

**MARIOLA PIETRAK**

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

## Cultura, cuerpo y alimento en dos novelas de Cristina García

**Palabras clave:** transferencia cultural — memoria — alimento — comensalismo — otro/Otro — Cristina García.

La retórica culinaria, junto con el lenguaje, constituye la marca distintiva de la narrativa, al menos la más temprana, de la periodista y escritora cubanoamericana, Cristina García (*La Habana*, 1958). Las largas secuencias de las más variopintas comidas atraviesan la estructura narrativa de sus dos primeras novelas, *Soñar en cubano* (1992) y *Las hermanas Agüero* (1997); también las diversas actitudes que los personajes, en su mayoría femeninos, muestran con respecto a la comida. Los ricos tamales de cerdo hechos por la Abuela Celia que Ivanito rechaza por miedo de traicionar a su madre; los helados de coco o plátanos al horno que, de forma compulsiva, prepara Felicia en sus fases de locura; los *croissants* de mantequilla con sus “curvas agusanadas” y los “panecillos gomosos de miel con sus nueces robustas atrapadas entre las grietas de canela como si fuesen cucarachas” que elabora Lourdes en sus pastelerías<sup>1</sup>; o las cremas de alcachofa que, por muy apetitoso que suene, Constanza Cruz sancocha no para comer sino para “retrasar las pequeñas muertes diarias” suyas y de las otras mujeres<sup>2</sup>.

Esta economía culinaria no se restringe, sin embargo, a los recetarios al estilo de Laura Esquivel. Siguiendo en la misma línea, Nieves Pascual de la Universidad de Jaén anota la presencia de una economía caníbal que, a su

---

<sup>1</sup> C. García, *Soñar en cubano*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1994, pp. 227–228 (en adelante las citas provenientes de esta edición se señalan en el cuerpo del texto con la sigla *SC* y el número de la página correspondiente). Hasta el sexo se percibe como alimento: “se alimentaba de los asquerosos grumos de leche amarillenta de su marido” (*SC* 227).

<sup>2</sup> C. García, *Las hermanas Agüero*, Madrid, Espasa Calpe, 1997, p. 26 (en adelante las citas referentes a esta edición se marcan entre paréntesis en el cuerpo del texto con *HA* y el número de la página correspondiente).

juicio, nutre toda la primera novela. Como apunta, “los hombros de algunos personajes se describen como huesitos de pollo”, “los clientes de la carnicería se parecen a la carne que compran”, “los cubanos se comen la tarde”, “el cielo se alimenta de la tierra”, “la tierra le chupa los pies a los isleños”<sup>3</sup>. Tal imaginaria antropofágica es casi una constante en la literatura cubana<sup>4</sup>. Constituye asimismo objeto de una poderosa línea de estudios en la que se inscriben obras como *Los nuevos caníbales*, la famosa antología del cuento y la poesía del Caribe hispano (en volúmenes separados aparecidos en 2000 y 2003, respectivamente) bajo la edición de Bobes y Valdez, entre otros<sup>5</sup>; o el volumen ¡Devórame otra vez! Antropofagia cultural en América Latina, de pronta publicación, editado por Ángeles Mateo del Pino, que recoge también el artículo anteriormente citado de Pascual.

Sin soslayar estas aportaciones teóricas, de innegable valor e importancia, en este espacio optamos por un cuadro más general, abarcador de diferentes aspectos de la comida analizados a base de los rituales comensales y los alimentos que ingieren los personajes (femeninos) de las dos novelas del *corpus*. Aspectos estos, categorizados en ejes identidad-memoria-pérdida, se van a estructurar en función de la relación, consciente o no, que los personajes establecen con la comida. En todo caso, lo que se persigue en el presente trabajo es problematizar la relación entre la comida y el lenguaje, dos expresiones culturales sobre el tapete en ambas novelas, para poner de manifiesto las tensiones latentes (síntomas) de la interrelación del sujeto y la realidad cubana. Se plantea, pues, la comida como conducto de interacción simbólica mediante el cual el individuo se sitúa en el mundo, pero también como objeto que condiciona al individuo, lo coloniza al igual que el lenguaje.

Para estos propósitos, enmarcamos nuestras reflexiones en el campo de la teoría del triángulo culinario de Lévi-Strauss así como del “gran Otro” lacaniano en interpretación de S. Žižek<sup>6</sup>, en la que, por cierto, resuenan algunas reminiscencias al antropólogo francés. Lo que une estos dos proyectos a simple vista muy dispares (además del enorme impacto que tuvo el francés en sus coetáneos, Lacan incluido), es que ambos insisten en la dimensión simbólica

<sup>3</sup> Y sigue “los relojes tienen hambre (51), las manos cuelgan como jamones (99), los niños son cocos (85), Ivanito es un dulce (126), Milagros y Luz son sabrosas habichuelas (122), Jorge huele a naranjas y a huevos quemados (54) y Fulgencio Batista es arroz (224)”. Se sirve de la primera edición en versión inglesa de 1992. N. Pascual, “Duelo, melancolía y comida en *Soñar en cubano* de Cristina García”, manuscrito, de pronta publicación en el volumen editado por Á. Mateo del Pino.

<sup>4</sup> Pascual saca a colación las palabras de Ana Menéndez y dice: “La imagen de Cuba como una isla de caníbales donde unos se comen a los otros se repite en la literatura. En Cuba [...], cuando «el hambre se hizo insoportable» la familia «se comió las páginas del libro» (2001: 173). Pero el lenguaje no les llena y el viejo tío decide preparar un banquete con los cadáveres de los ladrones que han asaltado su casa. Los trocea y los cocina” (manuscrito).

<sup>5</sup> M. Bobes et al., *Los nuevos caníbales. Antología de la más reciente cuentística del Caribe hispano*, Santo Domingo, Ediciones Unión, Editorial Isla Negra, Editora Búho, 2000; P.A. Valdez et al., *Los nuevos caníbales. Antología de la más reciente poesía del Caribe hispano*, vol. 2, Santo Domingo, Ediciones Unión, Editorial Isla Negra, Editora Búho, 2003.

<sup>6</sup> S. Žižek, *¿Cómo leer a Lacan?*, Buenos Aires, Paidós, 2008.

—y hasta ideológica— del acto de comer y de las demás actividades humanas, como lo sería también el lenguaje.

Sin ir más lejos, el mismo Žižek establece conexión entre el gran Otro lacaniano y la tríada levistraussiana. En un original juego de asociaciones, una lógica propia de él, propone complementar el triángulo culinario con lo que considera su contrapunto: las funciones excrementicias del ser humano. Un examen de los tres tipos básicos de inodoros diseñados en Occidente en función de su construcción —y más exactamente, de la posición del agujero en la taza—, le permite determinar tres posiciones existenciales diferentes en la tríada geográfica Alemania-Francia-Inglaterra. De acuerdo con Žižek, su ubicación en el inodoro alemán tradicional en la parte delantera (de modo que los excrementos “quedan a la vista y pueden ser olidos e inspeccionados en busca de rastros de enfermedad”) es interpretada como “la meticulosidad reflexiva alemana”; oculto bien en la parte de atrás en el típico inodoro francés (de modo que desaparecen inmediatamente) delata “la precipitación revolucionaria francesa”; el inodoro norteamericano, en cambio, con su cavidad llena de agua (“de manera que las heces quedan flotando a la vista, pero no pueden ser inspeccionadas”), se revela como una especie de “síntesis, una mediación entre ambos polos” y es interpretado como la “moderación liberal inglesa”<sup>7</sup>.

De hecho, Žižek no es el primero en percatarse del *valor declarativo* que poseen estos objetos<sup>8</sup>. Ya lo había hecho anteriormente Erica Jong que, en un tono burlón, apuntaba en su novela *Miedo a volar* que “los inodoros alemanes son la clave del horror del Tercer Reich. Gente que puede fabricar inodoros como esos es capaz de cualquier cosa”<sup>9</sup>. Palabras concisas, pero rotundas, que no dejan espacio alguno para la percepción meramente utilitaria de las cosas; al contrario. La única manera posible de percibir los actos humanos, más cuando se trate de esferas tabúes de la vida, es la ideológica ya que la utilidad siempre conlleva un momento reflexivo, siempre presupone un sentido, un posicionamiento ideológico. Žižek es explícito, en este punto: “todo enunciado no sólo transmite cierto contenido, sino que, simultáneamente, comunica el modo en el que el sujeto se relaciona con ese contenido”<sup>10</sup>.

Las disquisiciones de Žižek nos resultan útiles para abordar de forma sintética los principales presupuestos teóricos de Lévi-Strauss, al menos los que conforman el andamiaje del presente trabajo. De entre su extensísima obra, el mayor logro, ninguna duda cabe, consiste en trazar paralelismos entre el modo de alimentarse y el de pensar, entre el modo de imaginar y el de contar mitos

<sup>7</sup> S. Žižek, *op. cit.*, pp. 26–27.

<sup>8</sup> Como se sabe, la comida cuenta con larga presencia en los debates relacionándose sobre todo con la igual de vieja cuestión de la subjetividad. Se inscriben en esta tradición, además de los antiguos (Aristóteles), J. Derrida con su concepto de animal-alteridad, G. Deleuze (dualidad especular comida/lenguaje), E. Canetti, R. Esposito (teoría del hambre), E. Bloch, etcétera. Véase: E. Galiazo, “Entre caníbales. La estructura sacrificial de los dispositivos de subjetividad”, *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, 9, 2011, pp. 191–205.

<sup>9</sup> Citado en: S. Žižek, *op. cit.*, p. 26.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 25.

o relatos; en otras palabras, en situar la comida y los modos de prepararla en el centro mismo de la reflexión cultural y, por ende, también de la producción cultural (véanse sus *Mitológicas*). Su gran metáfora de la cultura descansa en la sospecha en que detrás de las diversas maneras de cocinar hay un sistema dentro del cual funciona un “campo semántico triangular”. Sus vértices serían los tres estados básicos en que se presenta la comida: crudo, cocido, podrido. La transferencia de las premisas del triángulo vocal-consonántico de R. Jakobson que se opera en esta conceptualización de la comida, y que equipara la realidad lingüística (y el sistema binario que la configura) con el mundo culinario universal, no hace sino remarcar que tanto la lengua como el cocinado son actividades humanas inherentes a toda sociedad<sup>11</sup>. Y estas implican, recordemos con Žižek, una “dimensión declarativa, lo que constituye la ideología de la vida cotidiana”<sup>12</sup>.

En estos términos, las dos oposiciones que subyacen al triángulo levistrausiano enlazan el universo culinario con la realidad social y lo hace estructurando dicha realidad en dos partes opuestas. En esta visión dicotómica del mundo, lo crudo corresponde a la naturaleza, estado salvaje, precultural, previo a la civilización, mientras lo cocido simbolizaría el estado cultural, civilizado. En un segundo movimiento (oposición vertical no procesado frente a transformado), se confronta el estado natural del alimento (lo crudo) con sus posibles transformaciones en dos direcciones opuestas: “lo cocido como transformación cultural de lo crudo y lo podrido como su transformación natural”<sup>13</sup>.

Las operaciones culinarias —hervido y asado— no solo presuponen intermediación, la agencia del ser humano y la tecnología culinaria (fuego, agua, recipiente). La acción de hervir desdobra además los elementos,

incrementa el potencial simbólico para hacer referencia a la muerte y la vida, la caza y la virilidad, la vida comunal y la inmortalidad, así como reforzar toda suerte de estereotipos: los hombres asan en el monte y no cuecen nada, excepto plantas mágicas y tabaco, y las mujeres y las brujas sólo viven entre cazuelas y calderos, los aristócratas asan y derrochan, y los plebe-

<sup>11</sup> Véase: P. Gómez, “Lo crudo, lo cocido y lo podrido: de las estructuras mitológicas a las culinarias”, *Anthropologica: Revista de etnopsicología y etnopsiquiatría*, 1993, pp. 93–111. Es más, en su libro *Cocinar hizo al hombre* (1980), obra en gran parte deudora del pensamiento levistrausiano, Faustino Cordón vincula la cocina y el lenguaje no solo en lo que al momento del surgimiento se refiere sino también a su funcionamiento o rol en la sociedad. De acuerdo con él, “el hallazgo de la actividad culinaria precedió a la palabra, constituyó, de hecho, la condición para que surgiese la palabra. Ello, por lo demás, significa que el homínido llegó a realizar la primera actividad ya puramente humana y que, efectuándola, devino, probablemente, pronto, hombre”. J.M. Pedrosa, “Lo crudo y lo cocido: teoría, símbolo, texto (de Lévi-Strauss al cuento tradicional)”, *Revista de Folklore*, 266, 1993, pp. 39–54. Recordemos que el dominio del fuego constituyó la antesala de las demás conquistas del ser humano, sobre todo las relativas a la tecnología de la transformación de los alimentos. También en los rituales por largo tiempo se mantuvo como el único medio de expresión, e incluso tras la incorporación de la palabra tampoco desapareció del todo. Consúltese: J. Aguilar Icaza, “La cocina y la comida”, en: J. Fernández Arenas (ed.), *Arte efímero y espacio estético*, Barcelona, Anthropos Editorial, 1988, pp. 81–145.

<sup>12</sup> S. Žižek, *op. cit.*, p. 25.

<sup>13</sup> C. Lévi-Strauss, *El origen de las maneras de mesa*, México, Siglo XXI, 1970, p. 416.

yos hierven y conservan [...] El alimento hervido es vida; el asado, muerte. En todo el mundo el folklore ofrece incontables ejemplos del caldero de la inmortalidad; pero por ningún sitio hay rastros de la parrilla de la vida eterna<sup>14</sup>.

El asar, en cambio y como se ha podido ver, se encuentra más próximo a la naturaleza, en la órbita de lo crudo, por guardar contacto directo con el fuego: se cuece desde fuera, puede prescindir del agente humano y artefactos de cocina.

## Animalización de la mujer o la identidad femenina

A la luz de estas consideraciones, queda claro que la dicotomía civilización/naturaleza con sus variaciones posibles<sup>15</sup> subyace también en la novela *Las hermanas Agüero* (1997), la primera del *corpus*. Podríamos arriesgar incluso la tesis de que es llevada a extremos insospechados, deviniendo en ocasiones en la animalización femenina. Destaca en este caso el personaje de Blanca Agüero, anteriormente Mestre, cuyas prácticas alimenticias y comensales comulgan perfectamente con la naturaleza, y en sentido figurado, con la misma Isla de antes de Castro, en sus tiempos primigenios.

A grandes rasgos, la trama de la novela constituye una saga familiar donde las generaciones adultas (Constancia y Reina) se esfuerzan por encarar y sobrellevar de la mejor manera posible las consecuencias de los actos de las generaciones anteriores (Blanca e Ignacio Agüero) ya que, como se explicita en un momento de la novela, “lo que dejamos a la posteridad es tanto una carga como un regalo” (HA 223). Dicha interrelación viene dada en términos de evaluación —a cien años de la soledad de la Isla— del proceso cultural con todas sus pérdidas y también los beneficios. Este se presenta en la novela mediante alegoría como la intervención humana en el ecosistema del país documentado por el biólogo, Ignacio Agüero, en libros como *Cuba: flora y fauna*, el más afamado de su colección (HA 17). Una rara atracción convierte a Blanca en otro objeto de sus pesquisas positivistas sugiriendo, una vez más, que el cuerpo de la mujer es sinónimo de Cuba:

Había otra pregunta que esperaba contestar con mi espionaje ocasional. ¿Qué era, por Dios, lo que comía [...] Ni yo ni nadie más de la universidad habíamos visto a Blanca ingerir nada salvo leche, litro tras litro de leche, con gruesas capas de crema. Resultó ser que Blanca repenía fuerzas una vez al día, a las cuatro de la mañana, la hora en que se había acostumbrado

<sup>14</sup> J.M. Pedrosa, *op. cit.*, pp. 40–41.

<sup>15</sup> Algunas vienen dadas por H. Cixous en *La risa de la medusa*, Madrid, Anthropos, 1995, pp. 13–14: “¿Dónde está ella? / Actividad/pasividad, / Sol/Luna, / Cultura/Naturaleza, / Día/Noche, / Padre/Madre / [...] Hombre/Mujer”. En este pensamiento orientado a sancionar el orden social falogocéntrico, pensamiento que “siempre ha funcionado por oposición”, por “oposiciones duales, jerarquizadas. Superior/Inferior”, a la mujer le corresponde el lugar del otro opuesto con respecto al cual se auto-concibe el sujeto masculino, de la “periferia” que crea posibilidad de un “centro”.

a comer en la finca de su padre. El menú no variaba: bistec de palomilla; dos huevos fritos sobre arroz y un mango maduro, en temporada. Entre esto y las vastas cantidades de leche que ingería parece que no le hacía falta más nada para nutrirse [...]

Era 1936 y ya había cambiado mucho el país desde que lo había atravesado con el doctor Forrest [...] Nuestra misión ese invierno era documentar y coleccionar dieciséis reptiles de la isla, identificados; sus hábitats nativos iban a ser destruidos por la actividad agrícola (*HA* 200–201).

Confirma asimismo la tesis de que la identificación del sujeto siempre involucra el sacrificio. La rutina humana es necesariamente predatoria, sostiene Galiazo siguiendo a Deleuze y Derrida. Para Deleuze, comer, ser comido es la más típica de las acciones que se operan entre los cuerpos. En la esfera de lo discursivo le corresponde un binomio simétrico —expresar y ser expresado—, eterna disputa por un lugar en el orden falogocéntrico de la cultura, tan extensamente denunciado no solo por el feminismo (véase: P. Bourdieu y su *Dominación masculina*, entre otros). También para Derrida la antropofagia constituye la condición fundante de la noción del sujeto. Para “subsistir y afirmarse en sí mismo”, resume Galiazo el concepto derridiano de “carnofalocentrismo”, el sujeto ha de “someter a otros, a dominar y en última instancia a matar”. Y en esta retórica de dualidades, el animal sin lenguaje representa la alteridad radical de hombre —desde Aristóteles “animal con lenguaje”<sup>16</sup>.

Las costumbres alimenticias de Blanca llevan claras características de un ritual extraño, próximo a un ritual pagano o brujería. El qué come y cómo lo hace la sitúan más cerca de lo animal (hembra) que lo humano (mujer).

Una noche, ya tarde, [...], salí arrastrándome de mi tienda para verla preparar su comida cotidiana. No había luna, solo unas estrellas esparcidas [...] Sazonó mi sartén quemada con unas gotas de aceite de oliva antes de freír su bistec y huevos. Entonces apartó la cáscara del mango como si lo despojara del vestido. [...] Reinaba en la noche un silencio poco natural. El fuego [...] se extinguía [...] No estoy seguro de por qué elegí aquel momento para poner en claro mis intenciones. Quizás la noche ofuscante y los finos modales de Blanca me insuflaron valentía. Alisé mi pelo lo mejor que pude y, como un *penitente en día sagrado*, me acerqué tambaleándome sobre las rodillas. Extraña aparición: sus manos estaban *empapadas de sangre*. [Entonces, *sin ninguno*] de los *desatinados atavios de galanteo*, le pedí a Blanca que se casara conmigo. Y para mi asombro absoluto, *me dio el cuchillo sangriento* y dijo: “Sí” (*HA* 205; subrayado nuestro).

Apunta hacia ahí el mismo contexto de la escena: a juzgar por su desarrollo, el ritual de esponsales al que, en apariencia, asistimos, más tiene que ver con un apareamiento animal que con la petición de mano en las sociedades civilizadas. Sería además un animal indomable, la quintaesencia de la naturaleza salvaje. Cualquier intento de su “domesticación” por parte de Ignacio se revela infructuoso. El recelo que siente Blanca hacia los alimentos que

<sup>16</sup> E. Galiazo, *op. cit.*, pp. 201–202. Remite a los textos de G. Deleuze “De las dualidades” (*Lógica del sentido*, de 1969), y de J. Derrida “«Hay que comer» o el cálculo del sujeto” (entrevista por Jean-Luc Nancy del 1989), entre otros.

le ofrece el hombre parece casi visceral, independiente de ella, y no amaina siquiera después de la simbólica subyugación que supone la adopción del apellido de su marido.

Blanca no probó las palomas ni las jutías que yo había cazado para cocinarlas en el fuego donde acampábamos. Mientras yo comía, con el hambre exagerada que fomenta la vida al aire libre, Blanca se contentaba con la leche fresca de su cantimplora. [...] *La comida que yo le cocinaba no le sentaba bien*. Como siempre, traía sus propias vituallas, y hacía la colación antes de la madrugada (HA 202; subrayado nuestro).

Su posterior desaparición (cuando Constanica, la primogénita de la pareja, solo tiene cinco meses) y regreso con un embarazo de ocho meses y el cuerpo cubierto de moratones (HA 54, 145), también sugiere tal conceptualización de Blanca.

La animalización de la mujer se consuma enteramente cuando su marido, llevado por un impulso incontenible, la asesina el día de la festividad de la Patrona de Cuba (8 de septiembre) disparándole con la misma arma de caza con la que disparaba a sus trofeos científicos que después pulcramente dise-caba:

No premedité lo que pasó en la Ciénaga de Zapata [...] No recuerdo haber apuntado, sólo el abandono feroz de mi deseo, la presión de la escopeta de caza contra mi hombro, la invitación que venía del pájaro mismo. Moví la mirilla de colibrí apuntando a Blanca, como arrastrado por una necesidad de la naturaleza (HA 318).

Lo que pudo ser promesa de interculturalidad anunciado por la tregua del “sí” esponsalicio, termina deviniendo en un trauma inconsciente, secreto oculto que los Agüero dejarán en herencia a sus dos hijas: Constanica y Reina, las hermanas Agüero. Da lugar también a una reflexión inquietante de la boca del padre: “Los seres humanos son alarmantemente impredecibles. Tienen una propensión natural al caos” (HA 147).

En este contexto, la animalización de la mujer excede, según parece, la tradicional barrera de las oposiciones duales que sostienen el pensamiento (carño) falogocéntrico no tanto para polarizar la alteridad de la mujer con respecto al hombre, como para denunciar los mecanismos de la sujeción de individuos y culturas en tal lógica de dominación, sujeción que, recuerda Butler, “implica una dependencia radical”, admite (incluso exige) sacrificios pero nunca reticencias<sup>17</sup>. En ambos niveles, instintos naturales, deseos prohibidos culturalmente son reprimidos de forma violenta abriendo heridas que han de instalarse inexorablemente en la base de identidades melancólicas y deficientes.

---

<sup>17</sup> J. Butler, *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*, Madrid, Cátedra, 2001, p. 95.

## Entre el síntoma y el gran Otro

Esta última, Reina, fruto de la pasión arrolladora entre Blanca y un afrocu-bano (crisol de razas, pues), hereda el encanto animal de su madre: su enorme atractivo de “Compañera Amazona”, como la apodan sus colegas de trabajo, emboba a los hombres y hace que aparezcan búhos en las ceibas cuando se va de un pueblo (HA 16); come como hace el amor: engulle fruta, “piñas masivas y mangos [...] Una por una, Reina les arranca las cáscaras monstruosas y los devora de una vez, como si tragara siglos. Russ está inmóvil debajo de ella, su cabeza inclinada hacia atrás por el calor y la eyaculación” (HA 313). Sin embargo, antes de que ocurriese eso, tanto ella, como su hermana Constancia padecen de un “aparato digestivo frágil”, una rara indigestión (HA 28). Cada una desarrolla además otro síntoma por su parte. Reina sufre de insomnio que ni hierbas, ni compresas de boniato, ni los “rigurosos encuentros amorosos” con su amante Beltrán, son capaces de aliviar (HA 17). Constancia, en cambio,

[h]ace un mes se despertó y descubrió que la cara de su madre había reemplazado a la suya. [...] Encuentra que el trozo suave de la carne de Mamá sobre la suya es curiosamente reconfortante [...] Aun así, los estados emocionales de Constancia cambian como péndulos impredecibles: oscilan entre el contento y el deseo incontrolable de destrozarse el rostro a arañazos. [...] ¿Qué clase de penitencia es esta? Llevar la boca de Mamá, sus mismos ojos, como una herencia rencorosa; sufrir el rostro que la desdénaba, que la exilió a una infancia solitaria de tíos y caballos (HA 142).

De acuerdo con Freud, el desarrollo de un síntoma no puede entenderse de otra forma que como la formulación de un mensaje codificado acerca de los secretos más ocultos, deseos reprimidos, sustituto para una satisfacción frustrada, conflicto psíquico o pérdida. El objeto del mensaje encriptado queda alojado en el seno del yo, los recovecos más escondidos del ser humano, de muros sólidos y acceso restringido. La cripta derridiana, porque de ella estamos hablando, lejos de ser una metáfora, designa “un lugar donde permanece secuestrado aquello que no puede exponerse”. Pero si ha de cumplir su función de ocultación, ella misma tiene que estar escondida así como disimular el trabajo de ocultar; incluso ante el mismo sujeto<sup>18</sup>. Nada amenaza a la resistencia de la cripta. Las segundas pérdidas solo contribuyen a reforzar sus cimientos condenando al sujeto a un bucle de repetición de los términos del conflicto que no puede resolver.

En estos términos y en ciertos casos, también la ingesta de alimentos puede entenderse como el síntoma de un conflicto latente, un duelo inconcluso, *incorporación* melancólica de la pérdida que uno niega, “no llorada y

<sup>18</sup> N.A. Braunstein, *La memoria, la inventora*, México, Siglo XXI, 2008, pp. 33–41. Alude aquí a la noción de “la cripta en el seno del yo”, término próximo al “éxtimo” lacaniano y lo reprimido como “tierra extranjera interior”, elaborada por dos analistas freudianos, Nicolás Abraham y María Torok, retomada después por J. Derrida.



no llorable”<sup>19</sup>. Es como resuelven sus pérdidas los personajes de la segunda de las novelas del *corpus*, *Soñar en cubano* (1994). Celia intenta resolver las pérdidas de su hijo Javier con “caldos espesos de pollo” que amorosamente le prepara cuando, abandonado por su mujer e hija de ambos, regresa de Checoslovaquia en 1978. Él elige resolverlas con botellas de ron que compra con dólares a los comerciantes del mercado negro (SC 212–214). La misma Celia se come lentamente dos raciones de helados de coco, favoritos de Felicia, para tragarse metafóricamente a su hija muerta en sus brazos. Felicia, a su vez, remedia la muerte de su padre, Jorge del Pino, con una dieta a base de merengue, coco, yema de huevo, vainilla y cantidades ingentes de leche condensada y azúcar. Sobre todo la leche le procura alivio ya que la lleva más allá de la inconsciencia: su cuerpo y su memoria se diluyen; al final del verano del mismo año se diluirá también su capacidad de hablar.

Si bien el melancólico rehúsa el habla, su comunicabilidad no se desvanece; al contrario. Como dice Butler siguiendo a Freud, la indecibilidad se apodera del ámbito de lo decible; el comunicable bulle buscando declarar su propia inutilidad, sus defectos, “como si en este rebajamiento hallara una satisfacción”<sup>20</sup>. Así también la autodegradación de Felicia toma diversas formas y abarca desde intento de suicidio junto con su hijo, Ivanito (intento de homicidio, pues), hasta devaneos varios concluidos con muertes de sus sucesivos maridos.

Si la leche provoca desmemoria y afasia, los plátanos fritos vienen a simbolizar un gesto de liberación del objeto perdido. Cuando, destruida física y psíquicamente por el desamor de su marido (enfermedades venéreas como sífilis) Felicia toma la decisión de asesinarlo, lo hace —de forma simbólica— achicharrándole la cabeza con el mismo aceite en que había freído los plátanos. Podría entenderse, pues, como evolución de la melancolía hacia el duelo, incluso duelo logrado, ya que, recuerda Braunstein, desprenderse del objeto perdido equivale a un asesinato. Hay que “cargar con la culpa por esa muerte, matar por segunda vez, para poder reanudar la corriente de la vida; de otro modo, devorado por la melancolía, el doliente estaría rechazando la vida”<sup>21</sup>. No logra, sin embargo, aplacar la memoria. La supresión de coco y grano de su menú, como alimentos prohibidos para santeros, en la que se convirtió luego de 1975, provoca exceso de memoria y un repentino envejecimiento: de repente sus ojos se volvieron

<sup>19</sup> Según Butler, además de formas de negación de la pérdida por el melancólico, pérdidas inconscientes, sustraídas a la conciencia (no solo se pierde el objeto, sino que se pierde la pérdida misma), “existen formas de poder social que regulan las pérdidas que pueden ser o no ser lloradas; el repudio social del duelo podría ser lo que alimenta la violencia interna de la conciencia”. El amor homosexual constituiría el ejemplo más notorio de un amor “no llorado y no llorable”. J. Butler, *op. cit.*, p. 197.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 200. El melancólico se ve incapaz de comunicar la pérdida, mientras es la comunicación directa de la pérdida, el “veredicto de realidad”, lo que constituye, al menos para el psicoanálisis, la base de la ruptura del vínculo, del trabajo del duelo (p. 206).

<sup>21</sup> N.A. Braunstein, *op. cit.*, p. 40.

secos como los de una vieja y los dedos se le engarabitan como garras, hasta tal punto que no podía ni coger la cuchara [...]. Cada vez que hablaba, sus labios dibujaban una línea mustia sobre su cara [mientras] la parte derecha de su cabeza estaba plagada de bultos que parecían setas (SC 253).

## Lourdes y la transferencia cultural

Su hermana Lourdes con la comida negocia no solo sus pérdidas personales —la muerte del padre, la violación por los revolucionarios y el consecuente aborto de su primer bebé<sup>22</sup>—, sino también las pérdidas culturales. En su caso, la llegada de su padre a Nueva York a fin de tratarse de cáncer de estómago que padece, rompe la amnesia inducida del exilio en el que Lourdes se ampara desde 1961. Es cuando aumenta de forma dramática “su apetito de sexo y de dulces [...] Cuánto más llevaba a su padre al hospital para que recibiera los tratamientos de cobalto, más panecillos de nueces se comía, y más gustaba de Rufino” (SC 37). En nada aumenta 54 kilos. Los pierde igual de rápido cuando su padre muere. La presencia y, más tarde, la pérdida de su padre, resquebraja las “musculosas paredes de su estómago” que son las de la memoria y de la identidad. Como bien observa Pascual, ante la amenaza inminente de su cubanidad negada,

la grasa actúa como una armadura que impide su fragmentación y conserva la ilusión de un status quo topográfico en cuyo interior viven los recuerdos de su historia, dentro, pero sin asimilarse. No obstante, al acumular capas de grasa Lourdes también acumula la historia de Cuba, almacenando en su carne lo que su mente desea dejar atrás, convirtiéndose en lo que más desea olvidar<sup>23</sup>.

Si la boca es repositorio de la cultura, Lourdes reniega de la cubana suplantando las prácticas culinarias originarias con las autóctonas: desde el primer día en Brooklyn, como solo carne asada, todo a la barbacoa, usa solo mantequilla... Su español también se americaniza: los cubanos no lo entienden. La grasa, sin duda, es una buena forma de americanizarse, y la comida de luchar contra la Cuba de Castro. En esta peculiar contienda que mantiene en contra del comunismo y todo aquel que lo profese, las pastelerías son barricadas y la comida la bandera. Porque Lourdes “está convencida de que puede combatir al comunismo desde detrás del mostrador de su pastelería”. “Ha comprado una segunda pastelería y tiene planes de vender magdalenas tricolores y mazapanes con figura del Tío Sam. Tartas de manzana también” (SC 185).

<sup>22</sup> Acerca de las prácticas culinarias y comensales como síntoma en caso de Lourdes Puente, remito al artículo de Pascual.

<sup>23</sup> N. Pascual, *op. cit.*

De este modo, sus pastelerías con el elocuente nombre de *Yankee Doodle* y letrero que reza “Propietaria Lourdes del Pino Puente”, devienen en simbólico lugar donde se desarrollan los procesos de transferencia cultural, procesos complejos e interrelacionados entre sí. La lógica transcultural en el preciso caso de los emigrados cubanos y sus hijos criados en la sociedad receptora (experiencia compartida por la misma escritora), se vuelve especialmente vulnerable por motivos políticos. Mientras Lourdes convierte sus pastelerías, como dice su hija Pilar, en el “lugar de reunión de esos cubanos sospechosos y extremistas que vienen desde Nueva York y el Bronx a comentar su política dinosauria y a beber los expresos asesinos que mi madre les prepara” (SC 238), ella misma (es decir, Pilar) se atiborra de manzanas rojas creyendo que son los “últimos repositorios de la *cubanidad*, sin saber que las manzanas dejaron de existir en la isla después de la revolución”<sup>24</sup>.

Si entendemos la transferencia cultural como interferencia de ciertos aspectos de la cultura del “otro” sobre un grupo con la intención de modificar su modo de pensar, su estilo de vida, en esta novela claramente se realiza mediante la comida. La comida deviene así en caballo de Troya capaz de alterar el orden simbólico.

## Referencias bibliográficas

AGUILAR ICAZA J.

1988 “La cocina y la comida”, en: J. Fernández Arenas (ed.), *Arte efímero y espacio estético*, Barcelona, Anthropos Editorial, pp. 81–145.

BOBES M., *et. al.*

2000 *Los nuevos caníbales. Antología de la más reciente cuentística del Caribe hispano*, Santo Domingo, Ediciones Unión, Editorial Isla Negra, Editora Búho.

BRAUNSTEIN N.A.

2008 *La memoria, la inventora*, México, Siglo XXI.

BUTLER J.

2001 *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*, Madrid, Cátedra.

CIXOUS H.

1995 *La risa de la medusa*, Madrid, Anthropos.

GALIAZO E.

2011 “Entre caníbales. La estructura sacrificial de los dispositivos de subjetividad”, *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*, 9, pp. 191–205.

GARCÍA C.

1994 [1992] *Soñar en cubano*, Buenos Aires, Espasa Calpe.

1997 *Las hermanas Agüero*, Madrid, Espasa Calpe.

GÓMEZ GARCÍA P.

1993 “Lo crudo, lo cocido y lo podrido: de las estructuras mitológicas a las culinarias”, *Anthropologica: Revista de etnopsicología y etnopsiquiatría*, pp. 93–111.

LÉVI-STRAUSS C.

1970 [1968] *El origen de las maneras de mesa*, México, Siglo XXI.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

PASCUAL N.

[s.a.] “Duelo, melancolía y comida en *Soñar en cubano* de Cristina García”, manuscrito, de pronta publicación en: Á. Mateo del Pino (ed.), *¡Devórame otra vez! Antropofagia cultural en América Latina*.

PEDROSA J.M.

1993 “Lo crudo y lo cocido: teoría, símbolo, texto (de Lévi-Strauss al cuento tradicional)”, *Revista de Folklore*, 266, pp. 39–54.

VALDEZ P.A., et al.

2003 *Los nuevos canibales. Antología de la más reciente poesía del Caribe hispano*, vol. 2, Santo Domingo, Ediciones Unión, Editorial Isla Negra, Editora Búho.

ŽIŽEK S.

2008 [2006] *¿Cómo leer a Lacan?*, Buenos Aires, Paidós.

## Culture, body and food in two novels by Cristina García

**Keywords:** cultural transference — memory — food — commensalism — other/Other — Cristina García.

### Abstract

According to Lévi-Strauss, food constitutes the basis of culture. For Deleuze, it represents a mirroring equivalent of language: both — food and language — enable the internalization and subjection of the other. Moreover, and this is our opinion, food, as the other face of the symbolic order, can colonize (and it does) the subject itself, determining its nature and providing it with a particular ideology (Žižek).

Taking this into account, and instituting Lévi-Strauss’s anthropological theory on the culinary triangle or Lacan’s and Žižek’s “Great Other” as points of departure, we aim to analyze food’s various meanings in two novels by an American-Cuban writer Cristina García. The structure of these meanings will be based on the relations (both conscious and unconscious) that some characters establish with food. Thus, for example, in the case of Lourdes, the shift from typical Cuban dishes to American barbecues can be seen as a symbol of cultural transference; food helps Felicia forget. Anyway, what this paper pursues is to problematize the relationship between food and language, two cultural expressions addressed in both novels, in order to emphasize the dormant tensions (symptoms) stemming from the relationship between the subject and Cuban reality.