues con vinagre, unas gotitas de agua y un poco de vinagre pa que cociera después de frito y estaban estupendos." (Francisco Gallardo)

Tenemos, pues, tres "bichos montunos", lejanos tradicionalmente en el sistema culinario de la región que se convierten en comidas no sólo apreciables por su sabor, sino -en cierto modo- carismáticas de Campanario. La dificultad de capturarlas, el pelo del oído, el pellejo escrito o el tufo insoportable que marcan su peligro, el hecho de que impongan al verlos por ser feos o "den frío" por ser reptiles, anfibios o animales de la noche, todo esto crea un aureola en torno a ellos tan densa que se convierten en la comida

definidora del pueblo, independientemente de que, como he dicho, en la actualidad su consumo sea más bien escaso.

Estos animales sólo son comida consolidada en Campanario. Seguramente en otros muchos pueblos de su entorno lo fueron coyunturalmente en situaciones de crisis. El hecho de que no sean nos permite ver cómo cambian o se mantienen las atribuciones ideológicas de los animales que posibilitan o no su permanencia en la dieta. En Campanario los perfiles del erizo, el galápago y el lagarto son diferentes a los que tienen en otros pueblos. Perfiles que hacen de ellos animales incomedibles. Por ejemplo, el erizo y el galápago dan lástima en tanto que son símbolo de la antiviolencia: su caparazón y sus púas sólo están para defenderse, para autoprotgerse y no para hacer daño; además, el erizo en Extremadura ha sido uno de los animales más utilizados por sus virtudes curativas⁸. Más claramente se achaca la cimarronería anticultural en relación a la captura y consumo de lagartos que según Domínguez Moreno han tenido una carga de valor sagrada muy importante en Extremadura, en alguno de cuyos pueblos, " solían mantener un lagarto vivo en la casa, ya que *el lagartu eh mu enemiguh del bahtardu y el culebrón bahtardu le tie máh mieu c'al diablu. Si mehmu entra pa la casa, va el lagartu y le*





came y sangre animal en crisis alimentarias y rituales

jaci cohquillina a la mujel y la ihpierta. Poh ya sabi la mujel qu'el culebrón anda rondandu por la casa... y a tentat s'a dichu, pa que no le chupi de lah suh tetah. Anti era sagráu lo de matal un lagartu, como lah golondrinah". (1988: 152)

Por el contrario, esos animales para los de Campanario pierden ese perfil ideológico y ganan otro relacionado con los sabores “finos” y “fuertes” de sus carnes. Para ellos la dificultosa captura de estos animales y la elaborada preparación para su consumo no supone ni mucho menos una marca de salvajismo, sino que por el contrario es la forma más clara de demostrar su poder frente a la naturaleza, de domeñarla y conquistarla más allá de lo que otros pueden. Acercando los montes al corral el erizo, el galápagu y el lagarto se convierten en animales buenos para comer.

VIOLENCIA CULINARIA SOBRE ANIMALES Y VEGETARIANISMO

Hemos visto algunas dinámicas internas que dan lugar a cambios en las ideologías de los animales sin que haya desestructuraciones bruscas. La tensión, el mantenimiento de un sistema social puede ser resultado de dinámicas internas, de negociaciones, que no implican lucha de prin-

cipios morales porque en el interior de la comunidad hay acuerdo básico. En el caso de Campanario, por ejemplo, las acusaciones de barbarie, que hacen los pueblos vecinos, por los procedimientos culinarios empleados para el erizo y el galápagu son de poca intensidad y afectan poco al perfil moral del grupo. Diferente es cuando un modelo culinario quiere imponerse a otro sin que haya causas internas que obliguen a ello, cuando un sistema culinario que se autoproclama como moralmente superior a otro trata de imponerse. Es el caso, por ejemplo, de sistemas culinarios que teniendo restringido el consumo de ciertos animales por considerarlos demasiado lejanos o demasiado cercanos quieren imponer esos criterios en contextos donde esos animales ocupan otras posiciones.

Esta situación tiene dos componentes. Uno de más amplio alcance se vincula con el vegetarianismo y lleva a identificar consumo animal con una suerte de canibalismo. La otra supone una crítica al consumo de animales por la violencia en su manejo culinario, el consumo de perros y gatos está en el centro de esta crítica y el sureste asiático es el punto de mira principal.

En primer lugar aludiremos a las acciones de las sociedades protectoras de animales que desde





planteamientos radicales defienden el vegetarianismo. Aunque este modelo culinario no es nuevo parece claro que cobra carta de naturaleza en occidente a partir de la industrialización pues favoreció la justificación intelectual de una cultura anticárnica. Estos movimientos, llamados de “reforma natural”, renunciaron al consumo de carne y al sacrificio de animales por razones éticas. En esta coyuntura en occidente se sensibiliza en torno a que los animales tienen derechos y son afectados por el placer y el dolor. Los animales se constituyen en sujetos legales en algunas leyes de protección y como tales con derecho a se minimice todo sufrimiento contra ellos. Así, según Contreras, “puede afirmarse que, hoy, el sistema de los modernos tabúes alimentarios está basado en la idea de un sujeto provisto de derechos”. Pero, además, el tradicional vegetarianismo justificado sólo en función de una alimentación más natural no se sostiene sino que se apoya además en argumentos económicos, ecológico, médicos y, también morales: “el sacrificio de animales para carne es cruel, criminal” (2002: 233-234).

En la actualidad hay varias campañas contra el consumo de ciertos animales y están de moda debates respecto a la conveniencia o inconveniencia de consumirlos, de permitir la comercia-

lización de su carne o de colocarlos en clasificaciones de afectividad o de repugnancia. A propósito de la elección del cuy, por parte del programa televisivo *Lonely Planet*, como la comida más asquerosa del mundo hay activo en internet un foro interesante en el que termina planteándose un asunto que me parece muy interesante (www.blogdeviajes.com.ar): la equivalencia entre comer carne animal, sobre todo de los animales más cercanos y canibalismo. Quien inicia el foro lo hace desde una sensibilidad relativista antropológica: “El problema del cuy es su aspecto de roedor. Pero su carne es muy blanca y blanda, y francamente muy rica. Pero la comida no solo impresiona al paladar. Entra por los ojos y se asocia a nuestras formas de ver el mundo – las nuestras y las del grupo/los grupos a los que pertenecemos.” En el comentario 3, escrito por Juan, se pone de relieve la paradoja del relativismo culinario: “Asqueroso me parecen las cucarachas que comen en Asia u otros sitios. Horrible será comer perro, teniendo en cuenta todo lo que uno vive con ellos, lo considero casi canibalismo. Y si se trata del aspecto de rata, pues los chinos si que comen rata”.

Igualmente se plantea el mismo asunto del canibalismo en otro debate abierto a propósito de la comercialización de carne de perro





came y sangre animal en crisis alimentarias y rituales

(www.todoperros.com) Reproduzco solo las seis primeras entradas del foro suficientes para ver como queda reseñada la identificación entre comer perro y canibalismo:

1º) Alfonso: “Hola. En Corea se planifica legalizar la venta de carne de perro. La realidad es que muy pocos coreanos comen carne de perro y la mayoría desean que se prohíba. En la dirección siguiente: <http://ga0.org/campaign/koreandogs> se pueden enviar e-mails para que prohíban su venta”.

2º) Andrés: “La verdad yo nunca la he comido, pero dicen que esta muy bien. A mi me da un poco de palo pero en fin tampoco me gustan las ostras y no voy por ahí impidiéndoselas comer a nadie. A cada cultura lo suyo. Conozco ingleses que creen que es un crimen comer caballo. A mi

me gusta mucho y encuentro su carne más dulce que la de vaca y esto de las vacas locas la verdad es que la compro más que antes. Lo dicho si quieren comer perro, a cada cual lo suyo”.

3ª) “Vaya bobería cada uno come lo que le da la gana! siempre y cuando no se sacrifiquee de una manera cruel como aquí se hace con las vacas que son hacinadas en camiones durante días para transportarlas. A los ingleses también les parece un crimen comer conejo y aquí en España es algo normal. Si no es un animal en peligro de extinción no veo el problema. Bien que te comes un buen chorizo seguro! si es por hacer reivindicaciones estúpidas yo reivindico: todos contra los que comen lechugas, se ha demostrado mediante estudios que sufren cuando son cortadas sus raíces. Hay que pensar antes de reivindicar algo ok?”

4º) Adrián: “Para Cristina y Andres, me parecen muy irresponsables sus respuestas, la protección de los animales que nos acompañan en el planeta es una labor de día a día, su posición no solamente denota poco interés en los perros sino que evidencia una falta de concientización hacia el comportamiento general de los humanos. No les extrañe, entonces, que el día de mañana decidan autorizar la comercialización de carne humana y me imagino que tampoco les importará porque como





no ocurre en su país no es de su incumbencia. Si a Ustedes no les interesa apoyar esta prohibición quitense del camino, guardense sus ideas (que no les importan a los que creemos en proteger en general a los animales) y permitan que personas como Alfonso hagan valer su idea. Yo le apoyo!!!!”

5º) Paula: “Cada loco con su tema, ojala no se llevará a cabo esta locura de comer la carne de los perros, son algo tan especiales, que no se pueden comparar con conejos o vacas, que igualmente son animales no?, pero los perros, los caballos, tienen un no sé que, por Dios cómo comer carne de perro o de caballo, por Dios, no tengo palabras para decir lo que siento en este momento”.

6ª) Mariam: “Hola Alfonso: Estoy completamente de acuerdo contigo, es más me parece muy desagradable que se compare a los perros el mejor amigo del hombre, como lechuga. Ni que fuera lo mismo. Todo aquel que es capaz de comerse un caballo, gato o perro, creo que también estaría encantado de probar la carne humana, no? Puestos a probar que se promulgue el canibalismo! Por favor hasta donde vamos a llegar, no tenemos ya suficiente con el daño que hacemos a los animales de granja y el sufrimiento que les ocasionamos? Hasta donde es capaz de llegar la crueldad humana?”.

Evidentemente el planteamiento vegetariano va más allá: no se trata sólo de vincular canibalismo con el consumo de los animales más cercanos sino ampliarlo a todos. La sugerente campaña de la Asociación *Anima naturalis* (dos de cuyos carteles reproducimos) va en esa dirección: comer cerdo, pollo o cordero es ser caníbal.

www.animanaturalis.com

El otro componente, más restringido, pero quizá con mayor fuerza colonizadora tiene que ver con luchas contra ciertos consumos (principalmente perro en el sudeste asiático y gatos en general) sobre la base de la violencia ejercida en la preparación culinaria. Estas campañas tienen un claro sentido: puesto nada se puede hacer contra el gusto cultural hacia la carne de perro, el ataque sí puede tener éxito si se pone el énfasis en la violencia y el maltrato durante la preparación,





came y sangre animal en crisis alimentarias y rituales

puede tener éxito pues puede atentar contra derechos universales de los animales. Aquí las campañas de las asociaciones de defensa de los animales dejan el tono artístico que se aprecia en la de “hazte vegetariano” y emprenden la senda de presentaciones desgarradoras de animales maltratados, las webs de estas organizaciones están salpicadas de avisos sobre imágenes que pueden herir la sensibilidad del espectador: perros y gatos colgados, hacinados, moribundos... Se crea el género de la violencia sobre animales que imposibilita cualquier contraataque positivo para justificar su presencia culinaria. El género no es sólo fotográfico aunque si que es mayormente impactante (ver; www.mundoanimal.webcindario.com). Un ejemplo de la retórica escrita de la violencia sobre los animales para comerlos, es el siguiente testimonio:

"La razón de porqué los perros son golpeados por tanto tiempo es que existe la creencia que la lentitud y el mayor temor frente a la muerte, provocará que mejor sea la calidad de la carne. La lentitud en la matanza del perro provoca un flujo de adrenalina lo cual provoca cualidades afrodisíacas en la carne. Mientras el perro es sacrificado lentamente, se incrementa el miedo en él y trata de resistirse. Un método es atar al perro de sus patas traseras boca abajo. Otros dicen que el perro se cuelga del cuello. El o los hom-

bres golpean el cuerpo del perro con palos. Golpeándolo, se consiguen dos cosas. Una es el incremento de adrenalina y el otro, tiernizar la carne. Mientras el perro es golpeado, llega al extremo de orinarse y defecar sobre el mismo y caen por su cuerpo, caen sobre sus ojos provocándole más temor. Eventualmente, durante la intensa golpiza, le sale sangre por la boca y la nariz debido a derrames internos, y finalmente muere. Este proceso no tiene un tiempo establecido. pueden ser unos pocos minutos o puede llevarle una hora, dependiendo del hombre que lo mata y cuánto cree en las propiedades afrodisíacas. Hay muchos métodos de matanza ya que el tema no está regulado".

Otro ejemplo, extraído de la misma web de *mundoanimal*, en este caso teniendo a los gatos como protagonistas es el siguiente, referido por Mun Juyoung, miembro de la Sociedad Coreana de protección de animales. Mientras paseaba por el Restaurante Kyoung-il Health Food, miró a través de la ventana y vio una mujer caminado lentamente a lo largo de una fila de calderos con agua hirviendo:

"En sus brazos tenía un gato, que parecía incómodo, por el agua que corría por los pisos, o el vapor que llenaba el ambiente. Deteniéndose delante de uno de los calderones, la mujer arrojó el gato vivo dentro del





agua hirviendo. El gato gritaba tratando de escapar a raíz de las quemaduras, pero la mujer lo empujó con un palo de vuelta en el recipiente, le puso la tapa, hasta que finalmente, el gato quedó inconsciente y no gritó más. La mujer lo sacó para observar su estado, con la ayuda de un gancho, y aún con vida, lo devolvió a la olla, para su cocción final”.

Violencia que no puede ser sino una rémora del primitivismo. Veamos si no la siguiente noticia publicada en Alemania (*Süddeutsche Zeitung* 21-2-2001) y que aparece también recogida en varias defensoras de derechos de animales:

“Una mujer de Hong Kong fué condenada por faenar a un perro para comer, práctica fuera de la ley desde el Gobierno colonial británico, aunque para ellos sigue siendo un plato especial. Su defensor, Chan Yuk-sim, 44 años, dijo que ella vió a "un hombre primitivo", cortando en pedazos al perro en un área montañosa de Hong Kong, pero la Magistrada de la Corte Julia Livesey no le creyó la historia y la halló culpable ayer, según informó el South China Morning Post. Chan debe pagar una multa de \$HK1500 Hong Kong (265 dólares), de acuerdo al informe de Ming Pao Daily News. También se informó que fué el primer caso desde 1999. Chan testificó que vió dos hombres sacándole el pelo a un perro el 8 de febrero pasado y se detuvo a mirarlo, debido a que "Nunca vi matar a un

perro", dijeron en el informe. La historia dice que ella agregó: "El hombre de mayor edad, parecía un hombre primitivo." Ming Pao reportó que Chan y los dos hombres trataron de escapar cuando la policía los encontró con el perro muerto, pero solo pudieron capturar a Chan y someterla a juicio. El juez encontró que Chan estaba en posesión de la carcasa del perro para usarla. Ming Pao le dijo a la policía que encontró al perro decapitado y el cuerpo flotando dentro de una bolsa plástica sobre agua caliente. Los oficiales también encontraron un wok con agua hirviendo, cuchilla, elementos para afilar la cuchilla, y condimentos chinos. A pesar de que a muchos chinos, les encanta la carne de perro, la matanza de perros y gatos para alimentación fué prohibida décadas atrás por el gobierno británico, ordenanza que aún se mantiene en Hong Kong. En realidad la República Popular de China carece de leyes protectora de animales, por lo cual el hecho podría haberse encuadrado dentro de la legalidad”.

Salvajismo, barbarie, canibalismo, violencia, primitivismo. No sólo se pone el énfasis en estos calificativos cuando se come y se preparan culinariamente ciertos animales, también cuando se emplean “violentamente” en ciertos rituales.





came y sangre animal en crisis alimentarias y rituales

ANIMALES EN EL RITUAL: DEL SACRIFICIO A LA IDEA DE MALTRATO

Tan intensa como las campañas de las sociedades protectoras de animales en contra del maltrato de perros y gatos que son materia culinaria en el oriente asiático lo son las acciones propagandísticas y activas en contra de la violencia sobre animales en rituales. Y aquí también hay un lugar destacado donde convergen su pluma y su cámara: España y, Extremadura dentro del país como lugar especialmente destacado. Contra el descabezo de gallos en Albalá y en otras poblaciones, contra las corridas de cabras y de carneros en Ceclavín... Dado el evidente éxito cosechado, facilitado por la existencia de una ley regional de protección a los animales, ahora la presión va encaminada en esta región, preferentemente, contra el toro de Coria y contra el burro del Peropalo.

En efecto, en la web de la ANPBA (Asociación Nacional para el Bienestar Animal) se publicita el logro de la Asociación respecto a la prohibición de la "cuelga y decapitación de gallos vivos en diversos municipios de Extremadura, consistente en colgar vivos por las patas y matarlos a palos o arrancándoles la cabeza a mordiscos (quien no conseguía hacerlo a tirones) El sufrimiento de estos animales era sencillamente HORRIBLE. Sin embargo se está en pleno proceso de lucha el asunto del burro en la fiesta del Pero Palo en Villanueva de la Vera. En la página de la ANPBA se reproduce la siguiente información de Europa Press correspondiente a la fiesta de 2003:

“Así, como se expone en el documento de impugnación, del ACTA de la Guardia Civil se desprende que los veterinarios sólo pudieron comprobar si el burro había sido sometido, o no, a malos tratos físicos, ya que no les hubiera sido posible determinar el maltrato psicológico en vista de que realizaron el reconocimiento del burro "una vez en la finca". Según ANPBA el reconocimiento veterinario, para haber sido riguroso, debería haberse realizado inmediatamente después de que el burro fue soltado por la gente, junto a Plaza de Aniceto Marinas, y antes de haberlo subido al remolque, a los efectos de haber comprobado in situ la alteración cardíaca, el intenso sudor, y otras manifestaciones de su sufrimiento psicológico. Así, la asociación sostiene que en el vídeo y las fotos que se aportaron a la denuncia "demuestran que el animal fue sometido a un profundo estrés psicológico: se cayó por lo menos en una ocasión; sudaba intensamente; el peropalero que lo montaba realizaba esperpénticos movimientos que no contribuían al bienestar del burro; fue toqueteado por el gentío; en las calles estrechas no hubo





cordón de seguridad, y si ensordecedores disparos al aire". Por estos motivos, ANPBA mantiene que se vulneró la LEY 5/2002, de Protección de los Animales en la Comunidad Autónoma de Extremadura, que prohíbe la utilización de animales en espectáculos, fiestas populares y otras actividades que pueda ocasionarles sufrimientos", subrayando aquí que ese sufrimiento puede ser tanto físico como psicológico. "

En el proceso de "humanizar" y de tratar "humanamente" a los animales que participan en un ritual se introduce el concepto de maltrato psicológico: ya no es sangre como en el toro de Coria o en los descabezamientos de gallos: es maltrato psicológico. Una idea que ya se había tenido en cuenta al denunciar el trato dispensado a la cabra por parte de mozos en Ceclavín (no sólo se trataría de maltrato físico al obligarla a beber cubalibres sino también psicológico por llevarla a la discoteca) Pero sigamos con el Peropalo. Las cuatro asociaciones de defensa de los animales que se personaron en la fiesta (además de la ANPBA, la británica Lucha contra la Crueldad Hacia los Animales en Europa y las alemanas Iniciativa Anticorrida y Animal 2000) interpusieron denuncia por maltrato físico y psicológico inflingido sobre el burro que fue sometido a "un estrés inimaginable por el trato al que es sometido por las hordas de participantes". La

denuncia se argumenta con los siguientes datos: el burro fue transportado en un remolque y arrastrado por un coche de la Policía Municipal "entre el estruendo de la multitud", y añade que el animal, "por su gran memoria, al ver la plaza reaccionó con temor, previsiblemente por los martirios psicológicos a los que ha sido sometido en años anteriores". Asegura que el animal se cayó al menos en una ocasión y denuncia que los participantes intentaban subirse al burro, que sufrió un "martirio psicológico" de 45 minutos, durante los cuales "la gente daba esperpénticos saltos de rana a su alrededor para asustarlo y amedrentarlo".

Estamos, como decía, nuevamente ante identificaciones entre violencia y salvajismo. Actos violentos cometidos por "hordas", hordas salvajes y





came y sangre animal en crisis alimentarias y rituales

violentas que también se pueden ver en las galerías fotográficas seleccionadas de estas fiestas y que se reproducen por varias webs, particularmente en la página de FAACE (Fight Against Animal Cruelty in Europe) donde el repertorio fotográfico cuyo tema es la crueldad contra animales en fiestas españolas parece desmentir uno de los enunciados de la página de presentación: “FAACE is not Anti-Spain, but Anti-Cruelty” pero también en la de la Fundación Altarriba-Amigos de los animales (<http://www.altarriba.org>)

Hordas. Caras anónimas de participantes en los supuestos martirios sobre animales, caras anónimas hispanas que se mezclan con otras caras asiáticas igualmente anónimas faenando

“perros”, cocinándolos, despidiendo gatos... Pero no son las únicas personas que aparecen en las webs de defensa de los animales. También hay en muchas de ellas fotografías de personas no anónimas sino con nombre y apellidos: asesinos en serie. Las fichas que aparecen en varias webs de defensa de animales son terroríficas, por ejemplo, la de Jeffrey L. Dahmer: “confesó haber asesinado, desmembrado y, en algunos casos, cometido actos de canibalismo con 17 varones. De niño Dahmer empalaba perros y clavaba estacas a gatos en su jardín”. Más impresionante aún la ficha de Emil Kemper III “fue condenado en 1973 por ocho cargos de asesinato en primer grado (8 mujeres incluyendo a su propia madre) A los 13 años mataba a los gatos del vecindario (a veces enterrándolos vivos), ponía sus cabezas en estacas y hacía conjuros con sus “trofeos”. Cortó a rebanadas la cabeza de un gato con un machete, decapitó a su propio gato y lo troceó... Exactamente lo mismo que hizo con su madre años más tarde”. Y así con otros famosos asesinos: Albert Desalvo, “El estrangulador de Boston”, Luke Woodham, Kip Kinkel, Eric Harris y Dylan Klebold. Así no es de extrañar que Afonso Chillerón, presidente de ANPBA, haya dicho, a propósito de la reforma del Código Penal en lo relativo a la protección de animales y respecto a la emisión de corridas de





toros en horario infantil, que no se debe emitir "violencia gratuita en las televisiones en horario infantil porque los menores perciben que ciertos animales pueden ser maltratados para diversión del hombre, y pueden ser maltratadores en el futuro". Esa es la nueva divisa que se convierte en perversión: sólo existe un referente acerca de la violencia sobre animales y este es universal; no hay distinción entre una aberración individual y un comportamiento ritual social. No caben matices. El anónimo portador del sable para descabezar gallos, fotografiado repetidamente, como los no menos famosos mozos que tiraban otra cabra desde el campanario de Manganeses de la Polvorosa, conviven entremezclados en muchas de estas webs, <http://groups.msn.com/animalesinhogar>; <http://www.conciencia-animal.cl>; www.conciencianimal.org; www.proanimalchile.cl; www.amedea.org.mx/animalia; www.naturopolis.com www.e-animales.com, con los rostros de los asesinos en serie. La búsqueda de asociación entre esos rostros anónimos y concretos, es clara.

Esa es, desde mi punto de vista una de las perversiones en los planteamientos radicalmente maniqueos: construir un absolutismo moral tan

pernicioso como el relativismo a ultranza. Otra de las perversiones, no menos lacerante, es la de remodelizar desde la lejanía sociedades o, concretamente, rituales sociales. Volvamos al Peropalo desde la web de ANPBA.

Dado que se maltrata al burro en el Peropalo, ¿cabe plantearse la eliminación de este en la fiesta? Se sugiere que no necesariamente: cumpliendo algunos criterios de corrección el animal puede seguir participando en la fiesta. En concreto: "mientras en el espectáculo no vaya absolutamente separado y alejado el burro del gentío vociferante, seguirá sufriendo el animal agresiones, físicas y psíquicas prohibidas por la legalidad vigente"; igualmente, el presidente de ANPBA Alfonso Chillerón afirma que es antinatural que un borracho vaya montado sobre el animal haciendo esperpénticos movimientos y también que el burro tenga que soportar el toqueteo y griterío y los estruendosos disparos. ¿Cómo habría de ser, entonces, la fiesta? También lo estipulan sugiriendo el siguiente protocolo: " La asociación cree que en el caso de seguir utilizando a un animal para esta fiesta, éste debe ser montado por una persona serena e ir separado del público a unos cinco metros de distancia por delante, además, debe prohibirse la detonación de petardos y los ensordecedores





came y sangre animal en crisis alimentarias y rituales

disparos, para que el animal deje de sufrir unas agresiones prohibidas por la Ley Extremeña de Protección Animal”.

Puede ser que se consiga y que el próximo Peropalo políticamente correcto: el burro paseando solo y en silencio. Puede ser como ha sido la sustitución de gallos vivos por otros muertos o de plástico. Pero puede ser también que, como en estos últimos casos, el ritual haya entrado en declive y se pueda augurar la extinción. Las labores de ingeniería impositivas raramente triunfan sin diálogo con quienes viven la fiesta. Sólo un diálogo sincero puede hacer que salgan a la luz los matices y que el ritual persista. Pitt-Rivers, el famoso antropólogo británico, escribió en 1993 un sentido alegato para el Parlamento europeo en defensa de las fiestas de toros en España. No le duelen prendas en criticar “la brutalidad de algunos cretinos frustrados que se desahogan maltratando a un pobre bovino con un punzón y por la espalda en una capea pueblerina (acciones, en la actualidad, terminantemente prohibidas por los Ayuntamientos y vigiladas por las policías municipales)... ” (2004: 464, una brutalidad que no tiene nada que ver con el respeto que se debe al toro, independientemente de que haya sangre en los rituales en los que interviene. Su alegato concluye con una res-

puesta al diputado igualmente británico que propuso una enmienda en el Parlamento de Estrasburgo en la que solicitaba que se exigiera al gobierno español la prohibición de las corridas de toros bajo pena de verse excluido de la Comunidad Económica Europea: “la unión moral de Europa, tan esencial a su unidad política, depende no sólo de homogeneizar sus previsiones legales y obligar a os distintos pueblos europeos a compartir los mismos valores y una cultura donde exista cierta uniformidad, pero no podrá hacerse sin respetar las diferencias culturales y el derecho de cada comunidad a diferenciarse. Como saben todos los científicos sociales o deberían saberlo, se exprese como se exprese, la variedad cultural que caracteriza a un grupo humano de otro es la única defensa contra el anonimato y la pérdida de identidad que la homogeneización económica anhela, muy erróneamente, conseguir” (2004: 474).

Entre el blanco y el negro hay, como decía anteriormente, muchos matices grises. Matices entre el blanco y el negro son los de las fotografías de rituales que muchos de nosotros tenemos grabadas en nuestras retinas. Imágenes en las que, a pesar de la sangre nunca vimos un animal maltratado. Como muy bien ha sintetizado Mariño Ferro (1996), los atributos simbólicos del gallo, el





macho cabrío, el toro y el burro tienen que ver con la lascivia, la lujuria, la sexualidad y la masculinidad. Contando con esos valores han tenido lógicamente los rituales de vencimiento de mozos sobre estos animales. Quizá ya no tenga sentido expresar ritualmente esos valores, pero si sigue teniendo sentido difícilmente se podrán hacer decapitando gallos de plástico y teledirigiendo a distancia hieráticamente y en silencio un burro en carnaval. Tampoco emprendiéndola a mordiscos, borracho, sobre el cuello de un gallo para desgarrárselo, ni espoleando, también borracho y sin sentido a un burro que deviene patético. Pero en cualquier caso resulta más difícil acabar con la idea de sacrificio unida a ciertas demandas que se visualizan en fiestas. El sacrificio de gallos, toros o burros, ha informado en Extremadura como en otros muchos lugares del nuevo estatus social que se espera de los mozos. Como ha dicho, por ejemplo, el propio Pitt-Rivers respecto al toro de Coria: “Los novios del pueblo tenían que dar prueba de su valor, es decir, de su virilidad, colocando una banderilla bordada por la novia en la piel del toro” (2004: 248) o, como ha dicho Caro Baroja, el descabezamiento de gallos tendría un claro correlato moral en tanto que se trataría de un ataque a la lascivia y la lujuria (1989: 75-90). La organización para la defensa de los animales ANPBA también se

felicita de sus logros en contra de matanzas de cerdo domiciliarias pues las considera un espec-



táculo sangriento y exige eliminar ese componente ritual y que el animal sea aturdido antes del sacrificio. También en nuestras retinas están grabadas fotografías en blanco y negro de matanzas de cerdos y muchos de nuestros oídos resuenan los chillidos del animal: esa sangre y esos chillidos lejos de vivirse como expresión de espectáculos violentos eran signos de prosperidad y alegría. Quizá ya no tenga ese mismo sentido la matanza del cerdo y para muchos, como para mí mismo, no lo tiene las matanzas artificiales y patéticas que se organizan por entidades turísticas o folklóricas, pero todavía hay muchos también que viven, sienten y necesitan hacer la matanza, muchos son y advierten de las nefastas consecuencias de los cambios culturales abruptos e impuestos.





carne y sangre animal en crisis alimentarias y rituales

El triunfo de los que luchan contra la violencia ritual ejercida sobre animales parece seguro y eso nos dice mucho de los cambios sociales rápidos vividos en los últimos años. Pero no nos informa del nuevo papel del sacrificio en la fiesta. Quizá viendo el incremento de la sangre humana y de la violencia ritual sobre humanos en algunas fiestas del norte de Cáceres (como en Jarramplas, los Empalaos, Los escobazos...) podamos dar una respuesta antigua, quizá viendo gallos de plástico descabezados, burros en el Peropalo conducidos marcialmente y matanzas silenciosas y solitarias de cerdos necesitemos hacernos conscientes de nuevas preguntas.



NOTAS

- ¹ Desde un punto de vista meramente biológico, es alimento toda sustancia que, sin ser venenosa ni tóxica, permite satisfacer las necesidades de materia y energía que los organismos precisan.
- ² Por ejemplo entre varios grupos bantúes se habla específicamente de tener ganas de carne (Richards, 1948) o entre los achuar se usa la expresión “tener hambre de carne” (Descola, 1989: 95)
- ³ Esta misma tesis es defendida por Rozin (1995: 102)
- ⁴ Información de Verónica Agudo (2003)
- ⁵ Recogida por Guadalupe Cortés en Gargüera, en la Vera de Cáceres.
- ⁶ Información de Mateo García (2001)
- ⁷ Información de Eva Julia Tejeda (2003)
- ⁸ Por ejemplo, en Madroñera, la carne de erizo era usada para acabar con la costumbre de niños mayorcitos de orinarse en la cama (Montero, 1992: 51) y en otras zonas de Extremadura la quijada de erizo se usaba contra dolores de muelas (ver Hurtado: 1992: 180).

BIBLIOGRAFÍA

- BARTHES, Roland, “Vers une psycho-sociologie de l'alimentation moderne” *Annales: Economies, Societes, Civilisations* N.º 5, 1961, pp. 977-986.
- BASTARRICA, Luis, *Animales*, Erisa, Madrid, 1988.
- BENEDICT, Ruth, *El hombre y la cultura*, Edhasa, Barcelona, 1971.
- CARO BAROJA, Julio, *El Carnaval*, Madrid, Taurus, 1989.
- CONTRERAS, Jesús, “Los aspectos culturales del consumo de carne”, en Mabel Gracia (coord.), *Somos lo que comemos. Estudios de alimentación y cultura en España*, Ariel, Barcelona, 2002.
- DESCOLA, Philippe, *La selva culta*, Abya-Yala, Quito, 1994.
- DOMÍNGUEZ MORENO, José María, “La lactancia en la Alta Extremadura”, *Revista de Folklore*, N.º 89, Madrid, 1988, pp. 147-157.
- DOUGLAS, M., “Actitudes de los adolescentes hacia la comida”, en CONTRERAS, Jesús (comp.), *Alimentación y Cultura. Necesidades, gustos y costumbres*, Universitat de





- Batcelona, Barcelona, 1995, pp. 219-238.
- FISCHLER, Claude, *El (h)omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo*, Anagrama, Barcelona, 1995.
- GUÍO, Yolanda, *Naturaleza y salud en Extremadura: los remedios*, Asamblea de Extremadura, Mérida, 1992.
- HARRIS, Marvin, *Buena para comer. Enigmas de alimentación y cultura*, Alianza Editorial, Madrid, 1989.
- HOLT, V.H., "Por qué no comer insectos?", *Bol. SEA*, 20, 1997-1885, pp. 249-257.
- HURTADO, Publio, *Supersticiones extremeñas*, Madrid, 1989 (1901-1902).
- LEACH, Edmund, "Aspectos antropológicos del lenguaje: categorías animales e injuria verbal", en Honorio M. Velasco (Com.), *Lecturas de Antropología social y cultural. La cultura y las culturas*, Cuadernos de la UNED, Madrid, 2000, pp. 265-292.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *El Totemismo en la actualidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965 [1962].
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Mitológicas III. Los orígenes de las maneras de mesa*, Siglo XXI, México, 1984 [1968].
- MARIÑO FERRO, Xosé Ramón, *El simbolismo animal. Creencias y significados en la cultura occidental*, Barcelona, 1996.
- MEAD, Margaret y Guthe C. E., *Manual for the study of food habits*, Bulletin of National Research Council, National Academy of Sciences, N° 111, 1945.
- PITT-RIVERS, Julián, "Las fiestas taurinas en Extremadura. El toro nupcial", *Revista de Estudios Taurinos*, 14-15, 2002, pp. 241-252.
- PITT RIVERS, Julián, "Tauromaquia y religion: la defensa de la Fiesta de los toros en el Parlamento Europeo", *Revista de Estudios Taurinos*, 14-15, 2002, pp. 445-476.
- RICHARDS, Audrey, *Land, labour and diet in Northern Rhodesia*, Oxford University Press, Oxford, 1948.
- ROZIN, Paul, "Des gouts et dégoûts", en Sophie Bessis (ed.), *Mille et une bouches. Cuisines et identités culturelles*, Autrement, Paris, 1955.

