

San Jose State University

From the Selected Works of Cheyla Samuelson

2003

"El Pan del Otro Mundo": La comida en Terra Nostra de Carlos Fuentes

Cheyly Samuelson, *University of California, Santa Barbara*



Available at: https://works.bepress.com/cheyla_samuelson/1/

**"EL PAN DEL OTRO MUNDO":
LA COMIDA EN *TERRA NOSTRA*
DE CARLOS FUENTES**

CHEYLA SAMUELSON
University of California, Santa Barbara

El banquete literario, la prolífica descripción de frutas y mariscos, es de jubilosa raíz barroca. Intentemos reconstruir, con platerescos asistentes de uno y otro mundo, una de las fiestas regidas por el afán, tan dionisiaco como dialéctico, de incorporar el mundo, de hacer suyo el mundo exterior, a través del horno transmutativo de la asimilación.

JOSÉ LEZAMA LIMA

En 1972 Octavio Paz¹ dijo que el futuro autor de *Terra nostra* (1975)² había sido "el plato fuerte de muchos banquetes caníbales" de la crítica, lo cual me parece una justa ironía. El autor de las cenas rituales de *Aura* y de las descripciones sensuales y detallistas de la comida de la España de los siglos XVI y XVII en *Terra nostra* no podía estar sino agradado por la metáfora; ya que por lo menos ha sido "el plato fuerte" y no sólo una merienda pasajera. De hecho *Terra*

¹ OCTAVIO PAZ, "La pregunta de Carlos Fuentes", *Plural: Crítica, Arte, Literatura*, 14.8 (1972).

² Cito por CARLOS FUENTES, *Terra nostra*, Espasa Calpe, Madrid, 1991.

nostra constituye, en sí misma, un plato fuerte y un texto antropófago que se alimenta de las fuerzas de sus víctimas: los otros textos que consume y transforma en cuerpo propio. Como el guerrero que se alimenta del corazón de su enemigo, *Terra nostra* corta del cuerpo de la tradición los trozos más jugosos y significantes para animar su organismo híbrido. Los espectros de la Celestina, Don Juan, Don Quijote, Pierre Menard, Horacio Oliveira y Aureliano Buendía pueblan las páginas del texto para comunicar, otra vez, los dramas imprescindibles de la cultura hispanohablante.

Metáforas gastronómicas aparte, el tema del congreso de Mérida "Comida y Literatura" me hizo cuestionar si una investigación sobre el tema de la comida podría ser una manera de acercarse a esta novela famosa por su variedad y ambición. En su artículo "Dime qué comes y te diré quien eres", Georgina García-Gutiérrez afirma que todos los textos de Fuentes están impregnados de una sensualidad apasionada y una conciencia aguda de la vida del cuerpo. En los mundos de Fuentes sus personajes

viven con pasión... olfatean con regodeo el mundo. Sus ojos, tacto, boca, sexo, olfato, oído, agudizados por el deseo, la adolescencia, el amor o aun la muerte y el odio, se comen literalmente al mundo, al aprehenderlo con la voracidad de todos los sentidos excitados. Los cuerpos poseen sabores, olores, y los deleites que proporcionan se igualan a la sensualidad ejercida por paladar una naranja, al beber pulque, al roer una zancarrón de guajolote en mole³.

³ G. GARCÍA-GUTIÉRREZ, *Carlos Fuentes, desde la crítica*, Taurus, México, 2001, p. 318.

Queda claro que esta conciencia por parte de Fuentes de todo lo orgánico y lo sensual reclama una presencia significativa de la comida en sus textos.

Una relectura de *Terra nostra* me reveló una fuerte correspondencia entre las ideas centrales del texto y la manifestación textual de la comida. En la sección "El Viejo Mundo" encontré banquetes hiperbólicos ligados con traiciones sangrientas, mientras que en "El Nuevo Mundo" se encontraba la sencilla fruta de la utopía y los licores embriagadores de la brujería. Al final del libro, en "El Otro Mundo", surgió la comida de un futuro Apocalipsis y el pan del amanecer de la historia humana. Para explorar el papel de la comida en el texto, sigo el ejemplo de Fuentes al dividir en tres secciones mi estudio. La primera sección, "El Viejo Mundo", se ocupa de la representación de la comida en el reino español durante la conquista y se enfocará en los tres grandes banquetes que se celebran en la novela y en la relación problemática con la comida que tiene el rey español "El Señor". En la segunda sección, "El Nuevo Mundo", exploraré la manifestación de la comida del Nuevo Mundo como un elemento constituyente de la visión europea de la utopía que algunos pensaban encontrar en América, con el inevitable desengaño que implica la solidificación de un ideal soñado. Finalmente, con referencia a "El Otro Mundo", intentaré descifrar el "desenlace" de *Terra nostra* y lo que yo veo como dos posibles finales de la novela. En todos estos ejemplos, veremos que la comida ofrece una óptica desde la que es posible entender el movimiento de esta novela tripartita desde la decadencia del reino español de la conquista, al sueño utópico de América y finalmente a un Apo-

calipsis culminante, lo que es también un génesis sugerente.

LOS BANQUETES DECADENTES Y EL RECHAZO ASCÉTICO: EL VIEJO MUNDO

En "El Viejo Mundo", Fuentes presenta el banquete como un símbolo contradictorio en el mundo español de los siglos XVI y XVII. Mientras que el rey, El Señor, se esfuerza por rechazar los placeres y los pecados de la carne, deseando sólo la "vida breve, gloria eterna [y el] mundo inmóvil" (p. 213), la gente común sueña con la abundancia que todos imaginan como perteneciente a la nobleza. En términos bajtinianos, el banquete hiperbólico es una expresión de la cultura folklórica de las multitudes y una ocasión para la comedia y el festival que reafirman la vida. El acto de comer comunalmente se convierte en un "banquete para todo el mundo"⁴. Las imágenes de la abundancia y el consumo extravagante de cuerpos abiertos y mutables reafirman la conexión de la gente con el mundo corporal y celebran simultáneamente la unión de los seres humanos con el mundo físico y su triunfo delicioso sobre ese mundo: "*el hombre vencía al mundo...* la frontera entre el hombre y el mundo se

⁴ Cito de la traducción inglesa *Rabelais and his World* (M.I.T. Press, Cambridge, 1984, p. 279), que dice: "banquet for all the world" mientras que en la versión española *La cultura popular en la Edad Media* (Barral, Barcelona, 1974, p. 250) no se encuentra ninguna frase semejante. No me atrevo a especular qué traducción es la más fiel al original.

anulaba en un sentido que le era favorable"⁵. Si este banquete bajtiniano representa una celebración del ciclo de la vida, y una regeneración que viene de la mutua alimentación del mundo y de la gente, en *Terra nostra* los banquetes se convierten en una burla y parodia cruel de las posibilidades del banquete festivo y renovador.

La oposición de El Señor, Felipe, hacia cualquier fluir entre los cuerpos y su mundo se ve claramente en su desvinculación ascética del mundo sensual. Aunque es el rey, come simple carne seca y "los platos más ricos [son] devueltos casi siempre, intocados a las cocinas..." (p. 786); rechazados por un monarca temeroso de cualquier cosa que amenaza entrar o salir de su cuerpo. El Señor no quiere participar en la vida biológica y expresa su oposición:

[tiene un] afán de poseer un destino unitario, y no una monstruosa metamorfosis de joven en viejo en cadáver en materia disgregada, mutilada, espolvoreada, reunida a materias enemigas, reintegradas, formadas de nuevo en esperma de bestia, en huevo de loba, en parto resucitado, nuevo afán de alimentarse, crecer, matar, morir, ciclo sin fin, material inmortal, y no el alma (p. 333).

En el primer banquete que se describe en *Terra nostra* vemos otro síntoma de este ansia de controlar e impedir los procesos naturales de la vida. Este banquete organizado por Felipe tiene lugar en el alcázar del primer Señor (su padre), y a él asiste una representación de la verdadera diversidad cultural, racial

⁵ M. M. BAJTÍN, *La cultura popular en la Edad Media y Renacimiento...*, p. 253.

y religiosa de una España multiétnica que existía antes de las expulsiones de la Contrarreforma. Al principio parece ser una fiesta de las que habla Bajtín. Hay un consumo hiperbólico, las jerarquías se invierten o desaparecen, y las reglas normales de la moralidad y comportamiento son momentáneamente abandonadas. Personajes de toda clase entran al castillo y vemos que comen, beben, y tocan música mientras los monjes retozan con las prostitutas, y el clérigo se emborracha y es bautizado por los otros:

La muchedumbre levantó los frascos de vino y los instrumentos musicales, tomó las perdices asadas y los racimos de uvas... los monjes renegados ofrecieron indulgencia a las ramerías escarlata a cambio de sus favores, los peregrinos de Inglaterra mezclaron la sangre de santo con la sangre del vino, y un clérigo borracho fue proclamado por todos Dominus festi y bautizado con tres baldazos de agua, mientras un hereje brabanzón bramaba, por encima de la orgía... (p. 190).

En la descripción de la bacanal en el castillo vemos la inversión temporal de las jerarquías y la libertad de acción de la parte inferior del cuerpo que ocasionan los momentos de una fiesta comunal y lúdica; esta celebración termina repentinamente en la masacre total de los celebrantes, con la excepción de Celestina y Ludovico, quienes se salvan por ser los amantes de Felipe. En vez de ser "un típico carnaval grotesco, que convierte el combate en cocina y banquete, las armas y cascos en utensilios de cocina y

tazones de afeitar y la sangre en vino"⁶, este banquete se convierte en un combate desigual y el vino festivo en la sangre derramada de los participantes.

La traición que efectúa el príncipe Felipe en el alcázar es la traición de la posibilidad de una España multicultural, y da comienzo a un período de intolerancia marcado por la ideología del estado que reduciría lo español a lo católico y castizo. En *Cervantes o La crítica de la lectura*⁷, Fuentes marca "la derrota de los comuneros de Castilla" (p. 55) en 1521 como el momento decisivo en la historia de España, y según Luz Rodríguez Carranza⁸, podemos entender este banquete trágico como símbolo de esta batalla decisiva. La inversión temporal de la jerarquía y la tolerancia de la pluralidad que implican los banquetes carnavalescos resultan incompatibles con una nueva visión austera de España. Felipe, con su creciente miedo al cambio y a la amenaza de una reencarnación corporal que le destruiría el individualismo estático, aspira a que el mundo se reduzca a un mausoleo donde el culto a la muerte y la inmutabilidad se celebren con lúgubre determinación y terror. La comida como razón para la celebración jubilosa y triunfante se pierde definitivamente en este banquete falso y hasta patético.

Los siguientes banquetes que se llevan a cabo en el "Viejo Mundo" tampoco representarían una afirmación positiva y popular. La Dama Loca, madre de Felipe, reclama un banquete hiperbólico para cele-

⁶ *La cultura popular en la Edad Media y Renacimiento...*, p. 27.

⁷ Centro de Estudios Cervantinos, Alcalá de Henares, 1994.

⁸ *Un teatro de la memoria: análisis de "Terra nostra" de Carlos Fuentes*, Leuven University Press, Leuven, 1990, pp. 163-166.

brar lo que cree ser la reencarnación de su esposo (el primer Señor) en el cuerpo del "príncipe Bobo". Este banquete presenta en su exceso elementos del banquete bajtiniano y una aparente afirmación de los poderes de la fecundidad y renovación. La reina enseña al joven que la extravagancia de su banquete va a negar a la muerte:

Todo en exceso, muchacho, todo en exceso para demostrar que la muerte carece de sentido, que los poderes de la recreación son mucho más vastos que los de la extinción, que por cada cosa que muere tres nacen en su sitio; y sólo muere lo que cree morir individualmente, pero jamás lo que se prolonga en una estirpe (p. 306).

La lista de alimentos que pide la reina hace la promesa del consumo hiperbólico ya que quiere "muchos pastelillos de angulas y un gran cocido de puerco, coles, zanahorias, betarragas, garbanzos e infinita variedad de chorizos rojos, picantes [y] encebollados" (p. 306). Al ordenar este banquete, la vieja Reina Loca parece invocar la visión bajtiniana del banquete en la afirmación de la vida y su poder sobre la muerte. Sin embargo, este festín carecería del elemento imprescindible de lo popular, lo polifónico y lo multicultural que celebra Bajtín, y que enfatiza Fuentes mismo en su comentario sobre el pensador ruso en *Valiente Mundo Nuevo: épica, utopía y mito en la novela hispanoamericana*⁹.

El banquete no sólo debe incluir abundancia y consumo hiperbólicos, sino también una participa-

ción de la gente en la celebración de la labor colectiva de la que provienen los alimentos. Cuando el banquete se reduce al exceso de unos pocos privilegiados y un consumo ajeno al trabajo,

no quedará nada de las imágenes del encuentro del hombre con el mundo... de los vínculos esenciales del comer con la palabra y la alegre verdad, no quedarán más que una serie de metáforas afectadas y desprovistas de sentido¹⁰.

El banquete de la Dama Loca se realiza sin esta presencia de la visión popular; de hecho es una celebración del poder de unos pocos sobre una humanidad subyugada, pues la mayoría de sus "invitados" son prisioneros condenados a muerte. El elemento lúdico y festivo está totalmente ausente de esta escena macabra. La insistencia de la Loca en las comidas laboriosas como "los escasos gramos de mostaza" que producen el procesamiento de "cien libras de uvas negras" enfatiza la distancia de este banquete de la labor agrícola y doméstica de la producción de la comida. El consumo hiperbólico deja de ser símbolo de la interacción triunfante de los seres humanos con su mundo, y se convierte en una declaración de superioridad y desprecio por parte de una nobleza explotadora. Según Bajtín, no es accidental que el banquete de la aristocracia no cumpla las posibilidades renovadoras y festivas de lo popular, porque "la tendencia a la abundancia, que constituye el fundamento de la imagen del banquete popular, choca y se confunde

⁹ F.C.E., México, 1990, pp. 36-38.

¹⁰ BAJTÍN, *La cultura popular en la Edad Media y Renacimiento...*, p. 253.

contradictoriamente con la codicia y el egoísmo individuales y de clase". Así que un banquete como éste "no logra una buena relación con el cuerpo limitado, individual y egoísta" (pp. 262-263). Entonces, las imágenes del banquete decadente de la Reina Loca sirven para subrayar la visión que tiene Fuentes de una nobleza española decadente, cruel y aislada del mundo de su vasallos. El autor parece decir que tal banquete tiene tan poco sentido y gracia como una sangrienta paloma muerta encima de la cabeza de un príncipe idiota.

El último banquete es una reiteración de la primera bacanal sangrienta, y aun con menos aires festivos. Empezado como una rebelión, el saqueo feroz que efectúan los obreros del castillo (Martín, Jerónimo y Nuño entre muchos) forzosamente termina en la muerte de todos, y así en la última negación de la pluralidad española. En vez de anunciar felizmente un "porvenir mejor" como hacen los festines de Bajtín¹¹, estos banquetes prometen uno mucho peor, promueven una visión estática del tiempo en que "una estirpe" continúa sin mudanzas y sin mezclarse con el mundo, hasta terminar en la endogamia y en el desgaste total.

Las relaciones conflictivas con la comida y los banquetes desbordados y fracasados en esta visión de la España de los siglos XVI y XVII aparecen como un presagio del desarraigo imperial y de la decadencia inmanente de una aristocracia simultáneamente pervertida y ascética. La relación poco saludable de Felipe con su reino y su propio cuerpo se muestra

¹¹ *Ibid.*, p. 257.

aquí como una negación de la realidad de la propia existencia corpórea. Finalmente, cualquier intento de manifestar un comer proteico, festivo y renovador queda truncado por las inevitables relaciones de desigualdad entre las clases sociales de la España de la época. Fuentes parece decirnos que si no disfrutaban todos, nadie realmente disfrutará. Esta visión nos lleva inexorablemente hasta un sueño de una comunidad igualitaria, y finalmente, a un anhelo de la utopía inalcanzable que sería el Nuevo Mundo.

UNA UTOPIA SOÑADA Y PERDIDA: EL NUEVO MUNDO

Aparece a veces en la obra la frase "el pan del otro mundo". ¿A qué se refiere este pan al que apelan Polo Febo, el peregrino del Nuevo Mundo, y uno de los múltiples narradores? Es una expresión evocativa que se ofrece a múltiples interpretaciones posibles y nos recuerda el "otro mundo" de Cristóbal Colón¹². Sería fácil conjeturar que este pan debe ser el pan del mundo nuevo, un pan no corrompido por los excesos y la decadencia del mundo antiguo de Europa, un pan de un paraíso re-encontrado por los españoles ansiosos de la creación de una nueva edad de oro o de una vuelta al paraíso terrenal¹³. Hoy en día se conoce el resultado sangriento e imperfecto de esta

¹² EDMUNDO O'GORMAN, *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, F.C.E., México, 1986, p. 107.

¹³ C. FUENTES, *Valiente...*, p. 68. Cf. también O'GORMAN, *op. cit.*, p. 141.

"invención de América", pero como explica Edmundo O'Gorman con tanta lucidez hubo un momento en que América representaba la pura posibilidad para sus "descubridores"; una posibilidad utópica en que las civilizaciones ideales existían o podían ser construidas. En la concepción de esta utopía, la comida será la manifestación exterior del estado de bienestar y unidad con la naturaleza que disfrutarán sus felices habitantes.

Si buscamos este "pan del otro mundo" en el texto de *Terra nostra*, encontramos descripciones enlazadas que implican que el maíz americano sería la base de este alimento idealizado. En "El Mundo Nuevo", el Peregrino describe la preparación de un pan hecho de maíz:

Las mujeres... recibían esas majorcas rojas, separaban el grano del grueso espigón, lo molían y mezclan con agua hasta formar una blanca masa que ellas acariciaban y palmeaban hasta darle forma de galletas, y éstas las acercaban al fuego y el humo sabía a ese desconocido pan de un rojo trigo (p. 476).

Siglos más tarde, en París, Polo Febo considera si debe comer, al final de su vida y del mundo, los granos de maíz que guarda en "un cesto lleno de perlas, algodón". Allí se hallan unos "resecos granos de maíz" y el narrador se dirige a Polo, quien también se presenta como una reencarnación del joven peregrino al Nuevo Mundo: "Te diviertes pensando que un día, quizás, debas alimentarte del pan del Nuevo Mundo..." (p. 906). El peregrino vuelto a España de su viaje alucinatorio al Nuevo Mundo encuentra una espiga de trigo en un hueco de "la piedra gris de la torre" del palacio del Señor y quiere

recordar otros campos, en otro mundo que él conoció, donde crecían los altos tallos verdes, las hojas gruesas, flexibles, duras y amarillas, de otro pan, el pan del otro mundo, los granos rojos y amarillos (p. 393).

Este pan aparece como símbolo de un paraíso perdido por el que el peregrino siente una nostalgia idealizadora. La posibilidad de que el Nuevo Mundo sea distinto se ofrece con la imagen de este pan de maíz, y encontramos en ella el espectro de la utopía.

Han sido muchas las utopías soñadas por los seres humanos. En *Valiente Mundo Nuevo* Fuentes señala la utopía americana de Tomás Moro (*Utopía*, 1516) y también advierte la concepción quijotesca (Cervantes, 1605) de un paraíso perdido en el tiempo mítico del pasado. Aunque Fuentes abre espacio a los conceptos de Moro, no es una civilización de los reyes filósofos ni una sociedad organizada por un regente ilustrado la que ilusiona a los personajes de *Terra nostra*; aquí el sueño de la utopía se parece más a la visión de Don Quijote, o anacrónicamente, a la de Rousseau. Es la utopía natural¹⁴ del salvaje noble que vive antes de la caída bíblica donde la naturaleza no se opone al hombre, sino le ofrece su riqueza sin medida. En *Valiente Mundo Nuevo*, Fuentes señala como Don Quijote, en su famoso discurso de "la edad de oro", describe la utopía:

A nadie le era necesario para alcanzar su ordinario sustento, tomar otro trabajo que alzar la mano y al-

¹⁴ Cf. MARDELLE L. FORTIER & ROBERT F. FORTIER, *The Utopian thought of St. Thomas More and its Development in Literature*, E. Mellen Press, Lewiston, NY, 1992, pp. 65-67.

canzarle de las robustas encinas que liberalmente les estaban convidando con su dulce y sazonado fruto... Todo era paz, entonces, todo amistad, todo concordia... (p. 66).

La facilidad de encontrar el sustento en la utopía es una parte vital de la paz y amistad que existe entre los hombres. Cuando el joven peregrino y el viejo Pedro llegan a la playa cubierta por las perlas del Nuevo Mundo, la comida se ofrece gratis, fácil de conseguir y sabrosa. Los ecos del jardín perdido o la edad de oro se representan claramente en la descripción del descubrimiento de los cocos, en la que la sencillez, pureza y claridad del agua de la fruta sobresalen como una promesa de una vida nueva y diferente. Según el peregrino, la comida luce sobre todo como la maravilla más impresionante de esta tierra incógnita: "Y de todas las maravillas hasta entonces vistas en esta mi peregrinación, ninguna será mayor de la de haber encontrado agua en el corazón de la fruta, un agua transparente, embriagante, sabrosa a vino celeste de tan pura" (p. 465). La ecología del Nuevo Mundo ofrece al peregrino y a Pedro un jardín de Edén reencontrado: hay huevos de tortugas, algas del mar y hasta piedras que producen fuego con sólo frotarlas. Les parece realmente otro orden, uno no sujeto a un sistema jerárquico y explotador como del que huyeron.

Pero como el Macondo de García Márquez, esta nueva tierra sólo sería un paraíso terrenal hasta que llegue la muerte, y en este caso llega de inmediato en forma de los habitantes del supuesto paraíso. Sin las armas defensivas que Pedro suponía innecesarias en "nuestra tierra feliz" (p. 469), los dos hombres se

enfrentan con los dueños de "rostros del color de madera", "cuerpos canarios" y "lanzas rojas". Pero como "de las palabras sin respuesta sólo nacía la violencia" (p. 470), resulta inevitable que "todas las lanzas [vuelen] con un sólo movimiento hacia un blanco único: el corazón de Pedro" (p. 471). Es muy sugerente que el lenguaje, elemento fundacional de la civilización, no existe entre estos hombres, y la abundancia y sabrosura de la naturaleza no les rescata de la incomprensión y del miedo mutuos. Es decir, los hombres no serán felices en un estado natural. No obstante, aun después de la muerte de Pedro, la posibilidad de que el mundo nuevo sea una utopía igualitaria no se desvanece de inmediato de la mente del joven náufrago que se salva al ofrecer sus tijeras a la tribu.

En su cita de Cervantes, Fuentes excluye algo esencial para esta discusión; es la descripción quijotesca de la edad de oro en que vemos una concepción de la vida igualitaria: "Los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de *tuyo* y *mío*. Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes"¹⁵. Entonces no basta la facilidad de conseguir los alimentos y la unión feliz con la naturaleza para iniciar una nueva edad de oro, también hay un componente social de igualdad y apoyo mutuo que logra hasta la inexistencia de la propiedad privada. Entonces el joven peregrino se pregunta si el culpable no fue tal vez el viejo Pedro con su insistencia en defender su trozo de tierra y defender así los conceptos de la propiedad y

¹⁵ MIGUEL DE CERVANTES SAAVEDRA, *Don Quijote de la Mancha*, Cátedra, Madrid, 2000, p. 169.

conquista que inevitablemente llevó consigo del Viejo Mundo. Como hombre que quiere entender y sobrevivir, observa los hábitos alimenticios de la tribu y encuentra rasgos de una utopía igualitaria que hacen eco al discurso famoso de Quijote:

No tardé en saber que aquí todo era de todos, los hombres cazaban venado y capturaban tortuga, las mujeres reunían huevos de hormigas, gusanos, lagartijas y salamanquesas para las comidas; y los viejos eran hábiles en capturar culebras... luego estas cosas repartíanse naturalmente entre todos (p. 474).

El joven peregrino se adapta a la vida de sus captores y espera mezclarse con ellos hasta ser indistinguible de otros miembros de la tribu. Con el cambio de la estación, la llegada de la lluvia y la época de la carencia, se desvanece definitivamente la imagen del paraíso terrenal que al principio evocaron los cocos y la facilidad de encontrar el sustento. No obstante, todavía existe la cooperación entre los miembros de la tribu y la comida ahorrada se distribuye entre todos: es el pan hecho del maíz de "majorcas rojas" y "del grueso espigón" (p. 476).

Finalmente, el equilibrio de la estancia del peregrino con este grupo aparentemente igualitario sufre una mudanza súbita con una nueva peregrinación. El joven, el anciano venerable del cesto de algodón y perlas y otros miembros del grupo van a una pirámide en la "negra, corrupta selva", y esta misión destruye totalmente cualquier imagen idealizada de la tribu y del mundo nuevo. Ahora entiende el peregrino que el sistema igualitario que percibía no era otra cosa que la cooperación entre los miembros de la tribu

para juntar el tributo exigido por una aristocracia tan sangrienta y jerárquica como de la que había huido el viejo Pedro: la del gran Tenochtitlán. A cambio del grano rojo del maíz y el algodón, los miembros de la tribu ofrecen perlas, oro, niños y mujeres para el sacrificio. Es muy bien establecido el comercio en el Nuevo Mundo, y el intercambio de la comida forma un aspecto básico de las funciones de este mercado. La verdad es que el Nuevo Mundo tampoco es puro —allí existen la masacre, el sacrificio humano, la antropofagia, la traición y los engaños del poder. El sueño de la utopía racionalista basada en el derecho natural termina aquí y empiezan los sueños del deseo y del hechizo¹⁶.

Tal vez la posibilidad de la utopía en el Nuevo Mundo esté predestinada a la frustración y el desencanto porque, después de todo, esta concepción de la utopía es una creación europea, y sus preceptos están basados en un desarrollo social, político y material totalmente distinto al del Nuevo Mundo. De acuerdo con O'Gorman, Fuentes afirma que, para los habitantes desencantados del Viejo Mundo, "América se convierte en la Utopía de Europa"¹⁷; sería un suelo virgen y sin rostro que aceptaría y fecundaría sus

¹⁶ Esta mudanza en el tratamiento de la comida en el "nuevo mundo" merecería otro estudio sobre la imaginación de América, pero para quedarme dentro de los límites de esta investigación me limito a señalar la persistencia de bebidas "embriagantes" y "misteriosas" y las "espesas líquidas blancas" que marean al peregrino, comidas que lo hacen dormir y delirar. Es otra imagen europea de América (y de todos los lugares "exóticos") en que la magia y el irracionalismo toman posesión del viajero para transportarlo a una región de sueños y pesadillas.

¹⁷ C. FUENTES, *Valiente Mundo Nuevo*, p. 53.

ideales. Fuentes señala la ironía de este sueño: "La invención de América es la invención de Utopía: Europa desea una utopía, la nombra y la encuentra para, al cabo, destruirla" (p. 58). Puede ser que los conquistadores destruyeran a la Utopía americana, pero tiene que ser también que el lugar mismo negó la imposición de las ideas y de los sueños extranjeros. Antes de morir, el anciano sabio de la cesta de perlas clarifica para el peregrino la identidad de este nuevo "no-lugar": no es que la tierra allí pertenezca a todos igualmente (utopía igualitaria), sino que la tierra misma "es una divinidad y no puede ser poseída por nadie. Es ella que nos posee" (p. 481). Por eso mataron a Pedro, por violar a la divinidad, y no por transgredir una ley de una utopía inexistente. El Nuevo Mundo ya tiene su propia cosmovisión o cosmovisiones, y aunque tal vez para nosotros es una visión imposible de recuperar o imaginar, es radicalmente diferente a la de Europa. Ya tiene también sus propias injusticias y desengaños. Fuentes insiste que "la utopía sólo puede constituir un imposible regreso a una indeseable unidad o una imposible proyección de unidad en el futuro"¹⁸. Entonces el "pan del otro mundo" como promesa de esta unión pacífica retrocede hacia otros tiempos y otros espacios inalcanzables.

EL LOBO Y EL ZAGAL: VUELTAS AL PRINCIPIO Y AL FIN

¹⁸ *Ibid.*, p. 284.

Vemos, entonces, cómo la novela examina y desarma varias ideologías, utopías y distopías, para finalmente alcanzar el cronotopo de profecía y apocalipsis en el año 1999. Con respecto a la sección "El Otro Mundo", me gustaría explorar, mediante la lente de la comida, algunas posibles respuestas que ofrece el libro al problema de la convivencia humana. Ligada con la idea de la utopía está la de la profecía. Si el "*Utopos*" se define como "*no hay tal lugar*"¹⁹, entonces el anhelo humano desplazará a la utopía en el tiempo, y la profecía la concebirá como un porvenir posible. Aunque Fuentes desarma el sueño de una utopía americana, no es inmune a la tentación de jugar con el concepto de un futuro radicalmente diferente de nuestro presente imperfecto. Hay un mago griego en *Terra nostra* que ofrece una profecía, precisamente mientras está comiendo y bebiendo con un gusto hiperbólico. Descubre a Ludovico el destino de la humanidad, diciendo "no regresamos a la edad del oro original" (p. 663), y profetiza un "tercer tiempo" ambiguo:

...tres son los tiempos del hombre... El primer tiempo del mundo tuvo lugar bajo el reino de la fe, cuando el pueblo elegido, aún débil y esclavizado, no era capaz de liberarse... El segundo tiempo fue instaurado por Cristo y dura hasta la hora presente; nos libera con respecto al pasado pero de ninguna manera al respecto al futuro... El tercer tiempo se iniciará en estos días que vivimos (p. 661).

¹⁹ *Ibid.*, p. 67.

El tercer tiempo a que refiere el mago parece culminar, al final de *Terra nostra*, más o menos en nuestro presente.

La solución que ofrece el texto a los problemas mundiales del hambre, la guerra, la sobrepoblación y hasta el aislamiento existencial, parece ser la exterminación total de la raza humana y una unión hermafrodita entre los únicos dos seres humanos que quedan vivos. Fuentes re-escribe las palabras fulminantes del Antiguo Testamento para predicar un futuro sin la sombra del pecado original:

...vendrán a ser los dos una sola carne, parirás con dolor a los hijos, por ti será bendita la tierra, te dará espigas y frutos, con la sonrisa en el rostro comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra... al polvo volverás, sin pecado, con placer (p. 922).

Esta revisión del texto bíblico culmina todas las revisiones y los robos de los textos arquetípicos de la tradición literaria que hace *Terra nostra*, y se esfuerza en corregir los errores propagados por una Biblia misógina y vengadora. La comida es central en esta re-concepción de los orígenes humanos; incluso la espiga refleja en la estructura de su flor la transformación en hermafrodita de la pareja última y fundadora. El nexo entre los seres humanos y su mundo (otra vez Bajtín, otra vez Santo Tomás Moro, otra vez Cervantes) se expresa en su relación con la comida, y esta relación se revela en la triunfante consumación literal y simbólica del mundo en los banquetes, en la disolución de la relación combativa entre el ser humano y la naturaleza en la utopía, o en compartir el pan simple de cada día. Esta unión entre Polo Febo y Celestina al final del libro ofrece otra

profecía de utopía, pero es muy ambigua. Para volver a escribir el destino humano, habrá que borrar de la faz de la tierra a todos menos a la pareja fundadora del nuevo orden.

Desde mi punto de vista, este fin no es totalmente satisfactorio como culminación y respuesta final de la saga de todos estos mundos posibles que construye Fuentes. Esta escena final traiciona el resto de la novela porque termina negando la multiplicidad que se celebra a lo largo del texto. La representación forzada de la comida en este ambiente sirve para marcar lo inhumano de la solución final. No es accidente que el pan sea lo único que saca a los penitentes deshumanizados de su trance, y que acepten los alimentos "como si estos [sean] actos primarios y a la vez finales, como si estuvieran recordando y previniendo el acto básico del comer, como si no quisieran olvidarlo, como si quisieran inscribirlo en los instintos del porvenir..." (p. 65). El acto básico del comer les vuelve forzosamente a la vida del cuerpo de la que se alejan en el humo y sangre de la penitencia que les impone el texto del Apocalipsis. A fin de cuentas, todos tenemos que comer. La comida es también el único contacto con el mundo exterior que tiene Polo Febo mientras se esconde en su piso al final, aunque sólo sea hechizante: "Tu única comida es siempre la misma. El desleído menú la anuncia como *grillade mixte* y se compone de criadillas, salchichas negras y riñones"²⁰ (p. 910). Ésta es la comida del hastío al final del mundo, pero aun este plato funciona para romper el aislamiento del personaje y hacer saltar el

²⁰ Me pregunto si serán los mismos riñones de *Aura* (1962).

hecho de su humanidad. Me parece que estas experiencias insistentes de la comida en la vida del cuerpo en esta última trama del texto están pidiendo otra conclusión, otra visión final para esta épica de la historia y la ficción²¹.

Tal vez aun más enigmático y culminante sea el fin del relato de Felipe, El Señor. Su ascensión de las escaleras temibles hacia el futuro, su llegada a la España franquista y su subsiguiente rescate por Miguel de la Vida (o por una reencarnación del mismo) termina en un momento íntimo y sumamente polisémico. El Señor, convertido en el lobo de sus temores, reencarnado como bestia hambrienta y perseguida, se acerca a Miguel de la Vida y se siente a salvo con el "montañés". Es un momento extraordinario en que nos encontramos en una España que se acerca al milenio, y a la vez estamos en los albores de la civilización cuando el primer lobo se arrimó al hombre para compartir con él la amistad de la comida:

Un sentimiento instintivo de alivio y gratitud le llevó a arrojarle a los pies del montañés... El montañés le acarició el testuz y Felipe levantó los grandes ojos líquidos y dolorosos para mirar los de este hombre que le ofrecía un pedazo de pan y una rebanada de jamón serrano... Felipe devoró con el hocico y colmillos el jamón y el pan. Continuaban acercándose los temibles rumores de la cacería, pero al lado de este joven montañés, su amigo, ya no sintió miedo (pp. 899-900).

Todos los temores que habían torturado a Felipe durante su vida se han realizado; su reencarnación en

²¹ Véase INGRID SIMSON, *Realidad y ficción en "Terra nostra" de Carlos Fuentes*, Vervuert, Frankfurt/M., 1989.

el mundo terrenal le niega la muerte que lo convertiría en una entidad única e inmutable. Y lo que es peor, está a merced del hombre a quien mandó a quemar hace siglos por la sodomía y quien logró la relación sexual con su esposa (la reina Isabela) a la que él nunca se atrevió. Por eso es tan ambiguo y sugerente este pasaje; surge la implicación que el Señor, Felipe, en forma de lobo, va a someterse al coito con Miguel de la Vida:

Incluso entendió sus palabras cuando el hombre [Miguel] dijo... Sí. La verdad es ésta. Cuando hablo de un lugar es porque ya no existe. Cuando hablo de un tiempo es porque ya pasó. Cuando hablo de una persona es porque la deseo (p. 900).

Es provocativo pensar que el lugar que "no existe" sea la utopía, el tiempo que "ya pasó" sea el de la edad dorada o del jardín del Edén perdido, y únicamente las relaciones entre los seres y el deseo son actuales. Es el momento fundador de la civilización en que el lobo se convierte en perro a cambio de la comida, y también es un instante del surgimiento de la prohibición y de la transgresión que nunca existen una sin la otra²². Como sucede en *La reivindicación del Conde Julián* de Juan Goytisolo (1970), un representante de una minoría tradicionalmente subyugada va a penetrar al representante de la España casta, católica y cerrada.

²² Según Lévi Strauss, el surgimiento de los tabúes sexuales y gastronómicos marcan el nacimiento de la civilización humana. Es muy notable que los aspectos sociales más importantes para controlar en una sociedad sean la comida y el sexo.

¿Quién es este joven que propone someter a su voluntad lasciva al representante de la dinastía de los Habsburgos, los reyes todopoderosos de España? Retrocedamos al Viejo Mundo para identificar al "hermoso zagal" en el discurso del Cronista, el personaje modelado en Cervantes;

era él, el joven peregrino nacido con el sol y al sol semejante, tan familiarmente español con su naranja en la mano, tan lejano, ausente y extranjero en su mirada de desencantado asombro: un héroe de aquí y de allá, nuestro y ajeno, pariente y forastero, casi, se diría, un hijo pródigo (pp. 313-314).

Miguel de la vida —o 'Mica' o 'Mijail ben Sama'— es el representante de la España multirracial y diversa que existía en la Edad Media, antes de la expulsión de todos los que no pudieron probar su pureza de sangre y fe cristiana²³. Representa también la población polifónica y centrífuga que alababa Bajtín en *La imaginación dialéctica*. En este personaje se celebran todas las culturas y razas que pasaron por la península Ibérica:

el Cronista le hacía cantar [a Miguel de la Vida] arábigos oasis, hebraicos desiertos, fenicios mares, helénicos templos, fortalezas de Cartago, caminos de Roma, húmedos bosques celtas, bárbaras cabalgatas germánicas; ni pastor idealizado ni épico guerrero, ni Belardo ni Roldán, no el héroe de la pureza, sino de la impureza héroe de todas las sangres, héroe de todos los horizontes, héroe de todas las creencias... al serlas todas, sólo podía ser la nuestra (pp. 313-314).

²³ C. FUENTES, *Cervantes o...*, p. 40.

El símbolo de esta multiplicidad se encarna en la naranja, y el joven que consume la naranja representaría la unión feliz de lo humano civilizado y la naturaleza. Tal y como desarrolla Fuentes a lo largo de *El naranjo* (1993), la naranja, domesticada y transportada, siempre ha sido la fruta que venía con los conquistadores, primero con los árabes a España y después con los españoles a América. La naranja expresa a la vez el deseo, la sensualidad y la belleza de los seres humanos y a la vez evoca toda la crueldad que viene con la conquista. Tal vez por eso me parece más fiel esta escena a la visión de la multiplicidad y de la vida humana arraigada en la experiencia corpórea del deseo, del comer y de compartir comida que ofrece *Terra nostra* a lo largo de su trámite. Los entes que se oponían, se traicionaron y mataron en "El Viejo Mundo" llegan a compartir el deseo, la amistad y la comida; así la hegemonía cede a lo múltiple que representa Miguel. En este personaje y en la fruta del naranjo peregrino y la compañía del pan compartido, se celebran todas las culturas y razas que pasaron por la Península ibérica, y así el encuentro entre el Señor y su vieja víctima representa la reivindicación de la diversidad étnica de España, por extensión de todo lo mestizo.

CONCLUSIONES

En *Terra nostra* el encuentro entre dos mundos (España y América) se convierte en sueño y profecía, y las representaciones de ambos se realizan a través de imágenes y símbolos que provienen de la historia, el mito y la tradición literaria. Los papeles culturales y

simbólicos de la comida llegan a encarnar ideales divergentes de la vida humana y las relaciones entre los seres humanos, pero siempre forman una parte necesaria y jugosa de los argumentos de Fuentes. Los banquetes pervertidos muestran la traición de la diversidad, el comienzo del aislamiento y de la decadencia de España. "Unos gramos escasos de mostaza" llegan a significar el privilegio aristocrático, mientras que un coco verde se convierte en símbolo conmovedor de la utopía. La naranja brilla con toda su historia vagabunda de conquista y convivencia, y el pan humilde de trigo o maíz nos evoca los momentos fundadores de la civilización y la semejanza definitiva de las necesidades básicas de todos. Aun en su alucinación más extravagante, Fuentes nunca pierde conciencia de la costumbre íntima de comer de cada individuo, y así integra y construye su mundo en su propio ser.

Vemos en *Terra nostra* los banquetes grotescos y excesivos de la cultura medieval y renacentista y los platos misteriosos de la brujería y el alimento simple de la utopía, y con cada aparición de la comida vemos algo del alma de una clase social, una realidad cultural o sencillamente un sueño imposible de la imaginación.

ÍNDICE

Presentación	
OSCAR SAURI BAZÁN	i

A la carta	
SARA POOT HERRERA	v

ACERCA DE LOS *CHEFS*

La utopía culinaria de Alfonso Reyes	
ÁLVARO RUIZ ABREU	3

José Juan Tablada: Una poética del gusto	
ESTHER HERNÁNDEZ PALACIOS	21

Una lectura de <i>Feria de frutas</i> , de Clemente López Trujillo	
FRANCISCO LÓPEZ CERVANTES	
RUBÉN REYES RAMÍREZ	45

Neruda, la sencillez del pan y del salero	
SARA ALMARZA	65

Destroços da cultura popular: O comer e o beber em Jorge Amado	
TÂNIA PELLEGRINI	79

Festines carringtonianas	
ELENA URRUTIA	103

Antropófagos y detectives: De lo policial a lo fantástico en "Ragú de ternera", de Francisco Tario	
IGNACIO RUIZ PÉREZ	121

- La cocina, laboratorio de historias
en dos cuentos de Elena Garro
MARA L. GARCÍA 147
- Las devoradoras del cine mexicano.
Comida, muerte, disfraz y fama en
Orquídeas a la luz de la luna de Carlos Fuentes
GEORGINA GARCÍA-GUTIÉRREZ 159
- "El pan del otro mundo": La comida en *Terra nostra*
de Carlos Fuentes
CHEYLA SAMUELSON 179
- "Comer o no comer": ésa es la cuestión.
La comida en la prosa de María Luisa Mendoza
LUZELENA GUTIÉRREZ DE VELASCO. 205
- Aroma de cariño* en dos o... tres segundos
del teatro de Jesús González Dávila
FERNANDO MUÑOZ CASTILLO 219
- Los marginados también comen:
Comida, identidad sexual y crítica social
en la obra de Luis Zapata
TIMOTHY MCGOVERN 229
- Artes gastronómico, erótico y literario.
(*Como agua para chocolate* de Laura Esquivel)
ARALIA LÓPEZ GONZÁLEZ 253
- Paladar e imaginación. La cocina en las letras
y la pintura de Fernando del Paso
ELIZABETH CORRAL PEÑA 279
- Un banquete de locura
CARMEN B. LÓPEZ-PORTILLO ROMANO 291

- Parábola óptica: La encrucijada entre la fotografía
de Manuel Álvarez Bravo
y *Tinísima* de Elena Poniatowska
SUSAN SCHAFFER 305
- El banquete de Pitol
ALFONSO MONTELONGO 323
- Dulcinea entre la anorexia y la bibliofagia
LUZ ELENA ZAMUDIO RODRÍGUEZ 339
- El sabor amargo de la ciudad:
Lima en *La noche es virgen* de Jaime Bayly
JORGE PÉREZ 351
- Treinta años* de sabor y sinsabor,
sazonados por el arte de la ficción
OSWALDO ESTRADA 371
- La comida literal y metafórica
en la nueva narrativa latina estadounidense
ELLEN MCCRACKEN 401
- "The secret is starting from scratch":
Cocina y sexualidad en la poesía feminista chicana
RICARDO VIVANCOS PÉREZ 423
- Afrodita en la cocina (y sentada a la mesa):
Gastro-pornografías hispánicas
MAITE ZUBIAURRE 441

**EN GUSTOS
SE COMEN GÉNEROS**

**CONGRESO INTERNACIONAL
COMIDA Y LITERATURA**

VOLUMEN II

Edición de

SARA POOT HERRERA

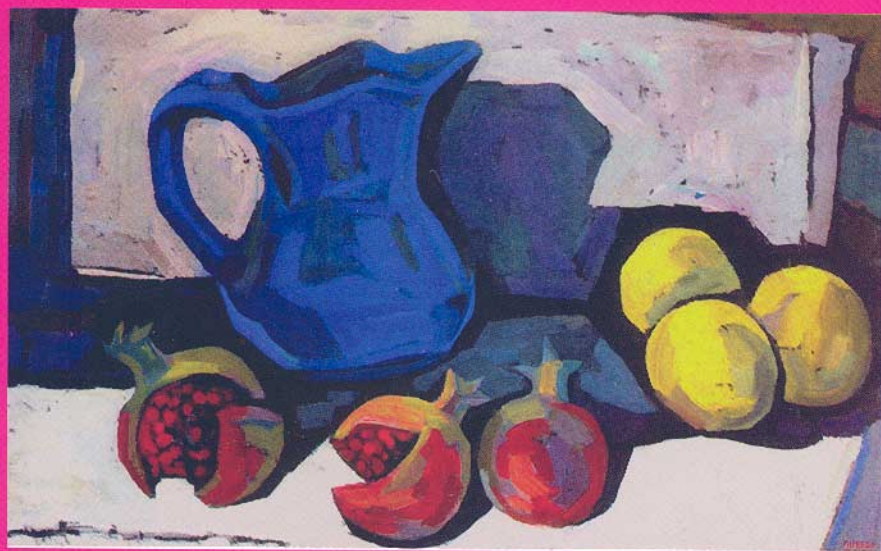
INSTITUTO DE CULTURA DE YUCATÁN

2003

EN GUSTOS SE COMEN GÉNEROS

CONGRESO INTERNACIONAL COMIDA Y LITERATURA

II



EDICIÓN DE
SARA POOT HERRERA

INSTITUTO DE CULTURA DE YUCATÁN