

Comer en Utopía

Eating in Utopia

Paloma Herrera y Emmánuel Lizcano

Palabras clave

Hábitos alimentarios • Utopías • Modernidad • Preparación alimentaria • Conocimiento experto

Key words

Eating habits • Utopias • Modernity • Food preparation • Expert knowledge

Resumen

Los estudios sociales sobre alimentación y las autoridades responsables de este campo coinciden en resaltar la situación paradójica del comensal actual: se sabe cómo se debe comer pero no se come como se debe. Enfrentarse con éxito a las paradojas suele requerir un cierto distanciamiento —lingüístico y disciplinar— que ofrezca la suficiente perspectiva. Aquí se propone hacerlo desde la perspectiva histórica que una sociología de la utopía puede aportar al conflicto entre imaginarios alimentarios. Para ello, este artículo revisará los elementos comunes del pensamiento utópico/distópico en orden a extraer las categorías de mayor interés para un análisis sociológico de las políticas y comportamientos alimentarios. Después, recorreremos los modos en que algunas de las utopías clásicas han enfocado —o desenfocado— la cuestión de la comida e intentaremos sacar algunas conclusiones.

Abstract

Social studies on food and nutritional authorities coincide in emphasizing the paradoxical situation of the modern eater: people know how they should eat but do not eat as they should. Dealing with paradoxes successfully usually requires a certain —linguistic and disciplinary— distance to gain sufficient perspective. We suggest this should be done from the historical perspective that a sociology of utopia offers on the conflict between food imaginaries. To this end, we outline the common elements of utopian/dystopian thought in order to extract the categories of major interest for a sociological analysis of food policies and eating behaviours. Subsequently, we trace the ways in which some classical utopias and dystopias have focused on —or blurred— the question of food and we try to draw some conclusions.

INTRODUCCIÓN: COMER BIEN, ¿UNA UTOPIA?

Los principales estudios sobre la situación alimentaria actual constatan con preocupación una curiosa paradoja: los españoles sabemos cómo debemos comer pero no comemos como debemos. Efectivamente, nunca hemos tenido tanta información sobre la comida (los alimentos, sus componentes, sus formas de preparación...) como ahora: recomendaciones alimentarias, libros sobre nutri-

ción, folletos divulgativos, programas de televisión... son ampliamente conocidos por todos. A pesar de ello, la interpretación y puesta en práctica por parte de los comensales y las familias distan bastante de sujetarse a ese aparente conocimiento. Así, la Sociedad Española de Nutrición Comunitaria revela que cerca de un 40% de la población española apenas cumple algunos aspectos básicos de las recomendaciones y un 10% no las sigue en absoluto. Los indicadores biomédicos parecen confirmar también esta

Paloma Herrera: Universitat Politècnica de València | paherra@esp.upv.es

Emmánuel Lizcano: Universidad Nacional de Educación a Distancia | elizcano@poli.uned.es

imagen: las calorías ingeridas por los españoles sobrepasan en un 17% las cantidades recomendadas, las proteínas lo hacen en un 71% y las grasas en un 82%, mientras que el aporte de carbohidratos y fibra es insuficiente¹.

En una reciente investigación (Herrera, 2010), distintos responsables de nutrición comunitaria se expresan en términos semejantes: «La alimentación ha empeorado mucho, realmente *comemos muy mal*, estamos muy alejados de la tan famosa dieta mediterránea. Lo curioso es que la gente... cuando hacemos estudios cualitativos... *la gente conoce lo que se debe comer* y dice además que lo hace regularmente. *Pero* con los estudios epidemiológicos, que se centran ya en los productos determinados, en la frecuencia... sale todo. *Comemos muy mal*. Es una *paradoja* que no se sabe cómo solucionar». ¿Cómo puede explicarse que *la gente sepa* cómo y qué debe comer y, sin embargo, coma tan mal; tan mal que sea precisamente la comida la que le haga enfermar²?

Esta paradoja del comensal moderno ha sido analizada en muchos estudios (Fischler, 1980, 1995; Poulain, 2002a y 2002b; Corbeau y Poulain, 2002; Gracia, 1996; Bearthswoth y Keil, 1997; Lambert, 1987). Sus intentos por explicarla apelan a diversos factores: la incoherencia observada entre normas asumidas y prácticas declaradas; problemas metodológicos, especialmente los instrumentos usados para la obtención del material empírico, como la encuesta; los diferentes significados que adquiere la percepción del comer y de lo que se come, en función de variables sociales; o el *décalage*

entre la rapidez de los cambios científico-tecnológicos y la lentitud del cambio simbólico de la alimentación³.

Si nos preguntamos cómo vive y diagnostica el comensal español este escenario crítico, las respuestas de los informantes que se recogen en P. Herrera (2010) nos han suministrado las hipótesis que orientan la indagación que aquí se presenta. Llama la atención la frecuencia con que las personas entrevistadas aluden a las recomendaciones alimentarias de médicos, expertos, políticos y programas televisivos calificándolas de *utópicas*, en el sentido más despectivo del término: algo imposible de llevar a cabo, cuando no directamente indeseable. Ante la pregunta de «qué es para ti comer bien», las informantes dan contestaciones como: «¡Una utopía!» (ibíd.: 209) o «Si es lo que dicen los médicos, ¡algo imposible!» (ibíd.: 209). En los grupos de discusión, donde la expresión es más espontánea, podían oírse manifestaciones como: «Ni puedes gastar de esa manera, ni puedes llevar al pie de la letra todo ese tipo de alimentación, yo no puedo, ¡imposible!» (ibíd.: 236). Esa imposibilidad es causa de numerosas frustraciones, sufrimientos y autoculpabilizaciones (ibíd.: 202-210). No obstante, autoridades y expertos, en lugar de enfrentar estas disonancias y aporías, insisten en mantener un ideal alimentario abstracto, refinándolo incluso en todos y cada uno de los aspectos relacionados con la comida: adquisición, almacenaje, salubridad, composición y preparación de los ingredientes, limpieza, higiene y educación de los agentes...

Este trabajo parte de tomarse en serio este tipo de apreciaciones de los propios comensales entrevistados y ensaya, en consecuencia, traducirlas en hipótesis a contrastar a través de los propios textos de la literatura utópica. ¿Puede considerarse utópico el

¹ Valoración de la dieta española, Ministerio de Medio Ambiente, Rural y Marino, 2008.

² Así se revela también en investigaciones como la llevada a cabo por el Observatorio de la Alimentación (ODELA), *La alimentación y sus circunstancias: placer, conveniencia y salud* (Contreras y Gracia, 2005: 185 y ss.), o en el estudio de Díaz Méndez (2005). En ambos se constata que las personas conocen la norma pero, en sus prácticas reales, la transforman, la reestructuran, la negocian, la transgreden o la ocultan.

³ Estos y otros acercamientos se recogen y discuten en Contreras y Gracia, 2005 o en Herrera, 2010.

ideal alimentario que orienta las sociedades modernas? Si es así, ¿en qué sentido lo es? ¿Qué pueden aportar entonces a una sociología de la alimentación los estudios sociológicos sobre la mentalidad utópica y las dinámicas sociales que reflejan y/o desencadenan? Esta regresión en el tiempo de la historia acaso nos permita enfrentar la *paradoja del comensal contemporáneo* con la suficiente perspectiva como para poder reenmarcarla en un contexto más amplio desde el cual adquiera otros perfiles o, incluso —como argumentaremos al final— resolverla, disolviéndola. Tal acercamiento histórico al problema podría haberse ensayado, ciertamente, acudiendo a otro tipo de evidencias, como otras fuentes documentales o investigaciones específicas. Hemos optado por hacerlo desde los imaginarios que se expresan en las utopías y distopías, no solo por la riqueza de la información que se acumula en ellas, sino también por acudir a un registro inatendido cuya puesta en juego acaso revele aspectos que otros enfoques más transitados dejan desenfocados⁴.

Así, aquí revisaremos, en un primer momento, los principales acercamientos teóricos a la cuestión de la utopía, en orden a extraer las categorías de mayor interés para un análisis sociológico de las políticas y comportamientos alimentarios. Después, recorreremos los modos en que las utopías clásicas han enfocado —o desenfocado— la cuestión de la comida. Finalmente, intentaremos sacar algunas conclusiones y, a su luz, ensayar algunos acercamientos plausibles a la paradoja mencionada que permitan enfrentarla.

⁴ Salvo raras excepciones, como Gottwald *et al.*, 2010. Madden y Finch (eds.), 2006, también ensayan un acercamiento a la alimentación desde las utopías, si bien se ciñen a su realización en movimientos o comunidades particulares de los EE.UU. (*slow food*, comunidades de judíos e hindúes, de católicos y puritanos...) y no desde la amplia perspectiva que aquí planteamos.

SOCIOLOGÍA Y UTOPIA

En todas las épocas, pero con singular energía en momentos de crisis o cambio radical, los imaginarios colectivos exploran sus límites, el cerco que acota lo pensable y lo posible (Castoriadis, 1988; Lizcano, 2006). En estos periodos de especial ebullición social y cultural, la imaginación colectiva indaga configuraciones alternativas que dejen atrás lo viejo, al tiempo que evalúa —ya con nostalgia, ya con desdén— lo que parece que va a perderse sin remisión. Son tiempos en los que algunas de las mentes más lúcidas se aventuran a diseñar tanto utopías como anti-utopías o distopías. Las primeras indagan nuevas posibilidades de vida en común o exploran virtudes desatendidas de formas de sociabilidad anteriores, ofreciendo así indirectamente una nueva perspectiva desde la que mirar críticamente la sociedad del momento (Ricoeur, 1989). Las segundas, más complejas tanto en su intención como en los recursos literarios empleados, siguen dos caminos principales, ambos mediante el empleo de estrategias retóricas como la ironía, la hipérbole o la paradoja, distorsionando exageradamente ciertos rasgos y tendencias que se quieren criticar. Una de estas vías amplifica aspectos presentes en ciertas utopías en juego, con ánimo de alertar sobre los peligros que pudieran derivarse de su realización efectiva y mover a discusión; tal es el caso, como ejemplo paradigmático, de la isla de Laputa, donde Swift ridiculiza la propensión cientifista que impregna bien el sueño empirista baconiano de una *Nueva Atlántida*, bien el racionalismo matematizante de utopías continentales como *La Ciudad del Sol*. La otra orientación dirige sus dardos directamente contra la propia realidad social del momento, cuya caricatura es presentada como una ficción utópica con intención de advertir ante aquellos aspectos que se consideran más negativos o peligrosos; tal ocurre en distopías también paradigmáticas como *1984* de Orwell o en *Nosotros* de Zamiatin.

Los estudios sociales sobre la utopía están llenos de desacuerdos, contradicciones y paradojas, no siendo la menor de ellas la que, ya en sus propios comienzos, concluye la imposibilidad misma de una sociología de la utopía. En el que quizá sea el mejor acercamiento sociológico a la cuestión, Neussüs (1971: 17) sitúa *La revolución* (1907) de Landauer en los orígenes de una sociología de la utopía que ambos, aunque por distintas razones, concluirán imposible. Para Neussüs esta imposibilidad se cifra, en lo que se refiere a su objeto, en lo controvertido y difuso que este se ha revelado: «una sociología de la utopía tendría casi todo como objeto». En lo que atañe a sus fundamentos, estos serían necesariamente paradójicos, pues «la utopía sirve de impulso a la sociología, no se le presenta como “objeto” concreto» (1971: 22). Su utilidad como instancia que «mantiene vivo el proceso de autorreflexión de las ciencias sociales» es precisamente la que incapacita a estas, en una suerte de bucle autorreflexivo, a hacer de su impulso original también un objeto de estudio.

La reflexión sistemática sobre la utopía⁵ arranca de una generación de intelectuales nacidos en el último cuarto del s. XIX en Europa central y unidos entre sí por una fuerte *afinidad electiva*. Precedidos por Landauer, a ella pertenecen Buber, Kafka, Bloch, Lukács, Benjamin, Scholem, Fromm, Löwenthal... En su excelente estudio sobre el pensamiento y la configuración de este grupo, Löwy observa en él «la irrupción de una nueva concepción de la historia, de una filosofía de la temporalidad en ruptura con el evolucionismo y el progreso», una nueva concepción que emerge en «un campo magnético polarizado por el *romanticismo libertario* y el *mesianismo judío*» (1997: 7). En este contexto, estimulado por la ebullición social e intelectual que

agitó la República de Weimar, se construye lo esencial del pensamiento actual sobre la utopía, incluida la obra de Mannheim, nacido en 1893, judío él mismo y en estrecho contacto con el grupo mencionado. A esta generación pertenece también el norteamericano Mumford, cuyo estudio sobre las utopías deriva de sus trabajos pioneros en sociología urbana. Será otro momento de singular eferescencia colectiva, como son los años sesenta del pasado siglo, el que alumbró un renacimiento tanto del pensamiento utópico como de los estudios sobre el mismo, bien con las aportaciones de nuevos autores, como es el caso de Neussüs, bien con la eclosión de otros que pertenecen a la primera generación, aunque ahora con unas afinidades electivas que les acercan más al marxismo que al aliento libertario de los orígenes, como son Horkheimer, Marcuse y Adorno. De la elaboración teórica posterior destacan algunas contribuciones singulares, como la de Löwy (1985, 1997), con un enfoque desde la sociología del conocimiento, la más hermenéutica de Ricoeur (1989) y la de la socióloga inglesa Levitas (1990).

No es este el lugar para apuntar siquiera toda la riqueza de pensamiento que estos autores y tantos otros elaboraron sobre nuestro tema. Nos limitaremos aquí a extraer de sus obras algunos conceptos, sugerencias o hipótesis que nos serán de particular utilidad.

1) Ante las dificultades de todo orden en la definición del término utopía, partimos de la doble intención del propio Moro en la elección del nombre (Manuel y Manuel, 1984, I: 13-14). En la *u* de *u-topía* se funden los sufijos griegos *ou*, que denota carencia o negación (de donde su significado de «no hay tal lugar»), y *eu*, que indica atributos como bueno, ideal o perfecto. Las posibles o imposibles condiciones de su existencia, el tipo de actividad propio de lo imaginario social y la dependencia personal, social y cultural de valores como lo bueno o lo deseable son, pues, rasgos y puntos de discusión inscritos

⁵ No consideramos tal el tratamiento que Marx y Engels dan a la utopía, pues es más una descalificación de la misma por irracional y precientífica que un intento de analizarla.

en el propio término. De ellos haremos las precisiones siguientes.

2) El concepto de utopía no es un concepto absoluto, definible por sí mismo de una manera clara y distinta. Toda utopía lo es siempre en relación a:

- Una *topía* o «estado de cosas actual» en cada momento. Cada utopía se esboza, por tanto, *desde* una topía —de la que no puede dejar de contaminarse— y *contra* esa misma topía que la posibilita, presentando su contra-imagen de manera positiva. Por tanto, cada utopía está también siempre en relación de conflicto con la ideología dominante en ese momento, orientada a conservar tal estado de cosas. Por otra parte, la calificación de algo como utópico no puede hacerse sino desde una ideología determinada (Mannheim, 1987: 172 ss.). Y, viceversa, la apreciación de algo como ideológico siempre se hace desde una cierta utopía, que está más o menos implícita (Ricoeur, 1989; Neussüs, 1981).
- El momento histórico que se considere. Lo que en cierto momento puede tenerse por utopía puede ser la ideología dominante en otro momento dado, como el tránsito que estudia Löwy (1985: 18-33) de las utopías positivistas (Condorcet, Saint-Simon) a la ideología positivista (Comte, Durkheim). «Es posible que las utopías de hoy se conviertan en las realidades de mañana» (Mannheim, 1987: 178). Y, recíprocamente, las cosmovisiones o ideologías dominantes en un momento dado pueden retomarse como propuestas utópicas en un momento posterior, como es el caso de las utopías medievalistas del romanticismo (Landaer, 1961) o de las utopías quiliásticas y milenaristas (Mannheim, 1987: 188-198) que propugnan la recuperación de un paraíso perdido.
- La disposición e intención subjetiva. Las ideologías no tienen autor, pero las utopías

lo tienen siempre (Ricoeur, 1989: 46, 289). La intención con que se escriben es determinante, pues, de su condición utópica (Neussüs, 1971: 23-26). En consecuencia, lo que es el sueño de la sociedad ideal para un autor, puede muy bien no serlo para otro. Cada utopía refleja así las aspiraciones e intereses de ciertos grupos o mentalidades que se expresan a través suyo.

3) Aunque toda utopía tiene una formulación positiva (la descripción de la sociedad ideal), también tiene, como reverso, un registro negativo: la crítica, por contraste, de la sociedad o topía del momento.

4) Pese a su ubicación en «ningún lugar», toda utopía —al menos, las «utopías clásicas»— tiene un carácter pedagógico y un propósito práctico (Imaz, 1966: 21). Mannheim (1987: 172, 179) llega a distinguir las utopías de los meros delirios o fantasías precisamente por la condición de aquellas de estar en proceso de realizarse. Buena muestra de ello es que «la casi totalidad de los eslóganes que expresaron las esperanzas de los movimientos obreros ingleses y franceses de la primera mitad del siglo XIX eran citas de libros de escritores utópicos» (Manuel y Manuel, 1984, I: 25).

5) Al situarse fuera del tiempo y del espacio, como manifiesta su habitual condición insular, la foto fija que es cada utopía se pretende de validez eterna y universal. En esto coincide con la ideología, que postula esas mismas características para el estado de cosas presente.

6) Aunque los modos de vida del momento en que se escribe no pueden dejar de estar presentes en toda utopía, unas diseñan su modelo a partir del pasado (del que extraen su impulso motriz) y otras desde una ideación abstracta y *ex novo*, que, pretendiendo hacer *tabula rasa* de todo lo anterior, se proyecta hacia un futuro del que obtienen su capacidad de atracción.

En lo que sigue limitaremos nuestro análisis al tratamiento que se da a todo lo rela-

cionado con la alimentación en los textos de las utopías y distopías *clásicas* de los albores de la modernidad occidental⁶. Que esto suponga ceñirse a cierto género literario bien caracterizado y elaborado por las clases cultas no implica que se trate de meras creaciones individuales, pues a través de estos textos se expresan los anhelos, temores y expectativas de ciertos grupos sociales, diferentes —en cada caso— en composición, en extensión y en el grado de sintonía con —o penetración en— los imaginarios populares, como bien ha puesto de manifiesto Bajtin (1987) a propósito de la utopía/distopía de los *Gargantúa y Pantagruel* rabelaisianos.

El análisis textual que llevaremos a cabo se hará desde una perspectiva *poética*, que no atiende tanto a las funciones descriptiva y comunicativa del lenguaje cuanto a su función productiva, creadora de nuevos significados y de sentidos emergentes. La que se ha llamado *poética socio-cognitiva* asume, en particular, los registros históricos y sociales que permiten estudiar los textos literarios como procesos de creación verbal producidos en el interior de más amplios procesos históricos y sociales, reuniendo aportaciones que van desde la escuela histórico-cultural (L. Vigotski, A. R. Luria), el grupo bakhtiniano (M. Bakhtin, V. N. Volochinov, P. N. Medvedev), o el grupo *Tel Quel* (R. Barthes, J. Derrida, J. Kristeva), hasta las más recientes de J. Bruner, G. Lakoff, M. Johnson, M. Turner, D. Herman o E. Bernárdez.

Esta aproximación a los textos es especialmente relevante para unos textos, como son los relatos utópicos, cuyo contenido e intencionalidad coincide precisamente con aquellos aspectos del lenguaje privilegiados

por la poética. En particular, destacaremos los siguientes registros:

- a) En el plano semántico, consideración del significado no como algo ya dado, sino como un incesante proceso de generación, reapropiación y recreación.
- b) Así, la importancia de la polisemia llega a alcanzar, en el enfoque dialógico bakhtiniano, a las varias voces que se expresan en la palabra y a la lucha por el signo que se juega en el texto.
- c) La dimensión performativa del lenguaje, que adquiere especial relevancia en unos textos como los utópicos, con vocación de hacerse realidad.
- d) Articulación de la práctica significativa que es el texto en el todo articulado del proceso social del que es expresión.
- e) Articulación del texto en todos aquellos otros de los que es absorción, transformación y negación. Esta intertextualidad es de especial interés en los textos utópicos, que mantienen un permanente diálogo entre sí. La abundancia de citas que ofreceremos trata de poner de manifiesto este diálogo permanente de unas utopías y distopías con otras.

EL IDEAL NUTRICIONISTA EN UTOPIA

Los siglos *xvi* y *xvii* delimitan un periodo crítico de la historia europea. Se agrietan y tambalean la sociedad y el imaginario que durante siglos habían ahormado lo que después se llamaría la Edad Media, al tiempo que se apuntan, aún de manera incierta y tanteante, las tendencias que habrían de definir lo que, también solo más tarde, se conocerá como la Modernidad. Son años en los que proliferan las utopías y, en menor medida, las distopías, pues apenas han dado aún de sí los modelos utópicos contra los que estas puedan alzarse.

⁶ Este estudio podría prolongarse con el análisis de las significativas variantes y bifurcaciones que introducirán las utopías y distopías decimonónicas en ese otro momento crítico de la evolución de la modernidad hacia su estado actual. No obstante, tal prolongación excede el ámbito de este trabajo.

El tránsito de la Edad Media a la Modernidad contempla la ebullición de una literatura utópica marcada por las grandes transformaciones del momento: incorporación de América a la cosmovisión europea, eclosión del humanismo renacentista, surgimiento de la figura del individuo, expansión de la imprenta, emergencia de los fundamentos de lo que se llamará la ciencia moderna (racionalismo, naturalismo, experimentación...). En esta amplia producción pueden distinguirse dos grandes grupos de utopías, de cada uno de los cuales examinaremos la visión del universo de la comida en sus textos más significativos. Un primer grupo viene presidido por *Utopía* (1516) de Tomás Moro, que proporcionó el modelo a toda la recuperación moderna de este género literario, e incluye el propio texto de Moro y el *Somnium* (1520) de Juan Maldonado⁷. Un siglo más tarde, algunos de los rasgos principales de la obra de Moro tomarán, con la progresiva institucionalización de la ciencia, un sesgo marcadamente científico y tecnológico, como muestra la segunda generación de utopías, en la que destacan: *La Ciudad del Sol* (1623) de Tomaso Campanella, *Reipublicae Christianopolitanae* (1619) de Valentín Andreae, *Nueva Atlántida* (1627) de Francis Bacon, *Macaria* (1641) de Samuel Hartlib y la *Sinapia*⁸ española, de autor desconocido. A todas ellas nos referiremos como *utopías clásicas*. A un segundo grupo pertenecerían los pasajes sobre la

abadía de Thelema, en *Gargantúa* (1535) de François Rabelais, y sobre la ínsula Barataria, en *El Quijote* (1615) de Miguel de Cervantes, que ofrecen un sorprendente contrapunto respecto de las utopías anteriores. Posteriormente justificaremos en qué sentido podemos referirnos a ellas bien como *utopías populares*, bien como distopías.

La comida, ciertamente, no se cuenta en ninguna de las utopías clásicas entre los asuntos principales que imagina la ensoñación utópica, como sí lo son la planificación urbana, la forma de gobierno, el sistema educativo, la organización de la familia y del trabajo, o incluso el vestido, en los que se va prefigurando lo que será el núcleo del proceso modernizador. No obstante, desde una mirada actual tiene singular interés observar cómo, *ya desde un comienzo*, esa nueva ideación del mundo incluye también todos los aspectos relacionados con una actividad tan vulgar y cotidiana como es el comer (Herrera, 2010: 16-20). Así mismo cabe resaltar que, también *ya desde un comienzo*, se vive ese conflicto entre «comer como se debe» y «comer lo que se quiere» que está en el origen de la mencionada paradoja alimentaria actual, como discutiremos al final de este trabajo.

Estas utopías comparten, salvo significativos matices o excepciones, un conjunto de rasgos fundamentales en lo que atañe a la producción y distribución de alimentos, sus cualidades, las maneras de mesa y los comportamientos alimentarios, y la autoridad y responsabilidad culinarias.

a) Producción de alimentos: abundancia y artificio

En todas ellas destaca el ideal de abundancia en la producción de alimentos, si bien inmediatamente atemperado, también en todas ellas, por hábitos de moderación o incluso austeridad en su consumo. El hambre, para los utopistas, no es tanto consecuencia de desastres naturales cuanto de la

⁷ No consideraremos aquí las numerosas utopías españolas del momento que, con un afán directamente pragmático, se orientan a ensayar variantes de la *Utopía* de Moro en las recién descubiertas tierras americanas, como los *hospitales-pueblos* de Vasco de Quiroga en México o las reducciones jesuitas del Paraguay. También exceden el marco de este estudio utopías mestizas, como la del Inca Garcilaso, pese a la profusión de observaciones alimentarias incluidas en sus *Comentarios Reales*.

⁸ Los eruditos siguen debatiendo la autoría (para la que barajan desde Quevedo hasta Campomanes) y la datación (entre mediados del siglo xvii y principios del siglo xviii) de esta utopía hispana. Nosotros la incluimos en esta primera constelación por su similitud con las otras aquí consideradas.

mala gestión de la tierra, que deja grandes extensiones de terreno improductivas, tanto para la agricultura como para la ganadería. Por contraste, en las repúblicas utópicas «no hay ni un palmo de tierra sin cultivar» (Campanella, 1966: 177). En Macaria, «si un hombre posee más tierra de la que es capaz de explotar al máximo rendimiento» (Hartlib, 1986: 73) y no lo remedia en breve plazo, será expropiado y hasta expulsado del Reino. Salvo excepciones, como esta drástica propuesta del puritano discípulo de Andreae, la optimización de la producción agrícola se alcanza por dos vías principales. Una, la dedicación prioritaria de todos a la agricultura, con la consiguiente supresión de parásitos y gente ociosa, entre los que Moro incluye a nobles y caballeros y sus servidores, sacerdotes y clérigos, mujeres, ricos propietarios, mendigos... Así, «hay una ocupación, la agricultura, común a hombres y mujeres y que nadie ignora. Enseñasela a todos desde la infancia, en parte por medio de reglas aprendidas en la escuela y en parte llevándolos, como por entretenimiento, a los campos próximos a la ciudad...» (Moro, 1966: 81). En *La Ciudad del Sol* todos los habitantes «se ejercitan en la técnica militar, la agricultura y el pastoreo» (Campanella, 1966: 175) y en *Sinapia* «para que todos se ocupen igualmente y aprendan la agricultura, se saca a la mitad de las familias de las ciudades, cada dos años, y se reparten por las villas» (p. 122). De otro modo, «¿qué lustre van a tener unos campos que se cultivan a costa del malpagado trabajo de unos obreros?» (Maldonado, 1980: 158).

El otro impulso a la producción de alimentos lo proporciona la mejora de los cultivos a partir del estudio racional de las faenas del campo: «No abonan la tierra; sin embargo, la trabajan bien usando para ello procedimientos secretos, mediante los cuales las semillas nacen rápidamente, se reproducen y no se pierden» (Campanella, 1966: 177). Y, al igual que en *Utopía*, es de los libros (y, para el ita-

liano, de la astrología) de donde se obtienen los conocimientos necesarios: las *Geórgicas* para los alimentos vegetales y las *Bucólicas* para los de origen animal. En la segunda generación mencionada, será la ciencia la que haya arrancado ya estos secretos a la naturaleza mediante la experimentación y el análisis: «Tenemos grandes y variados huertos y jardines, donde más que de la belleza nos preocupamos de la variedad de la tierra y de los abonos apropiados para los diversos árboles y yerbas. (...) Hacemos, artificialmente, que árboles y flores maduren antes o después de su tiempo, y que broten y se reproduzcan con mayor rapidez (...). Y a muchos de ellos los hacemos también adquirir virtudes medicinales» (Bacon, 1966: 265)⁹.

b) Distribución y equidad

En lo que respecta a la distribución, el equilibrio se logra mediante una integración coherente del campo y la ciudad. Ya sea procediendo a una rotación meticulosamente programada en las faenas específicas de uno y otro medio, como ocurre en *Utopía* o en *Sinapia*, ya sea por una distribución racional a cargo de los expertos, como en *La Ciudad del Sol*, donde la distribución depende del triunviro Amor, o en Cristianópolis, donde la gestiona «Achitob, ecónomo de la ciudad, cuyo cometido es distribuir el producto público y el abasto de los almacenes de tal manera que ninguno reciba menos de lo justo» (Andreae, 1619: 79). La equidad distributiva es la nota dominante en todas las utopías: «Cada uno tiene sus propias cosas pero todas parecen ser comunes, pues nadie es pobre y los que tienen de sobra no niegan a los demás lo que necesitan» (Maldonado, 1980:

⁹ *La Nueva Atlántida* se limita a describir la Casa de Salomón, residencia de los gobernantes-científicos-sacerdotes-guardianes, omitiendo toda referencia al resto de las clases sociales y a la vida cotidiana, bien sea porque a Bacon solo le interesaran los primeros, bien porque esta obra quedara inacabada (Bernieri, 1975: 150; Manuel y Manuel, 1984, II: 72-76).

176). El reparto suficiente de víveres queda así garantizado en el interior de cada república, reservándose su comercio solo con los países extranjeros.

c) Los alimentos: ciencia y poder experto

Si algo dista de ser utópico en estas sociedades son los alimentos en sí mismos, que apenas requieren mención especial y, salvo por los adjetivos que ensalzan su excelencia, se limitan a reproducir los ingredientes y platos comunes. Arroz, maíz, carne, verduras, pescado... son los alimentos que se mencionan en estas utopías, y las precisiones solo apuntan a la abundancia en su producción y a la moderación en su consumo. «La comida se reduce a tortillas de maíz o arroz (que les sirve de pan), un plato de carne o pescado, una menestra y un postre o principio de fruta o de lactificio» (Avilés, 1976: 103). El sabor, el olor y otras fuentes de placer sensible habitualmente asociadas a la comida pasan en general a un segundo plano —respecto a sus cualidades nutritivas y salutíferas—, cuando no son explícitamente despreciadas: «Casi todos están de acuerdo en que la salud es uno de los primeros, si no el primero, de los placeres (...). Y aunque ese bienestar es evidentemente menos sensible que los embrutecedores placeres de la mesa y la bebida, son muchos quienes lo consideran como el supremo placer y los utópicos, por su parte, lo tienen por fundamento y base de la felicidad» (Moro, 1966: 103). El desdén por las «cualidades secundarias» de la experiencia sensible, que Galileo está legando a la ciencia en ese mismo momento, se extiende así por sus contemporáneos utopistas a las cualidades culinarias mismas.

La comida y la bebida solo adquieren importancia, pues, en relación con la salud. Sus cualidades nutritivas, su capacidad de alargar la juventud y la vida, y su papel en la formación de cuerpos fuertes, esbeltos y gráciles son las virtudes gastronómicas más apreciadas en las utopías: «Tenemos una

porción de fuentes y manantiales artificiales (...). Y entre estos, tenemos uno de agua a la cual llamamos del Paraíso, porque es un medio soberano para la salud y prolongación de la vida» (Bacon, 1966: 265). «En la preparación de la comida son muy hábiles. Para condimentarlas, les echan nuez moscada, miel, manteca y otros muchos aromas fortificantes. Corrigen con ácidos la excesiva gordura (...). [Y en consecuencia] entre ellos es frecuente llegar a vivir cien años, pero muchos alcanzan incluso los doscientos» (Campanella, 1966: 182, 180). La comida se convierte, por tanto, en un mero medio para conservar o recuperar la salud: «De entre los placeres que proporciona el cuerpo conceden la palma a la salud, pues si bien consideran apetecibles el comer, el beber y otras satisfacciones semejantes, es solo en atención a la salud y no por estimarlas agradables en sí mismas» (Moro, 104). La salud pasa así a presidir la nómina de los placeres, hasta el punto de desbancar a los que venían siendo habituales placeres sensibles, ahora considerados groseros y embrutecedores.

Hay dos ocasiones particulares en que se presta atención al hedonismo gastronómico, y ambas son significativas tanto por su carácter excepcional como por su intencionalidad. En el vuelo a esa Luna utópica a la que le lleva a Maldonado su *Somnium*, el disfrute en el comer y las delicias de los comestibles sí se traen a colación, pero únicamente para destacar su pérdida por los terrícolas, ávidos tan solo de hacer dinero y obtener beneficios. Así, María, su guía selenita, espeta al viajero: «¿Acaso, por hermosos que estén [vuestros campos y huertos], os producen algún placer que no sea el de calibrar las ventajas y beneficios que podéis sacar del esplendor y el sabor que apreciáis, de pasada, en los frutos? (...) Los únicos huertos y campos que lucen [en vuestra Tierra] son los rentables» (Maldonado, 1980: 159-160). La segunda excepción se dará en Nueva Atlántida. Si el interés de Campanella

por los aromas de los platos se cifraba en su virtud fortificante, en su capacidad de producir salud, Bacon también tiene en cuenta otras propiedades sensibles, pero ahora para subrayar la potencia de unos artificios capaces de llegar a producir incluso las mismas sensaciones que producirían de forma natural las cualidades secundarias propias de los alimentos tradicionales, a los que vendrían a sustituir engañando a los sentidos, en una suerte de trampantojo culinario que se suma así a los trampantojos visuales y lingüísticos tan del gusto de la época: «[Tenemos] fábricas de perfumes, con los cuales hacemos a su vez ensayos de sabores (...). Hacemos imitaciones de sabores que son capaces de engañar el paladar de cualquier hombre» (Bacon, 1966: 269). En una larga enumeración de experimentos que prefiguran el sueño omnipotente de la actual biología genética, se incluye la producción *por arteificio* —expresión que Bacon reitera como si la saborease con fruición— de árboles y flores «más grandes y sus frutos más sabrosos, dulces y de diferente gusto, olor, color y forma» (*ibid.*: 265).

No es extraño, entonces, que cuanto afecte a la gestión de la comida se ponga bajo la dirección de expertos, únicos capacitados para elaborar y distribuir las raciones racionalmente¹⁰: los médicos en *La Ciudad del Sol* (Campanella, 1966: 158), los despenseros en Utopía (Moro, 1966: 88), los médicos-sacerdotes en Macaria (Hartlib, 1986: 74)¹¹, los «despenseros y almaceneros del sabor y del gusto» en Cristianópolis (Andreae, 1619: 64), o los «padres de la salud»

en el caso de los sinapienses (Avilés, 1976: 88). Solo dos eslabones escapan al rediseño utópico de la cadena alimentaria. Poner y atender la mesa, que suele reservarse a infantes y doncellas, y la preparación de la comida, que queda en manos de las mujeres, para quienes se da por supuesto su «papel natural» como cocineras, buenas madres y esposas: «Las mujeres sirven a los maridos, los hijos a sus padres y, en una palabra, los de menor edad a los mayores. (...) Las mujeres, alternándose por familias, se ocupan de cocinar, aderezar los alimentos y disponer todo lo necesario para la comida» (Moro, 1966: 87-88); «Lo ordinario son cuatro platos que las mujeres se encargan de preparar exquisitamente y que se aderezan con charlas piadosas y discretas» (Andreae, 1619: 67). Solo en el sueño de Maldonado —único caso donde es una mujer, María, quien guía al viajero por el respectivo país de utopía— se pone en cuestión el general monopolio masculino de la racionalidad: «vosotros, los varones, mientras llevéis encima el fardo del cuerpo, os creéis los únicos que lo saben todo y juzgáis a las mujeres absolutamente incapaces de sobresalir en ciencia» (Maldonado, 1980: 152). Es cierto que María no extiende esta crítica hasta incluir explícitamente la racionalidad alimentaria masculina; pero no sería abusivo suponerlo dado que ella es también la única utopiana que, como vimos, realza la importancia gastronómica de los sabores de ciertos alimentos y ensalza, frente al experimentalismo baconiano, el gozo de sentir cómo la tierra va alumbrando, sin artificios ni urgencias, la que será nuestra comida¹².

¹⁰ Sobre la común etimología de ración y razón, véase el *Diccionario etimológico de la lengua castellana* de Corominas.

¹¹ En Macaria, como en Nueva Atlántida, las figuras del médico y del sacerdote llegan a fundirse bajo la común función de *cura animorum* y *cura corporum*, anticipando así el papel crucial que Comte dará al nuevo clero científico en la persuasión de los comensales para que incorporen nuevos hábitos de alimentación saludables (Herrera, 2010: 117).

¹² «¿A quién no deleita la lozanía de unas mieses que maduran lentamente? ¿Quién no contemplará complacido cómo las vides se plantan, retoñan y echan sarmientos?» (Maldonado, 1980: 160). Esta plácida contemplación de los procesos naturales en la generación de alimentos contrasta vivamente con la actitud interventora y productivista de la ciencia baconiana. Para el contraste de ambas actitudes en el momento fundacional de la ciencia moderna (véase Fox Keller, 1989: 51-74).

d) Maneras de mesa: razón y orden

La constante preocupación por asociar comida y salud pone de manifiesto la reducción, común en todas estas utopías, de la comida a una actividad meramente fisiológica que no hay más remedio que satisfacer. El ideal culinario general parece ser el expresado por el viajero que es recibido en Cristianópolis: «qué grandísimo sería el peso de que podríamos librarnos si se nos descargara de los muchos inconvenientes que trae consigo el comer y el beber y de la incertidumbre o preocupación cotidiana de saciar nuestro estómago» (Andreae, 1619: 67). Como mera ingestión de nutrientes que es la comida para este filósofo alemán, aunque «la toman del bien público», «la hacen todos en privado». Ello tiene, además, virtudes higiénicas: «viendo, en efecto, que es casi imposible evitar la suciedad y el ruido cuando se juntan muchos comensales, optaron por comer cada uno en su casa» (ibíd.). Análoga desvalorización de la comida es la que lleva a Moro a optar por la solución opuesta, esa comida en común que es habitual en las restantes utopías: «aunque no está vedado comer en los domicilios particulares, nadie lo hace por su gusto, ya que no se considera decoroso y sería necio además tomarse el trabajo de preparar una comida inferior, teniendo otra magnífica y opípara dispuesta en un comedor tan cercano» (Moro, 1966: 88). La bulla y alboroto que tanto molestan a Andreae, y que tan indisolubles venían siendo de una buena comida popular, también son expulsados de las restantes utopías del momento. En los comedores colectivos de *La Ciudad del Sol*, «al igual que ocurre en los comedores de los monjes, el silencio es completo. Durante la comida, un joven lee un libro con voz clara y sonora desde una elevada tribuna» (Campanella, 1966: 158). En Utopía y en Sinapia también el comer es una actividad colectiva, pero el bullicio y el desorden quedan ahora ahogados por el complejo protocolo que distribuye los puestos en la mesa,

donde se alternan jóvenes y ancianos para estimular así entre ellos «conversaciones honestas y, a la vez, amenas e ingeniosas» (Moro, 1966: 90).

El más meticuloso orden preside no solo la disposición de los comensales o la secuencia y cantidad de los platos, sino también el número de comidas diarias y sus respectivos horarios. En Utopía, «a las horas fijadas para la comida y la cena acude a los citados edificios toda la Sifogracia¹³, a toque de trompeta» (Moro, 1966: 88). Los sinapienses «dan al trabajo seis horas; para dormir, siete; en comer, cenar y almorzar, una¹⁴; en el oratorio, dos; y les quedan libres ocho» (Avilés, 1976: 103). Para los habitantes de *La Ciudad del Sol* el ordenamiento horario incluye también la ordenación por la edad, de modo que «los ancianos comen tres veces al día (...); dos veces, la comunidad y cuatro, los niños, según las órdenes del médico» (Campanella, 1966: 180).

BARATARIA Y THELEMA, ¿ANTIUTOPIAS O UTOPIAS POPULARES?

Si en todas las utopías anteriores, consideradas *clásicas*, ya se esbozan con nitidez muchos de los rasgos que, como veremos, habrán de caracterizar la modernización alimentaria, también se da en la misma época otra orientación utópica disonante —cuando no en abierta oposición— con la corriente dominante que se manifiesta en las primeras. Las más conocidas de estas últimas utopías son los relatos referentes a la abadía de Thelema en *Gargantúa* de Rabelais y a la ínsula Barataria en *El Quijote*.

¹³ Conjunto de treinta familias presididas por un mismo Sifogrante.

¹⁴ El despachar en una hora las tres comidas del día abunda en la poca importancia que —señalábamos— se concede a esta actividad.

a) Análisis formal y estructural

La semejanza entre ambas utopías —que es también diferencia respecto de las anteriores— estriba tanto en su forma como en su contenido, lo que permite calificarlas, según la perspectiva y la intención, ya de utopías atípicas, ya de anti-utopías o distopías. Formalmente, ninguna de ellas es objeto de una exposición autónoma, sino que ambas se insertan como episodios de una obra más amplia, la cual, a su vez, altera el sentido que hubieran podido tener como obras independientes de ese contexto textual. Estilísticamente, el humor y la ironía omnipresentes en ambas, características —a juicio de Bajtin— de la cosmovisión grotesca popular de la Edad Media, contrasta con la sobriedad y linealidad expositiva de las utopías clásicas, cuando la descripción de estas no es francamente desabrida. No son menos llamativas sus semejanzas estructurales, entre las cuales destacan cuatro.

Primero, el protagonista del relato utópico no es aquí el habitual náufrago o viajero que accede a esos lugares imaginarios para, a su regreso, dar cuenta detallada de ellos, sino dos personajes secundarios: un monje que se agrega, ya avanzado el relato, a las tropas de Gargantúa, en la primera, y, en la segunda, un escudero «de muy poca sal en la mullera» (Cervantes, 1998: 91) reclutado, pese a su renuencia inicial, por el Ingenioso Hidalgo.

Segundo, y como nota decisiva, ambas figuras son de extracción netamente popular y de rasgos explícitamente anti-heroicos. El hermano Juan es un monje sin fe, sanguinario y glotón —que, «al observar que [los atacantes] también saqueaban la despensa, decide abandonar el servicio *di vino*»— (Rabelais, 1972: 77)¹⁵, mientras que Sancho Panza nos es presentado como un «pobre

villano», rústico y —significativamente— no menos insaciable comedor.

Tercero, ambos lugares utópicos, Thelema y Barataria, no habían sido fundados por héroes o sabios míticos, ya mucho antes de la llegada de los respectivos protagonistas, sino que son fundados por estos, pese a su carácter secundario y a su condición popular y anti-heroica. El contexto de ambas narraciones y sus respectivos contenidos nos revelarán que ese «pese a» es, bien al contrario, un «precisamente por»: se trata de lugares soñados por el pueblo común y, en consecuencia, no fundados por sabios o héroes ilustres, sino por la costumbre, una costumbre que no sabe de nombres propios, sino de juanes y sanchos y de la realización de sus aspiraciones y afanes cotidianos, entre los que ambas narraciones destacan el vivir y comer bien, exuberantemente y a petición del apetito.

Cuarto, ese diferente modo de inserción en el tiempo no solo otorga a ambas antiutopías un comienzo, sino también un final. Así como ninguna de ambas se funda en el no-tiempo de los mitos, sino que emerge en un momento preciso del tiempo de la narración, tampoco ninguna de las dos permanece congelada e idéntica a sí misma en el no-tiempo abstracto de un posible futuro en el que implícitamente aspira a cumplirse. Tanto el mundo al revés¹⁶ de Thelema como la falsa ínsula Barataria encuentran su final también en el propio tiempo interior al relato. La primera se cierra con un «enigma en profecía» (Rabelais, 1972: 131) donde todo queda enfangado por un diluvio del que, a su vez, acaso renacerán la concordia y la fertilidad. Barataria la abandona el propio Sancho, «no harto de pan ni de vino, sino de juzgar y de dar pareceres y de hacer estatutos y pragmáticas» (Cervantes, 1998: 1061), clamando por volver a su «antigua libertad» (ibíd.: 1065).

¹⁵ Citamos la paginación por la edición mencionada en la bibliografía, si bien hemos subsanado las dificultades de traducción con nuestra propia versión del francés original (<http://fr.wikisource.org/wiki/gargantua>).

¹⁶ Gargantúa insta al monje a «instituir su religión al contrario de todas las demás» (Cervantes, 1998: 262).

b) Análisis temático

En consonancia con las anteriores características formales y estructurales, los respectivos contenidos, y en particular los alimentarios, presentan unos hábitos y valores sensiblemente divergentes —o incluso opuestos— de los que se observan en utopianos, macarianos, sinapienses o neoatlantes.

El contexto de la obra total en que se insertan ambas utopías, decíamos antes, modifica el sentido que pudieran tener como relatos autónomos. Aisladamente, Barataria admite dos lecturas complementarias. Por un lado es, claramente, una anti-utopía, donde se caricaturiza la que, anacrónicamente, pudiéramos llamar autoridad legal-racional que se presenta como ideal en las utopías clásicas, donde todo está regulado con pormenor mediante leyes y reglamentos que se legitiman como exigencias de la nueva forma de razón emergente. Y la perspectiva desde la que se traza esta caricatura no es la facilitada por la extrapolación paródica de tales rasgos, como harán antiutopías posteriores, sino por su confrontación con los modos populares y tradicionales de vida aún mayoritarios, aquí representados por Sancho Panza. El hilo conductor de la trama lo constituye la lucha entre el *buen comer* que pretende Sancho¹⁷ y el *comer bien*, según criterios racionales de salud, con que sin cesar le acosa el doctor Recio¹⁸, médico de esa corte grotesca, que —a juicio del escudero— se concretan en que «él me va matando de hambre, y yo me voy muriendo despecho» (ibíd.: 1051).

¹⁷ «Mirad, señor doctor: de aquí en adelante no os curéis de darme de comer cosas regaladas ni manjares exquisitos, porque será sacar a mi estómago de sus quicios, el cual está acostumbrado a cabra, a vaca, a tocino, a cecina, a nabos y cebollas (...), estas que llaman ollas podridas, que mientras más podridas son, mejor huelen» (Cervantes, 1998: 1024).

¹⁸ «Yo, señor, soy médico (...) y miro por su salud, (...) dejarle comer lo que me parece que le conviene y quitarle lo que le ha de hacer daño y ser nocivo para su estómago» (Cervantes, 1998:1005).

Pero, por otro lado, estos mismos argumentos nos permiten también catalogar Barataria como una utopía popular, es decir, como un no-lugar que se regiría según unos valores y prácticas populares que en la Europa del siglo XVII ya se están viendo socavados por los nuevos grupos e ideas cuyos anhelos y valores se expresan, precisamente, en esas otras utopías cuyas aspiraciones se ven grotescamente invertidas —en el sentido bajtiniano— en Barataria, donde «las burlas se vuelven en veras y los burladores se hallan burlados» (ibíd.: 1025). Mediante el recurso a esta inversión grotesca, tan característica de la cultura popular medieval, utopía y anti-utopía se convierten la una en la otra según la perspectiva, tradicional/popular o reformista/culta, desde la que se enfoquen.

En Thelema, pese a las evidentes diferencias, ocurre algo semejante. Por un lado, se trata de una anti-utopía explícita, en la que también se desafía la misma nueva legitimidad legal-racional habitual en las utopías clásicas. Así, frente al ordenancismo de estas, simbolizado en la estricta regulación horaria de la comida y demás quehaceres, aquí «se decretó que no habría allí reloj ni cuadrante alguno, sino que las labores se distribuirían según las ocasiones y las oportunidades, pues —decía Gargantúa— la más segura pérdida de tiempo que conocía era la de contar las horas —¿qué ventajas produce?—, y la mayor locura del mundo era gobernarse a toque de campana, y no al dictado del buen sentido y de la razón» (Rabelais, 1972: 263). En consecuencia, «su vida entera se empleaba no según leyes, estatutos o reglas, sino según su voluntad y franco arbitrio. Se levantaban del lecho cuando bien les parecía, bebían, comían, trabajaban y dormían cuando les venía en gana; nadie les despertaba ni les forzaba a comer, ni a beber ni a hacer cosa alguna (...). En su regla no había más que esta cláusula: haz lo que quieras» (ibíd.: 279).

Más dudoso, sin embargo, es que este talante antiutópico pueda aquí identificarse, sin más, con los rasgos de una utopía popu-

lar, como es el caso de Barataria. De hecho, se ha dicho que en esta utopía «Rabelais encarna el espíritu renacentista mucho más cabalmente que las utopías hasta ahora estudiadas. (...) Es la utopía de una nueva aristocracia basada en la inteligencia y la cultura antes que sobre el poder y la riqueza» (Berner, 1975: 162). Y, ciertamente, Thelema tiene el aire, no de una sociedad ideal, sino de una «corte ideal», de la que se rechazaría a santurriones hipócritas, jueces, abogados, magistrados y letrados devoradores del pueblo... y «no se acogería sino a las [mujeres] bellas, bien formadas y bien nacidas y a los [varones] bellos, bien formados y bien nacidos» (Rabelais, 1972: 263). Pero entonces los fundadores mismos parecen no tener cabida en su propia fundación. El hermano Juan, aunque bien parecido, es un monje común, glotón y belicoso, y Gargantúa, que le va asesorando en la constitución de la abadía, es hijo de Pantagruel, a quien una parodia de las genealogías míticas hace proceder de la hinchazón producida por la ingestión de un níspero de los que tantos se dieron en cierto año fertilísimo a causa del riego de la tierra con la sangre que de Caín derramó Abel.

No obstante, si se lee este episodio en el contexto del conjunto de la obra, puede apreciarse cómo Thelema, sin dejar de ser una antiutopía, aparece atravesada por todos los valores que hacen de los cinco libros de *Gargantúa* una auténtica utopía popular. Por ejemplo, aunque de planta rigurosamente hexagonal, la abadía posee un número de habitaciones tan poco armónico como 9.332. Bajtin (1987: 419) señala que esta profanación del número, tan sagrado en la Antigüedad y la Edad Media como —aunque por distintas razones— en el racionalismo de las utopías clásicas, «es una profanación festiva y carnavalesca»; y, añade Bajtin (p. 17), «debemos señalar especialmente el carácter utópico y de cosmovisión de esta risa festiva, dirigida contra toda concepción de superioridad». Todo *Gargantúa*, incluido el episodio de Thelema,

puede entenderse así también como una utopía popular, como vimos que lo es la ínsula Barataria. Lo cual no contradice —sino, al contrario, se compagina con— la interpretación de Thelema como el ideal de una nueva aristocracia, ahora de la cultura y no de sangre. Pueblo y aristocracia son, precisamente, esos estados sociales amenazados por la modernidad que en la utopía rabelaisiana se ofrecen regenerados al incorporar los nuevos valores renacentistas. Allí donde el legalismo, el racionalismo y el experimentalismo de las utopías clásicas pretenden hacer *tabula rasa* de los valores heroicos de la nobleza y de los valores festivos y hedonistas de la cultura popular, Rabelais los rescata, depurándolos a través de los nuevos aires de libertad.

A parecida conclusión nos lleva ahora la lectura del episodio de Barataria en el contexto global de *El Quijote*. También aquí la nostalgia de los mundos popular y caballeresco resulta regenerada, a través de la parodia festiva —que no puramente satírica— que los insufla con los nuevos valores de libertad y rechazo de toda forma de sumisión. Si la obra cervantina deja de leerse como una mera burla de los libros de caballerías¹⁹ y la analizamos desde una lectura bajtiniana, las parejas Quijote/Gargantúa y Sancho/Juan ofrecen poderosas y significativas analogías, lo que nos permite hablar en ambos casos de dos anti-utopías, o utopías populares, netamente contrapuestas a las que hemos llamado utopías clásicas²⁰.

¹⁹ Lectura, además, insostenible a la luz de recientes investigaciones (Maravall, 1976: 17 y ss.). Para Maravall, *El Quijote* «integra dos planos de utopía: la utopía quijotesca del viejo ideal de la caballería, contra el Estado moderno y sus ejércitos disciplinados y sus armas de fuego, y la utopía del buen sentido, encarnada por Sancho Panza (...). Ambos planos aparecen articulados hasta el punto de sostenerse que el objetivo de la primera empresa enunciada no era otro que el de hacer posible el paso a la segunda» (*Ibid.*: 11).

²⁰ Aunque ampliamente fundamentada, como hemos visto, esta contraposición no deja de ser un artefacto conceptual cuya justificación se cifra en su capacidad heurística.

LA COMIDA DISTÓPICA O LA UTOPIA CULINARIA POPULAR

Esta confrontación se refleja de modo especial en sus respectivos tratamientos de la comida. Veíamos cómo en las utopías clásicas el mundo de la alimentación, aunque afectado ya de lleno por los valores modernos, no merece sino una atención muy secundaria. En las utopías populares, por el contrario, la comida y la bebida —e incluso la defecación— no solo juegan un papel crucial, sino que son una constante que vertebra buena parte de sus relatos, al tiempo que define de modo característico a sus protagonistas. El efímero paso de Sancho por el gobierno de la ínsula se hilvana en torno a sus sencillas aspiraciones gastronómicas; la abadía de Thelema «quedó abastecida con la entrega que hizo Gargantúa de 2.700.831 carneros» (Rabelais, 1972: 123); Pantagruel nace con ocasión de un atracón de nísperos, y su padre Gargantúa vio la primera luz confundido con «la hermosa materia fecal [que] se debió elaborar en el vientre» de su madre, Gargamella, «después de haber comido una gran cantidad de callos, es decir, de tripas grasientas de bueyes cebados» (ibíd.: 27-28). Y estos son solo los comienzos.

La comida, además, tiene valor por sí misma, por el placer que proporciona, no por los efectos que pudieran seguirse de ella, como la salud o el estatus social. En las utopías clásicas, como vimos, apenas se aprecian los sabores, los olores o las sensaciones ligadas al acto de comer; cualquier mención a la comida se acompaña indisolublemente con referencias a sus efectos salutíferos y medicinales; y se rechazan las connotaciones de distinción social que pudieran asociarse a diferentes tipos de alimentos, para resaltar sistemáticamente el igualitarismo tanto en su producción como en su consumo. Con ocasión de partir al gobierno de su ínsula, Sancho toma buena nota de los consejos de su señor, centrados a menudo en esa subordinación de la comida a otros valores:

«No comas ni ajos ni cebollas, porque no saquen por el olor tu villanería. (...) Come poco y cena más poco, que la salud de todo el cuerpo se fragua en la oficina del estómago. Ten cuenta, Sancho, de no mascar a dos carrillos ni de eructar delante de nadie» (Cervantes, 1998: 973-974). Sancho toma buena nota, y hasta indaga por el significado del cultismo «eructar», pero antepone su autoestima a la esclavitud que le pueda suponer el nuevo estatus: «Señor —replicó Sancho—, si a vuesa merced le parece que no soy de pro para este gobierno, desde aquí le suelto (...); y así me sustentaré, Sancho, a secas, con pan y cebolla, como gobernador, con perdices y capones; (...) y si se imagina que por ser gobernador me ha de llevar el diablo, más me quiero ir Sancho al cielo que gobernador al infierno» (ibíd.: 978). El hermano Juan, por su parte, está dispuesto a comer en cualquier momento, pues tiene «el estómago siempre abierto, como la bolsa de un abogado» (Rabelais, 1972: 99), y hasta su fisonomía se explica por su placer y avidez en el comer: el gran tamaño de su nariz, por ejemplo, se debe a que «mi nodriza tenía las tetas mollaras y, al mamar, mi nariz se hundía allí como en manteca, y así aumentaba y se crecía como la pasta en la artesa (...) Yo nunca como confituras. ¡Mojoando, paje! ¡item, tostones!» (ibíd.: 102).

Sería ocioso continuar con los ejemplos, pues «casi no hay página en que estas imágenes [las del banquete rabelaisano] no figuren, al menos en estado de metáforas y epítetos relacionados con los campos del beber y del comer» (Bajtín, 1987: 251)²¹. Tanto en sus usos metafóricos como en los literales, la continua referencia a la alimentación popular es el eje en torno al cual se articula la concepción del cuerpo grotesco medieval, un cuerpo caracterizado por «ser abierto, estar inacabado y en interacción con el mundo»

²¹ Todo el capítulo 4 del texto de Bajtín está dedicado al análisis de las figuras de la alimentación popular en los cinco libros de *Gargantúa y Pantagruel*.

(ibíd.: 252) y con los otros, un cuerpo que no corresponde «a un ser biológico aislado o a un individuo económico privado y egoísta, sino a una especie de cuerpo popular, colectivo y genérico» (ibíd.: 24). Estos rasgos son, casi punto por punto, los opuestos del cuerpo que se alimenta en las utopías clásicas, prefiguración del cuerpo moderno, un cuerpo biológico individual y aislado, al que se nutre calculada y racionalmente, que solo interactúa con el mundo y con los otros en la medida en que ello pueda aportarle beneficios personales. Esta concepción del cuerpo festivo popular como cuerpo colectivo y en incesante interacción se pone de manifiesto y se refuerza, en particular, en la continua trama que tanto Cervantes como Rabelais urden entre alimentación y palabra, entre comer y charlar. Esos dos modos de insertarse en el mundo y en los otros que son el comer y el charlar son actividades que no solo se entrelazan entre sí, sino que tienen sentido en sí mismas: comer por comer, charlar por charlar. Su centralidad en el imaginario popular medieval, muchos de cuyos hábitos gastronómicos perduran en nuestros días, exime a ambas actividades de tener que justificarse en función de otras supuestamente más importantes, como sí será el caso en las otras utopías analizadas.

Nada más abandonar Sancho el gobierno de Barataria, y así recobrada su «antigua libertad», tiene lugar su encuentro con los peregrinos. Tras darles la mitad del medio pan y medio queso que eran las únicas prebendas que —además de un poco de cebada para el rucio— sacó de la que había sido su ínsula, al descubrir entre ellos a un antiguo vecino suyo, deciden todos «hacer manteles de las hierbas» y vaciar sobre ellos sus alforjas para compartir la comida, contarse sus sucedidos, reír y beber juntos y recostarse a reposar. También en Rabelais es omnipresente este vínculo entre la comida festiva popular y la conversación jocosa, pues solo el *simposium* grotesco es la ocasión paradigmática de expresión de la palabra libre y fran-

ca, «de los sabios decires, de la alegre verdad» (Bajtin, 1987: 255).

La contraposición sugerida por Rabelais (1980: 19) entre el *discurso del vino* y el *discurso del aceite* caracteriza dos tipos de conversaciones de mesa. El primero, «fragante, jovial e incitante» como el vino, es propio de las charlas desordenadas, ruidosas y desinhibidas de las comidas populares; el segundo, transido de la seriedad pía y oficial de la Cuaresma de la que es símbolo el aceite, es el que caracteriza, precisamente, las comidas de sinapienses, ciudadanos del sol, cristianopolitas y demás comensales utópicos. En estas, bien se come en privado (Christianopolis), bien se hace colectivamente pero en silencio (Ciudad del Sol), bien se permite hablar solo si la conversación es honesta, está regulada y cumple objetivos formativos. La asociación tradicional entre comer y charlar —que suele incluir también el cantar, reír y otras manifestaciones de regocijo popular— es aquí y ahora cuando empieza a verse socavada, y lo irá siendo progresivamente, a través, primero, de la imposición culta de normas de educación y buenos modales de mesa («el que come y canta...», «no se habla con la boca llena», etc.) y, más tarde, aunque ya también avanzado por Andrae, por criterios higiénicos que fuerzan a asociar charla, bullicio, exceso y desorden con saliva, gérmenes y contaminación.

No podemos dejar de señalar que el carácter casi absoluto de esta contraposición entre utopías culinarias clásicas/modernas y populares/tradicionales resulta, en parte, de haber seleccionado aquellos pasajes que más la ponen de relieve, aun cuando estos sean decisivos y sobreabundantes. Sin embargo, no es menos cierto que, aunque sea como excepciones, en cada uno de ambos tipos pueden encontrarse rasgos del otro. Así, por ejemplo, la María del *Somnium* es todo un símbolo de la relación popular tradicional con la naturaleza y la comida que esta proporciona y, recíprocamente, aspectos típicos de las utopías clásicas, como el iguali-

tarismo o la abundancia de alimentos, están también presentes en las utopías populares.

(In)CONCLUSIONES

Aquella paradoja del comensal moderno que se expresaba en «saber cómo se *debe* comer pero, *de hecho*, no comer como se debe» puede resultar desconcertante solo si se enfrenta como una situación novedosa, que irrumpe por sorpresa. Pero, si se enfoca a la luz del anterior análisis, puede verse como la manifestación actual de una tensión entre dos modos de relacionarse con el mundo —y, en particular, el mundo de la comida— que, ya desde el arranque de la modernidad, arrastran fuertes inercias y, también desde entonces, han ido siendo objeto de diferentes compromisos y conflictos.

Para el primer modo, la actitud principal parte del diseño de un ideal que, proyectado hacia un futuro sin tiempo, lleva a cabo una crítica del presente y se supone con capacidad para moverlo hacia su realización. Para el segundo, se trata de extraer, *directamente* del presente, todas las posibilidades que ya se albergan en cada situación concreta. Ambas líneas de fuerza tratan de dinamizar un poder ser —y, en particular, un poder comer—: en un caso, trascendente; en el otro, inmanente. En el primero, moderno, el conocimiento experto es el motor al que se confía el poder de desplegar esas virtualidades; en el segundo, popular, ese papel se otorga a los modos comunes de saber-hacer, unos modos que la tradición y la costumbre ponen al alcance de todos y cada uno.

Las utopías clásicas dispararon la primera actitud hacia aspiraciones hoy en parte ampliamente cumplidas aunque, por su propia constitución, siempre en estado permanente de perfectibilidad (así, la «dieta mediterránea» cumpliría hoy un papel análogo a aquel otro ideal alimenticio que esbozaron estas utopías). Tal es el caso, como hemos podido observar respecto de la comida, de la

producción artificial de unos alimentos cuyas abundancia y propiedades nutritivas entonces solo podían ser objeto de deseo, la generalización de unos modales de mesa (moderación, maneras, etc.) que entonces solo practicaban grupos muy restringidos, la proliferación —gracias a la química y a la ingeniería genética— de aquellas imitaciones imaginarias de sabores y texturas capaces de engañar el paladar, la delegación en nutricionistas y otros expertos de las orientaciones alimenticias más convenientes... y tantas otras que el lector mismo puede constatar en los textos aportados.

El carácter distópico —respecto de las anteriores— de las utopías populares muestra, junto a la seguridad en los propios saberes-haceres y la intuición de la amenaza que se cierne sobre ellos, la mezcla inestable de sospecha y confianza con que los anhelos —y logros— de las utopías clásicas son percibidos por el común de la gente. Tal es el caso del dilema de Sancho entre la autoridad gastronómica que concede al doctor Recio y la confianza en sus propios hábitos y apetitos culinarios, dilema que hoy reviven tantos comensales, como aquellos con cuyos juicios iniciábamos estas páginas. También lo es la insistente pervivencia de usos y costumbres exaltados reiteradamente en estas utopías, como la asociación de la comida con el bullicio, la charla o el mero placer del comer por el comer.

El conflicto entre los imaginarios culinarios que ambos tipos de utopías ponen de manifiesto («culto» y «moderno» el uno, «popular» y «tradicional» el otro), y que aquí hemos observado en sus oposiciones textuales (formales, semánticas, retóricas y temáticas), no es difícil seguir rastreándolo en la tensión que continuarán manteniendo entre sí las utopías y distopías posteriores, aunque no hayamos podido detenernos en ello. Lo que sí es patente es su reaparición en la oposición que tensa la *paradoja del comensal contemporáneo*: «saber cómo se *debe* comer y/pero, de hecho, comer como *no se debe*». El comensal

de hoy «sabe cómo se debe comer» y ese «se» impersonal exhibe hasta qué extremo el ideal culinario moderno se ha impersonalizado y generalizado: se trata del saber racional al que apuntan las utopías clásicas. Lo sabe, pero «*de hecho*, come como no se debe». Y en ese «comer *de hecho*» emerge una inercia gastronómica secular²², comer «como siempre se ha hecho», «comer como Dios manda»: comer como se narra en las distopías cervantina y rabelesiana. Los dos polos de la paradoja se corresponden, respectivamente, con los ideales y prácticas alimentarios de cada uno de ambos imaginarios.

Ahora bien, al traducir la tensión de la paradoja en términos de conflicto de imaginarios, la paradoja deja de ser tal, se resuelve. Y se resuelve del único modo en que se resuelven las paradojas: disolviéndose. Efectivamente, el enunciado «saber cómo se *debe* comer y/pero, de hecho, comer como *no se debe*» es un enunciado que solo tiene sentido en uno de los dos imaginarios en conflicto, el moderno. Esos «deber» y «no deber» apuntan a un ideal que es la comida racional, diseñada y regulada por expertos. Es más, el propio hablar del comer en términos de «deber», el actuar —y, en particular, el comer— en función de un ideal proyectado hacia el futuro es algo típicamente moderno, frente a la inmanencia de los modos populares de hacer y de comer. Tan solo ese refinamiento de la racionalidad moderna que tiene lugar con la Ilustración dará por descontado que el saber cómo debe hacerse algo llevará de modo automático a hacerlo así, que si la gente sabe cómo debe comer, comerá como debe. Que no lo haga, solo es una paradoja dentro de los presupuestos implícitos en este imaginario. Y esa paradoja lo que revela son precisamente sus límites y carencias. Entendida no como paradoja, sino como conflicto

entre dos imaginarios, su permanencia actual lo que revela es la todavía vigente lucha por los signos que se inauguró con el juego de utopías y distopías que hemos estudiado.

BIBLIOGRAFÍA

- Andreae, Johann V. (1619): *Reipublicae Christianopolitanae Descriptio*, (en línea)_http://eruzf.com/biblioteca/r_c/andreae_johann/andreae_johann_cristianopolis.pdf, acceso 27 de abril de 2010.
- Avilés, Miguel (1976): *Sinapia. Una utopía española del Siglo de las Luces*, Madrid: Editora Nacional.
- Bacon, Francis, (1966): «Nueva Atlántida», en E. Imaz (ed.), *Utopías del Renacimiento*, México: FCE.
- Bajtín, Mijail (1987): *La cultura popular en la edad Media y en el Renacimiento*, Madrid: Alianza.
- Beardsworth, Alan y Teresa Keil (1997): *Sociology on the Menu. An invitation to the Study of Food and Society*, Londres: Routledge.
- Campanella, Tomasso (1966): «La ciudad del Sol», en E. Imaz (ed.), *Utopías del Renacimiento*, México: FCE.
- Castoriadis, Cornelius (1988): *Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto*, Barcelona: Gedisa.
- Cervantes, Miguel de (1998): *Don Quijote de la Mancha*, Barcelona: Crítica.
- Contreras, Jesús y Mabel Gracia (2005): *Alimentación y cultura. Perspectivas antropológicas*, Barcelona: Ariel.
- Corbeau, Jean-Pierre y Jean-Pierre Poulain (2002): *Penser l'alimentation. Entre imaginaire et rationalité*, Toulouse: Privat.
- Cro, Stelio (2005): «La utopía de las dos orillas», *Cuadernos para Investigación de la literatura hispánica*, 30.
- (1980): «La utopía en España: *Sinapia*», *Cuadernos para Investigación de la literatura hispánica*, 2/3.
- Díaz Méndez, Cecilia (2005): «El modelo alimentario español: entre su cumplimiento y su trasgresión», en C. Díaz Méndez (coord.), *¿Cómo comemos? Cambios en los comportamientos alimentarios de los españoles*, Madrid: Fundamentos.
- Fischler, Claude (1980): «Food Habits, Social Change and the Nature/culture Dilemma», *Social Science Information*, 19 (6): 937-953.

²² Ciertamente distorsionada por la confusión y gastronomía (Fischler, 1992) inducidas por siglos de convivencia e hibridación de ambos imaginarios.

- (1995): *El (H)Omnívoro. El gusto, la cocina y el cuerpo*, Barcelona: Anagrama.
- Fox Keller, Evelyn (1989): *Reflexiones sobre género y ciencia*, Valencia: Alfons el Magnànim.
- Gottwald, Franz-Theo et al. (2010): *Food Ethics*, Nueva York: Springer.
- Gracia, Mabel (1996): *Paradojas de la alimentación contemporánea*, Barcelona: Icaria.
- Hartlib, Samuel (1986): «A Description of the Famous Kingdom of Macaria», en A. Elena, «Utopías científicas del siglo XVII» (en línea). <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=62035>, acceso 25 de abril de 2010.
- Herrera, Paloma (2010): *Del comer al nutrir. La ignorancia ilustrada del comensal moderno*, Madrid: Plaza y Valdés.
- Imaz, Eugenio (ed.) (1966): *Utopías del Renacimiento*, México: FCE.
- Lambert, Jean-Louis (1987): *L'évolution des modèles de consommation alimentaires en France*, París: Levoiser.
- Landauer, Gustav (1961): *La revolución*, Buenos Aires: Proyección.
- Levitas, Ruth (1990): *The Concept of Utopia*, Londres: Philip Allan.
- Lizcano, Emmánuel (2006): *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- Löwy, Michael (1985): *Paysages de la vérité. Introduction à une sociologie critique de la connaissance*, París: Anthropos.
- (1997): *Redención y utopía*, Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- Madden, Etta M. y Martha L. Finch (eds.) (2006): *Eating in Eden: Food and American Utopias*, Nebraska: University of Nebraska Press.
- Maldonado, Juan (1980): «Somnium», en M. Avilés, *Sueños ficticios y lucha ideológica en el Siglo de Oro*, Madrid: Editora Nacional.
- Mannheim, Karl (1987): *Ideología y utopía*, México: FCE.
- Manuel, Frank E. y Fritzie P. Manuel (1984): *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, vols. 1 y 2, Madrid: Taurus.
- Maravall, José Antonio (1976): *Utopía y contrautopía en El Quijote*, Santiago de Compostela: Pico Sacro.
- Moro, Thomas (1966): «Utopía», en E. Imaz (ed.), *Utopías del Renacimiento*, México: FCE.
- Mumford, Lewis (1922): *The Story of Utopias*, Nueva York: Boni and Livernight, Inc.
- Neussüs, Arnhelm (1971): «Dificultades de una sociología del pensamiento utópico», en A. Neussüs, (ed.), *Utopía*, Barcelona: Barral.
- Poulain, Jean-Pierre (2002a): *Sociologie de l'alimentation*, París: PUF.
- (2002b): *Manger Aujourd'hui. Attitudes, normes et pratiques*, Toulouse: Privat.
- Rabelais, François (1972): *Gargantúa y Pantagruel*, Madrid: EDAF.
- Ricoeur, Paul (1989): *Ideología y utopía*, Barcelona: Gedisa.
- Tower, Lyman y R. Schaer (2001): *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, París: Fayard.

RECEPCIÓN: 09/12/2010

REVISIÓN: 28/04/2011

APROBACIÓN: 10/06/2011

