

Bueno para comer y bueno para pensar. La otredad en dos relatos de Francisco Ayala



Raúl M. Illescas

UBA / illescas.r@gmail.com

Resumen

En este artículo se analizan dos relatos, “La cabeza del cordero” e “Historia de macacos”, de Francisco Ayala (1906-2009). De cada uno de ellos se privilegiarán los encuentros gastronómicos para examinar la construcción cultural de la alteridad y, de manera subyacente, reflexionar sobre los conceptos de colonialismo, poscolonialismo y eurocentrismo. Nuestra hipótesis es que estos relatos de Ayala, a partir de escenas gastronómicas, ponen en crisis la idea de otredad en un contexto colonial, sustentada en la convicción de la presunta superioridad del blanco.

Palabras clave

Francisco Ayala
otredad
colonialismo
comida

Abstract

This paper discusses two stories, “La cabeza del cordero” and “Historia de macacos”, by Francisco Ayala (1906-2009). The gastronomic events in each story will be analyzed to examine the cultural construction of otherness and the underlying concepts of Colonialism, Post-colonialism and Eurocentrism. Our hypothesis is that these stories of Ayala put in crisis the idea of otherness in the colonial context, based on the conviction of the alleged superiority of the white, by the way of its treatment of food.

Key words

Francisco Ayala
otherness
colonialism
food

Este continente es demasiado grande para describirlo. Es todo un océano, un planeta aparte, todo un cosmos heterogéneo y de una riqueza extraordinaria. Sólo por una convención reduccionista, por comodidad, decimos “África”. En realidad, salvo por el nombre geográfico, África no existe.

Ébano, Ryszard Kapuscinski (2004)

Francisco Ayala (Granada, 1906 - Madrid, 2009) ha sido uno de los miles de españoles republicanos exiliados. En su doble condición de escritor y sociólogo desarrolló, primero en Buenos Aires y luego en Puerto Rico, una amplia actividad intelectual. 1949 fue un año muy importante para él ya que se editaron *La cabeza del cordero* en la editorial Losada¹ y *Los usurpadores* en Sudamericana². Y durante su

1. Luego, en 1962, la Compañía General Fabril Editora publicó una nueva edición de *La cabeza del cordero* que contenía un relato más: “La vida por la opinión”. Las citas corresponden a esta edición. Es importante destacar la tarea silenciosa que realizaron esta y otras editoriales por los exiliados españoles.

3. Para llevar a cabo el golpe de estado, los sublevados fueron apoyados militarmente por Hitler y Mussolini. Luego, el gobierno de Franco fue aislado por los aliados desde 1946; ello fue refrendado por la ONU.

estancia en Centroamérica se publicó *Historia de macacos* (Ayala, 1955). Mientras tanto, la dictadura franquista aislada internacionalmente por su neutralidad durante la Segunda Guerra Mundial³ se encontraba ocupada por encender la flema nacionalista a través de los intereses coloniales en África. De modo que los textos en cuestión pueden ser leídos como un medio de acción y reacción respecto de la nueva situación geopolítica española.

Precisamente, y a partir de los relatos que dan nombre a dos de sus volúmenes de cuentos: “La cabeza del cordero” e “Historia de Macacos”, en este trabajo proponemos un análisis de la construcción cultural de la alteridad y, a partir de ello, la consideración de esta literatura más allá de la situación histórica española. El concepto de alteridad ha sido y es objeto de análisis en diversas disciplinas y de nuevas conceptualizaciones por diferentes autores (Hegel, 1999; Morgan, 1977; Tylor, 1975; Lévinas, 2002; Said, 1993; Deleuze, 1982, 1989 y 1994). Como afirma Mauricio Boivin (2004), la alteridad es un proceso de construcción que supone diferencia, diversidad y desigualdad, y nos permite definir no solo el lugar del Otro sino también analizar la identidad desde conceptos clave como colonialismo, eurocentrismo, diáspora y cosmopolitismo. Para Deleuze (1982 y 1984), la otredad no es una forma de reconocimiento sino un encuentro. El reconocimiento –afirma el filósofo– se produce en un ámbito homogéneo y conmensurable. Por el contrario, la otredad se produce en términos de encuentro y ello supone asumir lo heterogéneo, lo no familiar. Por este motivo, la representación del Otro es, paradójicamente, “lo que escapa a ella”. La estructura del Otro pervierte al pensamiento sustrayéndolo de su familiaridad, de su identificación o representación.

Nuestra hipótesis es que estos relatos de Ayala, a partir de escenas gastronómicas, ponen en crisis la idea de otredad en un contexto colonial, sustentada en la convicción de la superioridad presunta del blanco.

En el caso de “La cabeza del cordero”, el relato toma como punto de partida una situación particular que nos permite leer la historia de España en clave sincrónica y diacrónica. El supuesto parentesco del protagonista con una familia marroquí nos llevará a reflexionar sobre el modo de constitución de España y el lugar de la alteridad durante el franquismo.

En cuanto a “Historia de macacos”, el relato narra la despedida del director de Expediciones y Embarques de una colonia africana y su esposa, y la rememoración de un banquete brindado como despedida a sus colegas y distinguidos miembros del gobierno. Ello suscitará un impensado escándalo y otro banquete a propósito de una apuesta gastronómica, que pondrá en primer plano la alteridad como espejamiento.

Precisamente, en ambos textos encontramos un punto de referencia que está relacionado con la mesa, la comida y el agasajo. Como todos sabemos, la alimentación no es solo una necesidad básica. Por el contrario, alimentarse supone poner en juego formas y articulaciones culturales, *habitus* de un pueblo, un grupo o una sociedad. Por tanto es una actividad relevante que hace a la identidad de todas las sociedades, mediante la cual estas dan cuenta de su riqueza y, además, de sus límites culturales. De alguna manera la alimentación establece códigos de sociabilidad, reciprocidad e intercambio, a través de los cuales se pueden conocer modos de percibir, pensar y representar el mundo. De modo que a partir de un plato de comida accedemos al universo simbólico de una sociedad, de un pueblo.

Por este motivo, nuestra lectura privilegiará fundamentalmente los banquetes o encuentros gastronómicos en los dos relatos.

“La cabeza del cordero”⁴

¡Oh, cuerpo mío, haz de de mí, siempre un hombre que interroge!

Franz Fanon (1973: 192)

Desde una situación insospechada e imprevista, que toma como punto de partida una supuesta relación familiar, se intenta reconstruir una historia que está atravesada por la Guerra Civil española. Así, las diferentes situaciones a las que asiste el protagonista, José Torres, suscitan un juego de rememoración y, además, de dudas y negaciones a través del recuerdo como mediación entre su pasado y su presente. La invitación y la necesidad por saber de los anfitriones y supuestos familiares moros generan una creciente incomodidad en su subjetividad, producto de una tensión entre memoria y olvido, entre semejanzas y diferencias identitarias. Todo ello alcanza un clímax en su identidad, lo cual permite realizar una reflexión sobre la tolerancia y lo intercultural. Asimismo y desde la subjetividad del protagonista, se reconstruyen los recuerdos de su vida a través de una ideología imperante y también, pero en menor medida, la de Yusuf y sus parientes.

“La cabeza del cordero” se inicia con la llegada de José Torres, representante de una empresa de artículos de radio,⁵ a Fez. Ayala hace una elección nada inocente y le otorga la voz al narrador protagonista. Aunque este hombre vive inmerso en el presente acompasado por su trabajo, no puede dejar de narrar su experiencia en aquella ciudad. A poco de llegar, a la mañana siguiente recibe una invitación de unos supuestos parientes para ir a conocerlos. El presunto familiar interesado en verlo es casi un homónimo de José, se llama Yusuf Torres. Sin mucho interés pero sin nada que hacer, José no hace más que seguir al mensajero. Cuando este se encuentra con el pariente fasi o fasi, quien es –a pesar de su juventud– el jefe de la familia, advierte además la razón por la que su presencia ha despertado tanto interés. Ello reside en la proveniencia de José Torres. Es originario de Almuñecar, una ciudad de la provincia de Granada.⁶ Esta ciudad es el origen de los Torres y la razón del relato. De este modo, lo interesante en este y en la percepción de José es analizar cómo de manera gradual y en diferentes escenas, el protagonista entabla una lucha interior, puesto que se debate en función de una serie de indicios y circunstancias, la posibilidad de que Yusuf y su familia sean sus parientes.⁷

Lo familiar tiene un peso decisivo en la historia, que se manifiesta en un doble sentido. En primer lugar, constituye el pretexto del encuentro. José y Yusuf tendrían lazos sanguíneos, que este último se preocupará por confirmar. En segundo lugar, la necesidad de Yusuf por acentuar aquellos lazos impone a José la urgencia por recordar, de “hacer memoria” sobre “su familia”. Con la intención de confirmar el parentesco y a través de las cortesías con que lo agasajan, Yusuf realiza inocentes y precisas preguntas que instalan a José en un impensable infierno. Este somatiza y, en su relato, da cuenta del malestar progresivo que lo invade.

En “La cabeza del cordero”, sin dudas, lo familiar, la guerra y la muerte resultan imprescindibles para pensar lo ominoso (Freud, 1973) en José, que se manifiesta a través de ese malestar creciente.

El relato se sustenta en la oralidad, que nos depara no solo una historia, sino también un modo de apreciar la ideología del narrador. Es decir, José Torres desde esa soltura inicial puede percibir el mundo desde el lenguaje y, a través de él, marcar diferencias. De ahí que corroborará el vocabulario utilizado por Yusuf y su familia. Por ejemplo, cuando se refiere a este:

4. Algunas ideas expuestas aquí fueron publicadas en un trabajo anterior (Illescas, 2013).

5. La radio ocupa un lugar fundamental en ambos relatos como símbolo de la Modernidad.

6. Ubicada frente al mar Mediterráneo fue en origen una colonia fenicia y luego, bastión romano, para convertirse en el siglo VIII en un lugar privilegiado de los moros. De allí el nombre, “Hins-al-Monacar” que significa rodeada de montañas. Dependió de la Taifa de Granada y fue una ciudad importante de la cultura nazarí o nasrí. Precisamente de allí fueron expulsados los antecesores de Yusuf, luego de la caída de Baza, en 1489. Esta breve síntesis intenta dar cuenta de la importancia que tuvo Almuñecar como enclave geográfico y espacial y que, al mismo tiempo, se constituye en el punto de partida de la narración (Arié 1983).

7. La elección de los espacios que realiza Ayala no es azarosa. El personaje que une estas dos ciudades es Boabdil, el Chico. Fue el último rey nazarí de Granada con el nombre de Muhammad XI. Boabdil, llamado así por los cristianos, perdió Granada en 1492 y con su capitulación ante los Reyes Católicos, puso fin al dominio de Al-Ándalus. Boabdil y su familia partieron al Magreb y, según algunos historiadores, lo hicieron por Almuñecar. A través de ese puerto, Abderramán I ingresó en el año 755 a Al-Ándalus. Finalmente, en octubre de 1493, Boabdil se exilió en el Sultanato de Fez. Allí vivió hasta 1533 y sus restos descansan en esa ciudad. Informa Jacinto Antón (2013) que recientes investigaciones afirman que fue enterrado en una *musalla*, una ermita, próxima a la Puerta de la Justicia de la Medina de Fez. Hoy se denomina la “Puerta del Quemado”. En este sentido, tanto Almuñecar, último recuerdo del territorio Al-Ándalus, como Fez, la ciudad que acoge al rey depuesto, subrayan la condición de exiliado de Yusuf y el halo nostálgico que lo caracteriza.

Aquí, sí, decidí callarme y esperar, aunque fuese una hora, a que él tomara la palabra. Lo hizo tras un breve silencio... No intentaré reproducir sus frases exactas, no podría recordarlas con la misma precisión de aquella primera que tan grabada se me quedó, ni transcribir su mezcla de construcciones añejas o librescas con giros franceses, su combinación chistosa de *otrora*, con *aérodrome*, de *office*, con *venia*. (Ayala, 1962: 139)

Esta cita remite a la experiencia y el recuerdo, y desde la escritura, ensaya una práctica lingüística que supone mediante las bastardillas un distanciamiento respecto de Yusuf, quien se ha convertido en un objeto de su reflexión y que no hace más que subrayar la alteridad (“gestos que podrían ser *nuestros*” [1962: 142], “¿o quizás con vejación, por tratarse de *infieles*?” [1962: 142], “[...] y siempre me había indignado la maldita cartulina, que él se complacía en exhibir dentro de un marco también *árabe*” [1962: 152], “Al fin, compareció en el patio *mi tía*” [1962: 162]). Además, el recuerdo de aquellas frases y términos pone de manifiesto no sólo el eje sincrónico de la lengua sino que descubre la instancia diacrónica. José entrevé la mezcla de dos idiomas y un castellano arcaico, cristalizado en un tiempo como la memoria de Yusuf sobre Almuñecar. Durante su rememoración establecerá una barrera entre ellos y él.

En el relato “La cabeza del cordero” podemos establecer una estructura tripartita. La primera refiere a la llegada del protagonista a Fez, desde la invitación hasta el fin de la visita al cementerio; la segunda está centrada en la cena y en la noche de desvelo y *racconto* de su vida. Por último, la tercera, se ocupa del día después hasta que abandona Fez.

En la primera parte, José accede a ese otro mundo de su supuesta familia. Al conocer a Yusuf y sus parientes, irá destilando la información sobre Almuñecar y los suyos. Recordemos que aquí José tiene su primer encuentro con los Torres moros en la casa familiar, donde asume una mirada antropológica de la otredad a través de los hábitos, mores y costumbres de los fezíes. Luego, conocerá el cementerio religioso donde descansan familiares de Yusuf. En estos dos lugares –la casa familiar y el cementerio– hay dos situaciones que hacen a la constitución de la memoria colectiva (Halbwachs, 2004). En primer lugar, en medio de la solicitud de información por parte del anfitrión, José asiste también a una confesión. La misma consiste en una suerte de “deber de memoria” por parte de Yusuf. En segundo lugar y pensando en la familia de Yusuf y los moros exiliados en esa ciudad, comprobamos la existencia de objetos que configuran lo que el historiador Pierre Nora (1984) denominó: *lieux de mémoire*. A través de dos objetos, el relato de Yusuf nos permite articular memoria, historia y tradición. Nos referimos al retrato que le muestra la madre de Yusuf a José y la tumba del abuelo de Yusuf en el cementerio moro: “Carnero, me pareció que le decían al cementerio” (1962: 159). El caso del retrato hace tambalear las certezas de José y lo colocan en un lugar de absoluta incomodidad.

“Su tía” realiza una pregunta al exhibir el retrato y este entra en diálogo con otros retratos que José recuerda de su casa de Almuñecar.

Tal como señala el protagonista: la imagen “[...] tuvo por lo pronto el poder de suscitar en mí una curiosa y repentina sensación de náusea, un movimiento de entrañas por escapar de mí mismo, huir de mi figura y encarnación [...]” y “hasta una vaga asociación: se me había venido a la memoria, no sé bien cómo ni por qué, otro retrato, una fotografía de mi tío Jesús [...]” (1962: 151).

En cuanto a la tumba, Yusuf narra la historia de Torres, *el evadido* o *el ángel*, cuya muerte en sus distintas versiones encuentra razones políticas, sexuales o eróticas. Su cuerpo decapitado está enterrado allí y su cabeza fue expuesta como escarmiento y advertencia.

Cuando José deja la casa de Yusuf y salen a almorzar y a conocer la ciudad, el café y, en especial, la necrópolis, estos se convierten en espacios de intercambios de recuerdos entre “esos supuestos familiares lejanos”. A propósito de la expulsión de los antepasados de Yusuf, José instala la hipótesis de los tesoros escondidos o enterrados que dejaron los moros al abandonar España. José y Yusuf coinciden en esas historias folclóricas, que a modo de relato enmarcado ata un cabo más de la familia de José, la historia del abuelo materno.⁸

La segunda parte del relato está centrada en la cena de agasajo que le ofrecen al recién llegado, en casa de Yusuf. La velada en el patio de la casa transcurre durante una noche espléndida y con el jardín pletórico de aromas. Aquí descubrimos una observación antropológica que realiza el narrador. En la cultura de Yusuf, las mujeres no integran la mesa y solo se disponen a servir al anfitrión y al invitado. No obstante, José las invita a integrarse al banquete:

Yusuf me invitó a elegir sitio, y se acomodó enseguida él mismo frente a mí. Las dos mujeres se habían quedado de pie, a ambos lados, y yo no sabía cómo proceder ni qué decir. Me levanté de nuevo, precipitado y obsequioso, pero inmediatamente recordé que las costumbres mahometanas excluyen a las mujeres; ¿hasta qué punto?, eso no lo sabía [...] Yo ignoraba las costumbres de aquella gente, sus ceremonias; pero me daba cuenta que estaban dispuestos a prescindir de ellas para que todo discurrea del modo que más normal pudiese parecerme a mí [...]. (Ayala, 1962: 162-163)

Sin embargo, esa serena situación se ve opacada por el manjar que los anfitriones le ofrecen a José y cuya presentación atrapa toda su atención. “Era un cordero, hecho piezas y servido en una gran bandeja de metal, redonda y labrada, donde los enormes trozos de carne alternaban con montículos de arroz blanco. En el centro de la bandeja yacía, hendida por en medio, la cabeza del animal” (1962: 162). Todo ello le produce a José un fuerte malestar, que se hace evidente al observar en el centro de la mesa el plato que los anfitriones le prepararon. De modo que la cabeza de cordero preside el encuentro y, en la percepción del agasajado, lo observa y además parecería –fantasmáticamente– reírse de él. “A mí se me resistía, a decir verdad. Y era sobre todo la cabeza, ahí en el centro de la fuente, con el hueco del ojo vaciado y la risa de los descarnados dientes, lo que más me quitaba el apetito” (1962: 163). Esta imagen configura y conjuga, a través de esa risa espectral, la presencia estéticamente moderna de Francisco de Quevedo, Francisco de Goya y Ramón del Valle Inclán.⁹

La cabeza del animal acaba siendo, según el relato de José, la causa de su estado, de su indigestión. Pero la cabeza pudo haber sido la posibilidad de alcanzar una catarsis y terminar con los recuerdos y los fantasmas que se le presentaron aquella noche. El modo de conjurar son las bascas; los vómitos que lo ponen a salvo durante esa pesadilla. José Torres niega y trata de enterrar su pasado familiar y social; no obstante, el malestar lo obliga a sumergirse en su historia personal para repasar sus acciones y para autojustificarse. A partir de ello, asistimos a una serie de datos e informaciones que colocan nuevamente en primer plano la cabeza del cordero, porque ella pone de manifiesto la historia ignominiosa escrita a partir de gestos cobardes y actitudes indolentes y traidoras. Así como cuando José se enfrentó al retrato del abuelo de Yusuf tuvo un primer indicio de malestar, la cabeza del animal lo hunde en una intimidad que prescinde de velos y capas tranquilizadores. En ese cuarto de hotel lo especular se evidencia porque el malestar permitiría hacer de José Torres, otra persona. José ensaya una serie de explicaciones, sin embargo, cuando logra vomitar ahuyenta todos los recuerdos y los fantasmas que lo acosaban.

8. Respecto de las historias folclóricas en los textos de Ayala, *cfr.* Devoto (1974).

9. En cuanto a la cabeza del cordero servida que reposa sobre una bandeja, su presencia la reconocemos en la tradición cristiana y en la musulmana. En cualquiera de los dos casos remite a la idea de ofrenda a través de un sacrificio. *Cfr.* Eickelman (2003).

De este modo, también desaparece la memoria nauseosa que lo atormentó durante aquella noche y, otra vez, el protagonista se enmascara en ese pragmatismo a ultranza con el que organiza su vida. Si observamos las distintas actitudes de José, comprobaremos que el modo en que resuelve esta incómoda situación no escapa a su lógica de supervivencia, cuyo discurso encuentra en sus pliegues un sustrato propio de la esfera económica.

A modo de ejemplos, en cuanto comienza el relato y ni bien recibe la invitación a través del mensajero de Yusuf, aunque descrea del parentesco, reflexiona: “En el peor de los casos, resultaría de ahí algo digno de contarse; y hasta pensé, ¿quién sabe?, que pudiera sacar alguna eventual utilidad del pintoresco encuentro” (1962: 136). También, durante el almuerzo con Yusuf, José “le estuvo preguntando detalles acerca de la ciudad y de la zona, con vistas a mi negocio” (1962: 153).

Esa actitud pragmática se verifica en el relato de su memoria nauseosa. Durante ese breve e intenso lapso, comprobamos la cobardía y la mezquindad de José. En la historia explicitará la condición de exiliados de su tío Manuel y sus primas, la suerte de su primo Gabrielillo, la muerte del tío Jesús y la exposición del cadáver. Esta última escena resulta obscena por la autojustificación que ensaya José. Una vez fusilados, los cuerpos inertes eran reconocidos por sus familiares y hasta golpeados por “la chusma”. José reconoce su actitud desapasionada y “razonable” cuando no reclamó el cadáver de su tío: “¿De qué hubiera servido a mi pobre tío Jesús, una vez muerto, que yo me señalara reconociéndolo, haciendo gestiones para recoger el cuerpo y enterrarlo? De nada le hubiera servido a él, y en cambio a mí hubiera podido comprometerme” (1962: 170).

Finalmente, asistimos a otra información determinante para ratificar ese desagradable hábito en José Torres. Este ocupó el cargo de camarada responsable o responsable obrero en una empresa estatizada por el gobierno republicano y se reacomoda políticamente cuando las fuerzas fascistas, es decir, el ejército italiano “liberó Málaga”. Su autojustificación surge cuando recuerda la sorpresa de sus compañeros a punto de ser fusilados:

Pero ¿qué iba a hacerle yo? ¡Buenos eran aquellos momentos para salir en defensa de nadie! No, nada podía hacer yo por ellos; ni siquiera –pues hubiese resultado imprudente– decirles la media palabrita que se me quería salir de los labios para advertir a los muy pazguatos que corrieran a esconderse... Esto sí, me amargó las horas de triunfo. (1962: 172)

La suma de actitudes permite entender cómo, luego de esa noche, liquida esos recuerdos perturbadores y los reduce a la nada. Y a pesar de contarse y revisar su trayectoria vital canalla, José logra difuminar huellas y enterrar su memoria individual mediante una explicación pragmática. De esta manera, ya en la tercera parte del cuento, la decisión es optar por Marraquech, porque comprueba que su paso por Fez fue apenas un error de cálculo: “[En cuanto al gasto]. No era mucho. Y, en cuanto al tiempo perdido, poco menos que nada” (1962: 141). Ante la posibilidad de que la bestia cocee y recuerdos indóciles sobrevengan, José abandona Fez.

En el contexto de la historia española, este cuento puede leerse en un doble entramado de pasado y presente, puesto que el relato de José intenta conjurar sus recuerdos que lo revelan como un sujeto abyecto. Desde luego que su historia expone sus responsabilidades inexcusables durante la Guerra Civil, es decir, corrobora la novela familiar que está imbricada con la novela política. También podemos reconocer la demanda de una historia por parte de Yusuf. Este reinstala la denominada Reconquista, otra guerra civil, que determinó la expulsión de los moriscos. Ellos se

configuran como exiliados nostálgicos de Al-Andalus, que se resisten a esa situación, mediante una fuerte conciencia de pertenencia. En este sentido, el lugar de los Torres marroquíes organiza una dinámica transnacional puesto que explicita el doble exilio del que fueron objeto.¹⁰

En síntesis, la inesperada invitación del supuesto familiar marroquí desata una serie de situaciones y reflexiones. Con la celeridad de las circunstancias, José Torres queda inmerso en una lógica familiar inesperada, que se preocupará por desvirtuar. Frente a esta novedad a poco de llegar a Fez, la actitud consciente del protagonista consiste en “cerrar el paso a la eventualidad de ese parentesco” (1962: 141).

En su condición de extranjero, de recién llegado, su viaje tiene como propósito evaluar las posibilidades comerciales en Fez. Sin embargo, ni ese espacio ni sus habitantes resultan desconocidos, es decir, no configuran la completa alteridad. Por el contrario, esa otredad lo enfrenta a su propia identidad. Así, el supuesto parentesco que esgrime Yusuf Torres impele a José a realizar a través de la memoria un viaje por su propia historia y la de su familia.

En los diferentes encuentros, Yusuf y su familia colman de atenciones y agasajos a José con la única intención de corroborar el vínculo. De esta manera, comprobamos cómo el narrador no puede sustraerse a la atracción que le provocan los moros recién conocidos. A partir de ello, la estadía se torna densa dado que, impensadamente, el protagonista es empujado a “hacer memoria”. En las distintas escenas que componen la historia, en los diferentes encuentros, José experimenta sensaciones contradictorias. Por un lado, tiene la firme convicción de no reconocer la relación parental y, por el otro, cree descubrir rasgos y gestos propios de su familia en la de Yusuf. Con la cortesía de los anfitriones se establece un duelo de memorias en el cual José trata de hacer predominar la propia y, con ella, una ideología. Pero el proceso a que es sometido José durante esa ardua jornada está marcado por la Guerra Civil y por un malestar físico incipiente.

Lo familiar, lo íntimo no puede prescindir de lo social y lo histórico. En este sentido, ese artefacto que constituye su memoria muestra capas y, sobre todo, porosidades. Y aunque la información que José brinda a los marroquíes no deja de ser concisa y el malestar le permite dar por finalizada su visita, la cena, la presencia del cordero y una sensación corporal le tienen reservada una noche crucial en su vida.

De manera que todo lo que no contó a sus presuntos parientes lo desentrañará, lo recordará, producto de la náusea que lo invade. El síntoma conlleva lo estrictamente corporal: transpiración, espasmos, arcadas, hasta alcanzar el vómito y también, un malestar psicológico producto del disgusto, el fastidio y la angustia. Así, podemos hablar de memoria nauseosa porque el síntoma, la náusea que lo asalta, lo obligan a enfrentarse a ese pasado reprimido.

“Historia de macacos”

En cuanto al relato “Historias de macacos”, la mayoría de los análisis se centran en el banquete de despedida, que J. M. Robert y Rosa G. de Robert, antes de partir, deciden ofrecerse y ofrecer al resto de los funcionarios, y sus avatares. Sin embargo, el segundo convite que implica la apuesta alimentaria es producto de una continuidad de la primera y plantea su propia autonomía en términos de alteridad.

Recordemos que el relato tiene un narrador en primera persona; es un narrador testigo. No obstante, funciona como una voz colectiva en la medida en que se hace

10. Nos referimos a un doble exilio, puesto que, en 1912, el sultán de Marruecos Muley Hafid abdicó a favor de su hijo Muley Yusef y aceptó el Protectorado francés que se extendió hasta 1956.

cargo de lo que significaron para los otros europeos ambos banquetes. Son ellos acontecimientos extraordinarios en medio de un espacio chato, donde se respira tedio, destierro y aislamiento.

Keith Ellis (1964) analiza el recurso del narrador distanciado en los textos de Ayala. En este caso, el narrador de quien no sabemos el nombre posee varias razones para contar lo sucedido. En un tono que remeda lo épico y que sustenta todo el clima de la historia, el narrador resulta el menos herido respecto de lo que se develará:

Si yo, en vista de que para nada mejor sirvo, me decidiera por fin a pechar con tan inútil carga, y emprendiera la tarea de cantar los fastos de nuestra colonia –revistiéndolos acaso con el purpúreo ropaje de un poema heroico-grotesco en octavas reales, según lo he pensado alguna vez en horas de humor negro–, tendría que destacar aquel banquete entre los más señalados acontecimientos de nuestra vida pública. (Ayala 1955: 7)

Asimismo, la voz del narrador asume las diversas voces de los habitantes de la colonia. Su voz es producto de la mezcla, la fusión y, a la vez, de la promiscuidad que se manifiesta en ese lugar. De allí que la narración no dependa únicamente de lo que los sucesos promovieron en su memoria individual, sino –y como él confiesa– de la cooperación de los demás mediante el chisme, el rumor y los discursos: “Me limitaré a reproducir aquí, sin muchos comentarios, la curiosa pieza oratoria; y no se piense que es mérito de mi sola memoria la fidelidad con que lo hago, [...]. La fijación de los términos exactos es, por lo tanto, obra del trabajo colectivo” (1955: 15).

En una suerte de metatextualidad, el narrador testigo especula sobre la reproducción de los discursos ajenos que realiza.

Como dijimos antes, el relato se inicia con la rememoración del banquete. Robert es el director de Expediciones y Embarques de una colonia del África tropical de la cual no tenemos precisiones geográficas. Luego de haber prestado servicios en ese lugar, regresará con Rosa G. de Robert, su esposa, a Europa. A modo de despedida, el funcionario colonial agasaja a todos los otros funcionarios de la administración.

Luego sabemos que Rosa mantuvo relaciones íntimas con los invitados, entre los que se cuentan el Gobernador y varios de los colegas de Robert. También nos enteramos de que Rosa, como contraprestación, recibió valiosos presentes y dinero de cada uno de ellos. El grupo de hombres en cuestión descuenta que Robert ignora la infidelidad de su esposa y toda la reunión se desarrolla en un tono de mofa. De allí que en medio de esa situación, Ruiz Abarca, el Inspector General de la Administración y uno de los conspicuos amantes, se oponga hipócritamente a que Robert se haga cargo del gasto de la cena. Esta escena es un cruce de ironías que permitirá ir desnudando la verdadera situación.

Alcohol mediante, Ruiz Abarca actúa sin prejuicios ni represiones y expresa así el dolor sincero por la partida de Rosa. Como consecuencia, Abarca actúa ostentosamente y en dos direcciones. En primer término, teatraliza la decisión de pagar el banquete que exhibe el agradecimiento a la pareja y, sobre todo, a Rosa:

¡En modo alguno amigo Robert! Nosotros somos quienes tenemos recibidas excesivas atenciones de ustedes y, muy en particular, de la señora. Creo poder afirmar en nombre de todos que nuestra doña Rosa ha sido una bendición del cielo para este inhóspito país.¹¹ Tanto, que no sé ni cómo vamos a arreglárnoslas ahora sin ella. (1955: 9)

En segundo término, la actuación establece una complicidad con los que, como él, recibieron los favores de Rosa.

11. La cita además nos informa sobre el modo ambiguo de nombrar el territorio habitado por el narrador; indistintamente se refiere a él como país o colonia.

La ironía se profundiza y es cada vez más filosófica. Podría definirse como un verdadero combate que, en superficie, se juega mediante una retórica hipócrita a través de la amabilidad y el agradecimiento mutuos. En tanto, Robert hace de su supuesta ignorancia su carta más importante. Actúa enigmáticamente y para los presentes, el agradecimiento funciona como una mera actitud social.

La reunión se realiza en un clima cortés pero tenso, de sarcasmo y rayano en la ofensa. Sería interesante ir al origen del término *sarcasmo* que remite a una burla cruel y mordaz que ofende o maltrata a alguien (*DRAE*). Pero la etimología griega remite a “cortar o morder un pedazo de carne” o “morder la carne de la persona víctima del comentario”. Más precisamente “morder los labios”.¹²

El sarcasmo apela al humor con ingenio; reconocemos la mala intención que intenta herir al destinatario, en la que la oralidad y la entonación tienen un papel privilegiado. Siguiendo la referencia filológica, el sarcasmo remite a devorar al otro.

12. *Sarcasmo* proviene, etimológicamente, del latín *sarcasmus*. Asimismo, la voz griega *σαρκασμός*, sustantivación del verbo (“morder los labios”), significa “carne rasgada” (Yarza, 1945).

En otro orden, será importante destacar la puesta en escena de los protagonistas del banquete. Así, Robert responde de la misma manera que Abarca; ostensiblemente calmo, dejando en claro que el agradecido es él. En este sinuoso juego de estocadas, Ruiz Abarca y sus compañeros no comprenden que Robert percibe perfectamente el sentido de lo que se está diciendo. Esto es, que Robert tiene, por un lado, plena conciencia de la pérdida que significa la partida de Rosa y, por el otro, que el agradecimiento hacia ella es sincero. Inmediatamente, el relato nos lleva a la develación de la situación. El porqué de un agradecimiento tan pródigo por parte de Robert y la certeza de que la partida de Rosa es –indudablemente– una pérdida. A partir de ello, Robert cuenta su situación y construye su victoria mediante una retórica impecable y una gestualidad meditada. Realiza una suerte de *racconto*, un balance de su campaña africana que, por lo que relatará, ha sido –a todas luces– positiva. Su estadía ha sido agradable; conoció y “se hizo de amistades” muy buenas. Todo ello le permite contarle su secreto a este grupo de buenos amigos. La confesión de Robert silencia el sarcasmo dominante. En este sentido y en relación con el banquete, la noticia resulta un bolo alimenticio inesperado y de lenta y pesada digestión.

Sin reproducir el monólogo de Robert, es necesario que nos detengamos en la construcción argumental de su confesión. Con ello es posible analizar la condición previosa del funcionario que se despide y, a la vez, lo taimado de su actitud y la hipocresía que pudo sostener hasta ese ultimísimo momento.

Revisemos ahora cómo organiza su argumentación. En primer lugar, sostiene que África es un continente inhóspito. En segundo lugar, hace referencia a la futilidad de la obsesión o búsqueda de las riquezas por parte de sus colegas. En tercer lugar, se muestra consciente del lapso de vida que pasarían allí; en otras palabras, consciente de lo solitario y brutal del territorio: una suerte de involuntario exilio. Seguidamente, Robert cuenta que lleva a Rosa a África para mitigar las situaciones antes aludidas, tanto para él como para sus colegas. Por último, calla a todos con su confesión.

De esta manera, mediante esa progresión, a través del desglose de previsibles incomodidades y necesidades, Robert hace su revelación. Durante el ágape en la escena semipública del Country Club, participa a sus colegas que Rosa, la que todas creían que era su esposa, es, en realidad, su socia. Esta supuesta relación les permitió enriquecerse a ambos y, especialmente, a Rosa, además de encubrir la prostitución.

Con dicha confesión el relato vira violentamente. Observamos que la necesidad de Robert por agasajar a sus amigos cobra otro sentido. Luego, queda muy en claro por qué Robert insistía en que ellos se sentían bien recompensados. Además, sus colegas

viven la situación del burlador-burlado de larga tradición en la literatura española, y, prontamente, surge en ellos la inmediata e hipócrita preocupación por “el qué dirán”. De alguna manera, el entre-nos en el que se jugó el sarcasmo que incluyó tanto al Gobernador de la colonia como al narrador se abre a una ominosa divulgación. Las infidelidades de su mujer dejan de serlo y –ahora– toman estado público. Finalmente, la confesión de Robert pone en situación de auto-examinarse a cada uno de los que se reían de su idiotez. Describe el narrador: “andábamos todos desconcertados, medio huidos, rabo entre piernas” (1955: 24).

Así, resulta sumamente significativa la descripción “rabo entre piernas”, dado que nos remite al modo en que son abochornados los colegas de Robert. En la esgrima que significó el sarcasmo imperante, los invitados son avergonzados, humillados y vencidos por el anfitrión. Pero como dijimos, el escarmiento no acaba aquí y el problema de los colegas de Robert es que mientras este y Rosa abandonarán la colonia, ellos tendrán que verse a los ojos con el resto de la sociedad. Por tanto, solo les resta contar a cada uno de ellos qué consecuencias aparejó la confesión de Robert y la “sensible pérdida de Rosa”. Si bien no me ocuparé de esta situación, es importante señalar que el narrador distanciado resulta el menos estafado:

Gasté, pues, mi dinero –el dinero que tenía reservado para comprar ese automóvil que tanto necesito [...] me lo gasté en vano y, a pesar de todo, no me duele. Cuanto menos, compré el derecho a figurar en la lista y en el banquete de despedida, y a pasar inadvertido, como uno de tantos, lo que no es poca cosa. (1955: 49)

También, “rabo entre piernas” sugiere la animalización que se hace de ellos, que impregna todo el relato, y que nos es sugerida desde el título. Reconocemos un amplio campo semántico al respecto.¹³ De esta manera, los “macacos” a que se hace referencia en el título establecen un conjunto más amplio. En primera instancia, los monos forman parte presente de esa otredad junto a los indígenas/salvajes. En segunda instancia, el relato nos presenta *otros* macacos. Nos referimos a los humanos que en ambos banquetes se muestran instintivos, alevosos, brutales, desesperados y, finalmente, desilusionados.

Por último y en tercera instancia, es necesario señalar que Ayala escoge al macaco, un primate de los más conocidos en el Viejo Mundo. Se lo denomina como Rhesus y habitó originariamente en Afganistán, al norte de la India y China meridional.

Pero el dato relevador es que el macaco ha sido un eslabón fundamental para el avance de la ciencia. Nos referimos al descubrimiento del grupo sanguíneo que lleva el nombre de “factor Rhesus” o “factor RH”, ya que las primeras experiencias se realizaron en estos monos y fue en ellos donde se identificó este factor por primera vez (Hayward, 1993).

La perfidia femenina y la actitud premeditada de Robert “resultaba[n] el bocado de digestión más difícil” (1955: 24). Así el ex Director de Expediciones y Embarques deja de ser un señor para convertirse en “un chulo vulgar, rufián y proxeneta” (1955: 25) y Doña Rosa es “esa”, “Damisela encantadora”,¹⁴ “la ninfa inconstante”, “ella” o, simplemente, Rosa.¹⁵ En cuanto al modo de expandir la noticia, cobra importancia la radio y la figura de Toñito Azucena y su programa *El eco de la Colonia*.

Sin dudas, el agasajo de despedida genera múltiples consideraciones y la sensación generalizada de una estafa. Sin embargo, consideramos que la propuesta de Ayala es más rica y puede resultar productiva dado el espacio elegido. Nos referimos a la colonia africana desconocida ya que establece –en apariencia– la impronta colonial.

13. En relación con ello, en el apartado II del relato, el narrador da cuenta del estupor y las diferentes sensaciones que experimentan los ex amantes. El modo en que procesaron cada uno de ellos lo que el narrador denomina “Un mazazo, capaz de aturdir a un buey” (1955: 23).

14. “Damisela encantadora” es un vals del músico cubano Ernesto Lecuona (letra y música). Forma parte de la zarzuela *Lola Cruz* y la estrenó el 13 de septiembre de 1935 en el Teatro Auditorium de La Habana la cantante cubana Esther Borja, a quien se la dedicó. Otra magnífica versión fue grabada por Mercedes Simone en el sello RCA, 09-10-1936.

Unas de sus estrofas dice:
 Damisela encantadora
 Damisela por ti yo muero,
 Si me miras, si me besas
 Damisela serás mi amor.
 Cuando a mí los galanes, sin
 [distinción
 Me dedican requiebros con gran
 [pasión,
 Con mi aire de princesa, bello y
 [juncal
 Les destrozó el corazón

15. Hacia el final del relato y para ratificar el estado de situación, sabemos que su apellido es Garner.

La historia en la que hace foco el narrador es la desilusión y la impotencia que sufren los colonos después de la revelación. Inmersos en una realidad fútil y asfixiante, los personajes, “hombres solos” en su gran mayoría, están pendientes de los menores acontecimientos.

Siguiendo una metáfora lumínica, la historia no deja de considerar penumbras o zonas oscuras. Ello se manifiesta, en principio, en un aparente orden binario como forma elemental del colonialismo. Por un lado, los hombres blancos civilizadores y, por el otro, los nativos indistintamente denominados *indios*, *negros* o *salvajes*.

En este sentido, “Historia de macacos” precisa un límite y todas las operaciones que en torno a aquel acontecen. Hay dos elementos a tener en cuenta. En primer lugar y siguiendo esta lectura, Martín es un personaje singular debido al lugar que ocupa en la colonia. Es el europeo más antiguo allí que, como afirma el narrador, “flotaba en un limbo indefinido” (1955: 28-29), “encenagado en su negrerío” (1955: 12).

En segundo lugar, es importante señalar que la confesión suscita un segundo banquete, en el cual los participantes llevan a cabo una apuesta gastronómica. A partir de la necesidad de encontrar un nuevo entretenimiento en ese lejano destino de la Metrópoli, la apuesta desplaza, por un lado, la historia de Rosa y, por el otro, ilumina zonas y espacios del universo de lo reprimido debido a sus características: comer un mono asado como lo hacen los salvajes de la colonia.

La apuesta coloca en un primer plano la transgresión y la liquidación de la otredad, a partir de la posibilidad de comer un macaco.

Una lectura de esta situación sorprendente nos permite hablar del límite como lo piensa Eduardo Grüner:

El límite, como se sabe, es la simultaneidad –en principio indecible– de lo que articula y separa; es la línea entre la naturaleza y la cultura, entre la ley y la transgresión, entre lo consciente y lo inconsciente, entre lo masculino y lo femenino, entre la palabra y la imagen, entre el sonido y el sentido, entre lo mismo y lo otro. (2002: 256)

Evidentemente, Grüner para pensar el concepto de límite se sirve de un orden binario, de pares opuestos que lo ilustran. La enumeración finaliza con otro término que suma y que explicita la crisis del concepto o, si se nos permite, los límites del límite. Nos referimos –precisamente– a la relación “entre lo mismo y lo otro” y el resto de los pares que se ponen en juego en las relaciones entre los habitantes de la colonia.

Sin dudas, la apuesta que hacen Ruiz Abarca y el Secretario de Gobierno de la colonia pone de manifiesto la liquidación del par. Es decir, cómo la jugada gastronómica significa no solo el fin del límite sino también la certeza de una identidad.

En efecto, lo que se pone en juego con la apuesta es el abandono de la cultura como la entienden los colonos. Mientras que, como cuenta el narrador, los indígenas lo hacían como un ritual en la época navideña, los blancos privilegian el juego y la burla. Ya sea como un ritual o como juego y, aunque sea carne de mono, la transgresión está instalada y, con ella, la degradación de esos hombres desairados. Prueba de ello son los argumentos esgrimidos:

Abarca, [...] se obstina en sostener que no hay motivo para hacerle ascos a la carne de mono cuando se come cerdo y gallina, animales nutridos de las peores basuras; cuando hay quienes se pirran por comer tortugas, calamares, anguilas, y quienes sostienen muy serios que no existe carne tan delicada como la de rata. ¿Por qué aceptar cabrito u oveja, y rechazar al perro? Los indios cebaban perros igual que nosotros cebamos lechones... (1955: 53)

Y aunque borracho, Abarca responde de manera contundente: “Ahí, ahí le duele. Lo que pasa es que a todos nos gustaría probar la carne humana, y no nos atrevemos. Por eso tantas historias y tanta pamplina con la cuestión de los macacos” (1955: 53).

En esta cita sobrevuela la idea de antropofagia. En tanto que para algunas culturas es una forma ritual de trascendencia más allá de la muerte o, ante situaciones límite (Frazer, 2011; Harris, 1986), un modo de supervivencia; por el contrario, la civilización europea la consideró el acto más espantoso y, en tanto tabú, le ha permitido justificar sus métodos civilizadores.¹⁶

16. La antropofagia pensada como una frontera cultural ha sido tema de la literatura y ha producido importantes relatos. Pensemos en Richard Parker, el grumete de *Las aventuras de Arthur Gordon Pym* (1837), “El Hambre (1536)” de Manuel Mujica Lainez cuando revisita a Ulrico Schmidel; *El entonado* de Juan José Saer (1982) y, hasta “El informe de Brodie” (1970), de Jorge Luis Borges.

Martín, el viejo empleado colonial, se convierte en un sujeto fundamental para analizar esta situación por lo que cuenta el narrador:

También pertenecía a la leyenda el aserto siguiente: que un solo blanco, Martín, conocía de veras los repugnantes festines y participaba en ellos. Se contaba que en cierta oportunidad, sin prevenirlo, le habían dado a probar del insólito asado y como hallara sabrosa la carne, le aclararon su procedencia; él, sin dejar de balancearse en la hamaca, había seguido mordisqueando con aire reflexivo la presa, y de ese modo, ingresó, casi de rondón, en la cofradía. (1955: 52)

Así, Martín se convirtió en testigo de los “repugnantes festines” y parte de esa otredad (“cofradía”). Por este motivo, será indirectamente considerado un juez cuando le llevan la mitad restante del mono que comió Ruiz Abarca y encuentran a Martín muerto, mientras los otros lo están velando. Este sujeto medio orate y desclasado nos permite pensar en el *in-between* (o entre-medio) al que se refiere Homi Bhabha (2002: 20) o en el linde, como lo piensa Grüner (2002). Es un tercer espacio que funciona como zona de contacto y, al mismo tiempo, carece de pertenencia, desde donde las cosas se pueden observar y decir de otro modo. Es decir, es un espacio que está en redefinición permanente.

Asimismo, el personaje nos permite pensar más allá de una lógica binaria. En lugar de considerar el colonialismo solamente por las esferas económica y política, es posible comprenderlo como un *constructo* más complejo, una dimensión epistémica que ayude a destrabar la lógica centro-periferia. En este sentido, Martín es el que no solo cruzó el límite y se internó en la vida con los indígenas, sino que además se instaló en ese entre-medio, el cual lo convierte en testigo, traductor y la otredad misma.

Además, el narrador ubica a Martín en el limbo, es decir, un espacio y estado que supone una carga especial;¹⁷ al mismo tiempo que es descrito siempre meciéndose en su hamaca y cuyo antiguo título “en el mundo oficial” era “ayudante de Coordinación” (1955: 29). De modo que el balanceo de la “enorme araña blancuzca” se convierte en una figura que da cuenta del lugar de colocación de este personaje; todo lo sabe sin moverse de su “casita de tablas verdes”, fuma incansablemente y predice.

Martín no es solo el que cruzó el límite sino también quien otorgó visibilidad a esa otredad asignada a los salvajes.

Bueno para comer y bueno para pensar

Como hemos analizado, reconocemos una vecindad entre “Historia de macacos” y “La cabeza del cordero”, puesto que los banquetes en cuestión iluminan, mediante la repugnancia como síntoma cultural, el delgado límite entre lo mismo y lo Otro. Tanto la de José Torres ante el manjar que le ofrece su supuesta familia, como la apuesta del “bárbaro” Ruiz Abarca de comer medio mono asado en presencia de todos, dan cuenta de ello. Ambos relatos nos introducen en la antropología a partir de la alimentación

17. Lugar bíblico, borde de una cosa o estado de distracción (DRAE).

y los tabúes. Claude Lévi-Strauss se preocupó por la comida y la cocina en diferentes trabajos. Recordemos que en *El totemismo en la actualidad* propone, a partir de una referencia al antropólogo Alfred Radcliffe-Brown, el siguiente principio: “[que] las especies naturales no sean elegidas por ‘buenas para comer’ sino por ‘buenas para pensar’” (1999: 131). Esta afirmación considera no solo un *habitus* sino también la forma de la estructura profunda del pensamiento humano. Ambas escenas oponen, en la lógica levi-straussiana, lo sensible de la superficie a lo racional del orden oculto inconsciente. Este último organiza de manera binaria la estructura de pensamiento; para Lévi-Strauss, lo dual posee una fuerza lógica propia.

En clara oposición a esto, los argumentos del materialismo cultural privilegian la saciedad y la satisfacción del estómago y, luego, la mente humana. Marvin Harris subvierte la formulación estructuralista para sostener que “Si es bueno para comer, entonces es bueno para pensar” (1989: 17). Las esferas ecológicas, económicas o nutricionales son condiciones materiales que determinan los comportamientos (preferencias o aversiones alimentarias), optimizados por una lógica de costes-beneficios.

Asimismo, estos relatos de Ayala asumen la otredad en tanto problema e intentan resolver la percepción y las representaciones de los sujetos coloniales africanos. Los textos de Ayala, por caminos diferentes, permiten leer el Otro como problema. Reconocemos un gesto constante en el discurso colonial: el Otro no es considerado o –para mayor precisión– es degradado. La otredad supone una preocupación que tienen los blancos occidentales. Por un lado, se explicitan el reconocimiento y hasta el recelo y la prevención respecto del Otro, que se hacen evidentes en “La cabeza del cordero”, que pone en juego el par alteridad- semejanza. Y, por otro lado, la instancia de identificación con el Otro. Un deseo no explicitado pero que asume Abarca en “Historia de macacos” y que se verifica en el lugar del viejo Martín. En este relato, en especial, se desmitifica la idealización rousseauiana del “buen salvaje” y de la naturaleza, y la alteridad se convierte en una alternativa.

En este cuento, la náusea precede al acto: se sabe que Abarca se ha sentido indispuesto la noche anterior, con dolores de estómago y ansias de vomitar, y que fue al baño varias veces en el curso de la mañana. Esta noticia suscita pánico en los apostadores, pero Abarca acude el día de la cita y le traen el macaco asado, que yace entre zanahorias, papas y cebollas. Sentado frente al mono, se fija cómo se ríe con sus dientecillos. Pero se llevan la bandeja a la cocina y le devuelven un plato con varias presas de carne y vegetales, lo cual defrauda a los espectadores.

Más allá de la jugada que supuso la apuesta para Abarca y que permitió que ganara, lo interesante para nuestro análisis radica en el revuelo que causó la sola proximidad antropófaga dado el parentesco entre el mono y el hombre. ¿Qué supone ese gesto de Ruíz Abarca de asemejarse al otro-animal, bárbaro y antropófago? ¿Frontera geográfica o imaginaria? Probablemente, la idea de la antropofagia remita más al pensar y al imaginar que al comer.

Siguiendo la lectura de Keith Ellis al explicitar la “condición simiesca” de los civilizados, esta se verifica en la apuesta gastronómica cuando se lo interroga a Mario, el cantinero, sobre la posibilidad de conseguir el mono: “¿Cómo te vas a conseguir la carne? Él se subirá a los árboles para cazarlo, ¿verdad, Mario? ¿Quién sabe si no se pone de moda este plato?” (1955: 55). Este breve intercambio de opiniones pone de manifiesto la condición del hombre como primitivo cazador y la posibilidad de incorporar el animal al menú.

Así, la náusea y la repugnancia explicitan los diversos problemas respecto de la alteridad y permiten leer –en estado embrionario– desde una perspectiva secuencial el colonialismo-postcolonialismo (Young, 2006). La secuencia en cuestión estaría dada

por la crítica al eurocentrismo y, con ello, las representaciones sobre el Otro. En cada uno de los relatos, observamos escenas de encuentro, diálogo o choque, lo cual pone de manifiesto una dimensión transnacional de la identidad. De este modo, estos relatos de Ayala trascienden el contexto de la literatura española del exilio para ubicarlos en otra lógica literaria. Ello admite leer la producción de Ayala de esta época como una incipiente concepción transnacional de la literatura, en la que el diálogo con otras disciplinas de las ciencias humanas es altamente eficaz.

En este sentido, Inmanuel Wallerstein considera que “Las ciencias sociales son un producto del sistema-mundo moderno y el eurocentrismo es constitutivo de la geocultura del mundo moderno” (2000: 97). Como sabemos, terminada la Segunda Guerra Mundial se produjo un proceso de descolonización y una “[...] conciencia política de la totalidad del mundo no europeo” (2000: 97) y, como consecuencia de ello, el eurocentrismo como concepto ha sido puesto en discusión. El eurocentrismo es importante para nuestra lectura dado que nos permite pensar no solo un punto de vista o una disposición respecto del Otro sino también su relación con lo colonial.

Así, el par eurocentrismo-colonial nos ayuda a comprender los dos relatos más allá de la lógica del exilio nacional, para incluirlos en la noción de sistema-mundo (Wallerstein) o la relectura que realiza Walter Mignolo (2003) para referirse al “sistema-mundo moderno-colonial” y la presencia de la Modernidad.

Los textos analizados señalan a grandes rasgos las dos etapas en el proceso del colonialismo. La primera cubre hasta el siglo XVII y tiene como privilegiados protagonistas a los imperios ibéricos y, una segunda, que se extiende desde el Siglo de las Luces hasta el principio de la descolonización, cuando los países anglosajones lideran el dominio del mundo ultramarino. El siglo XX marca la crisis de la superioridad europea y, luego del fin de la Segunda Guerra Mundial, comprobamos la progresiva caída de los imperios coloniales.

La primera etapa, liderada por viajeros españoles y portugueses, es una empresa sustentada en la defensa de la misión evangelizadora y de conquista militar, sin por ello olvidar la búsqueda de riquezas. La metonimia es “La cruz y la espada”. Ya entre los siglos XVIII y XIX, durante la segunda etapa del colonialismo, la única meta obsesiva es la acumulación de riquezas; la acción, una labor explotadora metódica mediante los conocimientos científicos.

Los dos relatos están ambientados en África y el mar Mediterráneo, el *Mare Nostrum*, la vía de comunicación, la frontera y el espacio de los pueblos que lo habitan en sus orillas.

“La cabeza del cordero” presenta una situación española clara y precisa pero que, a través de la historia familiar, trasciende y coloca la historia española en el concierto de las naciones europeas. Ello se verifica en la historia de los antecesores de Yusuf, la cual supone una lógica de expulsión y migraciones obligadas. A su vez, reinstala la lucha secular contra la presencia árabe en la península y reafirma la supuesta superioridad del cristianismo sobre las otras culturas.

Por su parte, “Historia de macacos” delinea un paisaje colonial borroso, donde los límites entre los colonos y los indígenas están claramente establecidos. Sin embargo y mediante situaciones diferentes, los textos intentan dinamitar el *statu quo* colonial en términos generales y la identidad en términos particulares.

En ambos casos, las historias responden a una lógica binaria que da cuenta de desbordes impensados. Yusuf Torres, el pariente africano de José, desmenuza la historia familiar de este y hace tambalear la identidad del viajero.

En el otro relato, Ruíz Abarca explicita esa sensación de ser el Otro a través de la apuesta. El mono asado establece una identificación con el Otro, liquidando esa suerte de totalidad que significaba ser colono, blanco y europeo. Por todo lo expuesto, ambas historias pueden incluirse en el contexto de la literatura europea colonial de tema africano del siglo XX.¹⁸

Además, estos relatos tienen como protagonistas al arquetipo del *homo economicus*.¹⁹ Es decir, tanto en José Torres como en los diferentes colonos en la campaña africana, prima la función utilitaria en función del aprovechamiento de las oportunidades. En este sentido, los textos escogidos para nuestro análisis vuelven a señalar la relación con la comida en la medida que los europeos en África exhiben a cada paso su voracidad insaciable. En el caso de José Torres, su actitud pragmática e individualista diseña su vida, y su estadía en Marruecos tiene como único objetivo la empresa radial. En los colonos de “Historia de macacos” se configura una suerte de desarraigo para enriquecerse:

La mayor parte de los funcionarios que manda la compañía, resignados por necesidad extrema a este exilio en África tropical, vienen solos; y aun cuando la mayor parte acaban, o acabamos, por dejarnos aquí el pellejo, cada cual piensa que su “campaña” será breve, un sacrificio transitorio, lo indispensable para juntar alguna plata y salir de penas y rehacer su vida [...] (1955: 11-12)

Aquí el ejemplo de la maximización de las oportunidades se puede relevar en dos actitudes en las que participan los colegas de Robert. En primer lugar, el engaño de Rosa y su supuesto esposo para con los colonos; en segundo lugar, la apuesta de Ruíz Abarca para poder viajar a buscar a la damisela encantadora.

También estos relatos de Ayala nos permiten vincularlos con el pensamiento de Edward Said cuando afirma: “Lo notable en esta clase de discurso contemporáneo [discurso colonial] que acepta la primacía y hasta la completa centralidad de Occidente, es cuán totalizadora es su forma, cuán envolventes sus actitudes y gestos, cuánto deja fuera aun cuando incluya, comprime y consolide. De repente nos encontramos retrocediendo en el tiempo hacia finales del siglo XIX” (1993: 61). Lo interesante en esta literatura de Ayala es que la supuesta supremacía de los narradores y personajes europeos respecto de los africanos muestra grietas en el devenir de las historias. José Torres teme ser miembro de esa familia transmediterránea que tanto sabe, recuerda y añora de su ciudad natal. Evidentemente, en términos de otredad, José es el eslabón indispensable para devolverle a Yusuf y a su familia algo de historia, pertenencia y dignidad.

En cuanto a “Historia de macacos”, Ruíz Abarca coloca a sus compañeros de campaña en el límite de esa otredad, en el borramiento de la alteridad mediante ese acto cuasi-anthropofágico; instancia que ya ha sido ampliamente superada por Martín.

Deglutir y fagocitar son las claves imprescindibles de la acción colonial capitalista. Sin embargo, en cada una de estas acciones y por circunstancias diferentes, los colonos se enfrentan a sus propios límites

Como dijimos, en relación con la comida, se explicitan los diversos problemas respecto de la alteridad a través de la náusea y la repugnancia. Julia Kristeva, a partir de su texto “Sobre la abyección”, nos permite analizar estas situaciones: “Quizás el asco por la comida es la forma más elemental y más arcaica de la abyección” (1988: 9). Esta teórica postula la abyección como un movimiento de separación y rechazo, estrechamente relacionado con el narcisismo. Además, la describe como “inmoral, tenebrosa, amiga de rodeos, turbia: un terror que disimula, un odio que sonrío [...]” (1988: 10).

18. En el caso de la literatura española, las novelas *Imán* (1930) de Ramón J. Sender y *La ruta* (1943) de Arturo Barea dan visibilidad a la guerra del Rif y las guerras de Marruecos y funcionan como antecedentes en ese sistema.

19. Cfr. Smith (2002).

Para Kristeva y como reminiscencia freudiana, los espasmos y los vómitos ocurren como forma de defensa y la represión se constituye en un estricto límite de esa separación. En el caso de José, los vómitos –siguiendo la lectura de Kristeva– son la “marca intrínsecamente corporal y ya significante, síntoma y signo: la repugnancia, el asco, la abyección.” (1988: 19-20). Estas tres sensaciones se exacerban por las uñas del animal que reconoce en la mermelada.

En cuanto a Ruiz Abarca, el asco proviene –como dijimos– de esa proximidad con la antropofagia. El afamado amante de Rosa tiene una doble sensación de atracción y de repulsión; sabe que ese acto es inasimilable. La idea de devorar un mono ante la mirada de sus colegas supone ganar la apuesta pero, sobre todo, ser Otro.

En ambas situaciones, tanto el cordero como el mono son cadáveres y, en tanto cadáver, “es el más repugnante de los desechos” (Kristeva, 1988: 11). Los respectivos platillos generan asco, repugnancia y abyección; todo ello producto de sendas historias y pensamientos de cada uno. En el caso del primero, su ominosa historia personal; en el segundo, la mirada de sus camaradas.

A modo de conclusión

A partir de lo expuesto, podemos afirmar que la posibilidad de leer ambos textos desde el encuentro gastronómico nos depara otra serie de relaciones respecto de la literatura de Ayala. Aquellos nos sitúan en los bordes de la nación y aunque nos ubican en momentos posteriores, se pueden disponer en lo que Eric Hobsbawm denominó “La era del Imperio”, en la cual la idea de centro y periferia establecen un orden geopolítico. Además, sobrevuela en ambos relatos la referencia al Congreso de Berlín (1884-1885) como espacio de legitimación de la ocupación colonial.

Los relatos de Ayala en el exilio determinan una lógica que tiende a liquidar la idea de estado-nación y resituar a España en una posición claramente eurocéntrica.

Mientras que en “La cabeza del cordero” la referencia a España es insoslayable, la propuesta de Ayala se ve enriquecida por la supuesta relación de José y Yusuf a través de un hilo invisible e improbable del vínculo que, sin embargo, remite a una situación más amplia. Como analizamos, esa interminable jornada que José Torres vive en Fez no lo compromete únicamente a él sino que Yusuf y su familia necesitan la confirmación de ese vínculo para sobrellevar esa doble expulsión y exilio a que han sido sometidos.

Es la postulación de una crisis española que se manifiesta en los dos ejes temporales: sincronía y diacronía y que muestra a José Torres como un sujeto execrable y una mentalidad inequívocamente eurocentrista. La náusea que le genera el cordero es un síntoma individual y colectivo. Individual dado que ese terror al reconocimiento familiar de los Torres marroquíes supone una negación de su historia personal. En relación con una actitud colectiva y dialógica es la negación de la identidad de los otros y la confirmación de la diáspora en su sentido literal, la idea de dispersión. Porque implícitamente se anhela recuperar el lugar perdido. Para Yusuf las fronteras infranqueables son el mar Mediterráneo y la actitud de José.

Sin embargo, José huye no solo por la imposibilidad de recordar su historia familiar sino también porque Yusuf –siguiendo a Said (2005)– en su condición de exiliado no está ganado por el odio sino que, por el contrario, aguza su visión de las cosas y aunque es consciente de su lugar de expulsado, intenta construir un presente sin renunciar al pasado.

En “Historia de macacos”, el Otro es cosificado. Y la proximidad con el Otro se establece, en primer término, mediante la apuesta que emula la conducta de los salvajes y, en segundo término, a través de la figura de Martín.

Respecto de los primeros comprobamos que carecen de voz y su presencia es una mera sombra. Sin dudas, la voz de ellos es la presencia intersticial de Martín que ocupa un lugar producto de la hibridación (García Canclini, 2001). Martín desde su hamaca construye una nueva identidad que se verifica en el saber que demuestra de ambos lados. Fue el primer colono en ese lugar y luego, el Otro.

Finalmente, Ayala sitúa en territorio africano dos historias que remiten a la alteridad, narradas desde una forma autobiográfica. A simple vista, la oposición binaria trazada es indiscutible; se establecen relaciones desiguales y se asignan lugares extremos. Sin embargo, dos situaciones diferentes del orden de lo privado desarticulan esa otredad –en apariencia– irredimible y promueven, a través de la comida, una instancia de momentánea y ominosa semejanza. Es decir y más allá de los resultados, “La cabeza del cordero” revisa la conducta de José Torres durante la Guerra Civil pero además exhibe a través de ese malestar la preocupación por la familiaridad mora. En cuanto a “Historia de macacos”, la aproximación a los negros, indígenas o salvajes se produce mediante la comida, como gesto antropológico. A ello se suma la figura de Martín que, en ese entre-medio, lee la situación desde otra perspectiva. Finalmente, la acción de Robert y Rosa muestra cómo los colonos se devoran entre sí. Las dos historias tienen en común la percepción de lo familiar en la alteridad (Bhabha, 2002) y, de allí, la crisis de las fronteras de la identidad.

Por último, Ayala promueve a través de estos relatos un gesto transnacional y, aunque explicita una crítica al estado colonial, ratifica y fija las fronteras de la identidad. Recordemos que en “La cabeza del cordero” comprobamos un gesto propio del colonialismo, José defiende su lugar y su posición y marca territorio a través de la negación de la identidad de Yusuf, centrado en la esencialidad cristiana propia de la reconquista española y del franquismo. Su acelerada partida de Fez determina la clausura de esa posibilidad para los Torres moros. En la figura de Yusuf, José Torres reactualiza la guerra secular al infiel durante el franquismo. En “Historia de macacos”, la posición de los colonos, la actitud de Ruiz Abarca y la posición de Martín hacen de la otredad un gesto de espejamiento. Remiten a Marlow en *El corazón de las tinieblas* cuando afirmaba:

La tierra parecía algo no terrenal. Estamos acostumbrados a verla bajo la forma encadenada de un monstruo dominado, pero allí, allí podías ver algo monstruoso y libre. No era terrenal, y los hombres eran... No, no eran inhumanos. Bueno, sabéis, eso era lo peor de todo: esa sospecha de que no fueran inhumanos. Brotaba en uno lentamente. Aullaban y brincaban y daban vueltas y hacían muecas horribles; pero lo que estremecía era pensar en su humanidad –como la de uno mismo–, pensar en el remoto parentesco de uno con ese salvaje y apasionado alboroto. (1998: 33)

Los relatos trabajan con el Otro (no-europeo) y lo representan como el bárbaro, el salvaje e inferior a partir de sus *habitus*. La comida en los dos casos es la prueba más cabal de ello. El colonialismo se verifica de diversas maneras. En primer lugar, mediante el monopolio narrativo de las situaciones; en segundo lugar, en el gesto omnívoro y pantagruélico de los europeos. Y, en tercer lugar, la presencia y representación de la otredad se produce a través de lo escatológico. Finalmente, el movimiento expansivo que supone el colonialismo restablece la tranquilidad privilegiando el eurocentrismo, ilustrado a través del orden binario en el par metrópoli/colonia.

Bibliografía

- » Antón, J. (2013). “Un forense para Boabdil”. En *El País, Suplemento Domingo*, 14 de abril de 2013, 5.
- » Arié, R. (1983). *España musulmana (siglos VIII-XV)*. Tomo III de la *Historia de España* dirigida por M. Tuñón de Lara. Barcelona, Labor.
- » Ayala, F. (1962). “La cabeza del cordero”. En *La cabeza del cordero*. Buenos Aires, Compañía Fabril Editora, 135-177.
- » ——— (1955). *Historia de macacos*. Madrid, Revista de Occidente.
- » Bhabha, H. (2003). “El entre-medio de la cultura”. En Hall, S. y Du Gay, P. (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires, Amorrortu, 94-106.
- » ——— (2002). “La otra pregunta”. En *El lugar de la cultura*. Buenos Aires, Manantial, 91-109.
- » Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V. (2004). *Constructores de Otriedad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*. Buenos Aires, Antropología.
- » Borges, J. L. (1990 [1970]). “El informe de Brodie”. En *Obras completas*, tomo II. Buenos Aires, Emecé.
- » Conrad, J. (1998). *El corazón de las tinieblas*. México, Universidad Veracruzana.
- » Deleuze, G. (1994). *Capitalismo y esquizofrenia. Mil mesetas*. Valencia, Pre-Textos.
- » ——— (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama.
- » ——— (1989). *La lógica del sentido*. Buenos Aires, Paidós.
- » ——— (1982). *Marcel Proust y los signos*. Barcelona, Anagrama.
- » Devoto, D. (1974). “Ayala y su cabeza”. En *Textos y contextos. Estudios sobre la tradición*. Madrid, Gredos, 503-527.
- » Eickelman, D. F. (2003). *Antropología del mundo islámico*. Barcelona, Edicions Bellaterra.
- » Ellis, K. (1964). “La cabeza del cordero”. En *El arte narrativo de Francisco Ayala*. Madrid, Gredos, 99-129.
- » Fanon, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires, Editorial ABRAXAS.
- » Frazer, J. (2011). *La rama dorada: magia y religión*. México, FCE.
- » Freud, S. (1973). *Lo siniestro*. Buenos Aires, Ediciones Noé.
- » ——— (1992). “La represión”. En *Obras Completas*, tomo XIV. Madrid, Amorrortu editores.
- » García Canclini, N. (2001). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires, Paidós.
- » Grüner, E. (2002). *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de los trágico*. Buenos Aires, Paidós.
- » Halbwachs, M. (2004 [1950]). *La memoria colectiva*. Traducción de I. Sancho-Arroyo. Zaragoza, Prensas universitarias de Zaragoza.
- » Harris, M. (1986). *Caníbales y Reyes. Los orígenes de la cultura*. Barcelona, Salvat.

- » ——— (1989). *Buenos para comer. Enigmas de alimentación y cultura*. Alianza, Madrid.
- » Hayward, J. (1993). *Historia de la medicina*. México, FCE.
- » Hegel G. W. F (1999). *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*. Madrid, Alianza Editorial.
- » Illescas, R. (2013). “La memoria nauseosa en ‘La cabeza del cordero’”. En Ibáñez Ehrlich, M. T., De León, E. G. y Rigoni M. L. (eds.), *La memoria que no cesa. Perspectivas sobre la Literatura de la Memoria*. Berlín, Editorial Académica Española, 58-88.
- » Kapuscinski, R. (2004). *Ébano*. Barcelona, ABC-Biblioteca del viajero.
- » Kristeva, J., 1988. *Poderes de la perversión. Ensayo sobre Louis-Ferdinand Céline*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- » Lévi-Strauss, C. (1999). *El totemismo en la actualidad*. México, FCE.
- » Lévinas, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- » Mignolo, W. (2003). *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Akal.
- » Morgan, L. H. (1977 [1877]). *La sociedad primitiva*. Madrid, Ayuso.
- » Mujica Lainez, M. (2007). *Misteriosa Buenos Aires*. Corregidor, Buenos Aires.
- » Nora, P. (1984). “Entre mémoire et histoire, la problématique des lieux”. En Pierre, N. (dir.), *Les lieux de mémoire, I. La République*. París, Gallimard, XVI-XLII.
- » Poe, E. A. (2007). *La historia de Arthur Gordon Pym*, Madrid, Castalia.
- » Saer, J. J. (1988). *El entenado*. Barcelona, Ediciones Destino.
- » Said, E. W. (1993). *Cultura e imperialismo*. Barcelona, Anagrama.
- » ——— (2005). *Reflexiones sobre el exilio. Ensayos literarios y culturales*. Barcelona, Debate.
- » Smith, A. (2002). *La riqueza de las naciones*. Alianza editorial, Madrid.
- » Tylor, E. (1975 [1871]). “La ciencia de la cultura”. En Kahn, J. (ed.), *El concepto de cultura: textos fundamentales*. Barcelona, Anagrama.
- » Wallerstein, I. (2000). “El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales”. En *New Left Review* (en castellano), 0, 97-113. Madrid, Akal.
- » Yarza, F. S. (1945). “σαρκασμός”. En *Diccionario Griego-Español*. Barcelona, Edit. Ramón Sopena, 1233.
- » Young, R. J.C. (2006). “¿Qué es la crítica poscolonial?”. En línea: <<http://robertjyoung.com/criticaposcolonial.pdf>>

