

LA CONSTRUCCIÓN DEL TIPO DEL "SALVAJE" EN HOMERO

JOAN B. LLINARES

Tal vez no somos plenamente conscientes de la enorme carga de supuestos que laten en cada uno de los usos que hacemos de algunos viejos y frecuentes adjetivos que también sustantivamos, por ejemplo, "silvestre", "salvaje", "agreste", "feroz" y similares. Si reflexionamos un poco sobre ese apelativo central, "salvaje", usado a menudo con un tono despreciativo, negativo y orgulloso, seguramente lo asociaremos con la selva y los bosques, como su etimología insinúa, con vegetales y animales que crecen alejados de la mano de los hombres, y, sobre todo, con aquellos humanos que se comportan como si fuesen animales, es decir, lo atribuiremos a quienes permiten o imponen que, en el conjunto de relaciones que establecen, impere la "ley de la selva", esto es, el triunfo de la fuerza bruta, la mera violencia de los instintos, las respuestas espontáneas y primarias, la ausencia de urbanismo y de modales, en una palabra, aquella supuesta lucha por la vida en la que, como dicen que siempre ha sucedido, "el pez grande se come al chico". Por lo demás, es fácil que caigamos en la cuenta de que el significado de "salvaje" surge de una contraposición, del contraste con su antónimo más directo e inmediato, el "culto" o "civilizado", y, en este caso, probablemente reconozcamos que también hay una ya memorable teoría histórico-social, explícitamente formulada en el XVIII, que subyace a nuestros usos. Ciertamente, unos cuantos ilustrados escoceses y franceses —A. Fer-

guson, Montesquieu, Rousseau— reconstruyeron los pasos que había atravesado la humanidad en su camino de progreso a lo largo de la historia enumerando tres etapas cruciales, a saber, el *salvajismo*, la *barbarie* y la *civilización*. Esa célebre teoría de los estadios ya fue esbozada por algunos pensadores de la Antigüedad —Demócrito, Dicearco, Lucrecio— y tuvo la gran fortuna de ser documentada con testimonios arqueológicos, prehistóricos y etnográficos por los principales representantes del movimiento denominado “evolucionismo clásico” —E. B. Tylor, L. H. Morgan, J. Lubbock— en una nueva disciplina académica, la antropología sociocultural, a lo largo de la segunda mitad del XIX, como por todos es bien conocido. Así pues, al usar los adjetivos “salvaje” y “civilizado” estamos mencionando la distancia que va de la selva a la ciudad (*civis, civitas*), de lo primitivo a lo desarrollado, de la naturaleza a la cultura. No debe extrañarnos, en consecuencia, que un cúmulo de polaridades y oposiciones comience a brotar en tal espacio: muchas de las categorías con las que pensamos nuestra propia realidad sociocultural tienen aquí sus raíces, ya que la cultura legitima su propio ámbito como aquel en el que, por fin, pueden reinar el orden, la razón y la paz. Estamos, por lo tanto, ante un apelativo nada neutro ni trivial, cuya trama bien merece ser críticamente descrita y reconstruida.

Lo “salvaje” permite, de manera ambigua y paradójica, un doble juego: en la medida en que sintetiza y simboliza lo natural, lo permanente, lo común, aquello que sigue siendo espontáneo e inalterado en los comportamientos humanos, en esa misma medida puede convertirse en objetivo reivindicado ante las desgracias e injusticias de la civilización. Se aproxima al mito de los orígenes inmaculados, a la Edad de Oro o al Paraíso Terrenal, o bien a la utopía soñada del retorno al equilibrio sostenible y duradero, a un futuro sin represiones ni cortapisas, genuino, prístino y vital. Por otra parte, sin embargo, se le asocia con lo infrahumano, lo bestial, lo desperdiciado y lo asocial, es decir, lo “salvaje” viene a cumplir, asimismo, las funciones de un punto cero primordial en el proceso de desarrollo, una etapa que recuerda el momento al más alejado del pasado de la especie, el ámbito de lo que aún no ha germinado ni ha evolucionado o, todavía peor, el triste resultado de un camino errado, degenerativo y decadente, el torpe retroceso de quienes han sido incapaces de

avanzar, superarse y crecer por persistir en sus recalcitrantes extravíos.

Ambas posibilidades de uso no son meras lucubraciones de la reflexión teórica, sino breve constatación de lo que han sido en la historia las habituales interpretaciones del contacto cultural entre diferentes grupos humanos del planeta, diversos y distantes los unos de los otros, como el descubrimiento y la conquista de América. ejemplifican de manera paradigmática, fehaciente y conmovedora. La presencia del *mito del buen salvaje* y del *mito del mal salvaje* en los diarios de Colón es un hito bien conocido al que hacemos referencia para no tener que entrar en esta ocasión a enumerar pormenores y detalles. Otras figuras de aquel momento, como Pietro Martire di Anghiera o Michel de Montaigne, también avalan esa doble inscripción del enigmático y polivalente prototipo mítico que estamos presentando, con explícitas referencias al sistema de creencias, tanto del mundo grecorromano —la edad de Cronos o Saturno— como de la tradición judeocristiana —la vida antes del pecado original.

En concreto, la imagen del *salvaje innoble*, esto es, el "salvaje" feroz y brutal, primitivo e incivilizado, como solía decirse que era el indio americano, ha jugado un papel relevante en los intentos de elaboración de una teoría explicativa que diera razón de las diferencias socioculturales existentes entre los grupos humanos. Esta realidad histórica ya ha sido bien documentada por parte de los especialistas en el pasado de la antropología cultural y a tal proceso se le ha denominado de diversas formas, "la caída del hombre natural" o "el nacimiento de la teoría de los estadios", por citar dos buenos ejemplos. Quizá requiera más difusión la reconstrucción de la historia de las utilidades de la figura de los hombres "salvajes" en la gestación de la moderna antropología física y biológica, aunque es obvio que la anatomía comparada y la sistemática racial, por no extendernos con otras especializaciones menos relevantes como la fisiognómica, comenzaron presuponiendo la existencia de especies y razas más o menos prodigiosas y monstruosas, heredadas de toda la tradición cultural de Occidente, y que sólo limaron sus más crasos errores después de largos debates teóricos, de múltiples observaciones contrastadas y de sangrientos genocidios que todavía nos atañen. La llamada "historia natural" encierra muchos vectores que conviene precisar

si se desea conocer el pasado de las ciencias biológicas; varios de ellos están profundamente condicionados por el sistema de creencias y de supuestas noticias que Occidente ha ido produciendo y acumulando desde la Antigüedad grecorromana, como poso ineludible de todo viaje o exploración en lo desconocido y distante en cualquiera de los remotos parajes de los cuatro puntos cardinales: en lugar de la duda y la ironía, por lo general los testimonios de lo "salvaje" han servido de genuina legitimación, de indubitable verificación cultural de toda pretendida experiencia de descubrimiento. De ahí el interés por los monstruos y prodigios, exponentes de lo admisible y lo real en un momento determinado del imaginario colectivo. Valgan unos mínimos botones de muestra, pertenecientes todos al relativamente reciente y moderno *Siglo de las Luces*: el eminente ilustrado P. Feijoo escribió discursos sobre *sátiros, tritones y nereidas*, tratando de luchar contra el oscurantismo y debatiendo la existencia de hombres-lobos y hombres-peces; Rousseau comenta en una larga nota del segundo de sus célebres *Discursos* la existencia de razas de enanos y de gigantes, así como se inclina por la probable humanidad de *pongos, mandriles y orangutanes*; y el naturalista Linneo divide las razas de la especie humana (*Homo sapiens*) en este original sexteto: *Homo ferus, americanus, europaeus, asiaticus, afer y monstruosus*.

En este ensayo no nos hemos propuesto reconstruir los hitos básicos de estas dos complejas historias que atraviesan la constitución de los discursos de las dos ramas que se autopresentan como más científicas y objetivas en el conjunto de los saberes antropológicos; el objetivo que nos hemos trazado es más humilde, pues sólo deseamos perfilar una de las primeras apariciones de la figura del "salvaje" en la tradición occidental, a saber, la que nos ofrecen los poemas homéricos, sobre todo la *Odisea*. Muchos son los motivos que avalan esta elección, entre los cuales se encuentra el deseo de insistir en el enorme papel que ha jugado el arte, tanto el plástico —cerámica, grabados, capiteles, gárgolas, óleos...— como el literario —mitos, cuentos, leyendas, tragedias, comedias, novelas, libros de viajes...— en la transmisión y pervivencia de la figura y la idea de los "salvajes". Acudir a Homero tiene la ventaja, además, de que nos permite afirmar sin hipérbole ni restricciones que con él comienzan la literatura griega y la

occidental, las cuales —desde Esquilo y Virgilio hasta Joyce— ya nunca jamás le abandonan, y que, gracias a los usos escolares que sus poemas tuvieron en la Grecia antigua, su influjo sobre la poesía, la moral, la filosofía y la religión fue decisivo, como las obras de Platón y Aristóteles —y las de Nietzsche y Adorno— se encargan una y otra vez de recordarnos. Clarificar los componentes y significados de este reiterado apelativo en la épica homérica bien puede facilitar la obtención de una cierta lucidez sobre nuestras propias categorizaciones antropológicas, sobre sus elementos estructurales y sus íntimas contradicciones.

El canto IX de la *Odisea* —que citaremos siguiendo la versión castellana de José Manuel Pabón, revisada por M. Fernández-Galiano, Madrid, Gredos, 1986— relata una extraña aventura, una dolorosa experiencia de su principal protagonista, Ulises, la cual contiene algunas enseñanzas antropológicas de enorme trascendencia, pues el narrador contrapone cuidadosamente las características esenciales de los *humanos* con las de aquellos seres que, sin ser *dioses*, esto es, sin ser los inmortales cuya eterna mansión se halla en las nevadas cumbres del Olimpo (VI, 41-42; XIV, 394), “las deidades que habitan los anchos espacios del cielo” (V, 169; IV, 479), “los dioses de vida feliz” (I, 82; VIII, 306), exentos de tener que sufrir las desgracias y pesares que acarrearán las enfermedades, el sueño, la vejez y la muerte (XIII, 60; XIX, 360, 591-593; XXIV, 29), tampoco son simplemente *hombres* comedores de pan, “los otros mortales / que hoy están sobre el haz de la tierra y consumen sus trigos” (cf. IX, 89; VIII, 221-222). Los divinos *inmortales*, ciertamente, se alimentan de néctar y ambrosía, mientras que son “manjares y vinos” aquello que gustan los *hombres mortales* (V, 197-199). Por otra parte, ese tercer elemento a definir y concretar tampoco se confunde sin más con el resto de los *animales*, aunque organiza su existencia en íntima convivencia con ellos, como luego veremos. El principal punto de contraste con los seres humanos lo configuran, así pues, en este canto, además de los dioses y de los animales, una curiosa y sorprendente especie de criaturas, los *ciclopes*. Iremos viendo sus principales señas de identidad, sus rasgos más sobresalientes y definitorios, según se vaya desarrollando la trama de las acciones que el propio Ulises nos narra con cuidada progresión.

A lo largo de todo el itinerario de la *Odisea* y de las múltiples aventuras que la vertebran hay una serie de cuestiones encadenadas que constituyen una especie de *leit-motiv*, de fórmula fija a replantearse ante lo desconocido, de matriz reiterada, fuente de conocimientos y de nuevos episodios. Este recurso compositivo refuerza la unidad de este largo poema y le da coherencia interna. El mismo Ulises ya la profiere, por ejemplo, en el canto VI, cuando se despierta de súbito en tierra de feacios, después de escuchar los gritos de Nausícaa y sus siervas, que estaban jugando con una pelota:

¡Ay de mí! ¿Qué mortales tendrán esta tierra a que llego?
 ¿Insolentes serán y crueles e injustos o al huésped
 tratarán con amor y habrá en ellos temor de los dioses?
 Aquí en torno sentí como un fresco gritar de doncellas:
 ¿por ventura son ninfas que pueblan las cumbres del monte,
 los veneros del río, los prados hermosos? ¿O es cierto
 que me hallo entre hombres dotados de voz y de habla?
 Mas ¿qué aguardo? Yo mismo lo iré a comprobar con mis ojos. (VI,
 119-126.)

Repárese en que en este pasaje se establecen dos *tipos* de cuestiones diferentes, uno *primero* que trata de discriminar intraespecíficamente entre dos modalidades opuestas de humanos, la de los "justos" —digámoslo así para simplificar— y la de los "injustos", y otro *segundo* tipo que busca aplicar una separación ontológica previa, pues los griegos concebían la realidad escindida entre los seres "mortales" y aquellos que no lo son como, en este caso, las ninfas o las diosas "inmortales". En la experiencia intramundana la fórmula antropológica más significativa es la primera, porque es la que traza una particular dualidad en el seno de la especie humana, similar en algunos aspectos a otras que también dividen al conjunto de los humanos en señores y siervos, hombres y mujeres, griegos y bárbaros, etcétera. Ese dualismo que discrimina entre "justos" e "injustos" conlleva, asimismo, importantes repercusiones prácticas en las relaciones interhumanas, y por esa razón ha de aparecer de nuevo en otros momentos y contextos del largo periplo de regreso del héroe a su añorada Ítaca. La fórmula arriba citada ha de replantearse en diferentes ocasiones porque es muy difícil situar con motivos contrastados y funda-

mentados a seres humanos previamente desconocidos en cualquiera de ambas posibles modalidades sin que medien experiencias compartidas que lo acrediten. En efecto, los tres primeros versos del texto transcrito los repite textualmente el viajero Ulises incluso cuando llega a su propia patria (XIII, 200-202), y a él se los dirige, con mínimas variaciones, su anfitrión en la tierra de los feacios, el rey Alcínoo, de manera particular:

(...) Explica fielmente:

¿Por qué sitios viajaste errabundo? ¿A qué tierras llegaste y qué pueblos has visto o ciudades de buena vivienda, ya habitados por hombres malvados, groseros, injustos o benignos al huésped, con sano temor de los dioses? (VIII, 572-576.)

Que estamos ante una cuestión decisiva lo demuestra también su estratégica presencia como motor explícito de la visita de Ulises y sus compañeros a la tierra de los ciclopes en el canto IX. Al despuntar el día, aquél convoca a reunión a sus hombres y les dice:

Mis leales amigos, quedad los demás aquí quietos mientras voy con mi nave y la gente que en ella me sigue a explorar de esos hombres la tierra y a ver quiénes sean, si se muestran salvajes, crueles, sin ley ni justicia, o reciben al huésped y sienten temor de los dioses'. (IX, 172-176.)

En estas palabras tenemos la motivación de la aventura y la enseñanza que podrá proporcionar, a saber, despejar la incógnita sobre la modalidad humana a la que los ciclopes pertenecen, de lo cual depende que con ellos se entablen relaciones de hospedaje y amistad o, por el contrario, que sólo reste la huida y la maldición.

Es conveniente que releamos la fórmula que, en el original, se repite en todos los pasajes que acabamos de indicar y transcribir, pues en ella aparece usado el adjetivo que en esta investigación perseguimos: los habitantes de tierras desconocidas a las que el destino ha llevado al protagonista, y, en este último caso, los ciclopes en concreto, al relacionarse con él se manifestarán como "salvajes y carentes de justicia" (*ágrioi oudè díkaioi*) o, por el contrario, como piadosos y hospitalarios. La anterior dualidad que diferenciaba a los mortales en "justos" e "injustos" debería, por tanto, de precisarse para que de ese modo tuviéramos presente

que en tal dicotomía ya está vigente la atribución de “salvajismo” —interpretado como “crueldad” y “grosería” por el traductor al castellano en los versos arriba citados. Los textos transcritos, en efecto, enumeran tres rasgos como característicos del grupo de los humanos “injustos”, a saber, *primero*, la insolencia o soberbia; *segundo*, la ausencia de leyes y de justicia y, *tercero*, el salvajismo o la crueldad, y los oponen a la presencia de dos notas definitorias del grupo de los humanos “justos”, la amistad o el amor hacia los forasteros o huéspedes (*philóxexinoi*) y, en segundo lugar, la piedad o el temor hacia los dioses. El desarrollo de la trama en esta aventura del canto IX proporcionará argumentos suficientes para poder situar a los ciclopes en uno de estos dos grupos excluyentes entre sí y, al mismo tiempo, nos indicará las reglas de uso que nos permitan atribuir el apelativo de “salvajes” a los seres humanos.

Los ciclopes no son ninguna novedad insospechada y extraña ni para el imaginario griego arcaico ni en el texto de la *Odisea*, porque ya han estado presentes, aunque de forma muy sucinta, en algunos momentos anteriores del poema, por ejemplo, al iniciarse el canto VI, cuando va a comenzar la hermosa estancia de Ulises entre las gentes feacias. Refiriéndose a este fantástico pueblo, Homero dice:

Habitaban primero estos hombres la vasta Hiperea,
inmediata al país de los fieros ciclopes, que siendo
superiores en fuerza, causábanles grandes estragos. (VI, 4-6.)

La construcción del relato es significativa, pues jugando sutilmente con los efectos de contigüidad o de metonimia, desde el principio de este episodio tendremos oportunidad de asistir al desarrollo detallado del contraste entre unos y otros, los *ciclopes* y los *feacios*, antiguos y belicosos vecinos que tuvieron que separarse alejándose unos de otros para encontrar la paz. Los litigios siempre tenían una misma fuente, dice el texto, los robos perpetrados por los ciclopes, abusando de su soberbia o insolencia, alimentada por su fuerza superior. Rentengamos la información, dispuestos a practicar una comparación sistemática entre ambos colectivos visitados por Odiseo.

El canto VII aporta un nuevo detalle, pues Alcínoo, el rey de los feacios, le hace saber a Ulises que se halla entre quienes son semejantes a los dioses, “que unidos a ellos estamos por raza /

cual lo están los gigantes y tribus de fieros ciclopes" (VII, 205-206). No es, pues, el parentesco con los dioses aquello que diferencia a ciclopes de feacios. Así las cosas, las precisiones sobre sus respectivos comportamientos se centrarán en el tipo de humanidad al que cada uno de esos colectivos merecen pertenecer: el abuso de la fuerza bruta insinúa que los ciclopes formarán parte de los "injustos". Por lo demás, en ese último verso transcrito, cuya traducción literal reza así: "tanto como los ciclopes y el linaje salvaje (*ágría phyla*) de los gigantes", el poeta nos indica que también éstos son un conjunto de "estirpes salvajes". Esta breve información puede suscitar alguna sospecha hermenéutica: tal vez el "salvajismo" guarde algún tipo de relación con características físicas excepcionales y extrañas, por ejemplo, un tamaño descomunal o unas proporciones anormales, como las de los gigantes con relación al físico del común de los mortales, o la fuerza de los ciclopes con relación a la de los feacios. Además, Ulises oye aquí un relato en boca de otro personaje a quien otorga credibilidad, esto es, en el episodio nuestro protagonista no interactúa de hecho con gigantes, no se encuentra con ellos ni los ve, tan sólo sabemos que éstos forman parte del imaginario cultural de la sociedad a la que él mismo pertenece. Mantengamos en suspenso estos dos hilos por esclarecer y prosigamos la lectura.

Antes de pasar a la enumeración de los rasgos definitorios de los ciclopes, hemos de hacer un último comentario, pues Ulises enriquece la presentación de esos infrecuentes antagonistas con una bella y significativa descripción, la cual, por el lugar que ocupa en el relato de su aventura, es una forma indirecta y metonímica de transmitirnos información cualificada. El texto dice así:

Una isla por nombre Laquea se extiende de frente
a la costa de aquellos ciclopes, ni cerca ni lejos;
es boscosa y en ella se crían las cabras salvajes [*ágriai*]
incontables por cierto, pues no las ahuyentan los pasos
de los hombres ni van cazadores tras ellas, de aquellos
que pasando fatigas escalan por selvas las cumbres;
no les quitan tampoco la tierra labor ni rebaños,
ya que, siempre sin siembra y baldía, desierta de gente,
les produce la isla su pasto a las cabras balantes.

(...) [Aquellos ciclopes]
bien pudieran tener floreciente la isla: su suelo
no es mezquino en verdad; rendiría de todos los frutos,
porque tiene unos húmedos prados de hierbas suaves
junto al mar espumoso; perennes las vides serían
sobre él, las labores ligeras, espesas las mieses
y de buena sazón, porque es mucho el mantillo en la tierra.
(IX, 116-124 y 130-135.)

Frente a la costa del país de los ciclopes hay una isla llena de bosques y de cabras salvajes, que, tal y como nos ha sido descrita, simboliza magníficamente el espacio de la naturaleza virgen, esto es, la ausencia más absoluta de cultura, tanto en lo que atañe al mundo vegetal como al mundo animal, pues en ella no hay ni ganados o rebaños ni campos sembrados y cultivados, ni siquiera caza y recolección, pues carece de la presencia de seres humanos. Esa isla desconoce por completo la agricultura y la ganadería; incluso las primeras y más elementales artes de subsistencia de los grupos humanos, la recolección de frutos y bayas silvestres y la caza de animales salvajes, aquí brillan por su ausencia; por eso hay tal cantidad de cabras montaraces, que disponen a placer de todos los productos vegetales del suelo, convertidos en mero pasto para los animales. En esa tierra, en resumen, no hay vides ni mieses, ni sementeras ni arados, aunque los prados son buenos y el agua más que suficiente (IX, 132; 141-142). Estas incomprensibles carencias vienen acentuadas por el comportamiento de Ulises y de sus compañeros en su visita a la isla, quienes con facilidad obtienen "una caza sabrosa" y la consumen regándola con dulce vino, un producto que han tenido que importar de su estancia en otros lugares. Si reparamos en el lugar de esta descripción en el curso del relato, en seguida percibiremos que ya se ha dibujado el contorno del espacio en blanco que ocuparán los ciclopes, un espacio en las márgenes de la cultura, esto es, de la genuina humanidad. El poema lo subraya al decir que, mientras Ulises y los suyos colman el hambre y la sed en esa isla salvaje comiendo carne y bebiendo vino, vuelven la vista a la tierra de los ciclopes, notan el humo de sus fogatas y escuchan los balidos de sus ovejas y cabras. Están en su vecindad y se dispara la curiosidad por conocerles. Ahora bien, ¿por qué no explotan los ciclopes las óptimas condiciones naturales que les

brinda esa paradisiaca isla, que hasta posee un puerto con un buen fondeadero (IX, 136)? He aquí la respuesta, que contiene en negativo una de las notas que los caracterizan:

Y es que faltan a aquellos ciclopes las naves purpúreas
y no tienen varones que hagan los sólidos buques
en que puedan pasar a las muchas ciudades pobladas
por humanos, cual suelen los otros hacer que en bajeles
atraviesan el mar de país en país. (IX, 125-129.)

Para un griego como Ulises, capaz de construirse él mismo una embarcación (V, 227-263) y de pilotarla con pericia, el absoluto desconocimiento de las artes de la navegación por parte de los ciclopes es una extraña anomalía, que todavía sobresale más al contrastar la forma de vida de esos seres con la del pueblo de los feacios, los cuales, aunque viven "apartados en medio del mar y sus olas inmensas, / al extremo del mundo sin mezcla con otros humanos" (VI, 204-205), no obstante,

confiando en sus naves ligeras traspasan las simas
monstruosas del mar por merced del que agita la tierra
y sus barcos tan rápidos son como el ala o el mismo pensamiento.
(VII, 34-37.)

Los feacios, "gozosos remeros" (VIII, 386), son "famosos marinos" (VII, 39), nadie les supera en regatas de naves (VIII, 247). Cuando Nausícaa le describe a Ulises su ciudad, flanqueada por dos puertos hermosos, con el camino repleto de panzudos bajeles varados, el templo de Poseidón y la plaza, añade:

De sus negros navíos trabajan allí el aparejo,
a los remos les dan pulidez y hacen velas y amarras,
porque en este país no preocupan la aljaba ni el arco,
mas los mástiles, remos y naves de buen equilibrio
con que ufanos trasponen sus hombres el mar espumante.
(VI, 268-272.)

Y el rey Alcínoo también destaca esa peculiaridad de su pueblo, que raya en lo portentoso: por el mar, son guías indemnes para todos (VIII, 566-567). No hay motivo para sentir temor viajando en sus naves:

Los feacios no tienen pilotos ni saben de aquellos
gobernalles que suelen llevar los demás; sus bajeles
tienen ciencia y sentidos de hombres, por ellos distinguen
las ciudades de todos los pueblos, sus pingües campiñas,
y atraviesan a toda carrera la sima del agua
encubiertas en niebla y en sombra: no hay miedo con ellas
de morir en naufragio o sufrir daño alguno. (VIII, 557-563.)

He aquí, pues, la doble constatación de una ausencia en la vida cultural de los ciclopes: el desconocimiento de la navegación y de las artes marineras que ésta conlleva, desde la ingeniería naval hasta el sabio aprovechamiento de los vientos. Sin ese instrumento de transporte marítimo, sin balsas, naves ni embarcaciones, es obvio, pues, que aquéllos estén condenados a quedarse permanentemente en sus tierras, en el interior de sus islas. Pero hay más razones en su aparente desidia y en su forzosa inmovilidad: los ciclopes no explotan la paradisiaca vegetación de la isla de su vecindad porque tampoco practican la agricultura:

(...) Confiando en los dioses eternos,
nada siembran ni plantan, no labran los campos, mas todo
viene allí a germinar sin labor ni simienza: los trigos,
las cebadas, las vides que dan un licor generoso
de sus gajos, nutridos tan sólo por lluvias de Zeus. (IX, 107-111.)

Este nuevo déficit cultural que prosigue la pintura en trazos negativos de la forma de vida de los ciclopes también resulta subrayado por contraste si lo comparamos con el correspondiente rasgo positivo del pueblo feacio: Nausícaa ya le indicó a Ulises que en torno al bosque de Atenea hay un prado donde su padre tiene un cercado de viña florida (VI, 293). Ahora bien, cuando el héroe viajero se acerca en solitario a la noble morada del rey, el poeta nos brinda una pormenorizada versión de la presencia de la agricultura en aquel país:

Por de fuera del patio se extiende un gran huerto, cercadas
en redor por un fuerte vallado sus cuatro fanegas;
unos árboles crecen allá corpulentos, frondosos:
hay perales, granados, manzanos de espléndidas pomas;
hay higueras que dan higos dulces, cuajados, y olivos.
En sus ramas jamás falta el fruto ni llega a extinguirse,
que es perenne en verano e invierno; y al soplo continuo

del poniente germinan los unos, maduran los otros:
 a la poma sucede la poma, la pera a la pera,
 el racimo se deja un racimo y el higo otro higo.
 Tiene Alcínoo allí mismo plantada una ubérrima viña
 y a su lado se ve un secadero en abierta explanada
 donde da recio sol; de las uvas vendimian las unas
 mientras pisan las otras; no lejos se ven las agraces
 que la flor han perdido hace poco o que pintan apenas.
 Por los bordes del huerto ordenados arriates producen
 mil especies de plantas en vivo verdor todo el año. (VII, 112-128.)

El contraste entre los ciclopes y los feacios es tan evidente como el que existe entre aquella isla de naturaleza salvaje y este huerto de exquisita agricultura, de cultivos encadenados siguiendo el ritmo de las estaciones, y hasta de sabia canalización del agua de las fuentes (VII, 129-131). La inexistencia de embarcaciones y de campos de labor definen, así pues, la forma de vida de los primeros. A ello hemos de añadir otras decisivas ausencias:

Los ciclopes no tratan en juntas ni saben de normas
 de justicia; las cumbres habitan de excelsas montañas,
 de sus cuevas haciendo mansión; cada cual da la ley
 a su esposa y sus hijos sin más y no piensa en los otros. (IX, 112-115.)

Los ciclopes no tienen ágoras ni legisladores ni leyes: no forman, por lo tanto, una verdadera sociedad civil, una *polis* o ciudad-Estado, con su correspondiente constitución, sus asambleas y su autoridad o código legal públicos —el monarca que administra justicia, por ejemplo, o un juez o magistrado— pues no se preocupan los unos de los otros y, sin compartir normas legales comunes a todos, sólo son capaces de constituir esas sociedades naturales primarias que son las casas o familias de estructura patriarcal y probablemente poligámica, ya que el texto original afirma que “cada uno es legislador de sus hijos y esposas”, refiriéndose a las mujeres en plural. Como es bien sabido, Aristóteles citó expresamente este verso de Homero en *Política* (1252 b 22-23) como testimonio de la vida humana “en los tiempos primitivos”, en los orígenes o en los principios, cuando los humanos “vivían dispersos”, sin integrarse en una organización colectiva. Las asambleas y reuniones en la corte del rey Alcínoo, con banquetes y hasta juegos que se narran en los cantos VII y VIII,

continúan el detallado contraste entre ciclopes y feacios. En resumen, los fieros ciclopes son "unos seres sin ley" (IX, 106).

Los versos que hemos transcrito también hablan de otro rasgo cultural característico de los ciclopes, sintomático, asimismo, de su primitividad y de su incultura: no construyen casas ni viviendas. No se trata de que desconozcan la arquitectura y por eso no edifiquen ni palacios ni templos ni murallas y plazas con piedras, maderas y diferentes minerales, como hacen los feacios. La ignorancia y el aislamiento de los ciclopes son tan extremos que no les alcanza ni para fabricarse chozas o cabañas, pues el canto IX insiste en que tan sólo habitan las cuevas de las montañas, las grutas y los refugios naturales, como sabemos que hacen los osos y las alimañas. Esta peculiaridad es la primera que perciben Ulises y sus compañeros:

en un cabo a la orilla del mar una cueva advertimos
grande y alta, emboscada en laureles; allí amajadaban
muchas reses, ovejas y cabras, y en torno un recinto
extendíase solado de lajas hundidas en tierra
con altísimos pinos y encinas de excelso ramaje. (IX, 182-186.)

Vale la pena sentir el contraste que el poeta elabora entre esta llamativa carencia de los ciclopes y la modélica construcción palaciega de los feacios:

Como un brillo de sol o de luna veíase en la casa
de elevadas techumbres, mansión del magnánimo Alcínoo;
del umbral hasta el fondo extendíanse dos muros de bronce
con un friso de esmalte azulado por todo el recinto.
Defendían el fuerte palacio dos puertas de oro
que cercaban dintel y quiciales de plata, montados
sobre el piso de bronce; la argolla, también de oro puro.
Unos perros en plata y en oro había a las dos partes
que en sus sabios ingenios Hefesto labró, destinados
a guardar por delante el hogar del magnánimo Alcínoo,
sin vejez para todos los tiempos, por siempre inmortales.
En el muro apoyados de un lado y de otro y en fila
de la entrada hasta el fondo veíanse sillones cubiertos
de unos peplos de fina labor, mujeriles trabajos:
se sentaban allí de costumbre los jefes del pueblo
a beber y comer, pues jamás les faltaba; figuras
de donceles en oro, de pie sobre hermosas peanas,

sostenían en las manos antorchas ardientes que daban al banquete su luz en la noche. (VII, 84-102.)

En resumen: los ciclopes no tienen ni naves ni campos cultivados, ni casas edificadas ni viven en sociedad organizada, regida por leyes y con administración de justicia. Así las cosas, ¿cómo resuelven su subsistencia, qué modo de vida les permite alimentarse? Homero, gran poeta del hambre y de las drásticas exigencias del estómago, del "maldito vientre" como rasgo antropológico definitorio (VII, 216-221; XII, 327-342; XV, 343-345; XVII, 286-289; XVIII, 53-54), da cumplida cuenta de esta decisiva cuestión infraestructural. La *Odisea* ha merecido grandes elogios de los comentaristas por la exacta descripción que nos ofrece del pastoreo en la Antigüedad, con los diversos utensilios de cultura material que posibilitan la elaboración de productos lácteos:

A buen paso alcanzamos la gruta, mas no hallamos dentro a su dueño, que andaba paciendo su pingüe manada por los prados, y ya en su oquedad registrámoslo todo. Vimos zarzos cargados de quesos y prietos rediles que guardaban por orden de edad los corderos y chotos, los de dos estaciones aquí, más allá los medianos, a otro lado los más pequeñuelos; bosaban de leche las vasijas labradas, colodras y jarras, en donde reservaba su ordeño. (...) Llegó con sus reses; traía una carga imponente de leños pensando en su cena; (...) Él, en tanto, empujaba a la cueva espaciosa la pingüe manada de sus hembras paridas; dejó en el corral allá fuera a los machos, carneros y bucos; después, en sus brazos levantando un enorme peñón, ajustólo a la entrada. (...) Sentado ordeñaba, después, sus ovejas y cabras balantes cada cual por su orden; soltándoles luego las crías por debajo, cuajó la mitad de la cándida leche y dejóla guardada en trenzados cestillos y el resto del ordeño lo echó sin cuajar en las jarras, ya fuese de remedio a su sed o quizá por beberlo en su cena. (IX, 216-249.)

He aquí la primera afirmación positiva de cultura en la presentación de la forma de vida de los ciclopes y, en concreto, del principal antagonista de este episodio, Polifemo. Si estas curiosas

criaturas hubiesen podido desplazarse a esa isla vecina llamada Laquea, entonces las cabras salvajes hubiesen visto reducido allí su predominio a expensas de la implantación de muchos rebaños de reses, cabras, corderos y ovejas, supervisados por sus respectivos pastores. Es cierto que el inconveniente de no disponer de medios para el transporte marítimo hubiese impedido el desarrollo autónomo del intercambio y del comercio —carnes, leche, quesos, pieles, etcétera— entre este grupo y otros diferentes, como los agricultores de otras tierras, pero dicha isla ya hubiera sido capaz de posibilitar una forma humana de subsistencia, como sucede en el país de los ciclopes, y hubiese dejado de ser puramente salvaje, un mero fragmento de naturaleza virgen. El pastoreo es, por lo tanto, un primer estadio de vida cultural especializada, aunque su autonomía resulte muy restringida, pues continúa siendo dependiente de la existencia de —y la convivencia con— los rebaños de animales domésticos a los que se dedica, esto es, permanece esclava de las necesidades de los animales, de sus ritmos de alimentación, ordeño, descanso, fecundación, parto y crecimiento. Tal vez se deba a todo esto el que el poeta, que conoce bien la vida de los pastores —recuérdese, por ejemplo, la bella estancia del protagonista con Eumeo, su fiel porquerizo— la presente como relativamente marginal, prefiriendo el modo de vida que la agricultura posibilita. En el mundo de los poemas homéricos la agricultura es superior, a ella se dedica, por ejemplo, el viejo Laertes, el padre de Ulises, y ya vimos su presencia modélica en el huerto de Alcínoo: ella constituye, por lo tanto, la verdadera base de la cultura desarrollada. A la constante convivencia con los animales que el pastoreo entraña se añade, además, su característica dispersión, el aislamiento y la soledad en que sus tareas se llevan a cabo, al margen de los demás humanos, de la vida en comunicación, en la plaza y la sociedad. Las esporádicas interacciones que suelen tener los pastores son, la mayor parte de las veces, negativas y desgraciadas, porque —con la excepción de algún comerciante— se limitan a calamitosas visitas de piratas y ladrones, como el texto insinúa (IX, 254 y 405). Esta desconfiada separación cualifica negativamente la peculiar “humanidad” de los ciclopes en general y de Polifemo en particular:

Era dueño del antro un varón monstruoso; pacía
 sus ganados aparte, sin trato con otros ciclopes,
 y guardaba en su gran soledad una mente perversa.
 Aquel monstruo causaba estupor, porque no parecía
 ser humano que vive de pan, sino pico selvoso
 que se eleva señero y domina a las otras montañas. (IX, 187-192.)

El ciclope es un hombre, un varón, pero no es "normal" sino monstruoso; es un prodigio digno de admiración que sobresale por su gran tamaño, por su enorme fuerza, pero, al utilizarla sin respetar ninguna de las normas de justicia, se convierte en una especie de imponente cima cubierta de bosque, temible por su prepotencia natural, es decir, por su *salvajismo* (*ágrion* es el adjetivo que calificará a varón en el texto): en efecto, Ulises dice

(...) Barruntaba en mi espíritu prócer
 que me habría de encontrar con un hombre dotado de ingente
 fortaleza, brutal, sin noción de justicia ni ley. (IX, 213-215.)

Polifemo se manifiesta, por lo tanto, como un "salvaje" en su constitución física y en su forma de vida. Si se nos permite proyectar en cierto modo en el texto homérico nuestra familiar atribución del dualismo sicosomático como clarificador —aunque externo— recurso hermenéutico, pensamos que es legítimo decir que, en estos versos, el "salvajismo" atañe, por una parte, a la *monstruosidad anatómico-corporal* —tamaño descomunal, fuerza superior, voz terrible, figura espantosa (IX, 257), rostro con un único ojo (detalle no especificado en el texto porque el poeta supone que quien le escucha, en tanto conocedor de la tradición griega arcaica, ya sabe que ello es una particularidad que caracteriza a los ciclopes, rasgo que, en todo caso, el desarrollo de la trama evidenciará con toda claridad [IX, 383, 387, 390, y 394]) — y, por la otra, a la *monstruosidad anímico-comportamental* — vida solitaria y asocial, mente perversa, pensamiento impío, desconocimiento de las leyes y de la justicia, subsistencia sin pan de trigo. Tal monstruosidad doble, como dice Ulises que le sucede ante su encuentro, desconcierta y causa admiración y estupor: lo monstruoso se aleja de lo normal, lo conocido y lo habitual, afirmando componentes de una alteridad en la que cada vez es más arduo el reconocimiento de la semejanza con respecto a la propia imagen que de nosotros mismos nos construimos. La monstruosidad

es un fenómeno que, ciertamente, maravilla y perturba, como los prodigios de la naturaleza; en efecto, atrae y aturde porque en ella las notas de lo humano se desvanecen y acaban por eliminarse por completo, mientras sólo tenemos ávida curiosidad por lo excepcional y anómalo, lo raro e infrecuente, aspectos que también causan admiración en sus apariciones sorprendentes en el mundo mineral, vegetal y animal. Impera aquí la naturaleza irrestricta, en absoluto atemperada y canalizada por la cultura, como sucede con las tormentas desatadas y la meteorología inclemente. Tamaña reducción de un ser humano a pura naturaleza significa su automática exclusión del ámbito de la humanidad, o, en todo caso, su ubicación en los márgenes extremos y sumamente desviados de aquello que la cultura a la que pertenecemos reconoce como el espacio de lo propio, de lo verdaderamente humano.

No sería exacto interpretar la doble monstruosidad que acabamos de presentar como si fuese sicosomática en sentido estricto, porque, como es bien sabido, no es homérica tal concepción antropológica, sino posterior. En los textos citados hay, no obstante, una innegable correspondencia entre una constitución natural portentosa y un comportamiento orgulloso, arrogante e inculto, que obliga, por un lado, a la sorpresa, la distancia y la discriminación, y, por el otro, a la prudencia, la maña y la astucia por parte de Ulises. El desarrollo de la trágica aventura que a continuación se inicia ya está, pues, perfectamente prefigurado: Polifemo es un insolente-salvaje-injusto, como rezaba la parte primera de la fórmula que arriba analizamos; tan sólo le resta demostrarlo con acciones inequívocas y negar con ellas que tampoco posee las notas positivas de la segunda parte de dicha fórmula, a saber, la amistad para con los huéspedes y el temor a los dioses. La trama lo dejará todo bien a las claras.

Simbólicamente, Ulises se prepara para relacionarse con el ciclope llevando consigo un grupo selecto de amigos, un odre de vino, esto es, un pellejo de cabra repleto del dulce licor de los racimos, y un saco de cuero con provisiones y viandas —así pues, es muy probable que también haya en él la comida humana por excelencia según los griegos arcaicos, el pan de trigo, metáfora de la agricultura y la cocción en el horno. Junto al muslo tiene atada una aguda espada o cuchilla. La nave ha sido escondida y hay compañeros que la custodian. Las diferentes notas definitorias de lo humano en la cultura

del héroe griego han sido, por lo tanto, minuciosamente enumeradas en estos simbólicos objetos de su propiedad. Por el contrario, Polifemo descubre a los visitantes en su cueva, después de haber atendido las múltiples faenas vespertinas que le reclaman sus rebaños, cuando va a encender el hogar. A diferencia del silencio que marca la relación entre animales y con los animales, el contacto entre humanos lo establece el lenguaje, la palabra compartida entre quienes sólo son, en principio, desconocidos forasteros o extranjeros (*xeinoi*). Ante las preguntas del ciclope, Ulises identifica el grupo al que pertenece y resume su historia —la Guerra de Troya— y acaba su presentación con una súplica que constituye una reiterada fórmula de vital importancia en la todas las aventuras de la Odisea:

'(...) A tus plantas venimos ahora
esperando nos des la señal de hospedaje o nos hagas
de lo tuyo otro don según es entre huéspedes ley.
Ten respeto, señor, a los dioses. En ruego venimos;
al que en súplica llega y al huésped, amparo y venganza
presta Zeus Hospital; él conduce al honrado extranjero.' (IX, 266-271.)

La fórmula coincide con la segunda parte de la alternativa antropológica que antes transcribimos, esto es, los mortales que "reciben al huésped y sienten temor de los dioses" ["huésped" y "forastero" (o "extranjero") traducen una misma palabra griega, *xeinos*, según el contexto]. La llegada a tierra de Feacios, por remitirnos a este episodio anterior que nos sirve de paradigmático contraste, proporcionó una modélica respuesta, empezando por la joven Nausícaa, quien a la salutación de Ulises correspondió con este humanitario gesto:

'(...) Este que llega no es más que un viajero perdido.
¡Infeliz! Acojámosle: es Zeus quien nos manda a los pobres
y extranjeros errantes que el don más pequeño agradecen.
Dádle, pues, un vestido y un manto, buscad en la orilla
el amparo de algún carasol y bañádlo en el río.' (VI, 206-210.)

Sus padres, el rey Alcínoo y la reina Areta, reaccionan a la súplica de Ulises con extraordinaria magnanimidad: le acogen exquisitamente en su palacio, organizan unos juegos en su honor, le ofrecen muchos regalos de hospitalidad y le posibilitan el regreso a su tierra. El motivo de su generosa amistad tiene idéntico fundamento:

Preparado el viaje está ya del honrado extranjero
 y los dones preciosos que en muestra de amor le ofrecimos:
 suplicantes y huéspedes son a manera de hermanos
 para todo varón no insensato del todo. (VIII, 544-547.)

Polifemo, por el contrario, una vez se ha informado de quiénes son sus visitantes, responde a su súplica con insolente arrogancia:

'Eres necio, extranjero, o viniste de lejos, pues quieres que yo tema o esquite a los dioses. En nada se cuidan los ciclopes de Zeus que embraza la égida, en nada de los dioses felices, pues somos con mucho más fuertes; por rehuir el enojo de aquél no haré yo gracia alguna ni a tus hombres ni a ti cuando no me lo imponga mi gusto.'
 (IX, 273-278.)

La demostración de que el ciclope no habla en vano, sino que está dispuesto a seguir por encima de todo los deseos de su propio capricho y, con ello, la prueba evidente de su absoluta falta de respeto a los dioses y a la ley por ellos establecida, no se hace esperar, apenas se ha cerciorado de la indefensión y la imposibilidad de huida de sus necesitados visitantes. Para comprender la gravedad de su reacción ha de saberse que, en la Grecia antigua —tal y como piensan y actúan los feacios, entre otros muchos personajes de la *Odisea*— estaba en vigor una costumbre o norma tradicional que, en todos los estamentos sociales, obligaba a respetar al forastero que suplicaba pidiendo hospitalidad, gracias a la cual éste adquiriría el carácter de sagrado, porque el garante de ese pacto de amistad era el propio Zeus, bajo la específica invocación de Hospitalario. Según esta hermosa creencia, el señor del Olimpo, cuando un extranjero alejado de su patria llevaba a cabo ese gesto humilde de abrazar las rodillas de su anfitrión en demanda de protección y de ayuda, personalmente lo acogía y lo guiaba y, en caso de necesidad, asumía la responsabilidad de vengarlo. En este contexto cargado de religiosidad y marcado por los peores avatares del destino —los viajes interrumpidos, los naufragios, la guerra, el exilio, la piratería o la indigencia— la drástica respuesta de Polifemo conmociona por su impiedad, su crueldad y su brutal ferocidad. En lugar de compartir su comida con los huéspedes, sacrificando a los dioses y celebrando un banquete, el ciclope los convierte en su propia comida:

'Dando un salto, sus manos echó sobre dos de mis hombres, los cogió cual si fueran cachorros, les dio contra el suelo y corrieron vertidos los sesos mojando la tierra.

En pedazos cortando sus cuerpos dispuso su cena:

devoraba, al igual del león que ha crecido en los montes, sin dejarse ni entrañas ni carnes ni huesos meolludos

y nosotros, en llanto, testigos del acto maldito,

levantamos las manos a Zeus, del todo impotentes.' (IX, 288-295.)

He aquí la incógnita totalmente despejada: el ciclope Polifemo no pertenece a la modalidad de los seres humanos que son amigos de los forasteros y tienen sentimientos de piedad para con los dioses, sino que, sin el menor rastro de duda, hay que catalogarlo entre los soberbios, salvajes y carentes de justicia y de juicio. Su acción de alimentarse con carne humana, más aún, con los cuerpos de dos extranjeros que han llegado en explícita y verbalizada actitud de súplica, es peor que mala, es pésima, mejor dicho, es maldita, insoportable y desesperante; con tal monstruosa cena el ciclope ha cometido un sacrilegio, una ruptura de todos los órdenes de la cultura y en él, envilecido y embrutecido, ya no se descubre ningún resto de humanidad: no ha comido, sino que ha devorado; de él, tumbado en su antro entre los rebaños, sólo resta un "estómago ingente" repleto de carnes de hombre, un enorme vientre durmiendo su pesada digestión, como si fuese una serpiente descomunal, un hombre convertido en perro. De ahí que el poeta no haya podido presentarnos aquel horroroso gesto más que utilizando metáforas del mundo animal: las dos víctimas son como cachorritos en las manos de un adulto ladrón, y su agresor es igual que un león montaraz que no come, sino que lo devora y lo tritura todo, sin respetar ni siquiera los huesos, esa porción que, junto con la olorosa y humeante grasa, los griegos tenían la costumbre de ofrecérsela a los dioses al celebrar los sacrificios y banquetes, como Prometeo les enseñó. Todo ello significa que con este crimen de Polifemo se ha realizado un tránsito, se ha pasado de la parte más simbólica e integradora de la cultura, la religión, testimonio solemne del orden de lo genuinamente humano, demarcado de lo animal, a los sucesos más sanguinarios y atroces de la naturaleza, a la vigencia de la "ley de la selva", exponente sintético del orden de lo infrahumano, esto es, de lo fiero, o sea, de lo bestial.

De golpe se ha ido de la cordura a la insensatez, de la medida a la desproporción, del diálogo a la hostilidad irreconciliable, del espacio del posible reconocimiento a la alteridad más impertinente y demente. Esa acción, la antropofagia, el "comer carnes crudas de hombre" (IX, 347-348), como dice Ulises, se convierte, por lo tanto, en símbolo excepcionalmente apropiado del "salvajismo", y así ha sucedido de hecho en las diferentes culturas del planeta, sobre todo en la occidental a partir del descubrimiento de América y de la célebre atribución de "canibalismo" a los aborígenes de aquel continente: las crónicas repiten hasta la saciedad que los indios vivían "sin rey, sin ley, sin fe"; era coherente, por tanto, que también se alimentasen con carne humana. En conclusión: en la antropofagia de Polifemo se halla, como dijimos, el acabado dibujo de una de las primeras y principales figuras de "salvaje". Repárese, además, en que el ciclope devora la carne de los compañeros de Ulises sin asarla ni cocerla, esto es, sin pasarla por el fuego, como si se alimentase del mismo modo en que lo hacen los animales carnívoros y carroñeros; por ejemplo, como los buitres y los perros despedazan y se tragan los cadáveres insepultos, por utilizar una de las maldiciones más graves y atroces de la *Ilíada*.

Pero la desgracia de la bestialidad no sólo se puede repetir sino incluso superar, como también indica el poema. El almuerzo del día siguiente y la correlativa cena del atardecer ofrecen la ocasión de comprobar por partida doble el horror de la reiteración de la antropofagia del ciclope; por otra parte, el astuto plan de Ulises permite que todavía asistamos a un espectáculo, si cabe, de bestialismo más grande: el héroe le ofrece vino exquisito al ciclope, una dádiva que estaba pensada para realizar libaciones y sólo sirve ya como desesperada maldición y como engañosa parodia de intercambio de regalos de hospitalidad. Polifemo bebe con gran deleite, tres veces bebe sin medida, hasta caerse boca arriba, embriagado:

(...) vacilando, cayóse de espaldas; tendido
 quedó allá con el cuello robusto doblado y el sueño,
 al que todo se rinde, vencióle; eructando el borracho
 despidió de sus fauces el vino y las carnes humanas. (IX, 371-374.)

Los trozos de carne humana saltando de la garganta del ciclope al eructar en su borrachera representan tal vez el momento de

mayor inhumanidad, pues Polifemo se ha reducido a sí mismo a una cuba de vino, a un gran tonel que no puede eliminar los macabros efectos de su horripilante crimen. Ha dejado de ser un humano, las partes de su cuerpo son vistas por el poeta como una viga de nave que el carpintero perfora con un taladro (IX, 384-385). Los símiles escogidos esta vez ya no son ni siquiera del mundo animal, sino de la naturaleza inanimada, de porciones de objetos que la mano del hombre trabaja y moldea, como los tablones de madera destinados a la construcción de un navío y las hachas y las garlopas o azuelas, que el herrero ha de templar sumergiéndolas al rojo vivo en un barreño de agua (IX, 391-393). Su "salvajismo" demente le ha hecho merecedor de un castigo ejemplar, la ceguera, inicio de la apremiante escapada que con gran astucia ha meditado Ulises. Éste así se lo hace saber desde su embarcación, alejándose de tan inhóspita tierra:

¡Oh ciclope! En verdad no era un débil aquel cuyos hombres
devoraste en la cóncava gruta con fiera violencia;
sin remedio tenías a tu vez que sufrir un mal trato,
pues osaste, maldito, comerte a tus huéspedes dentro
de tu casa. Ya Zeus se ha vengado y las otras deidades.' (IX, 475-479.)

Demasiado tarde reconoce el ciclope que las apariencias le han engañado y que la arrogante soberbia que su prepotente figura le generó era mala consejera:

¡Ay de mí, que han venido a cumplírseme antiguos presagios!
(...) yo por mi parte
sospechaba que había de venir un varón corpulento
y gallardo, dotado de ingente poder; y héte ahora
que me viene a privar de la vista un ruin, un enano,
hombrecillo sin fuerzas, después de vencerme con vino.' (IX, 507, 514-516.)

La experiencia ya se ha realizado y sólo queda una rápida huida, pues, como le dicen a Ulises sus compañeros, no tiene sentido provocar a ese monstruo cruel, a ese "hombre salvaje" (*ágrion ándra*) (IX, 494). El adjetivo se usa esta vez, al final de la aventura, con conocimiento de causa y tras doloroso aprendizaje de sus características esenciales: el "salvajismo" significa una serie en-cadenada de carencias (sociedad, justicia, agricultura, transporte, vivienda, culto a los dioses, amistad con los forasteros) y una

correlativa lista de posesiones (pastoreo, tamaño gigantesco, fuerza enorme, anatomía anómala, monstruosidad, soberbia, impiedad, desmesura, antropofagia). Contamos, así pues, con una detallada tipología que, atribuida a los otros, a cualquier alteridad físico-racial o sociocultural diferente, legitimará unas acciones al margen de las reglas que deben imperar cuando se entablan relaciones con extranjeros, forasteros y desconocidos. Ahora bien, no hemos de olvidar la otra cara de la moneda, esto es, la legitimidad para la mentira que, desde el comienzo, el civilizado se autotorga en su encuentro con el "salvaje" y la previa falta de respeto a lo que es de la propiedad de éste, como también han demostrado Ulises y los suyos. En efecto, ellos no lo esperaron a la puerta de la cueva, sino que, sin ningún permiso, entraron en ella, lo registraron todo, encendieron fuego y comieron de lo que allí había. Esta atrevida actitud no concuerda con el respeto a lo ajeno y con las normas de hospitalidad. Más aún, son los mismos compañeros que no quieren que Ulises provoque a ese hombre "salvaje" al final del episodio quienes, al comienzo, le ruegan que se emprenda en seguida la huida, pero después de robarle al ciclope sus quesos y sus cabritillos:

(...) Empezó en aquel punto mi gente
a pedir que, cogiendo los quesos y dando salida
a corderos y chivos, volviéramos luego con ellos
a cruzar en la rápida nave las aguas salobres. (IX, 224-227.)

Esta decisión, típica de piratas y ladrones, se plantea *a priori*, es decir, la toman unos hombres que se consideran a sí mismos civilizados y cultos —en efecto, tienen naves, pan y vino, y saben de leyes, y además, no empiezan a comer de lo ajeno sin quemar previamente la ofrenda que se les debe a los dioses— sin haber hablado con el ciclope ni haber solicitado su hospitalidad. Su comportamiento está dictado por un discutible prejuicio sobre la alteridad, que el mismo Ulises comparte, pues también nos dijo unos versos antes que su espíritu prócer "barruntaba" que se habría de encontrar con un hombre dotado de gran fuerza, "salvaje", desconocedor de las leyes y de la justicia (IX, 213-215). Aunque el desarrollo del encuentro les confirme sus peores presagios, lo bien cierto es que la atribución de "salvajismo" la realizaron *antes* de conocer al otro, adoptando desde el principio

ciertos comportamientos para con él que, sin tener más fundamento que la corazonada que suelen producir el propio miedo que se siente ante lo foráneo o las súbitas ganas de gozar de lo ajeno, también merecen que se los adjective de "salvajes". Así pues, la nitidez con la que se califica a Polifemo ayuda a pasar por alto los rasgos "salvajes" del propio comportamiento presuntamente culto y civilizado: la imagen del otro gana en precisión en una medida similar a la difuminación que se produce en la percepción de la propia inseguridad y los propios deseos ante lo que nos sorprende por su diferencia. Habitualmente no tomamos conciencia de este desequilibrio, de esta interesada "ley del embudo", porque nos conviene, es decir, porque los efectos de la narración sobre el oyente o lector consiguen que éste se vaya identificando con el héroe y con las normas de su cultura particular.

Si analizamos el texto una vez más comprobaremos que la figura del "salvaje" se ha construido reproduciendo, por una parte, aspectos de diferencias físicas y socioculturales experimentadas por los viajeros antiguos y, por la otra, proyectando en un tipo ideal, gracias a la poesía, aquellos rasgos que un determinado sistema sociocultural coloca en sus antípodas. Empezando por lo más superficial y llamativo, los rasgos anatómicos identificatorios de los ciclopes son, como vimos, el gran tamaño —y la enorme fuerza que tales proporciones conlleva— y un único ojo en medio de la frente. Se ha dicho que tales prerrogativas de la imaginación fabuladora, repetidas en mitos, leyendas y cuentos de muchas tradiciones culturales —pensemos en los gigantes, los ogros y demás criaturas portentosas de características similares— responden a motivos perfectamente legítimos y que hasta avalarían un gran respeto por los hechos empíricos. Como causas de su presencia en los ciclopes de la tradición griega, se ha hablado del hallazgo de grandes huesos en cuevas, testimonios fósiles de la existencia de determinados animales muy corpulentos en ellas, como, por ejemplo, los osos, así como del curioso hueco que se encuentra en la parte central del cráneo de los proboscídeos, también de notable tamaño, y que corresponde al orificio de entrada de la trompa. Ya insistimos, por lo demás, en la fina observación etnográfica con la que estaba descrito el pastoreo en el canto IX, tanto en lo que respecta al cuidado de los

diferentes rebaños, como a los utensilios de cultura material que permiten utilizar y elaborar la leche y sus derivados. Ahora bien, a este realismo etnológico se añade la proyección de un sueño típico de agricultores, la existencia de una especie de país de Jauja en el que las cosechas se producen sin el más mínimo esfuerzo, gracias a la intervención de los dioses, como sucedía, según el mito, en la Edad de Oro o en el Paraíso Terrenal:

(...) Confiando en los dioses eternos [los fieros ciclopes]
nada siembran ni plantan, no labran los campos, mas todo
viene allí a germinar sin labor ni simienza: los trigos,
las cebadas, las vides que dan un licor generoso
de sus gajos, nutridos tan solo por lluvias de Zeus. (IX, 107-111.)

Los ciclopes y su pretendido "salvajismo" son, por lo tanto, un fragmento de los propios deseos, una imagen de nuestra propia e insospechada realidad integral. La literatura nos lo puede enseñar si atendemos, por ejemplo, a los símiles con los que explicita lo que sucede en las acciones: la antropofagia de Polifemo es una conducta similar a la del león que ha crecido en los montes, que devora a sus víctimas sin dejar ni rastro, ni siquiera de los huesos. Polifemo es, en consecuencia, el desconocido, el distinto, el otro antipódico del genuino civilizado. Ahora bien, el mismo Ulises también se ha visto en situaciones muy similares, agotado, desnudo, sucio, sin saber dónde está ni quiénes son los habitantes del nuevo país al que acaba de llegar. Ante la diferencia y la alteridad, incluso de sexo y de edad, su reacción viene descrita por el poeta con una metáfora del mundo natural de idéntica procedencia. Recordemos que estamos al inicio de la estancia entre los feacios, paralelo constante de lo que hemos visto entre los ciclopes:

[Ulises] avanzó cual león montaraz confiado en su fuerza
que, azotado del viento y la lluvia, con ojos de fuego
va a lanzarse en mitad de las vacas u ovejas o a caza
de las ciervas salvajes, que el hambre en el vientre le aguija
a llegar hasta el fuerte cortil y atacar a las reses.
Tal desnudo al encuentro iba Ulises de aquellas muchachas
de trenzados cabellos: urgíale el rigor de su apuro. (VI, 130-136.)

Bastaría este recuerdo de las vivencias que el civilizado ha tenido en su itinerario biográfico para descubrir el "salvajismo" en uno mismo, esto es, para comprobar los cambiantes contornos de las normas culturales, siempre sobrepasadas por las sorpresas del viaje de la vida: si los demás son un peligro para la propia subsistencia, uno mismo también lo es para la subsistencia de los demás, sobre todo los extranjeros, como la *Odisea* no se cansa de indicarnos.

Y una última reflexión sobre la inconsistencia de nuestros hábitos al servirnos de esa atribución tan discriminatoria: otra de las contradicciones del uso del adjetivo "salvaje" consiste en dar por supuesto que haya seres humanos que lo son, con lo cual se les niega que posean una cultura material y espiritual (herramientas, vivienda, vestido, lenguaje, organización social, arte, religión, etcétera), esto es, se supone que hay seres humanos que no son humanos, que consisten en una mera autonegación, pues del mismo modo que es imposible que haya humanos que carezcan de código genético, lo es, por definición, que carezcan de cultura. Tampoco debe olvidarse que los hispanos celebraban entre los aztecas una gran fiesta, y en el centro de la gran plaza de la capital reconstruían una selva con barbudos "salvajes", con ciclopes agrestes para que se conmemorase el advenimiento de la civilización: el prototipo del "salvaje" no lo habían observado en América, sino que lo llevaban consigo, en su propia cultura como occidentales, desde hacía milenios.

BIBLIOGRAFÍA

- A.A. VV. *De palabra y obra en el nuevo mundo*. 1. Imágenes interétnicas. Madrid, Siglo XXI, 1992.
- A.A. VV. *El concepto del hombre en la antigua Grecia*. Madrid, Coloquio, 1986.
- A.A. VV. *El otro, el extranjero, el extraño*. Número monográfico de *Revista de Occidente*, Madrid, enero 1993, num. 140.
- Arens, W. *The Man-eating-man Mith. Anthropology and anthropophagy*. Oxford University press, 1979.
- Bartra, R. *El salvaje en el espejo*. México, UNAM-Era, 1992.
- Baslez, M. F. *L'étranger dans la Grèce antique*. Paris, Les Belles Letres, 1984.
- Bestard, J. - Contreras, J. *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos*. Barcelona, Barcanova, 1987.
- Burkert, W. *Homo necans*. Berlin-New York, de Gruyter, 1972.
- Caro Baroja, J. *La aurora del pensamiento antropológico. La antropología en los clásicos griegos y latinos*. Madrid, CSIS, 1983.
- Detienne, M. - Vernant, J. P. *La cuisine du sacrifice en Pays Grec*. Paris, Gallimard, 1979.
- Finley, M. I. *The World of Odysseus*. London, 1954.
- Fraenkel, H. *Dichtung und Philosophies des frühen Griechentums*. München, Beck, 1962.
- Gauthier, Ph. *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*. Université de Nancy, 1972.
- Gil, L. (Ed.) *Introducción a Homero*. 2 vols. Barcelona, Labor, 1984.
- Llinares, J. B. *Introducció històrica a l'Antropologia*. I. Textos antropològics dels clàssics greco-romans. Servei de publicacions de la Universitat de València, 1995.
- Llinares, J. B. *Materiales para la historia de la antropología*. 3 vols. Valencia, Nau, 1982-84.
- Meek, R. L. *Social Science and the Ignoble Savage*. Cambridge University Press, 1976.
- Pagden, A. *The Fall of Natural Man*. Cambridge University Press, 1982.
- Redfield, J. M. *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector*. University of Chicago, 1975.
- Snell, B. *Die Entdeckung des Geistes*. Hamburg, 1963.
- Tinland, F. *L'Homme sauvage. Homo ferus et Homo sylvestris. De l'animal a l'home*. Paris, Payot, 1968.
- Vernant, J. P. *Mythe et société en Grèce ancienne*. Paris, Maspero, 1974.

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS, POLÍTICOS
Y SOCIALES "VICENTE LOMBARDO TOLEDANO"

DIRECCIÓN GENERAL

Marcela Lombardo Otero

SECRETARÍA ACADÉMICA

Raúl Gutiérrez Lombardo

COORDINACIÓN DE INVESTIGACIÓN

Víctor Manuel Carrasco

COORDINACIÓN DE SERVICIOS BIBLIOTECARIOS

Alejandro Ramírez Escárcega

COORDINACIÓN DE PUBLICACIONES Y DIFUSIÓN

Fernando Zambrana

Primera edición 1999

© CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS, POLÍTICOS
Y SOCIALES "VICENTE LOMBARDO TOLEDANO"

Calle V. Lombardo Toledano num. 51

exHda. de Guadalupe Chimalistac

México, D.F. c.p., 01050

tel: 661 46 79, fax: 661 17 87

e-mail: lombardo@servidor.dgsca.unam.mx /filtec@xanum.uam.mx

SERIE ESLABONES EN EL DESARROLLO DE LA CIENCIA

ISBN (Obra general) 970-18-2236-6

ISBN 970-18-2235-8

La edición y el cuidado de este libro estuvo a cargo
de las coordinaciones de difusión
y de investigación del CEFPSVLT

<http://www.iztapalapa.uam.mx/iztapala.www/publicacion/ludusvitalis/>

ESTUDIOS EN HISTORIA Y FILOSOFÍA DE LA BIOLOGÍA

VOLUMEN I

EDITORES

Raúl Gutiérrez Lombardo / Jorge Martínez Contreras / José Luis Vera Cortés



**Centro de Estudios
Filosóficos, Políticos y Sociales
'Vicente Lombardo Toledano'**

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	VII
VIOLETA ARÉCHIGA CÓRDOVA El concepto de degeneración en Buffon	1
CLAUDE BLANCKAERT La mesure de l'intelligence. Jeu des forces vitales et reductionnisme cerebral selon les anthropologues français (1860-1880)	21
JESÚS IGNACIO CATALÁ GORGUES Goethe y la anatomía	59
CAMILO J. CELA CONDE GISÈLE MARTY Vida, mente, máquina: medio siglo de metáforas	79
EDUARDO CÉSARMAN BRUNO ESTAÑOL El enigma de la relación mente cerebro: cerebro y supervivencia	93
OLAF DIETRICH Helsenberg and Gödel in the light of constructivist evolutionary epistemology	121
JEAN-MARC DROUIN La regle et l'ecart: La philosophie botanique d'Augustin-Pyramus de Candolle	137
YASHA M. GALL Bases conceptuales de la síntesis entre ecología de poblaciones, genética y teoría de la evolución	161

JEAN GAYON	
What does "Darwinism" mean?	173
FRIDA GORBACH	
La teratología mexicana del siglo XIX: ¿Un arte o una ciencia?	187
HARMKE KAMMINGA	
The structure of explanation in biology and the construction of theories of the origin of life on earth	201
JOAN B. LLINARES	
La construcción del tipo del "salvaje" en Homero	219
JORGE MARTÍNEZ CONTRERAS	
Primates humanos y no humanos en la obra de Buffon	247
RUY PÉREZ TAMAYO	
Las momias, el unicornio y Ambroise Paré	263
ANNIE PETIT	
La philosophie bergsonienne, aide ou entrave pour la pensée biologique contemporaine	303
MARIA TYSIACHNIOUK	
DANIEL BERTHOLD-BOND	
Russian evolutionists of the late nineteenth and early twentieth centuries	327
LUIS VÁZQUEZ LEÓN	
MECHTHILD RUTSCH	
México en la imagen de la ciencia y las teorías de la historia cultural alemana	353
JOSÉ LUIS VERA CORTÉS	
El eslabón perdido: la metamorfosis del mito	423
FRANZ M. WUKETITS	
The history of the concept of life: a game of mind	441