

Vampiros, caníbales y chupadores de sangre: el arte culinario gallego en la obra de Castelao

Ana Isabel CARBALLAL
University of Nebraska - Omaha

EL ALIMENTO Y LA CLASE SOCIAL EN LA OBRA DE CASTELAO

Uno de los temas todavía no estudiados en la obra de Castelao y que se relaciona estrechamente con la problemática generadora del fracaso económico y social de la tierra es la cuestión de la subsistencia, el hambre y el apetito inagotable de Galicia y muchos de sus habitantes. El acto de comer, así como el alimento, encierran en su obra múltiples significados. Por una parte, ambos apuntan a una división de clases sociales. Las clases altas en Castelao se alimentan de buenas viandas: carne, pescado, mariscos. Éstas también son las dueñas del dulce y del azúcar. Las clases bajas, sin embargo, deben conformarse con patatas y pan. Aunque esta separación, en ciertos casos, puede considerarse simplemente teórica, la obra de Castelao es una constante denuncia de las condiciones en las que viven campesinos y pescadores a manos de los caciques y del deplorable reparto de bienes entre aquéllos que trabajan y los que sólo viven de las rentas.

Uno de los agravantes de esta situación es el inexistente reparto equitativo de alimento que se metafórica también en la injusta distribución de productos y servicios, de oferta y demanda, y de trabajo y bienestar. En estos relatos, mientras una parte de la población pasa hambre y muere en la indigencia, otra vive en la hartura y el desperdicio. Mientras unos trabajan y no comen, otros descansan y se hinchan. Asimismo, los alimentos en la obra se manifiestan tan relevantes como el acto de comer. El individuo es responsable de ganar su sustento y además necesita estar en alerta constante para comer y no ser comido.

Estas cuestiones del alimento y la subsistencia se translucen en tres de las obras más importantes de este autor. En *Un ollo de vidro* (1922), el esqueleto-narrador que nos transmite la vida en el cementerio no sólo pierde el ojo verdadero por culpa de un gallo voraz que prefiere su masa ocular al maíz que se le ofrece, sino que, en sus experiencias en el cementerio, se encontrará con gusanos que devoran la piel de los difuntos, con esqueletos que insisten en separarse del resto, sobre la base de sus vivencias terrenales y con vampiros que chupan la sangre de los vivos para preservar también, la posición que habían disfrutado anteriormente. Otra de sus obras, *Cousas*

(1926), introduce, entre sus muchos relatos, historias sobre el hambre y el esfuerzo por persistir y seguir adelante. En “A carón da natureza” y “O Rifante”, se observan de este modo las penalidades de los campesinos que tienen que trabajar de sol a sol sólo para comer, o de aquéllos cuyas fuentes de riqueza desaparecen debido a la negligencia de un gobierno más interesado en la defensa de ambiciones corporativas que en la prosperidad de la mayoría de los ciudadanos.

En distintas narraciones, también se puede observar la división de individuos en jerarquías dependiendo de su puesto en la sociedad, como ocurre, por ejemplo, en “A marquesiña”, “O rillote”, “A siña Fanchuca” y “O fillo de Rosendo”; por último, la práctica del canibalismo es abordada en la historia de “Ramón Carballo”, cuyo pellejo es hallado al final del cuento en una tienda de cueros francesa. Para concluir, se abordará el análisis de *Os dous de sempre* (1934), la historia de los dos amigos, el tullido y pobre Rañolas y el señorito, descomedido y hambriento, Pedro. Sus historias manifiestan cómo a pesar de las diferencias de clase que existen entre los personajes, al hablar del alimento, esa separación tendría que verse en algunos momentos como simplemente teórica; podría considerarse un intento, por parte del autor, de distinguir entre clase y viandas, de rechazar la noción de que el concepto de clase refleje únicamente contrastes entre individuos y no auténticas barreras para impedir la pertenencia a un mismo grupo. Son todas estas cortapisas las que llevarán a algunos personajes a afirmar su compromiso hacia una meta común, su determinación por mantener la unión con los otros, hasta llegar incluso a cometer un acto de canibalismo, devorando a su prójimo para así entrar en comunión con él.

POLÍTICAS ALIMENTARIAS Y DE INTEGRACIÓN EN EL GRUPO

Para comenzar la inmersión en la obra de Castelao, se partirá primeramente de las aproximaciones hechas por varios críticos y que serán cruciales para la conceptualización del alimento como mecanismo elocutivo y condicionador de estructuras sociales e identitarias. En la introducción a *Eating Culture. The Poetics and Politics of Food*, Tobias Döring, Markus Heide y Susanne Mühleisen afirman que: “Food has always operated to define homes as well as cultural otherness. It is an essential part of the discursive practices that determine a community’s insiders and outsiders” (Döring et al. 2003: 4). Partiendo de esta afirmación, se deberá tener en cuenta que la comida, como discurso, puede dividir a la sociedad pero, al mismo tiempo, demarcar patrones culturales y nacionales que llevarán a la ordenación de la misma. En la obra *Un ollo de vidro*, el alimento sirve para delimitar grupos. Esta demarcación, para el esqueleto-narrador, tiene que ver, en primer lugar con la dicotomía entre pobreza y riqueza; es el caso del gallo, descrito como “señorón fidalgo” (41), él es el que decide lo que va a comer y opta por picarle el ojo al narrador en vez de conformarse con el maíz que este le ofrece.

No solamente los pobres y los ricos se distinguen en lo que comen, el alimento perfila además contrastes entre los productores de alimentos y los consumidores, la

oferta y la demanda y sus consecuentes tensiones. Así es cómo en *Un ollo*, el narrador constata que en el mundo de los muertos nadie come ni bebe, aunque todavía haya gusanos que se alimentan de la carne podrida de los cadáveres. En *Cousas*, los doce apóstoles, respetados por ser los marineros más viejos del pueblo, no utilizan sus artes con fines comerciales, sino para sustento propio: “Eu non digo que collesen peixe para vender; mais algunhas veces pescaban para unha caldeirada i entón enchíanse de fachenda” (115). La tía Ádega tampoco se cansa en la novela de enviar paquetes a su sobrino Farruco, hasta el punto de renunciar a su propia necesidad con tal de complacerles y apoyar incondicionalmente su pereza e inanición: “A pobre vella mantiñase de peixes pequenos, dos peixes que mercan as señoras gordas para botarllos ó gato, e todo para aforrar para os fillos de Farruco” (251).

En *Cousas* se advierte un tipo de distribución social en la introducción de “A carón da natureza” donde se dibuja, por ejemplo, una mañana de domingo en la cual, mientras unos disfrutan del bienestar y la relajación, otros siembran los campos de maíz a la sombra del castillo feudal. En el cuento de “A marquesiña”, la protagonista recibe este tratamiento porque su madre sirve en la casa del marqués, lo que establece una línea divisoria entre la clase alta y los sirvientes. En “O rifante”, el marinero y su familia tratan de ocultar el hambre, consecuencia del cambio en los sistemas de pesca. Ahora van a ser las industrias de la salazón y no las familias de los pescadores las que recibirán los beneficios de su trabajo. En “O rillote”, el señorito rico se entretiene destrozando las provisiones de una anciana que tiene que pasar su vejez pidiendo para comer y reservando una despensa para el invierno. Finalmente, en “O fillo de Rosendo” y “Ramón Carballo”, aunque la demarcación de clase no parece tan obvia como en los cuentos anteriores, se manifiesta en el hecho de que si bien ambos personajes, Rosendo y Ramón, se definen por su pertenencia a las clases bajas y el intento de mejorar su situación, sus vidas terminan en fracaso. En el primero, ese fracaso es emocional y sentimental porque se ha casado sin amor, sólo por dinero y la seguridad de nunca pasar hambre. En el segundo, es un desastre que acaba siendo pagado con la propia vida; Ramón es un marinero que procura salir adelante, viajando a Cuba, a Argentina, a Nueva York, pero que siempre vuelve a Galicia sin dinero. En este momento, el narrador recuerda la historia de su descubrimiento de la piel de Ramón, colgada en una tienda de cueros en París, únicamente reconocible por el tatuaje que contiene su nombre.

Esta dificultad para determinar la relación entre clase y nutrición aparece también en *Os dous de sempre*. Al principio, los dos amigos, Rañolas y Pedriño, se hallan en una situación similar. Ambos pobres, Rañolas vive con su madre que muere poco después, dejando al protagonista en la miseria, mientras que Pedriño reside con sus padres, que tratan de criar a su abundante prole. A pesar de las circunstancias, la paradoja, en el caso de Pedriño, es evidente en el hecho de que aunque, por suerte, tía Ádega va a tener compasión de él y va a traerle a su casa, darle una educación y proveerle de todas las necesidades básicas de un niño, su historia va a ser, a pesar de todos los esfuerzos, un auténtico camino de desengaño y frustración. Mientras en el resto de la novela Rañolas va a tratar de sobrevivir honestamente en medio de penalida-

des, pero con la convicción de que tarde o temprano triunfará, Pedriño, al que no falta de nada, casi sucumbirá a su falta de resolución y disciplina para hacerse hombre y resistir su adicción a la comida. Es en este libro, donde el tipo de comestibles que los personajes disfrutan, su cantidad, y su provisión rompen la norma y tergiversan lo que podría ser esperable en la situación. Este tejido social y nutricional va más allá de lo meramente económico para abarcar categorías culturales y nacionales.

Para Castelao, aunque cualquier grupo de individuos tiene la opción de vivir en Galicia y denominarse gallegos, no todos representan una verdadera cultura e identidad nacional. En *Sempre en Galiza* el autor llega a expresar en términos inequívocos cómo el calificativo "gallego" no puede realmente asociarse con todos y cada uno de los individuos que viven en la región. Únicamente aquellos que afirman y asumen esta identidad pueden reconocerse como tales. Según el escritor, los verdaderos gallegos no deberían vivir para sí, sino proclamar su integración en el grupo. Deberían poseer el valor de aventurarse a cualquier empresa con el fin de un beneficio colectivo. Las personas auténticamente gallegas son las que quieren hablar su propia lengua, vivir en la tierra y no avergonzarse de ello; estos hombres no huyen de la política, mas tampoco la utilizan egoístamente, sino que la emplean para defender un ideal de nación. Para Castelao, los gallegos no deberían tener como objetivo cambiar la idiosincrasia de su tierra o imponer el progreso; al contrario, deberían aceptar lo que es su país y las transformaciones intrínsecas que pueda atravesar (*Sempre en Galiza*, 51-62).

Esta crítica es la que se observa continuamente en los tres textos aquí interpretados y en los tipos de alimentos que presentan cada uno de ellos. El esqueleto-narrador de *Un ollo* reprocha a los filósofos ochocentistas que no quieran hablar gallego y que prefieran utilizar el castellano, a pesar de no tener garganta para pronunciar la jota. En oposición a este grupo, está la figura del inglés que, aunque no ha nacido en Galicia, sabe y quiere hablar la lengua. A tenor de esto e inmediatamente después, se expresa un reproche a María Guerrero, actriz española del momento que, en un viaje a Galicia y en un asalto de emoción, besó un puñado de tierra con la admiración y el beneplácito de los espectadores. Ante lo cual, el narrador reacciona: "¡Mellor fora que bicase a codia dun pino ou a tona dun carballo!" (47). Lo gallego no se encuentra en las filosofías del pasado o en la tierra, sino en lo actual, en las soluciones aportadas a problemas vigentes y en los elementos vivos y naturales: los árboles, las plantas y los animales. La geografía idiosincrásica de Galicia se encarna todavía con más fuerza en la agricultura autóctona y en lo que los labradores extraen de la tierra para consumir. En sí misma, la tierra, despojada de todo fruto y cosecha, se puede encontrar con parecidas características en cualquier otro lugar ya que es sólo un medio para llegar a lo genuinamente nacional.

En *Cousas*, lo gallego y lo que no lo es se manifiestan frecuentemente en la presentación de personajes antitéticos. Así, en la introducción, los labradores que trabajan la tierra y a la vez tienen que pagar los impuestos, son representados como realmente gallegos, productores y obreros que cultivan y cuidan del país y lo empujan hacia el progreso. Son los productores del alimento. En contrapartida, el señor del castillo feudal es representado como un parásito, que descansa el domingo y se dedica

a la administración de las tierras pero no a su aprovechamiento. En “A marquesiña”, la niña y su madre se muestran, de forma similar, como las sustentadoras de la economía y del país, cuya única golosina habría sido probar, una vez, un terrón de azúcar. En “O rifante”, el marinero gallego se contrapone con los nuevos sistemas de pesca que, de acuerdo con Manuel Rosales, fueron introducidos por los catalanes y acabaron por arruinar la pesca de las rías (*Cousas*, 80 n. 22). Entretanto, la anciana de “O rillo-te”, que pide para comer y se gana el sustento como “unha formiga naquel outono faturento” (187), es burlada por el gamberro que años más tarde va a hacerse un señor famoso en las Américas.

Por último, lo gallego en *Os dous de sempre* va a estar personificado (al menos hasta el final de la novela, cuando el personaje se pega un tiro) en Rañolas, descrito como un tullido que se tiene que echar por el mundo en busca de su suerte y cuyo destino le llevará a Francia, en donde se hará relojero y a Galicia, a donde volverá para operarse de las piernas y con la esperanza de recoger y gozar del fruto de su trabajo, en palabras del narrador “Velaí unha alma grande metida nun corpo pequeno” (283). La disposición y valentía de Rañolas se contraponen a la debilidad y fracaso de Pedro que, sólo gracias al tesón y astucia de su tía, se forjará un futuro no sin antes sufrir una variedad de vergüenzas y degradaciones. Pedriño es caracterizado como un “animal doméstico de lujo” (299), ignorante, caprichoso, amedrentado por todo; es mostrado como un perfecto inútil. Prueba de esto se tiene en el capítulo XV, cuando el personaje da el estirón y haciendo gala de su torpeza, comienza a pegarse contra todas las esquinas:

E cando Pedriño se veu malfadado, enrugouse de medo, deica privar ós membros de esparcemento, ou bulía con moito tino para non chisca-las cousas de romper [...] Con este novo medo completouse a inutilidade do rapaz, que mataba horas enteiras sentado a choca-los ovos. Tan chouso do entendimento e da vontade que somentes tiña lecer para conta-las badaladas do reló parroquial (299).

Estas diferenciaciones entre distintos tipos de gallegos y concepciones de lo que sería lo auténticamente nacional y patriótico no son, sin embargo, permanentes, sino que se transforman con el paso del tiempo, dando lugar a la incorporación de otras características y a la admisión de nuevos miembros dentro de esa sociedad. Aunque en palabras de Castelao “Sendo galego non debo ser máis que galeguista” (*Sempre en Galiza*, 57), ese galleguismo no es estático e inmutable, sino que está basado en el estudio y enunciación de parámetros renovados que van a cambiar su sentido del ser. Esta adhesión de otros individuos o conceptos tiene como consecuencia una transformación en la identidad del grupo, que se convierte de esta manera en oportunidad para favorecer, en ciertos momentos, los intereses de unos pocos.

Es así como en la obra de Castelao la comida se utiliza para definir la situación de clase en Galicia, describir las discrepancias entre los distintos estamentos y promover el reconocimiento de los individuos que se sitúan en la cúspide del sistema, los que se sitúan en la base y aquellos que pretenden quebrantar esa línea divisoria y que servirán como catalizadores y promotores de las constantes crisis sociales que determinen, en definitiva, lo que es Galicia y lo gallego.

RICOS Y POBRES: EL CONSUMISMO COMO CREADOR DE CLASE

Además de considerar el papel de la comida como expositora de los miembros de una comunidad cultural y nacional, el tipo de alimento que un individuo consume es indicador de su posición dentro de esa misma comunidad. Para Friederich Engels (1971), la categoría social, el salario y el horario laboral de los trabajadores es lo que define la relación entre la calidad del alimento y su disponibilidad. En este sentido, los únicos alimentos a los que los obreros tienen acceso son “lean, old, tough and partially tainted” (1971: 80). El proletariado únicamente puede consumir productos de segunda clase, completamente adulterados, pero considerados apropiados para su esfera social. Igualmente, al analizar la obra de Jane Austen *Emma* (1816) y las relaciones interraciales del siglo XIX en los Estados Unidos, Sarah Moss y Heike Paul marcan las relaciones entre la pertenencia a un grupo económico o étnico y el uso de la alimentación y el arte culinario como distintivos de los mismos. Para Moss (2003), “Emma and Mrs. Elton both use food as an instrument of social power” (2003: 205). Para Stein (2003), si el alimento puede ser visto como una forma de mantener un tipo de restricción social, también puede ser utilizado para la apropiación del discurso y de la cultura de la otra clase. En su estudio sobre el curry, este crítico concluye cómo en la India el uso de este condimento contribuyó a la asimilación de los nativos a la cultura del colonizador y viceversa. El alimento apunta a la relación existente entre los seres humanos no sólo por su origen, modo de preparación y consumición, sino también por su elaboración y distribución: “It also encompasses the labour of producing it, the trade networks and their histories. Food cuts across the “haves” and “have-nots”...” (2003: 147). En la obra de Castela el alimento se considera instrumento de separación entre personas, entre aquéllos que lo poseen y los que no, pero además, proyecta un punto de divergencia entre aquellos que lo producen y los que son dueños de los sistemas de producción, entre los que preparan la cosecha y sobreviven de ella y los señores de la tierra, que ganan las comisiones. La comida es reguladora del orden social pero, a la vez, lo sobrepasa para establecer prácticas económicas y comerciales. Su cometido no se enfoca estrictamente en la ingestión, sino en la historia de los productos utilizados y consumidos.

De este modo, entre las clases bajas van a existir también divisiones sociales entre quienes pueden disfrutar del alimento de primera mano y aquellos que, aún trabajando, quedan desposeídos del fruto de su labor. En *Un ollo*, el narrador habla de cómo “Os obreiros no mundo queren as patacas baratas, os labregos queren a suba das patacas e hai homes que non viven das patacas. Eiqué as patacas non son problema ningún; mais polo que fomos no mundo respetive ás patacas, dividímonos en dúas castes” (49). Para el narrador, las despensas no se utilizan tanto para comer como para ganarse una posición en la sociedad antes y después de la muerte. En este sentido, el esqueleto de “o pataqueiro” que vivió toda su vida de las patatas, murió pobre, pero está enterrado en un mausoleo de mármol lo que indica que en vida, perteneció a una clase social: la de los pobres, pero ahora está vinculado a otra, la de los ricos. De la misma manera sucede en *Cousas*. Romualdo se casa para comer y asciende, al mismo tiempo, de clase social; Rifante pasa de ser un marinero acomodado y honesto a pobre

y sin fuente de subsistencia: “Pero tanta fartura minguou de súpeto e a fame foi entrando en tódolos fogares. Tal aconteceu cando as traíñas mataron o xeito” (80). Este hombre vive, en gran parte, del orgullo de ser pescador y proveer de todo lo necesario a sus hijos. Todo su patrimonio proviene del mar. No obstante, al no ser uno de los dueños de los sistemas de producción y de las industrias de pesca, cuando la industria cambia el sistema, Rifante ya no tiene acceso a la explotación del mar, lo que va a dar lugar a una situación muy parecida a la del “pataqueiro”. Avergonzado y roto, va a casa de un amigo a pedirle dinero para construir un balcón nuevo y así guardar las apariencias, para que la gente no sepa la verdad, porque “A vergonza é pior que a fame” (80). En estas dos historias se aprecian dos grupos: el de los pobres que tienen que pedir para vivir o que tienen como alternativa el pasar hambre y el de los ricos, los que tienen acceso al alimento o las industrias que se unen para defender sus intereses y su posición como ciudadanos de primera. Aún así, esta diferencia no es tan clara en Galicia o en todas estas obras.

Si bien se tiene que distinguir realmente entre aquellos que poseen los sistemas de producción y aquellos que trabajan para ellos, lo paradójico en la obra de Castela o es que de nuevo, la división entre quienes comen y quienes pasan hambre no siempre se puede clasificar de acuerdo con esta realidad. Según Mark Stein y Rüdiger Kunow (2003), existe la posibilidad de que el “otro”, el que vive bajo un sistema de opresión, bien sea por razones políticas, económicas o como resultado de la colonización, invierta su posición con el opresor o el colonizador, asegurando así su supervivencia:

It is often overlooked that “Indian” foods stood at the very beginning of US-American culture. The original Thanksgiving, in the winter of 1621, was not only a communal event of eating out (occurring not, as was the rule, in the domestic space of the Puritan household) but of *eating ethnic*, a moment of culinary appropriation of what was to become a colonial realm (2003: 155).

El hecho de no tener cabida en el reparto de los sistemas de producción no quiere decir que la clase baja no tenga acceso a su propia identidad cultural y arte culinario. Una de las principales denuncias en estas obras y definitoria de lo que es ser gallego es que, mientras una parte de los gallegos optan por mantener su identidad, su lengua, su cultura y economía, como lo hacen el esqueleto narrador o Fanchuca, otros venden esa identidad con la esperanza de subsistir. Vimos ya el caso del “pataqueiro” y de Rifante, pero lo mismo ocurre en *Os dous de sempre*. Tía Ádega y su familia se ven en esas mismas circunstancias. El sobrino de tía Ádega, Farruco, no tiene dinero suficiente para alimentar a todos sus hijos y ésa es la principal razón por la que mandan a uno de ellos a vivir con la tía en el pueblo. Sin que parezca extraño, Ádega tampoco es capaz de mantener a Pedro, que se muestra completamente inútil para trabajar pero muy resuelto para comer y meterse en problemas. Ádega llega a intentar diferentes soluciones a lo largo de la historia: piensa en meterlo para cura y pagarle las clases de latín; habla con Don Andrés, el cacique del pueblo, y lo pone a trabajar en el ayuntamiento, algo que, según este personaje, no requeriría mucho esfuerzo y, al mismo tiempo, donde Pedro podría ganar un sueldo. Tía Ádega hace todo lo posible por guardar el buen nombre de la familia y tratar de ascender de clase.

Al contrario de lo que hacen Fanchuca o la vieja de "O rillote", Ádega renuncia a su filiación como parte de la clase trabajadora gallega para identificarse con el estamento de más poder y dinero. Ésta es la razón por la cual reprende a su sobrino por andar siempre con Rañolas, que según ella, proviene de una casta miserable y cuya amistad pone en peligro el estatus familiar: "Eu non sei que gato andades a esfolar, ti e mailo xuncras do Rañolas. ¿Non haberá na vila un rapaz do teu igual? ¡Que o noso señor mo perdoe pero dame noxo verche sempre con ese eivado!" (254). Sin embargo, este Rañolas (que no tiene piernas y se mueve arrastrando su cuerpo sobre la tierra con las manos), es el único amigo que tiene Pedro, en parte por su propia soberbia y la de su tía, pero, sobre todo, por el hecho de que Pedro se confina en su debilidad de comer y Rañolas es el único que tiene suficiente merienda para compartir con él. Esta conversación de tía Ádega con su sobrino muestra esa misma vergüenza y prevención que muchos gallegos sienten sobre su identidad y que, veinte años más tarde, Castelao denunciará abiertamente en su *Sempre en Galiza*. Para Castelao hay dos clases de gallegos. Están los que quieren recuperar Galicia y sus características naturales mediante la preservación de la tierra, su lengua, su cultura, su política y su economía. Y, por otra parte, están los que se definen del siguiente modo:

- Eu non sinto a necesidade de falar galego (porque esa necesidade non se sinte no bandullo).
- Eu atópome ben onde poida vivir con desaforo (porque levan a patria na sola dos zapatos).
- Eu non creo en ninguén (porque tampouco creen en sí mesmos).
- Eu renego da política (porque saben que a política da disgustos). (52)

Tía Ádega prefiere dejar su identidad de clase y de cultura a un lado con el propósito de dar de comer a su familia, sin embargo, en Castelao, el hecho de tener o no alimentos no es una marca tanto de clase como de habilidad para saber procurarse el sustento y tener la disciplina para sobrevivir. Rañolas es un pobre lisiado y sin familia que acepta su situación y subsiste. Pedro es un niño rico y mimado que vive a costa de su tía y de sus influencias para sacarlo adelante, pero que puede perecer en cualquier momento por negarse a trabajar. Otro ejemplo en donde el pobre come y el rico no tiene de qué, es la historia de Romualdo, que "tan mixiriqueiro, tan fricoleiro, non lle acaía un oficio de traballo, e despois de chorarse moito logrou meter cabeza no xuzgado municipal, onde viveu emborranchando papel, deica o día do seu pasamento" (159) y con igual exactitud en la historia del hijo de Rosendo, que

xinguéuse a unha muller, vella gorda e rica, porque diante de si non aviscaba mais que o pan da esclavitude. ¡Gran desgracia! Porque hai algo peor que traballar para non morrer de fame i e casarse para poder comer tódolos días (165).

Romualdo y el hijo de Rosendo iban camino a la ruina por no tener la iniciativa de buscar un futuro y encontrar trabajo. Se casan a cambio de la seguridad de tener pan para comer el resto de sus vidas. Son descritos en estas obras como perezosos, borrachos, débiles, mimados pero sobre todo con unas insaciables ganas de comer. Comer y beber son actividades a primera vista rutinarias. La rutina, sin embargo, marca la abulia reconocida en muchos de estos personajes. En algunas de sus historias, Cas-

telao denuncia la rutina y la apatía como causas de lo que él denomina el “profundar” (actividad consistente en perder el tiempo, pensando y filosofando con el fin de encontrar un sentido más hondo a la vida). Para el autor, la sociedad gallega ha tolerado tan alto grado de opresión y sufrimiento por parte de organismos foráneos, que se ha convertido en la base de un humanismo primitivo, en donde solamente los más fuertes logran sobrevivir, mientras que los parásitos son aniquilados. Muchos de estos protagonistas buscan un sentido de su trascendencia en la vida y en la muerte. Quieren existir, pero al mismo tiempo se hallan perdidos y no saben cómo lograrlo, cuál es su misión. Precisamente por eso muchos optan por la muerte propia o ajena. Intentarían cualquier cosa con tal de deshacerse de su soledad y tener la ocasión de integrarse en una sociedad. Es este deseo de aniquilación propia y ajena la razón por la cual determinados personajes en su obra, aparecen desarrollando prácticas canibalísticas y vampíricas que conllevan como propósito la supervivencia.

VAMPIROS Y CANÍBALES: HACIA LA INTEGRACIÓN Y EL PODER

El vampirismo y el canibalismo son uno de los *topoi koinoi* de la literatura gallega. De acuerdo con Beatrice Waggamann, esa veneración por el mundo de los muertos y la vida de ultratumba unen a Galicia con otras regiones y países de profundas raíces célticas como Irlanda y Bretaña, en donde se pueden observar prácticas de culto a la naturaleza, el sistema religioso y espiritual de los druidas y una admiración y atracción por el mundo del más allá, los muertos y su destino final (Waggamann 1991: 490). Para críticos de la literatura gallega como Diana Conchado (1991), Ronald Quirk (1991) o Ana Rodríguez (1991), desde Rosalía hasta Emilia Pardo Bazán y contemporáneos de Castelao como Otero Pedrayo y Vicente Risco, todos incluyeron en sus obras elementos folklóricos, supersticiones y creencias gallegas.

En Castelao, los caníbales, los vampiros y otros personajes relacionados con la absorción de sangre no son parte de un sistema colonial a la usanza del *Calibán* de Fernández Retamar (1989) o dentro de contextos literarios como el de *Robinson Crusoe* (Defoe 1972) o *The Heart of Darkness* (Conrad 1972); sin embargo, tienen características comunes. El canibalismo es, en primer lugar, una expresión de poder, de apropiación de otro ser humano por parte de individuos que se consideran por encima de toda restricción social. Minaz Jooma (2001) concuerda con las antropólogas Peggy Sanday (1986) y Mary Douglas (1966) cuando define el canibalismo como “a primordial metaphor for relations of domination and submission and for creating self and social consciousness” (Jooma 2001: 58). De igual manera, Deborah Root (1996), refiriéndose al consumo de carne humana, afirma que: “Consumption is power, and the ability to consume excessively and willfully becomes the most desirable aspect of power” (1006: 174). El canibalismo significa tener conciencia y poder. El canibal está por encima de todos los niveles de producción, de todo discernimiento de clase. No es parte de la cadena alimentaria que caracteriza a obreros y campesinos, pero aún así se siente en el derecho de apropiarse del “otro”. El acto de comer por parte de un individuo marca su triunfo frente al “otro” comido.

La noción más representativa del canibalismo para Castelao está en la relación existente entre el canibal y el vampiro, que marcan ese sistema de poder en el cual, la persona que está en control del otro (el individuo que se define como canibal o como vampiro) va a ocupar un puesto de preferencia también en el ámbito social, situándose en la cúspide de este sistema. Hablando de *A Modest Proposal* de Jonathan Swift (1729), Julia Wright (2001) asevera que el hecho de que se vea a las clases altas como canibales invierte la noción de ver al otro, al colonizado como al salvaje, y da ocasión de ver a Europa, a la supuesta civilización, como a los auténticos bárbaros (96). En Castelao, el vampiro / canibal / chupador de sangre es en su obra *Un ollo de vidro* no el gallego pobre y colonizado, sino el rico, el cacique y el colonizador. Al final del libro, el esqueleto protagonista se muestra estupefacto cuando una noche observa a un fantasma chupando la sangre de una niña. El esqueleto decide que el vampiro tiene que morir pero tiene curiosidad por saber quién fue en vida y descubre que: “o nome so abondoume: foi un canalla que roubaba para dar regalía ó seu bandullo de porco; dono da xusticia; roubaba dende a súa confortábel casa... ¿Pra que decir máis? Era... ¡Era un cacique!” (56). La posesión del alimento y, en este caso, la práctica del canibalismo sirven para obtener poder sobre el otro y también sobre uno mismo. Los que obtienen comida pueden sobrevivir. Si esa comida es de buena calidad y variada, pueden incluso nutrirse adecuadamente y no morir o caer enfermos. También mediante el acto de comer, un determinado sujeto puede entrar en comunión con su igual, volverse uno con él y preservar su vida y la de su tribu.

Un individuo puede comer a su semejante con el fin de su propia supervivencia. Así por ejemplo, en *Cousas*, se cuenta la historia de un borracho que era tan amigo de beber que: “sendo pequeno foise o augardente dun feto que era tío seu, e deixouno sequiño de todo” (151). Mediante este suceso, el borracho sació una necesidad pero también entró en comunión con una parte de su ser, de su familia y de su grupo. El canibalismo es, para los desheredados, un modo de sumarse a la sociedad. Sin recursos, sin derechos, estos sujetos tratan de comer a su semejante, de apropiarse de él, en la esperanza de formar parte de ese círculo privilegiado. Julia M. Wright en su artículo “Devouring the Disinherited” afirma que:

cannibalism often appears an evocative symbol for disinheritance, regardless of whether the inheritance is represented as one of universal human rights, aristocratic wealth and privilege, or the rights of citizenship in the nation of one's birth (85).

En *Cousas*, este es el caso de Ramón Carballo, el marinero cuya piel está a la venta en una tienda de restos humanos de París. Si en el caso del borracho que bebe el aguardiente del feto, lo hace como símbolo de esa esperanza de unión con su estirpe y con una sociedad que le margina, para Ramón Carballo son las prácticas canibales de esa sociedad las que lo despojan de toda identidad, no le permiten vivir en Galicia, y finalmente, lo dejan sin piel.

El canibalismo, no solo es el acto de “comer al otro” es el acto de “unirse, de ser uno” con el otro y esto se observa a la par en la relación de Pedro con la comida. En *Os dous de sempre*, al principio de la historia, Pedro, el sobrino de Ádega y come-

dor por antonomasia, todavía vive con sus padres y sus hermanos y espera con ansiedad la llegada de la caja de ultramarinos que la tía les envía todos los meses. En este periodo, a Farruco le nace un nuevo hijo y Pedro le pregunta de dónde vino, siendo la respuesta que el bebé había venido en el cajón de ultramarinos de la tía Ádega, con lo que Pedro pregunta “¿E cando o comemos?” (252). Pedro añora la relación con sus semejantes y el triunfo en una sociedad llena de incertidumbres. Supera todos sus fracasos comiendo, pudiéndose llegar implícitamente a la conclusión de que sufre un desesperanzador caso de bulimia. Alimentarse es, para él, un acto social de integración: devora los restos de la merienda de sus compañeros como forma de integrarse en la escuela; come las manzanas del puerco con el fin de formar parte de esa naturaleza; se zampa las obleas destinadas a la consagración de la Eucaristía (lo que debería considerarse como la última forma de comunión) para entrar en relación con su propio espíritu, su propio ser interior; engulle todo el banquete de la boda aldeana por miedo a sentirse desplazado y solo, fuera de contexto. En cada uno de estos contextos, Pedriño se siente enajenado y resuelve su sentido de ser y de bienestar al comer, aunque esta opción fuese, en la mayoría de los casos, improcedente. El canibalismo representa su ansiedad de aceptación, triunfo y por consiguiente, su necesidad de comunión y comunicación.

Para Maggie Kilgour (2001), la visión de la práctica canibalística como una ceremonia de comunión está relacionada no tanto con la sublimación religiosa de la integración de dos cuerpos como con la pérdida de identidad y lenguaje que se produce en la confrontación de estas dos realidades. Para Kristen Guest (2001) y Brian Greenspan (2001), el acto caníbal guarda similitudes con el deseo de formar parte del otro, de adsorber su cultura, su identidad, con el fin de dominarlo y reformarlo. En su análisis de la obra de Charles Dickens, Guest identifica el canibalismo con las clases bajas, pero igualmente con la clase media que se ve cercada por dos estados: la aristocracia y los dueños de las industrias por un lado, y los obreros por otro, ambos luchando por mantener o ganar terreno en sus posiciones. De acuerdo con Guest, la clase media entonces únicamente ve dos salidas: “eat or be eaten” (2001: 112). De igual forma, en Castela el canibalismo y el vampirismo son recursos utilizados para la transformación de la sociedad en favor de una minoría que la someterá. En *Un ollo*, la explicación de la aparición del vampiro en el cementerio viene dada por el hecho de que

cando un morto aparente estivo moi apegado á materia e foi na vida un malvado, o corpo astral, envolto do dobre etéreo, sae da sepultura con obxeto de manter ó corpo físico con sangue que chucha nas persoas vivas, e desta maneira perpetúase o estado cataléptico do soterrado (57).

Los vampiros, caníbales y chupadores de sangre tienen una razón más allá de la puramente física para alimentarse de otros. El vampiro de *Un ollo* quiere mantenerse vivo, pero, al mismo tiempo, continuar con su labor de explotación y beneficio. En el mundo de los muertos, como en el mundo de los vivos, se sigue la práctica señalada por Guest de “comer o ser comido”. Al chupar la sangre, el vampiro se convierte en el otro, teniendo autoridad para decidir quién va a ser éste y cómo va a comportarse. Mediante el alimento que los distintos grupos engullen se va a definir la sociedad. Es

así como, por ejemplo, en *Os dous de sempre*, Pedro, el “señorito con ansias de cacique” pasa las dos terceras partes de la novela comiendo hasta que, en el penúltimo capítulo, toma el control que los distintos miembros de su familia y que la sociedad le habían negado y se convierte en cabeza y guía de ambos.

Un último punto a tener en cuenta en la relación entre los personajes de Castelao y el canibalismo es el hecho de, aunque algunos de ellos se comportan como caníbales o vampiros, la gran mayoría optan por lo contrario y no tienen como objetivo el de devorar, sino el de ser devorados o incluso el de devorarse a sí mismos. Desde este punto de vista, son más comprensibles las posiciones adoptadas por muchas figuras pasivas como Romualdo o el hijo de Rosendo, que no quieren enfrentarse con el sistema, pero prefieren formar parte de él de la forma más fácil posible. Con todo, mención especial necesita el final de la historia de Rañolas. Al final de la novela, este hombre fuerte y decidido resuelve suicidarse, pegándose un tiro y esparciendo los sesos por toda la habitación y a la par, señalando la palabra “PROTESTO”. Sin ánimo de entrar en profundidades, su resolución puede contemplarse en muchos sentidos como un acto canibal perpetrado sobre sí mismo. Si los caníbales de Castelao tienen como objetivo el ejercer poder y adjudicarse una conciencia de clase e identidad, Rañolas, al suicidarse, renuncia a formar parte del grupo y de esa conciencia comunitaria. Su muerte es testimonio de la inquebrantable voluntad del ser humano no tanto por descubrir y apoyar a ese animal social que, según Aristóteles, todo hombre lleva dentro de sí mismo, sino por lograr su meta más trascendental, definirse a sí mismo, fuera de todo contexto y limitación.

CONCLUSIONES

Para Alonso Montero (1974), Castelao tuvo como misión el enderezar el curso de la historia de Galicia, recuperar su autoconciencia étnica y defender a los oprimidos de la tierra (1974: 9-11), labor que realizó, según García Negro (1989), escribiendo toda su obra en gallego y convirtiéndose en símbolo por excelencia de Galicia y su personalidad (1989: 43-4). Siguiendo con esta misma visión, este ensayo tuvo como propósito demostrar que en la obra de Castelao la comida y el alimento son elementos indispensables para el análisis de la sociedad gallega y sus fuerzas de poder. El alimento no caracteriza simplemente a este pueblo en sus aspectos culturales y nacionales, sino demarca los límites de su ciudadanía y denuncia los artificios de los falsarios. Además, dentro de Galicia, la comida es una marca de clase social y adhesión a diferentes métodos de supervivencia. Sobre todo, el acto de comer es un modo de integrarse a la sociedad, de ser parte de ella y convertirse en miembro de un grupo, de una entidad local y nacional. La nutrición constituye uno de los más valiosos métodos para cambiar entidades, transformar la sociedad y conservar la esperanza en el futuro. Galicia, como nación y dentro de sí misma, se refleja en esta obra como un pueblo que continúa en la lucha por encontrarse a sí mismo, manteniendo su propia cultura, sin doblegarse a influencias extranjeras, mas siempre con una puerta abierta hacia el progreso y los avances.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALONSO MONTERO, Xesús (1974): "Situando el álbum *Nós* de Castelao". *Nós*. Gijón: Ediciones Júcar.
- CONCHADO, Diana (1991): "'O que perdéu Adan': Ausencia y otredad en 'As viudas dos vivos eas viudas dos mortos'". *Actas do Segundo congreso de estudos galegos*. Brown University, 10-12 de Novembro de 1988. Vigo: Galaxia, 177-86.
- CONRAD, Joseph (1972): *Heart of Darkness*. New York: Pocket Books.
- DEFOE, Daniel (1972): *Robinson Crusoe*. London / New York: Oxford University Press.
- DÖRING, Tobias, Markus HEIDE & Susanne MÜHLEISEN (2003): "Introduction. Writing/Eating Culture". *Eating culture. The Poetics and Politics of Food*. Heidelberg: Winter, 1-15.
- DOUGLAS, Mary (1966): *Purity and danger: An Analysis of Concepts and Pollution*. New York: Frederick A. Praeger.
- ENGELS, Friederich (1971): *The Condition of the Working Class in England*. Oxford: Basil Blackwell.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto (1989): *Calibán and other essays*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- GARCÍA NEGRO, Pilar (1989): "Actualidade do pensamento lingüístico de Castelao". *Actas do Congreso Castelao*. 2 vols. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela / Xunta de Galicia / Fundación Castelao, 43-8.
- GREENSPAN, Brian (2001): "Cannibals at the Core: Juicy Rumors and the Hollow Earth Chronotope in Ian Wedde's *Symmes Hole*". *Eating Their Words: Cannibalism and the Boundaries of Cultural Identity*. Albany: State University of New York Press, 2001, 149-66.
- GUEST, Kristen (2001): "Are you being served? Cannibalism, class and Victorian melodrama". *Eating Their Words: Cannibalism and the Boundaries of Cultural Identity*. Albany: State University of New York Press, 107-28.
- JOOMA, Minaz (2001): "Robinson Crusoe Inc(orporates): Domestic Economy, Incest and the Trope of Cannibalism". *Eating Their Words: Cannibalism and the Boundaries of Cultural Identity*. Albany: State University of New York Press, 57-78.
- KILGOUR, Maggie (2001): "Foreword". *Eating Their Words: Cannibalism and the Boundaries of Cultural Identity*. Albany: State University of New York Press, vii-viii.
- KUNOW, Rüdiger (2003): "Eating Indian(s): Food, Representation and Indian Diaspora in the United States". *Eating culture. The Poetics and Politics of Food*. Heidelberg: Winter, 151-73.
- MOSS, Sarah (2003): "Fetching Broth from Hartfield: Sustaining the Body Politic in Jane Austen's *Emma*". *Eating culture. The Poetics and Politics of Food*. Heidelberg: Winter, 195-207.
- PAUL, Heike (2003): "Tasting America: Food, Race and Anti-American Sentiments in Nineteenth-Century German-American Writing". *Eating culture. The Poetics and Politics of Food*. Heidelberg: Winter, 108-32.
- QUIRK, Ronald J. (1991): "Folklore and Regional Beliefs in Emilia Pardo Bazán". *Actas do Segundo Congreso de Estudos Galegos*. Brown University, 10-12 de Novembro de 1988. Vigo: Galaxia, 289-94.
- RODRÍGUEZ, Ana R. (1991): "Emilia Pardo Bazán y el folklore gallego". *Actas do Segundo Congreso de Estudos Galegos*. Brown University, 10-12 de Novembro de 1988. Vigo: Galaxia, 1991. 313-8.

- RODRÍGUEZ CASTELAO, Alfonso (2000a): "Cousas". Rosales, M. (ed.): *Obras de Castelao*. Vol. 1. Vigo: Galaxia. 61-206.
- (2000b): "Os dous de sempre". Rosales, M. (ed.): *Obras de Castelao*. Vol. 1. Vigo: Galaxia, 243-414.
- (2000c): "Sempre en Galiza". Rosales, M. (ed.): *Obras de Castelao*. Vol. 2. Vigo: Galaxia, 43-580.
- (2000d): "Un ollo de vidro. Memorias dun esquelete". Rosales, M. (ed.): *Obras de Castelao*. Vol. 1. Vigo: Galaxia, 33-60.
- ROOT, Deborah (1996): *Cannibal Culture: Art, Appropriation and the Commodification of Difference*. Boulder, CO: Westview.
- SANDAY, Peggy (1986): *Divine Hunger: cannibalism as Cannibalism as a Cultural System*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STEIN, Mark (2003): "Curry at Work: Nibbling at the Jewel in the Crown". *Eating culture. The Poetics and Politics of Food*. Heidelberg: Winter, 133-49.
- SWIFT, Jonathan (1729): *A modest proposal for preventing the children of poor people from being a burthen to their parents, or the country, and for making them beneficial to the public*. Dublin: S. Hardin.
- WAGGAMANN, Beatrice (1991): "A Comparison of the Celtic Influence in Brittany and Galicia". *Actas do segundo congreso de estudos galegos*. Brown University, 10-12 de Novembro de 1988. Vigo: Galaxia 489-97.
- WRIGHT, Julia M. (2001): "Devouring the Disinherited: Familial cannibalism in Maturin's *Melmoth the Wanderer*". *Eating Their Words: Cannibalism and the Boundaries of Cultural Identity*. Albany: State University of New York Press, 79-106.