

KLEOS
ESTEMPORANEO
DI STUDI
E TESTI
SULLA FORTUNA
DELL'ANTICO

Denso di contributi e di interesse trasversale, *Kleos 2* apre anche uno spazio specifico a nudi commenti analitici e a prime traduzioni, e sperimenta una rassegna della fortuna quotidiana dell'antico.

Proposte di pubblicazione e materiale per la "Rassegna Bibliografica" e la "Rassegna Stampa" vanno indirizzati a:

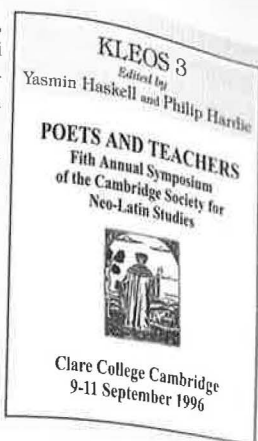
Francesco De Martino,
Dipartimento di Scienze dell'Antichità,
Università di Bari, Palazzo Ateneo, 70121 Bari
(tel. 080/5714456).

Levante Editori è accessibile

via fax: +39-080/5213778

e-mail: levanted@tin.it

Catalogo elettronico: www.levantebari.com



SOMMARIO
2, 1997

KLEOTECA	<i>Classical and biblical reminiscences in Byzantine texts: Problems of identification</i>
Dimitrios A. Christidis	<i>Socrate, Simonide e il prototipo dei commenti</i>
Francesco De Martino	<i>Il onso come ventrioloquo. Le iscrizioni-kalos e la cultura della fama</i>
Niall Slater	<i>Note greche a Orazio, Epodo 11</i>
Onofrio Vox	<i>La storia di Filinnio: un fantasma attraverso i secoli</i>
Federica Sissaz	<i>Petronio e il romanzo greco di Richard Heinze</i>
Lucia Galli,	<i>Pappo Alessandrino musicologo e organologo? ὁ κομπαστός</i>
Anna Di Giglio	<i>L'epic metal e un "Achilleide" rock</i>
Fabrizio Puca	<i>Archiloco, fr. 184 West¹ e un proverbio fiammingo</i>
Onofrio Vox	<i>El genio de un solo ojo. I. En la mitología griega: Polifemo</i>
Elena Redondo	<i>"Voci" mitiche: Muse (Μοῦσαι) ὁ Sibilla (Σίβλλα) ὁ Sirene (Σειρήνες)</i>
Massimo Pizzocaro	<i>Expression of Dionysian in the thought and the music of Alexander Skryabin</i>
Susanna P. Garcia	<i>Il Satyricon di Bruno Maderna: un'opera «poliglotta»</i>
Massimo Fusillo	<i>Notturni e "saccheggì": Alcmane e Piero Meldini</i>
Maria Raffaella Cornacchia	<i>Il mirabolante Lempriere di Norfolk</i>
Claudia Corfiati	<i>Apopyudobalia</i>
Jürgen Werner	<i>Pornografia pompeiana</i>
John R. Clarke	<i>Films and Ring Composition</i>
Erling B. Holtsmark,	<i>Classics for Multilingual Europe</i>
Naoko Yamagata	<i>«Un certo Professor Ziegler»</i>
Francesco De Martino	<i>A Brief History of Classical Studies in Japan</i>
Shigetake Yaginuma	

TRADUZIONI - COMMENTI:
Francesco De Martino

	<i>Lirica greca</i>
	◊ <i>Fossi una lira, Fossi un prezioso (Frr. 900/17-901/18 PMG)</i>
	◊ <i>Fragmenta vasis inscripta (Fr. 938/20 PMG, Fr. S 317 SLG)</i>
	◊ <i>Pronto a tutto. Anacreontica 22 West¹</i>
	◊ <i>"Il modulo «fossi»"</i>
	◊ <i>La πέτρα degli Aristarchei. Erodico di Babilonia, fr. 494 SH</i>
	◊ <i>Addenda alla LIRICA GRECA</i>
	◊ <i>Corrigenda</i>
Onofrio Vox	<i>Filostrato, Immagini 2.34</i>
M. Teresa Capone	<i>Le Crie di Macone</i>

KLEOGRAFIA	<i>Greek bibliography on classics 1993-1995</i>
Stratis Kyriakidis	<i>Antichità ὁ Modernità</i>
RASSEGNA BIBLIOGRAFICA	
RASSEGNA STAMPA	
ATTUALITÀ	<i>Spettacoli ὁ Mostre ὁ Convegni</i>
ALBUM	<i>Istantanee di Gilbert Murray e Konrat Ziegler</i>

KLEOS

ESTEMPORANEO DI STUDI E TESTI SULLA FORTUNA DELL'ANTICO

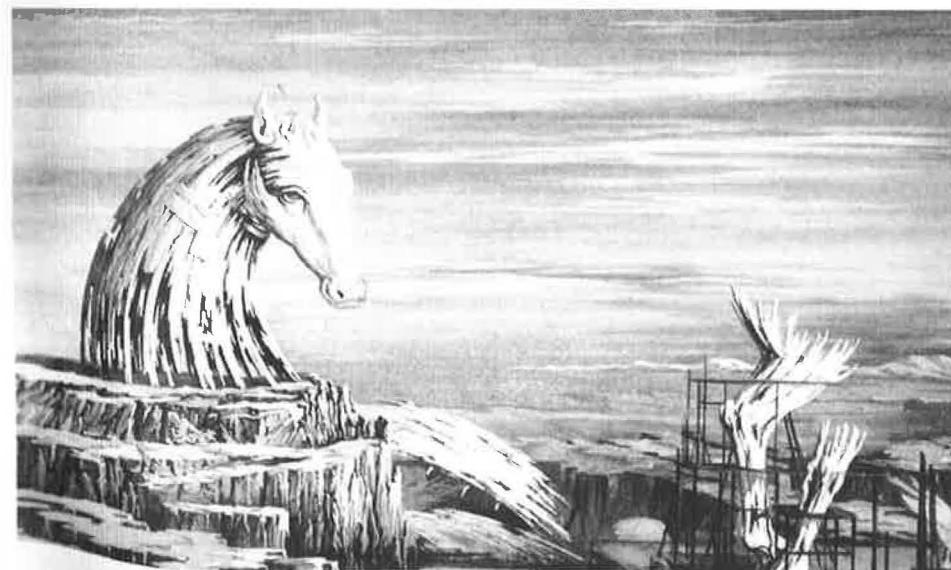
a cura di
Francesco De Martino

2, 1997

Esiratio



LEVANTE EDITORI - BARI



Para Eli, en recuerdo
del año en que
entró en el planeta.
Por una larga y
beneficiosa relación

ELENA REDONDO

El genio de un solo ojo.

I

En la mitología griega: Polifemo¹

Elena

Una de las características de la mitología griega es su permanente reelaboración, de manera que no se narran en ella historias fijadas que se repiten sin cambio alguno, sino historias vivas que son continuamente reinterpretadas y adaptadas a las mentalidades de las distintas épocas y de los distintos autores. El objetivo de este trabajo consiste en el estudio de la figura de Polifemo², que aparece como un claro ejemplo de este modo de proceder ya que a lo largo de los siglos fue siendo alterada hasta resultar modificada por completo. Para nuestro estudio utilizaremos aquellas obras de las distintas etapas de la literatura griega que permiten establecer los sucesivos pasos de esa reelaboración.

1. En la literatura griega de la época arcaica el Cíclope Polifemo aparece por primera vez en la *Odisea* IX, vv. 106 ss, en los que Odiseo narra al rey feacio Alcínoo la aventura de los cíclopes, la de los lotófagos y la de los cíclopes. Abordaremos el estudio de esta aventura desde dos ángulos los cuales nos permitirán por un lado un análisis detallado de la misma y por otro la fácil observación de posteriores variaciones: primero, la exposición de los episodios que la conforman y, después, la descripción de Polifemo que en ella aparece.

1.1. Los episodios que se suceden en esta aventura homérica son los siguientes:

¹ Este trabajo ha sido realizado dentro del Proyecto de Investigación UPV 106.130-HA080/95.

² Nos referimos al Polifemo hijo de Poseidón y de la ninfa Toosa (*Odisea* I, 71-73), pero recordamos que en la literatura griega aparece otro Polifemo que no es un cíclope y no debe ser confundido con éste; se trata del lápita, hijo de Élato e Hipe, al que menciona el anciano Néstor en *Iliada*, I, 264 cuando rememora a los poderosos héroes con los que compartió aventuras en el pasado. En concreto este Polifemo lápita participó en la lucha que su pueblo libró contra los centauros (*Las argonáuticas*, I, 40 ss) y en la expedición de los Argonautas (*Las argonáuticas* I, 1241, 1322, 1347 y IV, 1470 y Apolodoro, *Biblioteca*, I, 9, 16 y 19).

A) El héroe cae en manos del monstruo. Los aqueos han desembarcado en una isla en la que encuentran todo el aprovisionamiento que necesitan para proseguir su camino. Pero en la tierra de enfrente se divisan fogatas y se oyen sonidos³ y balidos de ovejas que despiertan la curiosidad de Odiseo. Éste, dejando en la isla las once naves que lo acompañaban, se acerca a esta tierra utilizando su propia embarcación. Al llegar, explora el nuevo lugar con 12 de sus hombres y de esta manera penetran en la cueva del Cíclope. Polifemo no se encuentra en ella en ese momento; Odiseo decide esperarlo. Cuando por fin llega aquél, cierra la entrada con una enorme piedra para evitar que su ganado escape, de manera que los aqueos quedan atrapados dentro de la cueva.

B) Canibalismo. Al verlos, Polifemo trata de informarse sobre los desconocidos: les pregunta por su identidad, por su lugar de procedencia, por el asunto que les ha llevado hasta su tierra y por el lugar en que se encuentra su nave. Odiseo satisface su curiosidad mencionando el regreso de Troya y su situación de suplicantes y huéspedes que solicitan la hospitalidad que se les debe según las leyes de Zeus, pero ocultando su identidad concreta y la situación de su nave; de hecho se presentan como los únicos supervivientes de un naufragio.

Polifemo sin pronunciar palabra alguna, coge a dos hombres, los mata golpeándolos contra el suelo y se los come como cena, sin dejar absolutamente ningún resto de ellos. Luego se tiende entre sus rebaños y duerme profundamente. Odiseo piensa entonces en acercarse al monstruo dormido, y en clavarle su espada, pero, consciente de que no podrían mover el pedrejón colocado a la salida, se contiene hasta la llegada del alba. Entonces, tras realizar de nuevo todos los trabajos que el rebaño requería y encender fuego, otros dos compañeros del laertiada son devorados como desayuno del Cíclope. Éste saca, a continuación, su rebaño de la cueva cuya entrada cierra de nuevo con la enorme piedra. Mientras está fuera, Odiseo medita una estrategia que le permita escapar. Cuando el Cíclope llega al atardecer de esta segunda noche, realiza los mismos trabajos que la anterior, pero esta vez mete también dentro de la caverna todo el rebaño, no sólo las hembras que han de ser ordeñadas, como había hecho la noche anterior. Cuando termina, se prepara dos aqueos más como cena.

C) Ofrecimiento del vino y borrachera. Odiseo ofrece entonces a Polifemo una copa de vino. Polifemo lo bebe puro, y como le resulta muy agradable, pide

³ J. A. LÓPEZ FÉREZ hace notar que el término griego empleado para describir este sonido que los cíclopes hacían es φθογγή, que se aplica para sonidos lejanos, producidos tanto por seres desconocidos como por animales (cf. "Los Cíclopes pastores en la literatura griega", en *Lecciones de Cultura Clásica*, ed. Javier Gómez Espelosín, Alcalá de Henares, 1995, pp. 139-143, posteriormente publicado en *Estudios Clásicos XXXVIII*, 1996, pp. 17-35; la cita a la que hacemos referencia se encuentra en la p. 18, nota 8 de esta última versión del trabajo); la extraña naturaleza de los cíclopes queda así apuntada desde esta primera referencia a ellos.

más, a la vez que se interesa por el nombre de quien se lo proporciona. Odiseo le sirve tres veces más y el Cíclope bebe sin medida, hasta que la roja bebida afecta a su mente (περὶ φρένας ἤλυθεν οἶνος, v. 362).

D) Engaño del nombre. Sólo entonces responde el héroe aqueo que le llaman "Nadie" (Οὐτις, v. 366). Polifemo cae rendido por el sueño.

E) Ceguera. Mientras el Cíclope duerme, es cegado por Odiseo y sus hombres, que le introducen una estaca de olivo incandescente en su ojo.

F) Petición de ayuda. Polifemo se extrae la estaca que los aqueos le han clavado en el ojo y pide ayuda a los demás cíclopes. Éstos acuden. Pero el engaño del nombre surte su efecto, de manera que Polifemo sólo logra explicar: Οὐτις με κτείνει δόλω οὐδὲ βίηφι, ("Nadie me mata por medio de una treta y no por la fuerza", v. 408). Los cíclopes piensan que Zeus ha trastornado la mente de Polifemo y que nada pueden hacer para ayudarlo. En consecuencia se retiran dejándolo solo.

G) Huida de la cueva. A pesar de su ceguera, Polifemo tiene que retirar el pedrejón de la entrada porque necesita sacar el ganado de la cueva. Debe evitar que Odiseo y sus hombres huyan y para ello se sitúa en la entrada que acaba de dejar expedita. Sin embargo, el héroe ha maquinado una nueva treta y todos logran salir, ocultándose cada hombre debajo, de un grupo de tres carneros -ἄρσενες en el v. 425, pero οἴων (ovejas) en el 443- atados entre sí, y el propio Odiseo debajo de uno solo, el mejor del rebaño.

H) Huida de la tierra de los cíclopes. Odiseo huye en su nave, llevándose como botín el ganado del Cíclope. Cuando se cree a salvo -por dos veces y en contra, de nuevo, de la opinión de sus hombres- se dirige a Polifemo; la primera para indicarle que su ceguera es un castigo de Zeus por haber devorado a sus hombres; la segunda para revelar su nombre auténtico.

I) Cumplimiento del oráculo. Polifemo cae en la cuenta de que se ha cumplido un antiguo oráculo que Telemo le dio a conocer, según el cual sería privado de la vista por Odiseo. Se ha cumplido, por tanto, el vaticinio, pero no como Polifemo esperaba, a manos de un varón de gran fuerza física, sino a manos de otro de gran ingenio.

J) Lanzamiento de piedras. El Cíclope responde las dos veces que Odiseo le dirige la palabra arrojando sobre la nave partes de montañas y enormes piedras que están a punto de hacerla zozobrar.

K) Petición de venganza. Polifemo pide a su padre Poseidón, y obtiene de éste, que Odiseo llegue solo a su casa, sin hombres y en nave ajena, y que una vez allí se encuentre con nuevas penalidades⁴.

⁴ En *Odisea* I, 71 y ss, Zeus - ante el ruego de Atena para que los dioses recuerden a su protegido Odiseo y decidan su regreso desde Ogigia donde el héroe habita con Calipso- rememora el duradero rencor que Poseidón siente a partir de este momento por Odiseo, por la ceguera causada a su hijo.

L) Reunión con el resto de la expedición. Llegados a la isla donde los demás aqueos esperaban, Odiseo y sus compañeros de aventura sacan de la nave los rebaños robados al Cíclope y los reparten entre todos como solía hacerse tras los asaltos en busca de botín. Odiseo recibe el carnero bajo el que escapó y lo ofrece en sacrificio a Zeus, a quien no resulta grato.

1.2. Las características del Polifemo homérico son las siguientes:

a) físicas: en la descripción que se hace del Cíclope se destaca especialmente su aspecto monstruoso: ἔνθα δ' ἀνὴρ ἐνίαυε πελώριος ("allí vivía un hombre monstruoso", v. 187), καὶ γὰρ θαῦμ' ἐτέτυκτο πελώριον ("Y efectivamente resultaba ser digno de ver por su monstruosidad", v. 190), τῆς ἔπι Κύκλωψ εἶδε πέλωρ ("sobre las cuales dormía el Cíclope, el monstruo", v. 428).

Esta monstruosidad viene relacionada especialmente con su enorme tamaño: οὐδὲ ἐώκει/ἀνδρὶ γε σιτοφάγῳ, ἀλλὰ ρίῳ ὑλήεντι/ὑψηλῶν ὄρεων, ὃ τε φαίνεται οἶον ἀπ' ἄλλων ("No se parecía al hombre que come pan, sino a una cumbre boscosa de elevadas montañas, la cual destaca solitaria entre las demás", vv. 190-193).

Tiene, asimismo, una voz temible: ἡμῖν δ' αὖτε κατεκλάσθη φίλον ἦτορ/δαισάντων φθόγγον τε βαρὺν αὐτόν τε πέλωρον ("Nuestro corazón se angustió por el miedo que nos hizo sentir su insoportable voz y él mismo, el monstruo", vv. 256-257).

Su fuerza es extraordinaria: ἀνδρ' ... μεγάλην ἐπιειμένον ἀλκὴν ("hombre dotado de gran fuerza", v. 214), αὐτὰρ ἔπειτ' ἐπέθηκε θυρεὸν μέγαν ὑψόσ' ἀείρας/ὄβριμον· οὐκ ἂν τόν γε δύω καὶ εἴκοσ' ἄμαξαι/ἔσθλαι τετράκυκλοι ἀπ' οὐδεὸς ὀχλίσειαν ("Y a continuación levantando un gran pedrejón, enorme, lo colocó arriba; ni veintidós carros de buena calidad de los de cuatro ruedas habrían podido removerlo del suelo", vv. 240-242). Dado que su fuerza es extraordinaria, lleva el epíteto κρατερός ("poderoso", v. 446) e incluso es considerado como el más poderoso entre los cíclopes (Πολύφημον, ὅου κράτος ἐστὶ μέγιστον/πᾶσιν Κυκλώπεσσι I, vv. 70-71⁵) ya que es capaz de realizar auténticas proezas: ἦκε δ' ἀπορρήξας κορυφὴν ὄρεος μεγάλου ("arrancando la cima de un elevado monte la lanzó", v. 481), y αὐτὰρ ὃ γ' ἔξαυτις πολὺ μείζονα λᾶαν ἀείρας/ἦκ' ἐπιδινήσας ("A continuación levantando de nuevo una piedra mucho mayor la lanzó dando vueltas", vv. 537-538).

Cuando se hace mención de los órganos de la vista del Cíclope, se habla de su ojo, como si sólo tuviera uno. Así en los vv. 333: "A continuación ordené a los

⁵ D. PAGE, *The Homeric Odyssey*, Oxford, 1955, p. 6, y también G. S. KIRK, *El mito: su significado y funciones en las distintas culturas*, Barcelona, 1973, p. 200, interpretan, basándose en estos versos, que Polifemo es el jefe de la comunidad de los cíclopes; pero, como veremos más adelante, éstos no forman ninguna comunidad organizada, de manera que es improbable que tuvieran un jefe.

demás echar a suertes quién se atrevería, tras levantar la estaca conmigo, (τρῆψαι ἐν ὀφθαλμῷ) a retorcerla en su ojo"; 383: "Éstos, cogiendo la estaca de olivo, aguda en la punta, (ὀφθαλμῷ ἐνέρεισαν) se la clavaron en el ojo"; 387: "Así, sujetándola, hacíamos dar vueltas a la estaca con punta incandescente (τοῦ ἐν ὀφθαλμῷ) en el ojo de éste"; 394: ὡς τοῦ σίξ' ὀφθαλμὸς ἐλαϊνέῳ περὶ μοχλῷ, "Así crepitaba su ojo alrededor de la estaca de olivo"; 397: "Acto seguido, se extrajo (ὀφθαλμοῖο) del ojo la estaca"; 453: "Sin duda echas de menos (ἀνακτος / ὀφθαλμὸν) el ojo de tu señor"; 503: "Cíclope, si alguno de los hombres que habita sobre la tierra (ὀφθαλμοῦ εἴρεται ἀεικελίην ἀλαπτύν) te pregunta por la vergonzosa ceguera del ojo ..."; 516: "En cambio ahora uno que es pequeño, que nada vale y que es débil (ὀφθαλμοῦ ἀλάωσεν) me ha privado del ojo"; 525: "Así no te curaría el ojo ni el que sacude la tierra (ὡς οὐκ ὀφθαλμὸν γ' ἰήσεται οὐδ' ἐνοσίχθων)". Que el Cíclope tiene un solo ojo parece darse por sabido, es algo que no requiere ni siquiera su mención explícita, sin duda porque pertenecía al acervo general de conocimientos de los oyentes.

b) ético-psicológicas: Odiseo acude a la tierra de los cíclopes para conocer si los hombres que allí habitan son ἢ ῥ' οἳ γ' ὑβρισταί τε καὶ ἄγριοι οὐδὲ δίκαιοι, /ἦε φιλόξενοι, καὶ σφιν νόος ἐστὶ θεουδῆς (vv. 175 y 176⁶); es decir, soberbios, defecto al que se asocia el ser salvajes y no respetuosos de la justicia, o bien acogedores con los extranjeros, lo que implicaba que conocían las normas establecidas, entre ellas las divinas⁷, y eran respetuosos con ellas. Pues bien, todos los cíclopes, en general, son calificados, en la primera descripción que de ellos hace Odiseo, de soberbios (Κυκλώπων ... ὑπερφιάλων: v. 106) y de carentes de leyes (ἀθεμίστων: v. 106); Polifemo, en particular, es descrito así en repetidas ocasiones (v. 189: ἀθεμίστια ἦδη, 215: οὔτε δίκας εὔ εἰδότα οὔτε θέμιστας, 428: ἀθεμίστια εἰδώς). Esta soberbia hace contestar a Polifemo, cuando Odiseo apela a las leyes de la hospitalidad emanadas de Zeus: οὐ γὰρ Κύκλωπες Διὸς αἰγιόχου ἀλέγουσιν/οὐδὲ θεῶν μακάρων, ἐπεὶ ἦ πολὺ φέρτεροί εἴμεν, ("los cíclopes no se cuidan de Zeus portador de la égida ni de los felices dioses, ya que ciertamente somos mucho más fuertes", v. 275-276).

Resulta especialmente resaltada la soledad en que vive Polifemo, su no participación en ningún tipo de trato con sus semejantes: ὅς ῥά τε μῆλα/οἶος ποιμαίνεσκεν ἀπόπροθεν· οὐδὲ μετ' ἄλλους/πωλεῖτ', ἀλλ' ἀπάνευθεν ἐὼν

⁶ En el v. 389 leemos que el soplo del fuego le quemó πάντα δέ οἱ βλέφαρ' ἀμφὶ καὶ ὀφρύας ("todos sus párpados y cejas"); se trata, sin duda, de un plural poético: cf. J. A. LÓPEZ FÉREZ, *art. cit.*, p. 24.

⁷ Igualmente, en el canto I, cuando se hace referencia a la historia de Polifemo, se menciona un solo ojo, v. 69: Κύκλωπος ... ὃν ὀφθαλμοῦ ἀλάωσεν, "Cíclope ... al que privó del ojo".

⁸ Se trata de una fórmula que se repite en VI 120 ss, cuando Odiseo llega al país de los feacios, en XIII 201 ss, cuando llega a Itaca y en VIII 575 ss haciendo alusión a todos los pueblos que Odiseo ha conocido.

⁹ Recordamos que θέμις es el término para expresar el concepto de "norma" o "regla", lo que está establecido por costumbre, y en este sentido, especialmente, las normas o reglas divinas (θέμιστες), cf. LIDDELL-SCOTT-JONES, *ad locum*.

ἀθεμίστια ἦδη, (“[Allí vivía un hombre monstruoso] que apacentaba solo sus rebaños en lugares lejanos; y no tenía trato con los demás, sino que, estando apartado, tenía sentimientos impíos”, vv. 187-189). A diferencia del resto de los cíclopes, que viven con sus familias, Polifemo vive solo, sin pareja ni hijos, trabaja solo y no tiene relaciones con sus congéneres.

Polifemo es también descrito como salvaje (ἄγριον, vv. 215 y 494, del canto IX y 20 del II): de hecho, habita en la misma cueva que los animales a los que apacienta, rodeado de estiércol¹⁰ y come como un león¹¹. Como ser salvaje que es, el único parámetro que considera frente al peligro es el de la fuerza física; así, cuando se le vaticina que será cegado, a quien espera para que esta predicción se haga realidad es a un ser físicamente superior a él, τινα φῶτα μέγαν καὶ καλὸν ἐδέγμην/ἐνθάδ’ ἐλεύσεσθαι, μεγάλην ἐπειμὲνον ἀλκήν, (“esperé que llegara aquí un hombre grande y bello, dotado de una gran fuerza”, vv. 513-515); en absoluto tiene en cuenta la astucia, la sagacidad, la inteligencia que están encarnadas por Odiseo. De hecho, éste le engaña en varias ocasiones: cuando Polifemo le pregunta dónde está su nave, le engaña al asegurarle que ha naufragado y que los hombres que allí ve son los únicos supervivientes (vv. 281 ss); cuando Polifemo le pregunta su nombre, le engaña al decirle que es “Nadie” (v. 366); es cierto que este episodio se inicia cuando el Cíclope está borracho, -hecho que el propio Polifemo aduce como atenuante: ὀφθαλμοῦ ἀλάσων, ἐπεὶ μ’ ἐδαμάσσατο οἶνω. “me cegó, después de domeñarme con vino”, v. 516-, pero *de facto* el engaño sigue surtiendo efecto cuando pide ayuda a los demás cíclopes, momento en que se supone que está ya con plena lucidez mental; finalmente, le engaña cuando Odiseo y sus hombres logran salir de la cueva bajo los carneros. La misma incapacidad de Polifemo de explicar a los demás cíclopes cómo y quién le ha cegado dice poco en favor de su inteligencia. En definitiva, y aunque expresamente sólo una vez se le llame estúpido (τὸ δὲ νήπιος οὐκ ἐνόησεν/ὡς οἱ ὑπ’ εἰροπόκων οἴων στέρνοισι δέδεντο, “el estúpido no se dió cuenta de que éstos -los aqueos- estaban sujetos bajo los lomos de las ovejas de abundante lana”, vv. 442-443), Odiseo continuamente resalta la superioridad de su inteligencia: “Ὡς φάτο πειράζων, ἐμὲ δ’ οὐ λάθην εἰδότα πολλά, (“Así habló tanteándome, pero yo, que tengo mucha experiencia, me dí cuenta”, v. 281); ἐμὸν δ’ ἐγέλασσε φίλον κῆρ,/ ὡς ὄνομ’ ἐξαπάτησεν ἐμὸν καὶ μῆτις ἀμύμων, (“yo me reí para mis adentros, puesto que mi nombre y mi perfecta inteligencia lo habían engañado”, vv. 413-414); γλάχνω στεινόμενος καὶ ἐμοὶ πυκνὰ φρονέοντι, (“[el último de los animales en acercarse a la salida fue el carnero] cargado con su lana y conmigo que pensaba con sagacidad”, v. 445).

¹⁰ Efectivamente Odiseo escondió la estaca con la que había de cegar a Polifemo ὑπὸ κόπρω/ἢ βα κατὰ σπείους κέχυτο μεγάλ’ ἦλιθα πολλή (“bajo el estiércol, que estaba esparcido por la cueva en abundantes cantidades”, vv. 329-330).

¹¹ V. 291, citado en p. 133.

Otros datos más sutiles ponen también de manifiesto el salvajismo del Cíclope. Cuando se le ofrece vino, bebe éste sin mezclar. Este hecho denotaba para los griegos la ignorancia de las costumbres del banquete, que requería mezclar el vino con agua. La gravedad del hecho aparece realzada porque Homero hace que no se trate de un vino cualquiera, sino de un vino especial, que le había regalado a Odiseo el sacerdote de Apolo Marón por haber respetado su vida y la de su familia cuando los aqueos tomaron la ciudad tracia de Ismaro donde aquél habitaba. De hecho, es presentado como un vino de tal calidad, que requería ser mezclado con veinte medidas de agua.

Pero, sin duda, el rasgo más importante que pone en evidencia el salvajismo de Polifemo es su antropofagia, el comer carne humana. Efectivamente, el Cíclope degüella y se come a los aqueos como si fuera un animal (cf. vv. 291-292 que citamos en la p. 133).

Frente a estas características negativas que venimos apuntando, Polifemo aparece como un experto pastor de ovejas y cabras (v. 184: οἶός τε καὶ αἰγες), y de él se dice expresamente que realiza todos los trabajos que requiere su oficio en el momento preciso, con diligencia y eficacia (vv. 219-223, 244-249, 308-309, 342-342).

c) materiales. La isla a la que arriban los aqueos, al no estar habitada, no tiene cultivos, sino que es boscosa y está llena de cabras salvajes que se han reproducido mucho debido a la ausencia de cazadores (vv. 116-224). Como Kirk hace notar, Homero parece ignorar en esta descripción que cabras y bosques son incompatibles¹². En cambio, el lugar habitado por los cíclopes se nos aparece como una especie de paraíso donde la tierra produce espontáneamente todo lo necesario: οὔτε φυτεύουσιν χερσὶν φυτὸν οὔτ’ ἀρόωσιν/ἀλλὰ τὰ γ’ ἄσπαρτα καὶ ἀνήροτα πάντα φύονται,/πυροὶ καὶ κριθαὶ ἠδ’ ἄμπελοι, αἶ τε φέρουσιν/οἶνον ἐριστάφυλον, καὶ σφιν Διὸς ὄμβρος ἀέξει, (“No plantan la simiente con sus manos ni aran, sino que todo nace sin sembrar ni arar, trigo, cebada y viñas que producen vino de gordos racimos, y la lluvia de Zeus se los hace crecer”, vv. 108-111). De la vid, por tanto, los cíclopes sabían extraer el vino, según queda claro también en las palabras siguientes: καὶ γὰρ Κυκλώπεσσι φέρει ζείδωρος ἄρουρα/οἶνον ἐπιστάφυλον, (“también la tierra donadora de vida les produce a los cíclopes vino de grandes uvas”, vv. 357-8); a partir de este dato podemos suponer que también sabían elaborar el pan, ya que de lo contrario la mención de los cereales parecería sin sentido. Cuando en el v. 191, citado en la p. 122 L, se afirma que Polifemo no se parecía a un hombre “comedor de pan” entendemos que se está haciendo referencia únicamente a la gran diferencia que existía entre el aspecto monstruoso de Polifemo y el de un humano. Los cíclopes, por tanto, no conocen la agricultura, pero disfrutaban de los cereales y de la vid como si la conocieran, gracias a la providencia de Zeus.

¹² *Op. cit.*, p. 197.

La técnica de la construcción de viviendas es desconocida para estos gigantes de un solo ojo que aprovechan las cavidades naturales que les ofrece la naturaleza para utilizarlas como abitáculos y como cuadras: ἀλλ' οἱ γ' ὑψηλῶν ὀρέων ναίουσι κάρηνα/ἐν σπέσσι γλαφυροῖσι, ("sino que habitan las cimas de elevadas montañas, en profundas cuevas", vv. 113-114); αὐτὰρ ὁ Κύκλωπας μεγάλ' ἤπυεν, οἱ ῥά μιν ἀμφὶς/ῥέον ἐν σπήεσσι δι' ἄκριας ἠνεμοέσσας, ("enseguida llamó con grandes voces a los cíclopes, que vivían en cuevas situados en los alrededores de la suya en cumbres azotadas por el viento", vv. 399-400). La caverna de Polifemo, está, además, cercana al mar: ἔνθα δ' ἐπ' ἐσχατιῇ σπέος εἶδομεν, ἄγχι θαλάσσης./ὑψηλόν, δάφνησι κατηρέφες· ("entonces vimos en la lejanía una cueva, cercana al mar, elevada, con arbustos de laurel en su techumbre", v. 182).

Los cíclopes no saben navegar, a pesar de que la isla en que los aqueos recalán dispone de un buen puerto natural con agua potable. Se resalta que este desconocimiento del arte de la navegación les impide conocer a otros hombres y otras culturas, y constituir ellos mismos una comunidad importante (vv. 127-130).

d) político-sociales: Los cíclopes no tienen una organización política comunitaria, de manera que carecen de *agorá*, es decir de un lugar en el que reunirse para tomar decisiones. La única asociación que conocen es la familia, y se trata de la familia nuclear, cerrada en sí misma (θεμιστεύει δὲ ἕκαστος/παίδων ἢδ' ἀλόχων, οὐδ' ἀλλήλων ἀλέγουσι. "Administra cada uno justicia entre sus esposas e hijos, y no se preocupan los unos de los otros." vv. 114-115). Como hemos apuntado en el apartado b), el caso de Polifemo es especial dentro de este aislamiento, ya que ni siquiera tiene familia.

1.3. Interpretación de la aventura del Cíclope homérico.

A la luz del breve esquema de la sucesión de episodios y de la descripción de las características de Polifemo que acabamos de realizar, parece claro que la intención del aedo al incluir esta aventura en la trama general de la *Odisea* fue el contrastar dos personajes con modos de vida radicalmente diferentes: Odiseo, que encarna al mundo griego, y Polifemo, que representa a quienes quedan fuera de ese mundo, a los no griegos, a los salvajes¹³. El contraste se establece tomando como base fundamental dos parámetros: fuerza física y fuerza mental o inteligencia. Polifemo aventaja en la primera, Odiseo en la segunda. En la aventura se escenifica una confrontación entre ambos que se resuelve a favor del segundo.

Siendo éste el sentido general de la aventura, en un análisis pormenorizado

¹³ Para un análisis de esta confrontación desde el punto de vista de la semántica estructural cf. C. CALAME, "Mythe grec et structures narratives: le mythe des Cyclopes dans l'Odyssee", *Atti Conv. Intern. Urbino*, Maggio 1973, B. Gentili-G. Paoni (ed.), Roma, 1977, pp. 369-391.

de la misma se descubren numerosos detalles que no parecen adecuarse perfectamente al sentido general o bien que resultan incongruentes con otros que se encuentran en otras partes del relato. De gran ayuda para la comprensión de estas incongruencias, y, en general, de diversos pasajes de la historia homérica han resultado ser una serie de cuentos populares que narran una historia muy similar a la del cíclope odiseico.

Como es sabido, la *Odisea* tiene una gran relación con el folklore popular; todo lo que en ella se narra está organizado en torno a un tema central folklórico, el retorno de un héroe ausente durante años que regresa a su hogar y encuentra a su esposa rodeada de impacientes pretendientes y a su hijo ausente porque ha salido en busca de noticias suyas. Este héroe se identificó con un personaje probablemente histórico a quien se relacionaba con la toma de Troya, quedando así unido el cuento con la epopeya. A su vez, engarzadas en este tema general, se encuentran numerosas historias, algunas de las cuales pertenecen también al folklore popular, como es el caso de la aventura de Polifemo. Estas historias originariamente no tenían ninguna relación con el cuento del naufrago errante ni tampoco existía entre ellas vínculo alguno¹⁴.

El primero en darse cuenta de la relación de la aventura de los cíclopes con un cuento popular fue Wilhelm Grimm¹⁵ quien recopiló, a mediados del siglo pasado, nueve variantes distintas de dicho *folktale*, procedentes de zonas diversas (Francia, Finlandia, Arabia y Turquía).

Posteriormente, en los primeros años del actual siglo, O. Hackman¹⁶ se propuso deducir la forma originaria de esta leyenda y para ello recopiló, fundamentalmente en Europa, el Cáucaso y, en menor medida, en Asia Central, la colección más amplia de variantes (221) de este cuento que alguna relación tenían con la aventura narrada en la *Odisea*. Según los episodios de que constaban, estos cuentos en los que el protagonista era un ser monoftalmo fueron divididos por este investigador finlandés en tres grupos:

A) cuentos que tienen en común los siguientes episodios: el héroe ha caído en manos de un gigante pastor en una cueva; ciega al gigante y escapa por medio de sus rebaños. Bastante a menudo se añade un episodio más: el gigante intenta volver a capturar a su víctima con la ayuda de un objeto mágico, generalmente un anillo, que indica la posición del huído.

¹⁴ D. PAGE, *op. cit.*, pp. 1-2.

¹⁵ "Die Sage von Polyphem", *Abhandlungen der Königl. Akad. der Wissensch. zu Berlin, Phil. hist. Classe*, 1857, p. 130 ss = *Kleine Schriften IV*, Gütersloh, 1887, pp. 428-462.

¹⁶ O. HACKMAN, *Die Polyphemsage in der Volksüberlieferung*, Helsingfors, 1904. Nos ha sido imposible conseguir este trabajo, pero conocemos lo que en él se dice gracias, fundamentalmente, a los comentarios realizados por A. VAN GENNEP, en *Religions, moeurs et légendes*, I, París, 1908, pp. 155-165, G. GERMAIN, *Genèse de l'Odysée*, París, 1954, pp. 55-57, J. GLENN, "The Polyphemus folktale and Homer's Kyklópeia", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 102, 1971, pp. 133-181 y D. PAGE, *op. cit.*, pp. 1-18.

B) cuentos en que un hombre se enfrenta a una especie de diablo, que casi nunca es un gigante y casi nunca es antropófago. El hombre se burla de él y lo incapacita por métodos muy diferentes del de la *Odisea* (generalmente quemándolo). Cuando el diablo pide ayuda, acuden sus congéneres y al preguntarle quién le ha herido, contesta con el nombre que previamente le había dado el hombre, "Yo mismo", de manera que no logra ningún tipo de ayuda.

C) cuentos finlando-letu-estones, que parecen más tardíos y resultantes de la combinación de distintos elementos: el monstruo nunca es un gigante y nunca resulta cegado por un espetón o estaca, sino por agua o plomo fundido vertido sobre su único ojo; aparece el episodio del engaño del nombre¹⁷ pero no la huida mediante el rebaño.

Tras analizar todas estas versiones, Hackman consideró que la versión original popular comprendía los episodios de la ceguera del gigante mientras dormía, el de la estratagema de los carneros y el del anillo mágico, el cual si no perteneció a la versión original, fue añadido a ella en época muy temprana. La pertenencia de este episodio a la presunta versión original fue ya discutida por van Gennepe¹⁸ basándose en datos aportados por el propio Hackman: se trata de un episodio que se encuentra especialmente extendido entre eslavos y vascos¹⁹ pero no aparece en las versiones caucásicas, las más cercanas a la versión homérica y que son consideradas más valiosas que otras porque, a igualdad de antigüedad (todas las versiones fueron recogidas en el XIX), las poblaciones del Cáucaso habían vivido hasta ese momento en un estado de aislamiento relativo, de manera que sólo cabría admitir para ellas influencias bizantinas, aunque no existe ninguna prueba de que éstas hayan efectivamente existido.

Esa versión original estaría relacionada con los cuentos del tipo A y con la *Odisea*. A ella se habría unido, en la obra épica, la estratagema del nombre, tomada probablemente de los cuentos del grupo B. Finalmente la ceguera por medio del metal fundido (grupo C) fue, en opinión de Hackman, un tema independiente de la historia de Polifemo.

En los años sucesivos, en otros trabajos²⁰ - de Bolte y Polívka, Frazer, Germain, Dawkins y Röhrich- se continuaron recopilando versiones del mismo cuento cuya localización geográfica se hacía extensiva a Europa, Asia y Africa, de manera que esta historia puede ser considerada como un cuento popular universal. Glenn, que ha comparado las versiones recogidas por los distintos investigadores, llega a la conclusión de que se pueden documentar 125

¹⁷ Este nombre puede ser tanto "yo mismo" (VAN GENNEPE, *op. cit.*, pp. 159-160) como "Nadie" (PAGE, *op. cit.*, p. 18, n. 7).

¹⁸ *Op. cit.*, pp. 55-57.

¹⁹ Cf., ELENA REDONDO MOYANO, "El genio de un solo ojo. II. En la mitología vasca", *Kleos* 3.

²⁰ Cf. GLENN, *op. cit.*, pp. 133 y 134.

variantes del cuento que tienen relación con la aventura de la *Odisea*²¹. De éstas, 35 fueron recogidas por Frazer; 4 por Germain, 2 por Dawkins y 84 pertenecen al grupo A de Hackman, del que ha eliminado algunas versiones irrelevantes así como todas las pertenecientes al grupo B y C, ya que sólo pueden relacionarse con la aventura de la *Odisea* parcialmente -en el primer caso porque se produce una ocultación del nombre verdadero del héroe, episodio al que se añade, para el segundo, el de la ceguera de un gigante con un solo ojo, si bien con procedimientos diferentes al homérico-.

La existencia misma de las variantes de este cuento relacionable con la aventura homérica daba origen a una primera cuestión: ¿tuvieron un origen independiente de la *Odisea* o surgieron precisamente como una popularización de la historia que en ella se narra? La respuesta, prácticamente unánime²² desde el propio Grimm, se inclina a favor de la primera posibilidad. Argumentos de peso en su favor son los siguientes, que se refieren a los dos episodios básicos de esta historia, a la antropofagia y a la ceguera: ninguna de las variantes populares recopiladas de este cuento contiene el episodio del nombre falso con la versión odiseica "Nadie", como sería de esperar, si no en todos, sí al menos en algunos de ellos, en el caso de que su fuente hubiera sido la *Odisea*; falta, asimismo, en la práctica totalidad de los cuentos²³, un episodio tan memorable como el ofrecimiento del vino y la subsiguiente borrachera. Además de la falta de estos episodios, en la *Odisea* hay cambios en la manera de cegar al monofalmo y en la huida. La aceptación casi general de la independencia de la versión homérica con respecto a estas narraciones populares no excluye posibles interferencias del poema épico en algunas pocas variantes de este cuento²⁴.

Una vez establecido que la aventura de Polifemo no es la fuente sino una variante más de estos cuentos, la comparación de aquélla con éstos ha aportado luz para comprender numerosos detalles del texto homérico los cuales, como

²¹ GLENN, *op. cit.*, pp. 146-147. Esta reducción resulta de la eliminación de versiones idénticas entre sí, recogidas por varios investigadores.

²² Excepciones son van GENNEPE, BENDER, MEULI. El primero (*op. cit.*, pp. 162-165), desconfiando del intento realizado por HACKMAN de reconstruir una versión original de la aventura de Polifemo a causa del enorme salto temporal que existe entre las versiones populares a nuestra disposición en la actualidad y la aventura homérica - entre veinticinco y treinta siglos-, se inclina a creer "que todas las variantes modernas que presentan con la leyenda homérica un parentesco evidente son simplemente adaptaciones populares locales del viejo relato literario" (p. 164). Las argumentaciones de BENDER y MEULI son rebatidas por GLENN, *op. cit.*, pp. 139-141; en el mismo trabajo, pp. 135-136, n. 12 y 13, se encuentra también mayor información de autores que, o bien apoyan la independencia de la *Odisea* con respecto a estos cuentos o bien declaran su escepticismo con respecto a este tema.

²³ Sólo en dos cuentos la borrachera parece jugar algún papel en la historia: cf. GLENN, *op. cit.*, p. 138, n. 20.

²⁴ Cf. GERMAIN, *op. cit.*, p. 56-57, n. 1 y GLENN, *op. cit.*, pp. 138, n. 21 donde se citan cuáles pueden ser estas variantes.

veremos en el siguiente repaso de los episodios, presentan alguna dificultad en su adaptación al sentido general de la aventura arriba descrito o al plan general de la obra.

1.3.1. Episodio A: el héroe cae en manos del monstruo. Al introducir el cuento del gigante antropófago en la *Odisea*, el aedo se vió en la necesidad de engarzar en la acción principal, el regreso de los héroes aqueos a sus lugares de origen tras largos años de guerra, una historia que sólo podía suponer, como mal menor, un retraso en sus planes de vuelta, o bien consecuencias más graves como las que en efecto resultaron. Como hemos visto, el aedo justifica esta inclusión apelando a la curiosidad de Odiseo y a su afán de conocer otros pueblos: son éstas dos razones ajenas a la intención de la expedición de héroes vencedores en Troya, pero completamente acordes con el espíritu de la época en que la *Odisea* recibía la forma con que la conocemos en la actualidad, una época viajera, volcada al exterior, al mar que circundaba las tierras de la Hélade, el cual se había convertido en camino que propiciaba asentamientos en otros lugares a la vez que un fluido intercambio de personas, materiales e ideas.

El cuento, a juzgar por las variantes que conocemos en la actualidad, tenía pocos protagonistas: el héroe y unos pocos acompañantes²⁵. Odiseo iba acompañado de varias naves. El aedo hace que los aqueos recalen en una isla cercana a la tierra de los cíclopes, de manera que en ella se quede toda la escuadra, excepción hecha de la nave de Odiseo, que es la única que llega a la tierra de los gigantes monoftalmos. Una vez allí, se realiza una nueva selección y Odiseo parte a explorar el lugar acompañado sólo de 12 de sus hombres.

La primera acción que se sucede en los cuentos es la captura de la víctima por el gigante o bien ésta acude al habitáculo de aquél pidiendo alojamiento. En la *Odisea* la exploración que Odiseo y sus hombres emprenden se limita, *de facto*, a acudir a la cueva que antes habían divisado desde la nave, a la que, se dice expresamente, llegan inmediatamente (καρπαλίμως δ' εἰς ἄντρον ἀφικόμεθ', v. 216). La descripción de lo que allí se encuentra indica la profesión de su dueño y la importancia de los animales que en ella se cobijan: es un establo, con abundantes corderos y cabritillos, perfectamente organizado, con todo lo necesario para el ordeño y la elaboración de quesos. En la cueva no hay nadie. Los camaradas de Odiseo expresan entonces su deseo de robar cuantos animales y provisiones les sea posible y marcharse (vv. 224 ss). Ésta sería, en efecto, la actitud normal en los guerreros aqueos para quienes eran habituales las *razzias* del estilo de la descrita a propósito del vino de Marón; recordemos que, de hecho, acaban llevándose los rebaños de Polifemo tras su huida de la tierra de los cíclopes. Pero si así lo hicieran, no se produciría el encuentro con el

²⁵ GLENN, *op. cit.*, pp. 150-151, da cuenta de los participantes en esta aventura en los distintos cuentos: la mayoría de ellos (90) tienen sólo 1, 2 ó 3 protagonistas humanos.

pastor gigante, de manera que Odiseo ha de imponer de nuevo su voluntad, aduciendo razones similares a las que dio cuando decidió emprender la aventura: ὄφρ' αὐτόν τε ἴδοιμι, καὶ εἴ μοι ξείνια δόιη, ("para poder verlo [a quien allí habitaba] y por si me ofrecía los presentes de la hospitalidad", v. 229).

En los cuentos populares se dan muchas variaciones, pero muy a menudo el encuentro entre víctima y antropófago es fortuito²⁶. Los aqueos, obedeciendo a Odiseo, deciden esperarlo, pero lo hacen dentro de la cueva misma, cuando lo más lógico - ya que su dueño no se encontraba dentro y sabiendo que, como pastor que era, no volvería hasta el anochecer- hubiera sido esperarlo fuera, en lugar de invadir su propiedad. Pero lo más llamativo es que, cuando por fin llega aquél a quien estaban esperando, los aqueos se ocultan, como si realmente estuvieran robando y no esperándolo. Observamos que la lógica del espíritu épico -de la *razzia*- se manifiesta entreverándose con el relato popular: éste exigía el encuentro, aquél el robo; los aqueos se quedan para que el encuentro se produzca, pero actúan, al ocultarse, como si efectivamente estuvieran robando. La incongruente actitud de Odiseo y sus hombres queda disimulada porque el lector ya ha recibido con anterioridad buena cuenta del monstruoso aspecto del Cíclope, de manera que inconscientemente interpreta que los aqueos se ocultaron porque tuvieron miedo al ver a Polifemo, aunque en la literalidad del texto nada de esto se apunte: sólo se describe el gran estruendo que produce la descarga de la leña que el gigante traía para preparar su comida (vv. 233 ss). Ocultos continúan hasta que el Cíclope, tras ocuparse cuidadosamente de su rebaño, al parecer a oscuras, enciende un fuego y es él quien los descubre y quien les dirige la palabra en primer lugar.

1.3.2. Episodio B: canibalismo. La primera reacción de Polifemo con respecto a los aqueos en nada se diferencia de la habitual en cualquier anfitrión que recibe a desconocidos: les pregunta por su identidad y si son comerciantes o piratas (vv. 252 ss). Pero resulta curioso que estas palabras, que tan poco se diferencian de las que dirige el anciano Néstor, que tanto mundo había conocido, a Télemaco cuando éste acude a Pilo en busca de noticias de su padre²⁷, sean pronunciadas por un personaje cuyas condiciones de vida son descritas como absolutamente primitivas y cuyo contacto con el mundo exterior es nulo debido al desconocimiento de la navegación.

Por primera vez se apunta ahora que los aqueos sienten miedo causado por la terrible voz del Cíclope y, ahora sí, por su aspecto monstruoso (vv. 256 ss). Polifemo había sido descrito como la cima de una montaña, equiparación llamativa, si recordamos el realismo habitual de Homero en las comparaciones. Efectivamente, aunque Polifemo es un ser de gran tamaño, la comparación con

²⁶ Cf. GLENN, *op. cit.*, p. 153.

²⁷ Cf. *Odisea*, III 71-74.

la montaña excede el gigantismo que desde un punto de vista de la verosimilitud podemos imaginar. Esta enorme envergadura es confirmada por el árbol que el Cíclope se ha cortado para usar como bastón, y la tremenda fuerza que conllevaba su capacidad para lanzar cimas de montañas a los aqueos tras su huida. Pero nada se nos dice sobre el gigantismo de otros objetos o seres que lo rodean: de la cueva nunca se menciona que tenga un tamaño descomunal, como correspondería a la vivienda de un ser semejante y sus rebaños son, igualmente, de tamaño normal, ya que se necesitan tres ovejas para transportar a un hombre. No nos encontramos, por tanto, en un país similar al de Brobdingnag²⁸, sino que el gigantismo sólo parece afectar al Cíclope y al bastón con el que será cegado, pero no a los enseres y animales que le rodean.

A pesar del temor que causa Polifemo, la respuesta de Odiseo es también habitual; explica brevemente su historia y solicita los dones de hospitalidad debidos a los extranjeros según las leyes de Zeus (vv. 259 ss). En los cuentos el gigante devora a sus víctimas sin explicación alguna. Aquí, la propia lógica de la narración, exige una respuesta a la petición del laertíada: es ahora cuando Polifemo declara no respetar a los dioses, por ser más fuerte que ellos. Sin embargo, esta soberbia afirmación es desmentida por otros pasajes en que se exponen las relaciones entre los cíclopes y las divinidades: efectivamente, unos versos más arriba, en la primera descripción que de estos seres se hace, se dice que son θεοῖσι πεποιθότες ἀθανάτοισιν ("obedientes a los dioses inmortales", v. 107); por otro lado, tras la ceguera de Polifemo, cuando los demás cíclopes acuden en su ayuda, piensan que es Zeus quien le ha privado de la razón, y consideran, como lo haría cualquier creyente, que nada se puede hacer para escapar de una enfermedad que tiene este origen divino, a no ser, como recomiendan, suplicar a su padre Ποσειδῶν (νοῦσόν γ' οὐ πως ἔστι Διὸς μεγάλου ἀλέασθαι/ἀλλὰ σύ γ' εὔχεο πατρὶ Ποσειδάωνι ἄνακτι: v. 411-412); actuando de acuerdo con el mismo piadoso espíritu, Polifemo en persona reconoce que sólo este dios puede sanarle su ojo (αὐτὸς δ', αἶ κ' ἐθέλησ', ἰήσεται, οὐδέ τις ἄλλος, v. 520) y cuando quiere dañar a Odiseo, después que éste le ha dejado ciego, suplica a su padre que cause al héroe laertíada los sufrimientos que arriba hemos detallado (vv. 534-536). Observamos, por tanto, que a pesar de la soberbia afirmación de Polifemo, los cíclopes parecen aceptar y creer en el orden divino establecido por Zeus. ¿Cómo interpretar, entonces, a un personaje que, por un lado, cree en los dioses y, por otro, se declara superior al dios más poderoso? Los cuentos populares no ayudan a interpretar este pasaje, ya que cuando existen alusiones a la religión se refieren siempre al

²⁸ País mencionado en los *Viajes de Gulliver*, de J. SWIFT, donde todo es quince veces superior al tamaño normal.

cristianismo o mahometanismo, y son, por tanto, tardías²⁹. Volveremos sobre esta cuestión al tratar de otra de las características más llamativas de Polifemo: su ojo único.

En todo caso, el Cíclope, luego de declarar su no respeto a las leyes de hospitalidad, se convierte en el caníbal silencioso de los cuentos y comete su primer acto de antropofagia, al que sucederán otros dos más a lo largo de la aventura. En el primer pasaje que narra este acto de canibalismo parece desprenderse, además, que el Cíclope se come a los hombres crudos, hecho que retrotraería mucho el estadio cultural en que se encuentra: ἦσθιε δ' ὡς τε λέων ὀρεσίτροφος, οὐδ' ἀπέλειπεν/ἐγκατά τε σάρκας τε καὶ ὀστέα μυελόεντα, ("Comió [a los dos primeros compañeros de Odiseo] como un león montaraz, y no dejó de lado ni entrañas, ni carnes, ni huesos llenos de meollo", vv. 291-292). Puesto que es difícil el paso del Polifemo que acaba de actuar como un anfitrión más al salvaje que come carne humana cruda, Page pensó que Homero hacía comerse a Polifemo las carnes de los aqueos sin cocinar porque el comuldas asadas o cocidas implicaba un grado todavía cuás elevado de barbarie; sin embargo, Schein demostró que esta suposición es falsa, al recopilar toda una serie de testimonios homéricos en los que se aprecia que el comer las crudas es indicio de un mayor índice de salvajismo y ausencia de leyes³⁰.

Que Polifemo comiera la carne humana cruda contrasta, sin embargo, con el abundante uso del fuego que los cíclopes hacen: ya desde la isla a la que arriba Odiseo se ve el humo de sus fogatas: Κυκλώπων δ' ἔς γαῖαν ἐλεύσομεν ἐγγὺς ἑόντων,/καπνὸν τ' αὐτῶν ... ("Miramos a la tierra de los cíclopes, que estaban cerca, a su humo ...", vv. 166-167); luego, se da la circunstancia de que Polifemo hace fuego tanto la primera noche que llega a la cueva (αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ σπεῦσε πονεσάμενος τὰ ἄ ἔργα,/καὶ τότε πῦρ ἀνέκαιε, ("Una vez que hubo realizado con rapidez su trabajo, entonces encendió fuego", vv. 250-251), como a la mañana siguiente (καὶ τότε πῦρ ἀνέκαιε, ("[Cuando se mostró Eos, la hija de la mañana, de rosáceos dedos], entonces encendió fuego", v. 308). Falta la alusión expresa al fuego antes de la cena del segundo día, pero éste estaba encendido ya que Odiseo calentó en él la estaca con la que cegó a Polifemo. En los vv. 233-234 leemos: φέρε δ' ὄβριμον ἄχθος/ῦλης ἀζαλέης, ἵνα οἱ ποτιδόρπιον εἶεν, el adjetivo ποτιδόρπιος significa "de la cena" o "que sirve para la cena"³¹ de manera que toda la frase se podría interpretar como "Traía una enorme carga de leña seca, para preparar su cena", en lugar de "para acompañarle en la cena" que propone Kirk, para quien el fuego sólo servía para

²⁹ Cf. GLENN, *op. cit.*, pp. 157-158.

³⁰ PAGE, *op. cit.*, p. 11 y S. L. SCHEIN, "Odysseus and Polyphemus in the *Odyssey*", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 11, 1970, pp. 74-75.

³¹ Cf. LIDDELL-SCOTT-JONES, *ad locum*; en el v. 249 se utiliza para designar la leche que el Cíclope prepara para beber durante la cena.

obtener luz y calor³². Por otro lado, cuando Polifemo va a comerse a los dos primeros hombres, primero los "corta" y luego se los "prepara" de alguna manera (τοὺς δὲ διὰ μελεῖστί ταμῶν ὀπλίσσατο δόρπον, v. 291), operación esta última que realiza también con el segundo par (ὀπλίσσατο δεῖπνον, v. 311), y con el tercero (ὀπλίσσατο δόρπον, v. 344) lo que sugiere también que los cocinó de alguna forma³³. No parece descabellado suponer además que Polifemo - y los demás cíclopes - actuaría como cualquier otro pastor de toda época y lugar, de manera que sacrificaría su propio ganado cuando fuera necesario para alimentarse, cocinándolo de alguna manera, como hacen los monstruos de los cuentos populares. No obstante, la idea de que el Cíclope no comía carne habitualmente - es decir, el considerarlo vegetariano - está bastante generalizada y resulta reforzada por el hecho de que Odiseo ciega a Polifemo con una clava de olivo, en lugar de con un espetón de asar³⁴. Sin embargo, la utilización de la clava de olivo en la ceguera pudo tener otras razones que se mencionarán al analizar ese episodio; por otro lado, la falta de un espetón de metal en la *Odisea* puede ser interpretado como un signo más del primitivismo que Homero quiere reflejar en torno al Cíclope; en todo caso, conviene recordar que este objeto no es imprescindible para asar carne: palos o ramas de árboles pueden servir igualmente para esa función. La idea de que el Cíclope come la carne humana cruda se apoya también en la comparación con el león que arriba hemos apuntado, pero también ésta admitiría una interpretación en el sentido de voracidad, como expresión de que Polifemo comió todo, como efectivamente se apunta, sin distinción de si se trataba de carne, hueso o meollo. En cualquier caso, comiera Polifemo o no crudas las carnes de los compañeros de Odiseo, la comparación con el león atribuye al Cíclope un comportamiento animalesco, reforzando la imagen de primitivismo y salvajismo.

Tan llamativa como la antropofagia de Polifemo es la actitud de los aqueos ante el canibalismo repetido: son soldados que regresan endurecidos tras una prolongada guerra y, sin embargo, en ningún momento se describe reacción alguna de resistencia ni por parte de la pareja que en cada ocasión va a ser devorada ni por parte de los demás componentes del grupo. Esta inacción sólo desaparece en una ocasión, cuando Odiseo piensa - mientras el Cíclope duerme en el transcurso de la primera noche - en herirlo con su espada (vv. 300-301);

³² *Op. cit.*, p. 199.

³³ El verbo ὀπλίζω se usa en distintas ocasiones en la *Odisea* para designar que la comida se cocina antes de comerla (XVI, 453; IV, 427; IV 574; XII, 292; II, 20). También en II 20, en que se hace referencia al lancero Antifo, que fue el último devorado por el Cíclope, se utiliza el mismo verbo: τὸν δ' ἄγριος ἔκτανε Κύκλωψ/εν σπῆι γλαφυρῷ, πύματον δ' ὀπλίσσατο δόρπον. Por fin, este mismo verbo se utiliza cuando el rey lestrigonio Antífates (X, 116) devora a otro de los hombres de Odiseo: tampoco en este caso se sospecha que lo devorara crudo.

³⁴ Cf. KIRK, *op. cit.*, p. 199.

pero se abstiene de hacerlo porque no hubiera podido mover la gran piedra de la entrada de la cueva. Nada se oponía, en cambio, a que los aqueos intentaran escapar cuando el Cíclope abrió su cueva a la mañana siguiente o al anochecer cuando regresaba ya que, en caso de fracasar, el resultado sería igualmente la muerte a la que, de cualquier forma, se verían abocados en corto plazo si se mantenían pasivos; en todo caso, sería una muerte más acorde con el espíritu épico que los caracterizaba. La parálisis de los aqueos se da igualmente en los personajes de los cuentos populares que se enfrentan al monstruo de un solo ojo³⁵.

De ayuda para comprender todo este episodio resulta una obra que a mediados del presente siglo publicó G. Germain, en la que se daban a conocer cuatro cuentos bereberes recogidos en el norte de Africa cuyo parentesco con la aventura odiseica era notable³⁶. Basándose fundamentalmente en ellos y en los recogidos por Hackman, el mencionado investigador francés reconoció estas historias como cuentos de ogros; a su vez, este tipo de cuentos habían sido ya interpretados como narraciones de un ritual de iniciación³⁷, de manera que Germain estudió la aventura odiseica a la luz de los cuentos de este tipo y de las ceremonias de iniciación. Estos ritos suelen celebrarse en lugares solitarios, en chozas o cuevas alejadas de los sitios habituales de poblamiento. Una de sus características fundamentales suele ser la representación de la muerte del iniciando, que renacerá, al salir de esta ceremonia, como un ser nuevo, distinto. Los iniciadores suelen llevar máscaras terroríficas y toda la ceremonia suele estar acompañada por ruidos ensordecedores: ambos hechos tienen el objetivo de infundir miedo en el novicio, miedo que le saque de su ambiente habitual para situarlo en otro desconocido y temible en el que los hechos que realmente sucedían se vieran envueltos en la atmósfera de irrealidad que resultaba necesaria para que fueran percibidos como sobrenaturales. Antes de comenzar la iniciación, suele ser habitual el ayuno por parte de los iniciandos, así como una comida comunitaria de todos los participantes en la ceremonia, iniciadores y novicios. Aunque lo que sucede en el ritual propiamente dicho es lógicamente desconocido, se sabe que el iniciando tenía que realizar determinadas pruebas de destreza y de endurecimiento, a menudo relacionadas con el fuego (saber encenderlo, cocer pan -en el caso de muchachas-, etc.), que en ocasiones resultaban ser auténticas torturas, a la vez que se enfrentaba con seres terribles y oía ruidos o voces horrosas.

En la aventura homérica encontramos, efectivamente, muchos pasajes para

³⁵ Cf. cualquiera de las versiones vascas por nosotros recogidas en ELENA REDONDO MOYANO, *op. cit.*

³⁶ Cf. G. GERMAIN, *op. cit.*, pp. 55-129.

³⁷ Cf. GERMAIN, *op. cit.*, p. 67 y G. DUMEZIL, *Horace et les Curiaces*, París, 1942, pp. 126 ss, en donde se explica, en general, la lucha del héroe contra el monstruo como una transformación en mito del ritual de iniciación.

los que se halla en este origen defendido por Germain una explicación: la cueva donde transcurren los hechos es un lugar solitario, como lo serían aquéllos en que se celebraban los ritos iniciáticos; los aqueos celebran en su interior un sacrificio, que puede ser un recuerdo de la comida comunitaria que iniciadores y novicios compartían antes del comienzo de la ceremonia, comida que, en los cuentos, estaría escenificada en el banquete que el ogro suele ofrecer a sus futuras víctimas; incluso un rastro del ayuno previo a la ceremonia que suele ser habitual podría ser el que padecieron los aqueos durante los nueve días en que anduvieron errantes sin tomar más que una sola comida, el décimo día, en la tierra de los lotófagos (IX, v. 86). Pero, especialmente, explicaría la antropofagia; dado que en estas ceremonias, ya sean de iniciación a un culto determinado, ya sean de paso de una edad a otra, se produce el cambio de un estado a otro, es fácil conceptuarlo como una muerte temporal: el novicio muere a su vida anterior para renacer como un ser diferente; de aquí que este rito al pasar a la estructura narrativa del cuento se escenifique como una muerte³⁸. Una vez dentro del lugar en que el rito se llevaba a cabo, el novicio oía voces horribles, que pueden estar sugeridas por la terrible voz y el horrendo grito tras la ceguera que se atribuye a Polifemo; y se enfrentaba a seres terribles, que no serían otros que los iniciadores provistos de máscaras terroríficas. Efectivamente, lo que sucedía en el interior de la cueva estaba dirigido por los técnicos de lo sagrado, por los magos, cuyo poder era considerado inmenso. De hecho Germain recopila testimonios egipcios e hindúes que atribuyen a estos personajes un poder superior al de los dioses. Recordamos que Polifemo es un ser gigantesco y dotado de gran fuerza, cualidades que pueden interpretarse en la plástica del cuento como una representación de la fuerza y del poder mágico del que supuestamente estaba dotado el mago. Y recordamos también que Polifemo se considera a sí mismo superior al propio Zeus, aunque cree, como también lo harían los magos, en el orden divino establecido. La parálisis que tanto los aqueos como los héroes de los cuentos populares guardan ante el monstruo encuentra así su explicación: se hallan ante un ser con poderes especiales ante el cual las acciones humanas carecerían de efectividad³⁹.

Y precisamente en relación con éste su carácter mágico, se encuentra una explicación a su ojo único. La primera interpretación, y una de las más extendidas de esta monofalmia, es la que defiendieron Grimm⁴⁰ y Hackman⁴¹, según la cual sería un símbolo del dios del cielo y del sol. Esta idea, hija de una

³⁸ GERMAIN no excluye la posibilidad de que la antropofagia que se describe estuviera reforzada por recuerdos de canibalismo ritual, cf. p. 83.

³⁹ El carácter mágico de Polifemo y sus compañeros es también apuntado por Sir. J. G. FRAZER, *Apollodorus, The Library*, Londres/Nueva York, 1921, p. 455.

⁴⁰ Cf. F. BADER, "Introduction a l' étude des mythes i.e. de la vision: les Cyclopes", en *Studi indoeuropei*, E. Campanile (ed.), Pisa, 1985, p. 24, n. 76.

⁴¹ Cf. VAN GENNEP, *op. cit.*, pp. 160-161.

época en que las interpretaciones naturalistas eran habituales en mitología, hunde sus raíces en la propia Grecia: en la *República* (6, 507c), Platón expone la siguiente teoría sobre la visión⁴²: el ojo, hecho de fuego orgánico, emite luz ígnea, una especie de rayo visual, que alcanza al objeto a visualizar; este rayo, en combinación con la luz procedente del sol, hace posible que el objeto sea visto. Sucede, por tanto, que el ojo, como el sol, emite fuego, de manera que, a partir de esta equiparación entre microcosmos (cuerpo humano) y macrocosmos (universo), es fácil la adjudicación al ojo del simbolismo solar. Este simbolismo encuentra, a su vez, algún apoyo en una posible etimología de la palabra "feacio", que podría derivar de la raíz *φαι-* "brillar". Recordamos que, según *Odisea* VI vv. 4 y 5, los feacios vivían originariamente en Hiperea, junto a los cíclopes. Sin embargo, la convivencia era difícil puesto que éstos los "dañaban porque eran superiores en fuerza" (*Odisea* IX v. 4), de manera que Nausítoos los sacó de allí y los condujo a Esqueria donde los encontró Odiseo. Sería posible, por tanto, que cíclopes y feacios compartieran, entonces, el pertenecer a una misma estirpe solar⁴³.

Sin embargo, este simbolismo en nada se ve reflejado en la narración de la que el Cíclope es protagonista. Otras explicaciones de este ojo único se han buscado por la vía etimológica y por la de la etnología. En Hesíodo, *Teogonía*, v. 144, encontramos la etimología más antigua del nombre que llevan los personajes de un solo ojo en la mitología griega: *Κύκλωπες δ' ὄνομα ἦσαν ἐπώνυμον, οὐνεκ' ἄρα σφέων/κυκλοτερῆς ὀφθαλμὸς εἷς ἐνέκετο μετώπῳ*. "Cíclopes era su nombre por eponimia, ya que tenían un solo ojo redondo en la frente". Pero ya Germain apunta⁴⁴ que el hecho de que el ojo fuera redondo no implica que fuera uno solo, como Hesíodo parece deducir; y ni siquiera considera segura la interpretación de la segunda parte de la palabra (-ωψ) como "ojo", basándose en un dato aportado por Estrabón (VII, 3, 6), quien, citando a su vez a Esquilo, llama *μονόμματοι* a los monstruos de un solo ojo. Sugiere, entonces, una posibilidad que se adapta bien al resto de su teoría, la de una deformación y etimología por retruécano de un nombre incomprensible para los griegos porque era un nombre importado. La presencia de este ojo único sería, en su opinión, debida al uso de máscaras con esta característica en las ceremonias de iniciación. El objetivo de estas máscaras sería -como arriba hemos apuntado- causar terror entre los iniciandos y de aquí que se representaran con esta alteración en los órganos de la visión, diferencia que, como cualquier otra deformidad, sería considerada en la "mentalidad

⁴² Para la concepción que los antiguos griegos tenían de la visión, cf. BADER, *op. cit.*, pp. 12-17.

⁴³ Cf. C. GARCÍA GUAL, "Jasón y Medea, el mito y su tradición literaria", *Habis* 2, 1971, p. 91 y 93, n. 18, donde se añade que el culto al sol debió de estar generalizado en la totalidad de las riberas del Mediterráneo.

⁴⁴ *Op. cit.*, p. 72, n. 5.

primitiva" como algo maléfico. De hecho Germain aporta testimonios que indican que todavía en nuestro siglo los tuertos son considerados en el norte de Africa personajes nefastos, ya que tienen el poder de lanzar "el mal de ojo".

Esta concepción de la monoftalmia es corroborada por una investigación más universal llevada a cabo por Deonna⁴⁵. Este estudioso da cuenta de mitos y leyendas de los cinco continentes en que aparecen seres humanos (o humanoides, como Polifemo) y animales con un solo ojo. En estos seres la alteración en el número de los órganos de la visión o cualquier otra tiene como objetivo último concentrar la atención en ellos, de manera que se intensifica así su poder funcional. De ahí que en ciertas operaciones místicas se utiliza sólo un ojo, incluso al precio de sacrificar el otro, para que el restante gane en poder mágico. Es por eso por lo que, en algunos lugares, a los tuertos se les atribuyen poderes mágicos que les libran de determinados peligros y les hacen acceder a la videncia.

La orientación etimológica y la etnológica se complementan en un interesante artículo de F. Bader. Según este investigador⁴⁶, la primera parte de la palabra "Cíclope" puede relacionarse con dos homónimos: *kuk-lo- (de *keu-k) "que quema, que brilla, que ve", emparentado en griego con κύκνο- "blanco brillante", sustantivado para el nombre de "cisne", y *ku-k"lo- "círculo", "rueda"; mientras la segunda tiene que ver con *-ok", "ojo". El significado originario de la palabra sería "con el ojo que brilla (=que ve)". Sin embargo, este primer elemento *kuk-lo- habría caído en desuso, razón por la cual popularmente se interpretó a partir de su homónimo, de donde resultó el significado "con ojo redondo" aportado por Hesíodo. Esta etimología popular pudo además verse favorecida por la propia fisonomía del ojo, cuyo iris y pupila son circulares y, quizás también, por el simbolismo - una rueda- con que era habitual representar al sol, con el cual relacionaban algunos filósofos - como arriba hemos visto - el ojo y la visión. En todo caso, para Bader, el ojo de Polifemo no es redondo, sino alargado, razón por la cual su mutilación puede empezar ἐπ' ἄκρῳ/ὀφθαλμῷ (vv. 382-383) "por el extremo del ojo". Este último argumento es, sin embargo, discutible ya que cabe otra interpretación del texto; efectivamente, en la edición de Allen⁴⁷ leemos: οἱ μὲν μοχλῶν ἐλόντες ἐλάϊνον, ὄξυν ἐπ' ἄκρῳ, ὀφθαλμῷ ἐνέρεισαν. "Éstos [los compañeros elegidos por Odiseo para ayudarle en la ceguera] cogiendo la estaca de olivo, aguda en su extremo, se la clavaron en el ojo".

Apoyándose en la etimología que propone, Bader reconoce en el Cíclope al personaje de un mito de la visión indoeuropeo, ya que, como suele ser habitual en este tipo de relatos, su nombre propio puede recibir una etimología

⁴⁵ Cf. W. DEONNA, *Le symbolisme de l'oeil*, París, 1965, pp. 115-121.

⁴⁶ *Op. cit.*, pp. 11, donde se exponen varias etimologías y su crítica y 23-24.

⁴⁷ Cf. T. W. ALLEN, *Homeri. Opera*, III, Oxford, 1917, 2ª ed.

relacionada con "ver" o "brillar"⁴⁸. Estos mitos suelen estar señalados como tales por anomalías concernientes al número de ojos (superior o inferior a los dos habituales) y a su ubicación, que difiere según sea el tipo de visión a que hacen referencia. Si el mito se refiere a la visión entendida como vigilancia, el número de ojos suele ser mayor del habitual y su localización es variada, con la excepción de que nunca es frontal⁴⁹. Por el contrario, la visión entendida como conocimiento⁵⁰ - ya sea éste el saber del técnico, ya el del visionario-, así como la visión entendida como simple percepción, se caracteriza por la situación del órgano de la vista - ya sea éste un solo ojo, ya sea un tercero añadido a los dos habituales, como el de Siva- en la frente, es decir, junto al pensamiento. Además, en este tipo de visión-conocimiento la disminución de la visión suele implicar un aumento de la sabiduría, lo que explica que muchos videntes sean ciegos⁵¹.

Polifemo sería así un actor de un mito de la visión-conocimiento, ya que tiene un único ojo situado en la frente. Y ésta característica la comparte con el resto de los cíclopes que aparecen en la mitología griega. Unos son herreros, aquellos de los que nos da noticia Hesíodo en *Teogonía* 139. Estos cíclopes herreros han nacido, como otros gigantes griegos y de otras mitologías, de la Tierra la cual los concibió con el Cielo; a diferencia de los cíclopes pastores son sólo tres, todos ellos con nombre propio: Brontes, Estéropes y Arges⁵². Su función en el marco de relaciones entre los dioses de las distintas generaciones consistió en fabricar diferentes armas, como el trueno y rayo, con las que Zeus logró imponerse a los Titanes⁵³. El tercer grupo de cíclopes son los constructores de las murallas de diversas ciudades, los cuales aparecen mencionados, entre los mitógrafos, por el escoliasta de *Teogonía* 139, que cita al historiador del s. V Helánico (fr. 176) y por Apolodoro, *Biblioteca* II, 2, 1 ss. Aunque todos ellos son

⁴⁸ BADER, *op. cit.*, pp. 10-11.

⁴⁹ BADER, *op. cit.*, pp. 24-25.

⁵⁰ Cf. BADER, *op. cit.*, pp. 35-39, para testimonios que relacionan visión con conocimiento.

⁵¹ Cf. BADER, *op. cit.*, p. 37, donde se ejemplifica, en Platón y referido a la edad, el paralelismo entre disminución de visión física y aumento de conocimiento.

⁵² Se trata de nombres codificados, como actores de un mito de visión que son: relámpago (στειροπή, Στερόπη), rayo (ἀργής brillante, resplandeciente, "Αργής) y el ruido que les acompaña (βροντή, Βρόντης). El nombre de Polifemo (Πολύφημος) haría alusión al "grand bruit de reputation que lui vaut sa mutilation", cf. BADER, *op. cit.*, pp. 33-34.

⁵³ También Apolodoro en su *Biblioteca* I, 1, 2 ss y I, 2, 1 ss narra, con mayor claridad que el poeta de Ascras, la participación de estos cíclopes en las luchas entre los dioses y su función como artesanos de las armas de Zeus, función que luego se hará extensiva a otros dioses. Pero además, en III, 10, 4 ss, cuenta cómo el Cronida fulminó con su rayo a Asclepio porque había resucitado a los muertos; el padre de Asclepio, Apolo, ya que no podía tomar venganza en el propio Zeus, la tomó sobre estos cíclopes, fabricantes del objeto que había dado muerte a su hijo. La novedad de esta versión, que aparece ya mencionada por el escoliasta de *Teogonía* 142 (fr. 52 Merkelbach-West), es que los cíclopes uránidas se han convertido en mortales.

"cíclopes", es decir, tienen un solo ojo, como se ha podido observar en el resto de las características que poseen, no se ven similitudes que justifiquen su pertenencia a un mismo grupo. Kirk, que estudia las distintas teorías que se han propuesto para intentar conectarlos⁵⁴, concluye que los cíclopes constructores no tienen ninguna relación con los homéricos salvo el hecho de ser gigantes; precisamente por esta característica les habría atribuido la mentalidad popular la construcción de los "muros ciclópeos"; por lo que respecta a los cíclopes uránidas, el único vínculo con los pastores que este investigador considera posible es una cierta relación de ambos con el universo divino, ya que los primeros son ayudantes de Zeus a quien suministran rayos y truenos, mientras que los segundos resultan favorecidos por este dios, quien les proporciona cereales y vid sin esfuerzo alguno. Por el contrario, Bader considera que todos estos cíclopes pertenecen a un grupo que lleva el mismo nombre porque tienen en común, además de la soberbia que hemos visto en los pastores, el hecho de compartir un tipo especial de conocimiento⁵⁵, el de tipo técnico, ya que son expertos en tres técnicas básicas de civilización material: la protoganería, la metalurgia⁵⁶ y la construcción lítica. Estas tres técnicas están unidas entre sí históricamente: el desarrollo de la economía pastoril y de la agrícola, que suele estar a ella ligada, trae consigo el sedentarismo; éste, junto a la necesidad de guardar los rebaños, suscita la necesidad de construir bastiones defensivos. El paso de la economía primitiva basada en los cazadores de cabras y recolectores de cereales salvajes a la de los ganaderos de cabras y cultivadores de trigo se produjo entre el 8000/6000 a. C., en los valles montañosos del Creciente Fértil (probablemente en Irak). Milenios más tarde, entre el 6000/3000 también el carnero fue domesticado. El ambiente de primitivismo que se percibe en el relato homérico parece estar haciendo alusión a esta época neolítica, en que los hombres vivían todavía en cavernas como la del Cíclope. Incluso se menciona la ausencia de los cazadores de cabras, gracias a la cual abundan estos animales en la isla (v. 120), y los cíclopes recogen los cereales y la vid que se producen espontáneamente, aunque, fundamentalmente, son ganaderos y tienen sus rebaños protegidos durante la noche, por cierto que con una piedra del tamaño de las que luego formarán parte de los "muros ciclópeos" de distintas ciudades, de las cuales los cíclopes constructores eran los artífices.

⁵⁴ KIRK, en *op. cit.*, pp. 195-196.

⁵⁵ Cf. BADER, *op. cit.*, pp. 35, 41 y 42.

⁵⁶ Recordamos que el tercer grupo de leyendas recogidas por Hackman, las finlando-letón-estonas, tenían como protagonista un ser monstruoso de un solo ojo que era cegado por medio de metal fundido, estaño o plomo. Estos cuentos, que el mismo Hackman consideró aparte de la tradición de Polifemo, podrían estar en relación con la técnica de la metalurgia del segundo grupo de cíclopes; ya Germain constata, cuando los analiza, que "el monstruo de un solo ojo es un personaje mucho más extendido en el folklore que el verdadero Polifemo", *op. cit.*, p. 56.

Los cíclopes son así personajes de mitos epistemológicos⁵⁷, sin estructura narrativa. Bader atribuye esta carencia a la complejidad de las nociones a que hacen referencia, de manera que no es inusual que se agreguen a otros que pueden tener o no relación con la visión. En concreto, Bader reconoce que su investigación se limita a Polifemo y que excluye totalmente la figura de Odiseo, para quien no descarta que represente a un actor de un rito de iniciación⁵⁸.

¿Cuáles pudieron ser los puntos de contacto entre este mito epistemológico que evocaba la capacidad de domesticación de animales ovinos y el mito de iniciación, que según Germain⁵⁹ tenía una función didáctica, la de instruir a los futuros iniciados sobre las experiencias que más tarde habrían de sufrir? Es de suponer que la conexión se produjera en la figura del ogro, que representa en la imaginería del cuento al iniciador, personaje revestido de especiales conocimientos, los mágicos, de la misma manera que el Cíclope es poseedor de un conocimiento especial, el de la domesticación de animales. Se habrían fundido, así, dos personajes cuyo poder queda simbolizado en su gigantismo: el primero, el chamán, que controla el mundo de lo sagrado; el segundo, el Cíclope, personaje también relacionado con lo divino en tanto que aporta técnicas básicas para la supervivencia y desarrollo de la humanidad⁶⁰. La existencia de cuentos de ogros dotados de dos ojos, aunque en ocasiones uno de ellos esté dañado, apoyaría esta superposición de personajes, ya que supone que la monofalmia pudo no ser una característica originaria de este tipo de cuentos.

Pero no hay que descartar otro punto de conexión: la referencia al ganado ovino. Está claro que Polifemo es un experto pastor y que a su figura iba asociada la presencia de un rebaño. Pero, a la vez, la función de este rebaño de ovinos, o sus pieles, es procurar, tanto en la *Odisea* como en los cuentos populares, la salvación del héroe. Puesto que en algunos ritos de iniciación iniciadores e iniciados salían del lugar donde la ceremonia se había celebrado disfrazados con pieles de los animales de cuya naturaleza se quería participar, no es descabellado suponer con Germain⁶¹ que la ceremonia de iniciación tenía alguna relación cultural con los animales ovinos, los cuales fueron sin duda en las primitivas épocas a las que se remonta esta narración, animales de subsistencia, de manera que no sería extraño suponer que pudieron recibir algún tipo de culto. Apoyaría esta conexión que proponemos, el hecho de que

⁵⁷ Cf. BADER, *op. cit.*, p. 42.

⁵⁸ Cf. *op. cit.*, pp. 27, n. 87 y 42-43.

⁵⁹ *Op. cit.*, p. 138.

⁶⁰ También la metalurgia estuvo en principio ligada a ritos mágicos, entre los cuales se encontraba el sacrificio de víctimas humanas (GERMAIN, *op. cit.*, p. 56), y a la adivinación (BADER, *op. cit.*, p. 25, n. 80). No se puede descartar que los cuentos que hacen referencia a un monstruo cegado mediante metal candente sean relatos de lo que sucedía en estos primeros pasos de la metalurgia.

⁶¹ *Op. cit.*, p. 128.

sea precisamente el cíclope pastor el que se ha asimilado al chamán iniciador, y no cualquiera de los otros dos tipos de cíclopes -los herreros y los constructores- que pervivieron sin estructuras narrativas.

Si realmente se produjo esta amalgama ¿dónde y cuándo sucedió? Son preguntas imposibles de contestar. Nada conocemos sobre la fecha en que estas narraciones surgieron y los distintos investigadores han propuesto muchos lugares como los originarios del mito -Asia Menor, desde donde habría irradiado a toda Europa de sur a norte (Hackman y van Gennepe); Europa, extendiéndose luego hacia el este (Halliday), o, el oeste (Dawkins); el Cáucaso (Comhaire); Creta (Woodhouse); algún lugar del norte de Africa, con preferencia Egipto o Libia (Germain)-. No obstante, tiene cierta lógica suponer que ambas narraciones surgieron paralelamente a la domesticación de los animales ovinos o cuando esta técnica fue conocida por primera vez por el pueblo que la creó. Puesto que admitimos que el nombre "cíclope" es de origen indoeuropeo, podemos también suponer que surgieron entre estos pueblos, pero nada impide que la parte correspondiente al rito de iniciación existiera con anterioridad y fuera recibida por ellos junto con la técnica del pastoreo.

1.3.3. Episodios C y D: ofrecimiento del vino y borrachera. Engaño del nombre.

Ninguno de estos dos episodios, el de la borrachera y el del engaño del nombre sirviéndose de "Nadie", suelen aparecer en las versiones populares de esta historia. En ellas el gigante de un solo ojo se duerme de manera natural, como lo hace también Polifemo la primera noche en que devora a los aqueos. Sin embargo, existe otro cuento popular en el que un hombre emborracha a un diablo para obligarle a hacer algo de su interés⁶². Parece lógico pensar, entonces, que Homero tomó prestado este procedimiento del mencionado cuento, en lugar de imaginar que lo creó *ex nihilo*. Puesto que Polifemo es conocedor del vino, es necesario un caldo de excelente calidad, como el vino de Marón, para que sea capaz de emborracharlo. Homero se ha asegurado de que el espectador fije su atención en él porque lo ha mencionado en un momento en que su presencia parecía superflua, inmediatamente antes de iniciar la expedición de reconocimiento de la tierra de los cíclopes, y le ha dedicado una larga digresión contando la *razzia* en que lo obtuvo así como sus excelentes cualidades. Puesto que el hecho de cargar con un vino de tal calidad en una expedición de reconocimiento resulta desconcertante, Odiseo explica su presencia entre las provisiones alegando (vv. 212-213) que lo llevaba consigo⁶³ porque barruntaba

⁶² PAGE, *op. cit.*, p. 6.

⁶³ GERMAIN, *op. cit.* p. 67, afirma que los aqueos *ne semblent avoir emporté du navire que l'outre à vin*. Es cierto que en principio sólo se menciona que Odiseo llevaba este vino (v. 196), pero, una vez narrada la

(μοι οἶσατο θύμος, v. 213) que se iba a topar con un "hombre dotado de gran fuerza, salvaje, desconocedor de la justicia y de las leyes" (vv. 214-215).

Un detalle más muestra el cuidado del aedo en sugerir que este vino habría hecho un gran efecto en Polifemo: el monstruo devora a los dos primeros hombres acompañándose con ἀκρητον γάλα (v. 297). Según Page⁶⁴, Homero habría sustituido el esperado ἀκρητον μέθυ porque había olvidado que, en su versión, el gigante tiene que ser bebedor de vino. Resulta, sin embargo, difícil de creer que el poeta se olvide de este detalle justamente cuando tiene *in mente* la palabra vino y la sustituye. Nos inclinamos más bien a pensar que con este dato el aedo trata de expresar que Polifemo no era bebedor habitual de vino, aunque lo conociera, sino de leche.

Así como el episodio de la antropofagia y la ceguera se produce en muchas narraciones populares en la misma noche del día en que las víctimas son capturadas, la *Odisea*, como versión más elaborada que es, retarda esta acción hasta la noche del segundo día. Polifemo gusta sobremanera del vino que se le ofrece y pide más, a la vez que se interesa por el nombre del donante. Pero ¿para qué necesita Polifemo conocer el nombre de aquél al que se dispone a devorar? Antes ya había engullido a varios compañeros de Odiseo y no había mostrado ninguna curiosidad por sus nombres. Tal como transcurren los hechos, este interés del Cíclope parece surgido a raíz de que Odiseo le sirva el vino; se interpreta, inconscientemente, que se fija ahora por primera vez en él. Sin embargo, recordemos que de entre todo el grupo de aqueos ha sido Odiseo el único que le ha dirigido la palabra en repetidas ocasiones, de manera que si en alguien había tenido ocasión el Cíclope de reparar, habría sido justamente en el laertíada. En todo caso el héroe se cuida de servirle mucho de ese excelente vino antes de contestarle con ese oscuro "Nadie" que Polifemo acepta sin reparos. Los hechos transcurren de forma que el oyente/lector es inducido a pensar (recordemos el v. 362: "el vino llegó a su mente") que la aceptación de este sinsentido se debe a que el Cíclope está borracho. Es más, el propio Polifemo, ya ciego, culpa también al vino del engaño de que ha sido objeto (v. 516: μ' ἔδαμάσσατο οἶνον "me domeñó con vino"). Pero si así fuera, tendríamos que suponer que el engaño del nombre duraría lo mismo que la supuesta borrachera; sin embargo, Polifemo, una vez sobrio, es decir cuando ya ciego trataba de explicar a sus congéneres lo que le ocurría, continúa considerando como válida la respuesta de Odiseo, cuando pronuncia la descabellada frase del verso 408 ("Nadie me mata por medio de una treta y no por la fuerza") que hace que sus congéneres piensen que está loco. Queda claro, entonces, que el vino

historia de cómo lo consiguió, el aedo, con una típica composición en anillo, se preocupa de justificar esta primera aparición en solitario incluyéndolo entre las provisiones que Odiseo llevaba al emprender la expedición (vv. 212-213).

⁶⁴ *Op. cit.* p. 8.

trata de dar un barniz de verosimilitud a la actuación de Polifemo en este lugar, pero que no lo logra por completo.

En el grupo de cuentos que se recogen en el apartado B) de Hackman veíamos que el humano que se enfrentaba al diablo lo engañaba diciendo que su nombre era "yo mismo". Así mismo en el grupo C) la persona que ciega al monstruo mediante el plomo fundido se llama "Yo mismo" o "Nadie". Homero ha tomado este procedimiento de estos cuentos⁶⁵, en donde tiene siempre el mismo objetivo: ocultar el nombre verdadero. Y el nombre se oculta porque según las creencias "primitivas" tiene un valor sobrenatural y el darlo a conocer supone exponerse a que pueda ser utilizado por alguien conocedor de su poder mágico - en este caso Polifemo - en contra del nombrado⁶⁶. Odiseo, que declara una y otra vez "saber muchas cosas", al esconder su auténtico nombre, se comporta también como un mago que, dándose cuenta del motivo de la pregunta, la elude. Recordamos, en relación con los poderes de Odiseo, que es capaz de "barruntar" hechos, como el de que ha de enfrentarse con un ser terrible, que luego se producen en la realidad; no llega a presentarse como un vidente que conozca con certeza el futuro, pero tiene "intuiciones" verdaderas acerca de él. Por otro lado, cuando Odiseo calcula que está lo suficientemente lejos de la influencia de Polifemo se dirige a él por dos veces y en la primera le dice: Κύκλωψ, οὐκ ἄρ' ἔμελλες ἀνάγκιδος ἀνδρὸς ἐταίρους/ἔδμεναι ἐν σπηϊ γλαφυρῷ κρατερῆφι βίηφι ("Cíclope, no estaba privado de fuerza el hombre cuyos compañeros ibas a comerte en la cóncava cueva con tu poderosa fuerza", vv. 475-476⁶⁷); no cabe duda de que la fuerza a la que el laertíada está haciendo referencia no es la fuerza física, en la que Polifemo le superaba con creces, sino aquélla en la que realmente había sido más poderoso, la que le había permitido adivinar de antemano los planes del Cíclope y hacerles frente exitosamente; se trata de una fuerza mental, colindante con la fuerza mágica. Homero, no obstante, que tiende siempre al realismo y por tanto a evitar lo extraordinario, introduce la presencia del vino, que justifica, aunque como arriba hemos visto sólo parcialmente, la aceptación por parte de Polifemo de la absurda respuesta de Odiseo.

La elección de "Nadie" frente a "Yo mismo" pudo ser debida a la serie de juegos de palabras que la primera permitía establecer. Efectivamente, Οὔτις es fonéticamente muy similar a οὐ τίς, y éste tiene semejanza semántica con μή

⁶⁵ PAGE, *op. cit.*, p. 5.

⁶⁶ GERMAIN, *op. cit.*, pp. 116-122. Este investigador detecta en Grecia rastros de esta concepción mágica del nombre sólo en el conocido valor ritual del grito y la palabra en oraciones o maldiciones, y en el ámbito religioso, en el secreto de que se rodeaba el nombre de los sacerdotes de Eleusis. Apuntamos también que la teoría platónica sobre el lenguaje expuesta en el *Cratilo*, según la cual las palabras son representaciones verdaderas de aquello a lo que hacen referencia, de manera que aportan la verdad de lo significado, no parece muy alejada de esta "mentalidad primitiva" a la que se refiere Germain.

⁶⁷ Traducción de J. L. CALVO, *Homero, Odisea*, Madrid, 1987.

τίς, forma que, a su vez, es fonéticamente muy similar a μήτις ("inteligencia, recurso, plan"), un término muy relacionado con Odiseo que es πολύμητις. Cuando los cíclopes acuden en ayuda de Polifemo (405-406), utilizan μή τίς:

ἦ μή τίς σευ μήλα βροτῶν ἀέκοντος ἐλαύνει;
ἦ μή τίς σ' αὐτὸν κτείνει δόλω ἢ ἐ βίηφι;

"[¿Qué cosa tan grande sufres, Polifemo, para gritar de esa manera en la noche inmortal y hacernos abandonar el sueño?] ¿Es que alguno de los mortales se lleva tus rebaños contra tu voluntad o te está matando alguien con engaño y no con sus propias fuerzas?"⁶⁸ Aunque es éste el sentido que tiene la pregunta de los cíclopes, funciona ya el equívoco con μήτις con el que el significado cambia sustancialmente ("¿Es que inteligencia se lleva tus rebaños contra tu voluntad ..."). Polifemo, naturalmente, responde con el nombre que Odiseo le ha dado (408):

ὦ φίλοι, Οὔτις με κτείνει δόλω, οὐδὲ βίηφι

"Amigos Nadie me mata con engaño y no con sus propias fuerzas"; funciona aquí el segundo juego de palabras, y los cíclopes entienden que "nadie" (οὐ τίς), en lugar de "Nadie" (Οὔτις) le está haciendo daño, por lo que responden:

εἰ μὲν δὴ μή τίς βιάζεται οἶον ἔόντα

"Si nadie te hace violencia ...", que en griego resulta ser muy similar a "Si inteligencia te hace violencia ..."⁶⁹ La inteligencia es una cualidad mental, que está muy relacionada con Odiseo, quien la posee en alto grado; las palabras de los cíclopes están así, mediante este equívoco, describiendo lo que en realidad sucede, de ahí que el corazón de Odiseo ría satisfecho de su astucia (vv. 413-414).

1.3.4. Episodio E: la ceguera del gigante.

Consideraremos el episodio de la ceguera atendiendo a dos aspectos: el instrumento con que se lleva a cabo y el acto propiamente dicho con su posible interpretación.

Polifemo resulta cegado por medio de una parte de la enorme clava de olivo joven que él mismo había traído a su cueva para que, una vez seca, pudiera ser utilizada como bastón. En cambio, en los cuentos populares, el

⁶⁸ Traducción de J. L. CALVO, *Homero, Odisea*, Madrid, 1987.

⁶⁹ Cf. S. L. SCHEIN, *op. cit.*, pp. 79-81.

instrumento que se utiliza es un espetón metálico en el que el gigante ha asado a sus víctimas. La presencia de este objeto resulta, por tanto, natural y no requiere una explicación de la causa por la que se encuentra en la cueva, como ocurre con la clava de olivo; por otro lado, está listo para usar, mientras que el tronco de olivo requiere ser convertido en arma punzante y ser ocultado después, antes de ser usado⁷⁰. Germain recurre de nuevo a la magia para explicar el bastón que ciega a Polifemo: es éste un objeto poseedor en sí mismo de poderosas virtudes en la magia popular norteafricana, sobre todo si se corta "de un árbol espinoso, fuerte, rígido y de un gusto amargo"⁷¹; pero, como él mismo reconoce, estas cualidades sólo en parte las posee el olivo de Odiseo. La idea de Page, que defendía la eliminación del espetón para evitar que Polifemo asara a sus víctimas por entender que el comerlas así era el más alto grado de salvajismo, hemos visto en la p. 155 que no era corroborada por otros pasajes de la *Odisea*. Por otro lado, el propio Page apunta⁷² que podrían detectarse indicios de que Polifemo usó el espetón metálico, como en los cuentos: efectivamente, una vez fabricada el arma y endurecida al fuego una primera vez (v. 328: ἐπυράκτεον ἐν πυρὶ κηλέω), de nuevo se dice que Odiseo la volvió a calentar hasta alcanzar prácticamente el punto de ignición y que entonces "brillaba terriblemente" (v. 376, διαφαίνεται δ' αὐτῶς) como sólo el metal, pero no la madera, puede hacerlo. En todo caso, resulta claro que Homero ha preferido que la ceguera se llevara a cabo por medio de un instrumento de olivo, árbol que, al menos en cinco ocasiones⁷³, está presente en acciones que procuran la salvación de Odiseo, y que, a su vez, estaba relacionado con la diosa Atenea, la permanente protectora del laertiada. Junto a esto, no puede descartarse que la falta del espetón sea otro medio de dibujar el primitivo ambiente del que Homero rodea al Cíclope, al que se contrapondría la habilidad de Odiseo para fabricar su propia arma y para introducirla en el ojo de su enemigo, acción esta que es descrita comparándola con el trabajo del metal y la construcción de navíos (vv. 383-396), técnicas desconocidas por el Cíclope⁷⁴.

⁷⁰ La preparación del bastón de olivo en el fuego se produce en dos fases, una cuando el Cíclope está ausente, otra cuando está dormido, inmediatamente antes de cegararlo. SEGÚN BADER (*op. cit.*, pp. 27-31), estas dos fases reproducen, en el microcosmos del mito, la sucesión del día y la noche concebidos como la sucesión de la luz, procedente del fuego-sol, y la oscuridad - aniquilamiento de dicha luz - : Odiseo prepara de día el tizón (el fuego) que luego cegarà, ya de noche, el otro fuego, el del ojo de Polifemo.

⁷¹ Cf., GERMAIN, *op. cit.*, p. 85.

⁷² PAGE, *op. cit.*, pp. 10-11.

⁷³ SCHEIN, *op. cit.*, pp. 75-76: el hacha que Calipso proporcionó a Odiseo para construir su balsa es de olivo (v. 234-236); cuando, tras sufrir la cólera de Poseidón, logra llegar agotado a la tierra de los feacios, descansa protegido bajo un olivo (final del canto V); los feacios colocan a Odiseo dormido y las riquezas que se le habían donado bajo un olivo al desembarcarlo en el puerto de Forcis (XIII, 116-123), es el mismo olivo bajo el que se sentará con Atenea para maquinarse la pérdida de los pretendientes (XIII, 372-373); por último, la cama que Odiseo construyó con sus propias manos es de olivo (XXIII, 190).

⁷⁴ SCHEIN, *op. cit.*, pp. 76-77.

Ya se utilice una estaca de olivo afilada como la de Odiseo, ya se utilice un espetón u otro objeto metálico como en los cuentos populares, el hecho es que el fuego no resulta imprescindible para introducir estos objetos en el ojo del gigante monoftalmo. Germain recuerda que su presencia es también habitual en los cuentos de ogros, los cuales suelen morir precisamente a causa del fuego, frecuentemente asociado a un instrumento de madera alargado, como una pala de horno. Propone entonces este investigador considerar la presencia del fuego como recuerdo de la que efectivamente se daría en las ceremonias de iniciación. Desconocemos las pruebas que los iniciandos tenían que superar con respecto al fuego; pero es conocido un procedimiento habitual en los cuentos que narran el engaño que suelen sufrir gigantes malvados por parte de un joven muchacho⁷⁵, según el cual, en la narración, se infligen al monstruo daños similares a los que los novicios tenían que sufrir en la ceremonia de iniciación real. El fuego, que no es el causante de la ceguera, sino un elemento coadyuvante, estaría de este modo recordando alguna prueba agresiva que los iniciandos tendrían que superar.

Tal como suceden los hechos en el cuento y en la *Odisea*, la ceguera es presentada como la única salida del héroe de su situación de futura víctima del ogro. Desde el punto de vista del ritual de iniciación la ceguera resulta difícil de explicar, ya que supone una agresión al chamán iniciador. Germain propone una complicada solución: el novicio, una vez superadas las pruebas de iniciación, se sentía vencedor del iniciador y le hacía pagar de alguna manera los sufrimientos padecidos. El procedimiento concreto para producir la ceguera reproduciría el todavía clásico gesto en África de un golpe fingido sobre el ojo del tuerto para alejar el mal de ojo que podría acarrear⁷⁶. Sin embargo, la ceguera, como el ojo único al que afecta, encuentra una explicación más sencilla desde su consideración de mito de la visión: Polifemo y los ogros de los cuentos han cometido asesinatos, puesto que devoran a sus víctimas, de manera que resultan castigados por ello con la privación de la vista. Efectivamente, así se lo explica Odiseo al Cíclope cuando, ya fuera de sus dominios, le habla por primera vez desde su nave (vv. 477-479):

καὶ λίην σέ γ' ἔμελλε κινήσασθαι κακὰ ἔργα,
σχέτλι', ἐπεὶ ξείνους οὐχ ἄζεο σὺ ἐνὶ οἴκῳ
ἔσθήμεναι· τῷ σε Ζεὺς τίσατο καὶ θεοὶ ἄλλοι.

"Con razón te tenían que salir al encuentro tus malvadas acciones, cruel, pues no tuviste miedo de comerte a tus huéspedes en tu propia casa. Por ello te han castigado Zeus y los demás dioses." Este castigo se ha producido a manos

⁷⁵ Cf. T. HORNILLA, *Los héroes de la mitología vasca*, Bilbao, 1991, p. 77.

⁷⁶ GERMAIN, *op. cit.*, pp. 74 y 83-84.

de Odiseo, que se vengaba⁷⁷ así de la muerte que el Cíclope había causado a sus compañeros⁷⁸.

1.3.5. Episodio F: Petición de ayuda. En la mayor parte de los cuentos populares que narran una historia similar a la de Polifemo, el ogro vive solo, y únicamente en unos pocos se encuentra acompañado de familiares o criados o de una comunidad⁷⁹. Pero incluso en estos casos, la acción se desarrolla como si el gigante estuviera solo, ya que los demás personajes actúan, por lo general, a manera de meros comparsas, apareciendo solamente en algunas de las acciones que realiza⁸⁰.

Polifemo era un cíclope, de manera que los griegos conocían que formaba parte de una comunidad de seres similares a él. Como, por otro lado, la acción del cuento requería que estuviera solo, Homero ubica a los cíclopes en diversas cuevas aisladas, en las que viven con sus familias, sin preocuparse unos de otros. Pero Polifemo ni siquiera tiene familia, de manera que vive absolutamente aislado, como los protagonistas de los cuentos. *De facto*, los cíclopes sólo intervienen en la acción a raíz de la petición de ayuda tras la ceguera, y, aun entonces, su presencia resulta inútil para Polifemo, quien realiza las acciones subsiguientes de nuevo como si estuviera solo (sacar al rebaño a la mañana siguiente, lanzar piedras a las naves de los aqueos)⁸¹.

1.3.6. Episodio G: huida de la cueva. Según Germain⁸² se escenifica aquí el final documentado en algunas ceremonias de iniciación en las que iniciadores e iniciandos reaparecían tras la muerte simulada del novicio disfrazados con las

⁷⁷ En *Odisea* IX, 317 Odiseo expresa su deseo de venganza, y en XXIII, 312 cuenta a Penélope que llevó a cabo esta venganza.

⁷⁸ Bader apunta también una complicada relación entre la ceguera y la comida; según él, lo específico del relato sería la relación entre la destrucción del fuego del ojo y una doble perversión del fuego ligada a la alimentación: al quemar el ojo del Cíclope, Odiseo pervierte el uso del fuego cuyos destinatarios normales serían la metalurgia y la cocción de alimentos; con esta perversión Odiseo castiga la cometida por Polifemo antropófago, que ha comido carnes crudas destinadas a ser cocidas (y anormalmente humanas): *op. cit.*, pp. 43-44.

⁷⁹ Cf. GLENN, *op. cit.*, p. 147: de 135 cuentos, en 94 vive solo; en 18 tiene algún familiar o criado y en 13 pertenece a una comunidad de gigantes.

⁸⁰ Cf. ELENA REDONDO MOYANO, *op. cit.*

⁸¹ PAGE, *op. cit.*, pp. 5-6. Este investigador hace notar que (*op. cit.*, p. 3, 16, 17), ante muchas de las incongruencias homéricas, en esta aventura no es necesario suponer refecciones tardías de la *Odisea*, como propuso Mülder (cf. GLENN, *op. cit.*, p. 147) para el caso que estamos comentando, sino tener en cuenta que Homero conocía la existencia de variantes diferentes del mismo cuento y se servía de detalles procedentes de todas ellas, detalles que no siempre resultaban combinados de manera enteramente satisfactoria. Esta explicación del modo de proceder del aedo apoya las tesis unitaristas: no se trata de que varios poetas hayan dejado detalles diferentes, sino de que un único poeta ha combinado elementos de varios cuentos.

⁸² *Op. cit.*, pp. 85-86.

pieles e imitando los movimientos del animal de cuya naturaleza querían participar. De hecho, en la mayor parte de los cuentos populares, la huida se lleva a cabo de esta forma, disfrazándose la víctima con la piel de algún animal ovino, de manera que, aun cuando el gigante se da cuenta de la estratagema, en lugar de atrapar a quien intenta huir, suele quedarse con esa piel entre las manos⁸³. La huida que se da en el relato homérico y en una minoría de cuentos, todos ellos europeos, resulta bastante inverosímil: por muy grande que sea un carnero, cuesta trabajo imaginar que pueda soportar el peso de un hombre fuerte como Odiseo colgando bajo su vientre; por otro lado, si Polifemo situado en la puerta tocaba a los animales que salían, es imposible que no detectara la presencia de los grupos de tres animales atados entre sí entre los cuales los compañeros del héroe laertíada supuestamente habían encontrado también lugar para colgarse. El aedo es consciente de la dificultad de la escena que propone y hace que el carnero mayor, que habitualmente sale el primero, quede retrasado en esta ocasión hasta el último lugar; pero este hecho, del que sí se da cuenta Polifemo, tampoco le hace sospechar nada anormal; lo cierto es que el Cíclope ya ha tenido anteriormente otras actuaciones poco avisgadas, y ésta parece, simplemente, manifestar una vez más su corta inteligencia.

Si tal procedimiento de huida no resulta muy creíble, sí es, en cambio, más apropiado para el espíritu épico de los personajes protagonistas y, por tanto, permite conectar esta aventura con el resto de la historia odiseica con más naturalidad que el otro: puesto que escapan con animales vivos y se los llevan fuera de la tierra de los cíclopes, cuando se unen con el resto de los aqueos, esta aventura se instala como una expedición más de las habituales en busca de botín⁸⁴. Germain añade, además, la posibilidad de que los originarios protagonistas del cuento fueran niños o jóvenes, como de hecho sucede en algunas variantes populares del cuento, de manera que la huida bajo estos animales no resultaría imposible⁸⁵.

1.3.7. Episodios H, I, J, K: Huida de la tierra de los cíclopes. Cumplimiento del oráculo. Lanzamiento de piedras. Petición de venganza.

La huida de la tierra de los cíclopes, gracias a la cual se reintegran los

⁸³ Cf. ELENA REDONDO MOYANO, *op. cit.*

⁸⁴ Junto a esta ventaja, PAGE, *op. cit.*, pp. 13-14, señala las inconveniencias de la huida bajo la piel de animales ovinos: sería necesario explicar por qué hay tales pieles en el habitáculo del caníbal o bien hacer, como de hecho sucede en algunas variantes, que las víctimas maten y despellejen a los animales, hecho que no puede producirse hasta después de cegar al monstruo, cuando ya no queda tiempo para dedicarse a tales menesteres. Desde luego, la primera inconveniencia no parece tal: que en el lugar donde habita un pastor haya pieles de sus animales es algo que no requiere ninguna explicación.

⁸⁵ GERMAIN, *op. cit.*, p. 75; en las versiones vascas que hemos analizado, hemos encontrado con bastante frecuencia protagonistas de corta edad: de 20 variantes, en 3 aparecen niños y en 6 muchachos o jóvenes; cuando no se menciona la edad, el narrador suele propiciar las simpatías del oyente para la víctima de menor estatura; cf. ELENA REDONDO MOYANO, *op. cit.*

aqueos a su expedición, es un episodio que, lógicamente, sólo se da en la *Odisea*.

Por el contrario, que la víctima después de escapar de su captor le dirija a éste unas palabras con las que le ofende o se burla de él, es también un procedimiento conocido en los cuentos populares⁸⁶. Esto explica que también lo haga Odiseo, poniendo en peligro su embarcación, y por dos veces; en ambas provoca una respuesta airada del gigante: aunque ciego, es capaz de arrancar partes de montañas y de coger piedras del suelo con las cuales está a punto de hacer zozobrar la nave del laertiada (vv. 481 ss y 537 ss). También el lanzamiento de algo, exista o no la provocación de la víctima, es un recurso que aparece en los cuentos. Pero lo más usual en ellos no son las rocas, sino el anillo que posee poderes mágicos⁸⁷. De entre estas dos posibilidades, como suele ser habitual, Homero elige la menos cercana al mundo de la magia.

En cualquier caso, el objeto lanzado no le sirve al gigante para conseguir sus propósitos: la nave de Odiseo logra salir ilesa y los héroes de los cuentos logran desprenderse de su anillo y huir. Pero en los cuentos populares el episodio del anillo suele conllevar la muerte del gigante, en la mayor parte de las ocasiones por ahogamiento. Observamos en cualquier caso que el poder del gigante monoftalmo, ya muera, como cuando lanza el anillo mágico, ya sobreviva, como en la *Odisea*, suele acabar en el agua. Y es curioso que así ocurra, porque en el caso de la aventura épica, Homero lo hace hijo de Poseidón, el dios del mar y de Toosa, una ninfa, es decir un personaje relacionado igualmente con el agua. Que sus progenitores fueran éstos, fue un hecho que atrajo la curiosidad de Aristóteles⁸⁸: ζητεῖ Ἀριστοτέλης πῶς ὁ Κύκλωψ ὁ Πολύφημος μήτε πατὴρ ὦν Κύκλωπος· Ποσειδῶνος γὰρ ἦν· μήτε μητὴρ, Κύκλωψ ἐγένετο αὐτός. "Se pregunta Aristóteles cómo es que el cíclope Polifemo, no siendo hijo de un padre cíclope, ya que su padre es Poseidón, ni de una madre cíclope, es él mismo un cíclope". Y La respuesta que él mismo se da creemos que es plenamente satisfactoria: ἐκ δὲ τοῦ μύθου ἐπιλύεται· καὶ γὰρ ἐκ Βορέου ἵπποι γίνονται καὶ ἐκ Ποσειδῶνος καὶ τῆς Μεδούσης ὁ Πήγασος ἵππος. "(Esto) se aclara en virtud del mito. Pues también fue Bóreas padre de caballos, y de Poseidón y Medusa nació el caballo Pegaso". Aristóteles parece

⁸⁶ Cf. GLENN, *op. cit.*, p. 173: de los 135 cuentos que analiza, este procedimiento se encuentra en 30. En las versiones vascas que nosotros apuntamos, aparece en 4 de 20: cf. ELENA REDONDO MOYANO, *op. cit.*

⁸⁷ Cf. GLENN, *op. cit.*, p. 173: de las 30 variantes en las que el gigante resulta burlado, en 15 lanza un objeto mágico, en 3 rocas, en 1 envía a un perro gigante y en 10 no hay respuesta; sólo en una ocasión el héroe resulta muerto. Si se consideran la totalidad de las variantes (135), son 36 en las que se encuentra el mencionado objeto: cf. p. 178. También en el tercer viaje de Simbad el marino, en el que aparece una aventura muy similar a la que estudiamos, el monstruo lanza rocas contra el barco del héroe. En las versiones vascas se da una frecuencia superior a la media en el lanzamiento del anillo (11 ocasiones de 20) y sólo en una se arrojan piedras: cf. ELENA REDONDO MOYANO, *op. cit.*

⁸⁸ Cf. V. ROSE, *Aristoteles Fragmenta*, Stuttgart, 1966, fr. 172.

querer indicar con estas palabras que en el mito las reglas no son las mismas que las del mundo real, de manera que hechos insólitos como las genealogías que menciona son posibles. El poeta de la *Odisea* tuvo, no obstante, al menos, una buena razón para introducir esta innovación en la genealogía tradicional de los cíclopes: al hacer a Polifemo hijo de Poseidón se aseguraba que la maldición que aquél lanzó contra Odiseo justificara el modo en el que se había propuesto narrar su historia, ya que proporcionaba - dentro de la lógica del relato - la causa por la que Odiseo tardaría tantos años en regresar y los problemas que encontraría a su llegada. Por otro lado, esta paternidad de Poseidón cumple la función de integrarlo completamente en el universo cultural griego. Esta misma función parece desempeñar también el episodio del oráculo, por medio del cual se introduce la idea del cumplimiento inexorable del destino que tan variados desarrollos tendrá en la literatura griega.

2. En la literatura de la época clásica, el tema del cíclope Polifemo fue tratado por diversos autores teatrales conscientes de la *vis dramática* que encerraba la aventura ciclópea de Odiseo. Pero, de todas estas obras, sólo una se nos ha conservado completa: el drama satírico que con tal nombre escribió Eurípides. Cuando este autor se propuso componer la obra tuvo que hacer frente a dos transformaciones por exigencias del género; una consistía en convertir esta historia, luctuosa como era en la versión homérica que el público conocía, en otra cómica, tarea en la que contaba con algún precedente que no se nos ha conservado⁸⁹. Otra transformación consistió en incluir en la acción a Sileno y a los que en esta obra son sus hijos, los sátiros. Entre las notas características de estos personajes estaba su cobardía, de manera que era difícil incluirlos entre los héroes que regresaban de su victoriosa expedición a Troya. Sólo quedaba la alternativa de asociarlos a Polifemo, y Eurípides los convirtió

⁸⁹ En J. A. LÓPEZ FÉREZ, *op. cit.*, 1996, se hace un repaso de las citas en que aparecen los cíclopes a lo largo de toda la literatura griega, desde la época arcaica a la imperial; para el drama satírico que comentamos, este mismo autor en "El Cíclope de Eurípides: tradición e innovación literarias", *Minerva* 1, 1987, pp. 41-59, comenta las obras en que pudo inspirarse en las pp. 45 y 52-53. Para el estudio de la figura de Polifemo en los compositores teatrales en particular contamos además con la lección de A. Melero, impartida en el curso (1994-1995) de la UNED, *Mitos en la literatura griega: desde Homero hasta la época imperial*, con el título "El tema del cíclope en el teatro griego", donde se revisa la utilización de esta aventura de la *Odisea* en los autores cómicos. Los fragmentos conservados -un Cíclope de Epicarmo (fr. 81, 82 y 83 Kaibel), los *Odiseos* de Cratino (fr. 144-146 Kassel&Austin), los *Cíclopes* de Calias (fr. 5-13 Kassel&Austin) y Antífanes (fr. 129-131 Kassel&Austin) y un drama satírico también titulado *Cíclope* de Aristías (fr. 4 Nauck)- dan prueba de que fue un tema que interesó a los autores dramáticos; éstos explotaron fundamentalmente los aspectos referidos a la comida y la bebida tomada en exceso, así como los referidos al carácter violento, fanfarrón e impío del Cíclope. Reminiscencias de esta historia, se detectan, asimismo, en Aristófanes (*Avispas*, *Tesmoforiantes* y *Pluto*) y en el mimo helenístico *Carition*. A. Melero ha estudiado además las relaciones entre Edipo y el Cíclope en su artículo "Edipo ciclópeo", *Estudia Philologica Valentina*, 1 (1996), pp. 33-39.

en esclavos suyos; el hecho de que otra de las notas que definían a estos personajes fuera su inutilidad e incapacidad para trabajar⁹⁰, encajaba bien con el tipo del esclavo vago, habitual en las comedias, y procuraba un recurso para la introducción de detalles cómicos. La inclusión de estos personajes obligaba a alterar también la figura de Polifemo, alteración que el poeta aprovechó para convertirlo en reflejo de preocupaciones de la época. Finalmente el medio escénico y más concretamente el decorado en el que se representaba la entrada de la cueva del gigante propició otros cambios con respecto a la versión homérica de los cuales vamos a dejar constancia en el siguiente repaso de los episodios de que consta la obra.

2.1 Episodio A: el héroe cae en manos del monstruo. Frente al Odiseo homérico, que imponía a sus compañeros su deseo de conocer a los cíclopes, el euripideo arriba por azar a la tierra de éstos junto con toda su expedición y llega a conocerlos debido a su necesidad de avituallamiento.

La cueva del gigante no está vacía, sino que Sileno se encuentra en ella. Gracias a él obtienen los aqueos dos valiosas informaciones desconocidas por los héroes homéricos. Primero, el lugar exacto en el que se encuentran, la isla de Sicilia, junto al Etna (v. 114)⁹¹, lugar que es mencionado tantas ocasiones que queda clara la voluntad de Eurípides de que los espectadores fijaran su atención en él de manera especial; puesto que en el 413 los atenienses habían sufrido una trágica derrota en ese lugar, no cabe descartar que la intención del poeta fuera la de identificar la trágica suerte de los aqueos devorados por Polifemo con los atenienses que perecieron en la mencionada expedición⁹².

En segundo lugar, Sileno previene sobre el tipo de seres que habitan el lugar, los cíclopes, "asesinos de hombres" (v. 20, ἀνδροκτόνοι), de manera que la intuición de encontrarse con un ser terrible que tuvo Odiseo en la obra homérica se transforma aquí en certeza absoluta. La primera intención del laertiada, ciertamente poco heroica, es huir (v. 131), pero necesita antes cerrar el trato que le permita obtener provisiones. El vino de Marón duplica aquí su función: no sólo sirve, como en la *Odisea*, para contribuir al adormecimiento del antropófago, sino que sus cualidades convencen también a Sileno para que permita a Odiseo llevarse las viandas que necesita.

En ese momento entra en escena el Cíclope (v. 133). El Odiseo homérico se ocultaba entre los recovecos de la cueva, el euripideo trata de huir también; Sileno le recomienda la cueva (v. 195), pero el medio escénico impide esa

⁹⁰ Hesíodo, *fr.* 123 Merkelbach-West.

⁹¹ Puede que esta situación se deba al también siciliano Epicarmo; en todo caso, quedó ya como definitiva en la literatura posterior.

⁹² Esto supone admitir la fecha reciente, 408 a. C., para la representación de esta obra y no la tardía, 424 a. C., basada fundamentalmente en paralelismos entre *El Cíclope* y *Hécuba*, que se representó en ese año.

posibilidad; el laertiada tiene que quedarse en el escenario, pero entonces convierte esta necesidad en un acto heroico, deja de comportarse como un cobarde, y anuncia ampulosamente, a la manera de los héroes que participaron en la guerra de Troya, que no puede perder la gloria tan costosamente alcanzada por una huida ante un solo hombre (vv. 198-202). Se diría que Odiseo conocía que sus hazañas iban a ser contadas - Eurípides cuenta aquí con que sus espectadores conocían que así había sido - y no quería empañarlas con una actuación que no estuviera a su altura. Este recurso es de una gran fuerza cómica.

2.2. Episodio B: canibalismo. Así como los aqueos de la *Odisea* actúan como si estuvieran robando al Cíclope cuando éste entra en la cueva, en la obra euripidea Polifemo es quien piensa que le están robando cuando ve sus corderos y sus quesos preparados para ser llevados. Este pensamiento es inmediatamente alentado por Sileno que finge que la hinchazón de su rostro, causada en realidad por la ingestión del vino de Marón, se debe a que ha sido agredido por los extranjeros, cuya intención sería la de torturar y esclavizar a Polifemo (vv. 222-240). Sileno se dibuja, ya desde este primer contacto con su amo, con rasgos muy similares al esclavo listo y enredador en torno al cual se elaboraron tantas tramas cómicas. Odiseo trata de explicar la verdad de lo sucedido (vv. 253-260), apoyado por el corifeo, pero el Cíclope tiene toda su confianza depositada en su viejo esclavo.

Como en la versión épica, Polifemo se interesa por la patria de los desconocidos, y Odiseo menciona, como allí, la guerra de Troya y pide la habitual hospitalidad. Pero, a diferencia de la *Odisea* en la que el Cíclope no sabe nada del primer tema ni conoce las reglas que propician el segundo, se produce en la versión dramática una auténtica confrontación dialéctica entre los dos personajes protagonistas al más puro estilo sofístico: Odiseo defiende el asalto a la ciudad de los dánaos como obra de los dioses, llevada a cabo por ellos en beneficio de todos los helenos, entre los que incluye al propio Cíclope, en tanto que habita -notemos el llamativo anacronismo- una tierra colonizada por éstos (vv. 296-298); incluso su padre, Poseidón, se habría visto favorecido por esta expedición puesto que gracias a ella se habrían salvaguardado diversos lugares sagrados en los que se ubicaban templos a él dedicados (vv. 290-295). La hospitalidad es, asimismo, pedida en nombre de las divinidades, cuyo poder es también despreciado por este Polifemo euripideo, incluso cuando afecta a su propio padre (vv. 318-319: ἄκρας δ' ἐναλίαις αἷς καθίδρυται πατῆρ/χαίρειν κελεύω· τί τάδε προυστήσω λόγῳ; "Los promontorios costeros en los que está asentado mi padre, por lo que a mí se refiere, que se vayan a paseo. ¿Por qué los señalaste en tu discurso?"). Este desprecio adquiere en ocasiones connotaciones claramente humorísticas, como cuando el Cíclope, refiriéndose a Baco, pregunta cómo es posible que alguien que se tenga por dios viva en un odre (v. 525) o como cuando, tan borracho que el cielo le da vueltas confundido

con la tierra, confiesa ver el trono de Zeus y la santa majestad de los dioses (vv. 579-580, τοῦ Διὸς τε τὸν θρόνον/λεύσω τὸ πᾶν τε δαιμόνων ἄγνον σέβας. "Veo el trono de Zeus y la santa majestad de todos los dioses"), a la vez que las Gracias intentan, en vano, seducirlo (vv. 581-583, οὐκ ἂν φιλήσαιμ'; αἱ Χάριτες πειρώσι με/ἄλις· Γανυμήδη τόνδ' ἔχων ἀναπαύσομαι/κάλλιον ἢ τὰς Χάριτας, "¿No las besaría? Las Gracias son las que me provocan. Ya basta. Me acostaré mejor con este Ganimedes que con las Gracias"). Sin embargo, como se ha visto, la dirección de este desprecio divino es muy diferente de la del homérico y coincide con la que solía mantenerse en los círculos intelectuales que frecuentaba Eurípides, en los que se buscaba una redefinición de la divinidad, asimilándola al hedonismo en sus distintas facetas (vv. 337-338: Ζεὺς οὗτος ἀνθρώποισι τοῖσι σώφροσιν, /λυπεῖν δὲ μηδὲν αὐτόν. "Que el comer y el beber cada día es el Zeus ese para las personas prudentes, y el no disgustarse por nada").

A pesar de este desprecio, también el Polifemo eurípideo mantiene la contradicción del homérico en su relación con los seres divinos, ya que él mismo se tiene por dios e hijo de dioses (v. 231: οὐκ ἦσαν ὄντα θεόν με καὶ θεῶν ἄπο; "¿No sabían que soy dios y descendiente de dioses?") y se siente tan poderoso como Zeus (vv. 320-321: Ζητὸς δ' ἐγὼ κεραυνὸν οὐ φρίσσω, ξένε, /οὐδ' οἶδ' ὅτι Ζεὺς ἐστ' ἐμοῦ κρείσσων θεός. "Yo no temo al rayo de Zeus, extranjero, ni sé cuál es la razón por la que Zeus es más poderoso que yo"). Pero esta contradicción no parece que pueda ya explicarse como el recuerdo del poder del chamán, sino que responde a uno de los procedimientos habituales en su autor, el respeto a la tradición junto a su crítica y redefinición. Por eso, la actitud ambigua para con los dioses no sólo se manifiesta en Polifemo, sino también en Odiseo: cuando éste pide ayuda a Palas y especialmente a Zeus para que impida la antropofagia, le advierte que si no lo hace (como *de facto* sucederá), su reputación de poderoso sería un fraude (v. 355: ἄλλως νομίζη Ζεὺς τὸ μηδὲν ὦν θεός. "De otro modo, eres tenido por Zeus, pero no eres sino una nulidad como dios"). De la misma manera, poco antes de cegar al Cíclope, Odiseo ruega a Hefesto, como señor del Etna, y al Sueño que no permitan que él y sus hombres perezcan a manos de Polifemo puesto que, de suceder así, el destino tendría que ser considerado más poderoso que las divinidades (vv. 606-607: ἢ τὴν τύχην μὲν δαίμον' ἠγείσθαι χρεῶν, /τὰ δαιμόνων δὲ τῆς τύχης ἐλάσσοινα. "O habrá que considerar al Azar una divinidad y a los poderes de los dioses inferiores al Azar"). El Azar es una de las divinidades que adquirieron gran relevancia en la época helenística; Eurípides se muestra en este aspecto, igual que en otros, como un verdadero precursor en las modas literarias que caracterizaron esa etapa.

Así como en la *Odisea*, tras declararse más fuerte que los dioses, Polifemo comete el acto de canibalismo, aquí también lo prepara dando la orden a los aqueos de que entren en la cueva, donde se los comerá fuera de la vista de los espectadores. Esta orden es similar a la que el ogro da en algunas variantes de

los cuentos populares a sus víctimas⁹³, las cuales, como en el drama, obedecen sin resistencia. Pero este recurso tampoco parece que pueda ser interpretado en relación con los cuentos sino en relación con el medio escénico: los hechos luctuosos sucedían siempre fuera de la vista de los espectadores. Los sátiros son los encargados de preparar el festín y, según cantan en el primer estásimo (v. 361), son convidados a él de nuevo como las víctimas de algunos cuentos⁹⁴, aunque como ellas, rechazan la macabra invitación.

La antropofagia es descrita por Odiseo, quien tiene necesariamente que abandonar la cueva para hacerlo. Lo que ha visto -y describe en los vv. 379 ss- es tan sofisticadamente cruel que declara que es difícil concebirlo en el mundo real (vv. 375-376: ὦ Ζεῦ, τί λέξω, δεῖν' ἰδὼν ἄντρων ἔσω/κοῦ πιστά, μύθοις εἰκότ' οὐδ' ἔργοις βροτῶν; "Oh Zeus, ¿qué podría decir de los terribles e increíbles sucesos que he visto dentro de la cueva, que parecen propios de fábulas y no obra de personas?"). En primer lugar ha elegido a aquellos dos hombres que tenían carne más apetecible, luego ha encendido el fuego, se ha preparado un lugar donde recostarse, ha ordeñado a las vacas para tener bebida que acompañara al festín y ha preparado parsimoniosamente los instrumentos de que se va a servir, un caldero de bronce y unos asadores. Ha puesto a cocer a uno de los elegidos y ha hecho saltar el cráneo de otro golpeándolo en la esquina de una roca; ha seleccionado algunas partes de su cuerpo para asar y ha depositado el resto también en el caldero del cocido (vv. 377-404). Polifemo ha actuado, en definitiva, como un *gourmet* que prepara a conciencia la comida de la que espera obtener un gran disfrute, de acuerdo con el estilo de vida que más arriba ha defendido; anteriormente ha explicado, en efecto, que está harto de carne de caza. Esta descripción nada tiene que ver con el comportamiento casi animalesco de los ogros de los cuentos o del Polifemo odiseico: recuerda más bien un sacrificio o un banquete de los habituales entre los nobles atenienses contemporáneos de Eurípides⁹⁵. Si el narrador de la *Odisea* mantenía una postura de objetividad, sin cabida para emociones luctuosas, en *El Cíclope* esta anacrónica, sibarita y refinada descripción de la antropofagia llega a lograr efectos cómicos.

⁹³ Cf. la variante 6, en ELENA REDONDO MOYANO, *op. cit.*

⁹⁴ Cf. las variantes 1, 4, 16 en ELENA REDONDO MOYANO, *op. cit.*

⁹⁵ Cf. para las similitudes con el sacrificio los vv. 243 ss. Como en los banquetes, Polifemo bebe recostado siguiendo las indicaciones de Sileno (v. 543), lo cual es un anacronismo ya que los héroes homéricos beben sentados; en los vv. 555-564 Sileno actúa como si fuera el jefe de protocolo del simposio, con la intención de sisar al Cíclope parte de su vino, y comienza a probarlo para ver cómo está mezclado, aunque en realidad es vino puro ya que el Cíclope desconoce los usos de los banquetes; Sileno trata también de que se ponga la típica corona de guirnaldas, le obliga a limpiarse la boca para servirle el vino y, finalmente, le incita a levantar el codo elegantemente al beber, poniéndose rápidamente como modelo para poder beber a su vez.

2.3. Episodios C y D: ofrecimiento del vino y borrachera. Engaño del nombre. La idea de ofrecer vino de Marón al Cíclope no se atribuye en el drama a la ingeniosidad de Odiseo, sino que le viene de fuera, como una inspiración divina (v. 411, ἐσῆλθέ μοί τι θεῖον). La función del vino es en este episodio idéntica a la que cumple en el homérico correspondiente, pero su tratamiento es diferente ya que aparece continuamente asociado con Dioniso (vv. 67, 139), quien era considerado su inventor. Pero Polifemo es un ignorante tanto en relación con este dios⁹⁶, como en relación con la bebida, de la que Eurípides le hace desconocedor. Al ser iniciado en ella siente un gran placer y quiere, enseguida, hacer partícipes de su orgía festiva a sus congéneres (vv. 531 ss), es decir, no guarda el secreto debido a la iniciación por lo que su suerte queda decidida: será vencido por este dios y quedarán en libertad sus servidores a los que él esclaviza⁹⁷. Otro efecto de la bebida es el canto: Polifemo actúa como un borracho más y sale de la cueva cantando sin gracia alguna: Eurípides proporciona aquí un precedente del refinado cantor helenístico en que el gigante se convertirá.

Durante la bebida, como en la versión homérica, Polifemo pregunta a Odiseo por su nombre, y éste le responde con la misma estratagema; sin embargo, como veremos al comentar el episodio F, esta estratagema ha perdido en el drama eurípideo la función que tenía en el homérico.

2.4. Episodio E: la ceguera. Ésta se lleva a cabo con un instrumento muy similar al utilizado en la *Odisea*, una rama de olivo encontrada en la cueva puesta casi en ignición, a pesar de que este Polifemo eurípideo ha usado sin lugar a dudas un espetón para asar a sus víctimas.

Encontramos dos diferencias con respecto al episodio homérico: el momento en que la ceguera se produce, el mismo día de la llegada, sin duda por exigencia escénica; y el intento de Odiseo de que sean los sátiros quienes le ayuden a clavar esta rama en el ojo del monoftalmo, a cambio de hacerles un lugar en su nave para salir de la tierra de los cíclopes (vv. 426-430). Aquellos prometen su ayuda, pero llegado el momento de pasar a la acción (vv. 590-595 y 630-631), hacen gala de su cobardía tradicional y no mantienen la palabra dada sino que alegan excusas cómicas por lo inverosímiles: unos están lejos, otros se han quedado cojos, otros han sufrido un calambre y otros, por fin, tienen los ojos llenos de polvo o de ceniza (vv. 635-639). La magia, que tan cuidadosamente había sido evitada por Homero, pero que no es infrecuente en la literatura helenística, hace gracias a estos personajes una cómica aparición:

⁹⁶ V. 521: ὁ Βάκχιος δὲ τίς; θεὸς νομίζεται; "¿Quién es Baco? ¿Se le considera un dios?" y vv. 492-493, en donde los silenos dicen: φέρε νιν κώμοις παιδεύσωμεν/τὸν ἀπαίδευτον: "Vamos, eduquemos con nuestras danzas a ese ignorante."

⁹⁷ J. A. LÓPEZ FÉREZ, *op. cit.*, 1987, p. 59.

los sátiros proponen recurrir a un "encanto mágico de Orfeo" por medio del cual lograrán que "el tizón, penetrando en el cráneo sin que nadie lo impulse" quemé "al hijo de la Tierra, al de un solo ojo" (vv. 646-648). Odiseo comprende que ninguna ayuda física va a obtener de ellos y les pide entonces -de nuevo a la manera de los héroes arcaicos- que eleven cantos de aliento para sus hombres, como si fuera a emprender un gran combate (vv. 630-631). Finalmente, el laertiada con la ayuda de sus hombres, como en la versión homérica, ciega al Cíclope alentado por los mencionados cantos del coro (vv. 656-662).

Aunque este episodio se desarrolla de una manera muy similar al homérico, tal como se plantea la acción en el drama satírico, la ceguera carece de justificación: efectivamente Odiseo entra y sale libremente de la cueva del gigante, de manera que la ceguera ha dejado de ser el medio para lograr la huida del antro donde el Cíclope tiene recluidos a los aqueos. Eurípides recurre para justificar este hecho al *status* de héroe del que disfruta Odiseo, el cual no le permite abandonar a sus compañeros que permanecen dentro de la cueva. Pero esta actitud heroica del laertiada tampoco aparece justificada con claridad, ya que no sabemos qué retiene a los aqueos dentro del antro.

2.5. Episodios F y G: Petición de ayuda y huida de la cueva. Como en la versión homérica, Polifemo pide ayuda después de ser cegado. Allí la pide a sus congéneres, que hasta este momento han estado ajenos a la acción, de manera que el engaño del nombre funciona con ciertos visos de verosimilitud. Pero en esta versión eurípidea Polifemo pide ayuda al coro de sátiros, los cuales conocen a Odiseo y han sido espectadores de todos los hechos. El episodio del nombre sólo tiene una función cómica, que se consigue a través del diálogo mantenido entre el gigante y el corifeo (vv. 670-675): éste le pregunta si, aturdido por el vino, se ha caído en las brasas; Polifemo en principio sólo acierta a articular respuestas y preguntas inconexas -"Nadie me ha destruido", "Nadie me ha cegado el ojo", "¿Dónde está ese Nadie?"-, con las que el jefe del coro realiza juegos de palabras (si nadie lo ha cegado, es que no está ciego; Nadie está en ningún sitio). Pero este Polifemo eurípideo - a diferencia del homérico - logra salir de este juego de razonamientos provocados por el falso nombre de Odiseo y aclara que es el extranjero a quien busca. El corifeo, lejos de prestarle ayuda para localizarlo, le indica siempre una dirección equivocada, haciendo que el Cíclope se golpee repetidamente contra las paredes de la cueva. Odiseo logra salir de ella sin necesidad de la estratagema de los carneros (vv. 676-688); de hecho, el rebaño del Cíclope, que no tiene ya la función salvadora de la *Odisea*, no es sólo de ovejas sino también de vacas.

2.6. Episodios H, I, J y K: huida de la tierra de los cíclopes, cumplimiento del oráculo, lanzamiento de piedras, y petición de venganza. Puesto que la huida en barco es imposible de representar en el escenario y puesto que,

además Odiseo ha arribado a la tierra de los cíclopes con toda su armada, no es necesario reintegrarse a ella como sucedía en el relato homérico. Por ello, Odiseo simplemente se aleja un poco de la entrada de la cueva y desde allí le comunica a Polifemo su verdadero nombre, a la vez que atribuye su ceguera al castigo por el impío banquete que se ha dado con sus compañeros (vv. 689-695). Como no hay huida en nave, tampoco Polifemo puede intentar detenerla mediante el lanzamiento de rocas, pero Eurípides mantiene el recurso homérico y hace anunciar al antropófago que lo hará (704-707).

Eurípides mantiene igualmente el episodio del reconocimiento del oráculo, pero transforma la petición de venganza dirigida a Poseidón en una nueva profecía: también Odiseo pagará por haber cegado al Cíclope, siendo zarandeado durante mucho tiempo en el mar. Odiseo se burla de ella, pensando que ya se ha cumplido (vv. 696-703).

A pesar de los cambios que Eurípides se ve obligado a introducir en la acción debido al medio escénico, a los nuevos personajes o a sus propios deseos, observamos el mantenimiento de todos los episodios homéricos, casi siempre en el mismo orden que allí se sucedían. No obstante, la función de muchos de ellos se ha alterado considerablemente, de manera que podemos afirmar que en la época de Eurípides los referentes de esta historia fueron todos literarios y fundamentalmente la *Odisea*, y no alguna de las variantes populares del cuento que tan cercanas estaban en la aventura homérica.

2.7. Características del Cíclope de este drama satírico. Paralelamente a la alteración del sentido de los episodios, aparece también alterada la figura de Polifemo, como veremos al hacer un repaso de sus características similar al que hicimos con el homérico:

a) físicas: el Polifemo euripideo ha dejado de ser un monstruo de tamaño enorme y voz terrorífica para convertirse en un hombre (άνήρ: vv. 429 y 605). Sólo su enorme fuerza parece seguir intacta, como lo muestra la amenaza final del lanzamiento de un pedazo de roca. No cabe duda que el hecho de tener que ser representado en el escenario por un actor favorecía esta transformación, pero, como veremos al describir la forma de actuar de Polifemo, este cambio se aprecia también en muchos rasgos de su comportamiento.

Tiene un ojo, como el homérico, pero ahora se especifica que es el único (v. 21: μονώπες).

b) ético-psicológicas: Aunque el Odiseo euripideo no tiene como motor de su acción la curiosidad, sino la necesidad de adquirir provisiones, pregunta, no obstante, a la manera del homérico, si los habitantes del lugar son hospitalarios y piadosos con sus huéspedes (v. 125: φιλόξενοι δὲ χῶσιλοι περὶ ξένους). Sileno le informa de la naturaleza caníbal de los cíclopes y califica a Polifemo de "impío" desde los primeros versos del drama (Κύκλωπος άνοσίου, v. 26, incluso en grado superlativo, άνοσιώτατος, v. 378). Sin embargo, nunca se menciona que

sea "soberbio" como el homérico ya que su relación con los dioses es, como arriba hemos visto, de diferente cariz: no se trata de una confrontación de poderes como allí, sino de desconfianza de que realmente los posean, de donde deriva una falta de preocupación con respecto a ellos. Tampoco es "salvaje" en el sentido que lo era el Cíclope homérico: aunque continúa viviendo en la cueva tradicional, se explica que ésta se mantiene limpia gracias a los cuidados de Sileno y no come como un león, sino, como hemos visto, con un gusto refinado. Odiseo y el coro lo llaman "fiera" (θήρ, vv. 442, 602, 658), pero con este mismo término se define también a los sátiros (v. 624), no por su brutalidad sino por sus características animalescas⁹⁸, de manera que hemos de suponer que, aplicado a Polifemo, podría también hacer referencia a su extraña naturaleza distinta de la humana (Sileno dice de los cíclopes, en general, a Odiseo: ἔρεμοι πρῶνες άνθρώπων, ξένε, "estos promontorios carecen de seres humanos, extranjero", v. 116), pero también de la divina (v. 605, (Κύκλωψ) ὦι θεῶν οὐδέν ἢ βροτῶν μέλει; "(El Cíclope), a quien no preocupan ni los mortales ni los inmortales"). Sin embargo, el acto de canibalismo lo delata no ya como salvaje, sino como terriblemente cruel (v. 370, νηλής) y Odiseo lo considera, en una ocasión, como la encarnación del mal (τὸ κακόν, v. 627).

De la misma manera que los cíclopes euripideos no son "soberbios" ni "salvajes" al modo homérico, tampoco se les presenta con la misma relación con las leyes. Los homéricos las desconocían; los euripideos las conocen, pero las rechazan porque entorpecen su ideal de búsqueda del placer (vv. 338-340: οἱ δὲ τοὺς νόμους/ἔθεντο ποικίλλουτες άνθρώπων βίον,/κλαίειν άνωγα: "a esos que complicaron la vida de los seres humanos estableciendo las leyes les ponía yo a derramar lágrimas").

Al contrario del Cíclope homérico, el euripideo no es un ser solitario ni desconocedor del mundo: se dibuja como un rico hacendado que posee esclavos y rebaños de ovinos y bovinos, y que ha tenido acceso a la educación: conoce la mitología⁹⁹ y la expedición llevada a cabo por los aqueos contra Troya, sobre la que tiene una opinión muy alejada del espíritu épico¹⁰⁰. También tiene relaciones homosexuales (vv. 566-489), como los refinados aristócratas atenienses, aunque en el contexto cómico del drama (con Sileno, cuando está obnubilado por el vino); de nuevo encontramos aquí, naturalmente en el contexto de la obra, un precedente del Polifemo enamorado de la literatura

⁹⁸ Cf. A. MELERO, *Eurípides. Cuatro tragedias y un drama satírico*, Madrid, 1990, p. 337, nota 77.

⁹⁹ Cf. los vv. 273, 581, 586, en los que cita a diversos personajes mitológicos.

¹⁰⁰ Efectivamente considera vergonzoso que tal expedición se haya llevado a cabo por causa de una única y malvada mujer: vv. 283 ss. Los sátiros, en cambio, no conocen el desenlace de la guerra de Troya; una vez que Odiseo les informa de lo sucedido, su interés se centra únicamente en el tratamiento que recibió Helena por parte de los aqueos: todo el pasaje hace honor a su ligereza de carácter y su lubricidad (vv. 179 ss).

posterior. Tampoco vive alejado de sus congéneres, a quienes Eurípides hace hijos de Poseidón¹⁰¹ y pastores¹⁰², como él mismo era, ya que intentó compartir con ellos su juerqa báquica.

El Polifemo homérico se dibujaba como un ser poco hábil en sus relaciones con Odiseo, quien frecuentemente lograba engañarlo. En el drama eurípideo, son Sileno y los sátiros quienes tratan de engañarlo con más frecuencia, de manera que, de nuevo, aparece también en él esa característica de torpeza mental que caracterizaba al Cíclope homérico. Así se puede observar cuando, a pesar de ser evidente que Sileno va a venderles comida a Odiseo y sus hombres, y que está enrojecido por el vino, él piensa que lo han golpeado para robarle y esta idea engañosa es reforzada por el artero Sileno con excesiva facilidad, halagándole de una manera tan burda como cómica (v. 266: ὦ κάλλιστον, ὦ Κυκλώπιον, ὦ δεσποτίσκε, "(tú) el más bonito, Cíclopito, amito"); o cuando logra repetidas veces sisarle tragos de vino. Como Odiseo en el poema homérico, le califica de "estúpido" (v. 173).

La habilidad práctica que describíamos en el Polifemo homérico aparece también aquí reflejada, dentro de la nueva situación de amo que ahora tiene: cuando llega a su cueva, pregunta detalladamente si todas las labores concernientes a su rebaño están hechas (vv. 206-209).

c) y d) En la descripción de los medios materiales de subsistencia y de la organización político-social con que contaban los cíclopes, se advierte una solución de compromiso, paralela a la que se da en la figura de Polifemo y que se resuelve como en ella en cómicos anacronismos, entre el primitivismo homérico, que incluso aparece aumentado, y la realidad contemporánea de Eurípides.

Efectivamente, el Polifemo del drama no conoce ni los cereales (vv. 121-122), ni el vino (123-124), ni las viviendas fabricadas: en el colmo del primitivismo, Eurípides hace a los cíclopes nómadas (v. 120), aunque simultáneamente describa a Polifemo y sus congéneres viviendo en "cuevas solitarias" (v. 22). El Cíclope es el "rústico pastor" (v. 54) tradicional, pero en la práctica se describe una pequeña explotación ganadera que le permite, como dueño que es, tener esclavos para el cuidado de su casa y sus ganados y dedicarse a la caza y a los debates culturales propios de la época del autor. Esta imagen, sin duda, sirvió de precedente para el educado pastor helenístico protagonista de los idilios teocriteos.

¹⁰¹ Cf. vv. 21-22: ποτιίου παίδες θεοῦ/Κύκλωτες. En v. 648, se dice de Polifemo que es παῖδα γῆς, hijo de la Tierra, como lo eran también los cíclopes uránidas descritos por Hesíodo. Según R. SEAFORD, editor de Eurípides, *Cyclops*, Oxford, 1984, p. 217, nota al v. 648, la elección de la tierra se debe al tamaño de Polifemo, dado que la Tierra es, en general, madre de los gigantes.

¹⁰² Igualmente se especifica que todos los cíclopes son pastores: Sileno, en el v. 165, afirma que no le importaría dar los rebaños de todos los cíclopes a cambio de una copa de vino.

Como los homéricos, los cíclopes eurípideos viven sin organización política alguna (v. 120), pero la solución de compromiso que arriba mencionamos se observa en la anacrónica pregunta de Odiseo sobre este tema (v. 119): τίνας κλύοντες; ἢ δεδήμευται κράτος; "¿A quién obedecen? ¿O tienen régimen democrático?"

De la misma manera que sucedía con los episodios, el sentido general del drama parece ser similar al homérico, es decir, la confrontación entre el civilizado y el salvaje¹⁰³. Sin embargo, como hemos visto, el salvaje no lo es tanto o no lo es en todos los aspectos de su vida, y Odiseo no se encuentra tan bien instalado en las creencias "civilizadas" como para ser el prototipo de ellas¹⁰⁴.

3. Entre los cultivados poetas de los siglos posteriores a la época clásica, la figura del cíclope Polifemo sufre una gran transformación, que tiene su precedente en un ditirambo titulado *Cíclope* o *Galatea*, de Filóxeno de Citera, poeta que vivió la transición de la "época clásica" a la "época helenística" (circa 435-380 a. C.). De este poema sólo se conservan algunos fragmentos, en los cuales Polifemo muestra su amor por la ninfa Galatea, quien lo rechaza, ya que el Cíclope aparece consolándose de sus males amorosos por medio del canto y el acompañamiento de una lira. La parodia que de esta obra realizó Aristófanes en su segunda versión de *Pluto* (representada en el 388 a. C.) hace suponer que fue escrita en los últimos años de vida del poeta, los cuales no quedan muy distantes de la obra de Eurípides (484-406 a. C.).

La causa por la que este poeta escribió este ditirambo fue una disputa o disensión acerca de cuestiones literarias o amorosas habida con su antiguo mecenas, el tirano Dionisio I de Siracusa, a raíz de la cual fue condenado a trabajar en unas canteras. Allí, encerrado en una cueva similar a la que retuvo a Odiseo y sus hombres, o bien después de haber escapado de ella, habría Filóxeno imaginado la alegoría del Cíclope-Dionisio, basándose en la caracterización habitual del primero, como ser soberbio y violento, y en la realidad del segundo, también arrogante y con capacidad de hacer un uso abusivo de la fuerza. Esta identificación propiciaba la segunda, entre Odiseo-Filóxeno, organizada en torno al ingenio del primero y su capacidad de burla, de las cuales participaba también el poeta como se puede observar en la propia composición de esta obra. La incorporación de Galatea a esta pareja de

¹⁰³ W. ARROWSMITH, "Introduction to Cyclops", en *Satyrspiel*, Darmstadt, 1989, pp. 179-189, defiende que en realidad Eurípides confronta aquí dos tipos de brutalidad, una física, la de Polifemo, y otra moral, la de Odiseo, interpretando este personaje a la luz de otras tragedias eurípideas en las que también aparece (*Hécuba*, *Troyanas*, *Ifigenia en Aulide*).

¹⁰⁴ Al margen de la figura de Polifemo, Eurípides hace mención en otras obras a los demás tipos de cíclopes: a los constructores de murallas (de Argos y Micenas) en *Heracles*, vv. 15 y 944, en *Ifigenia en Aulide*, v. 1500 y en *Orestes* v. 965; y a los uránidas en *Alceste* 6.

enemigos tradicionales se documenta por primera vez en Filóxeno, pero entre las leyendas populares sicilianas existía una que vinculaba afectivamente de alguna manera al Cíclope y la ninfa. El ambiente literario innovador en que vivió el poeta habría favorecido la incorporación de esta vertiente popular al tema tradicional, a la vez que funcionaba como un elemento más de burla y desprestigio para Dioniso, ya que Galatea rechazaba sus requerimientos amorosos¹⁰⁵.

3.1. Tal como concluye A. Sancho Royo¹⁰⁶, en el *Cíclope* de Filóxeno convergen dos elementos fundamentales: el mitológico-narrativo de la *Ciclopea* homérica y el amoroso. El primero muere, en el ámbito de la literatura, con este poeta, por lo cual, ningún episodio equivalente al homérico encontraremos en torno a este "nuevo" Polifemo. Por el contrario, el elemento amoroso inicia ahora su andadura literaria. Efectivamente, en el *Idilio XI* de Teócrito, en donde se escenifica una conversación entre el autor y el médico Nicias en torno a la búsqueda de remedios que puedan curar las penas producidas por el amor, Polifemo aparece como un ejemplo de que el único válido es la poesía¹⁰⁷.

La elección de nuestro ogro como protagonista de estas refinadas obras helenísticas responde totalmente a los parámetros literarios de la época: en primer lugar habría influido la importancia de Eros, que se entroniza en esta época como dios fundamental; en segundo lugar, el gusto por el humor fino, que sin duda se desprendía del contraste brutal entre su imagen tradicional de ser monstruoso y canibal y la de adolescente enamorado que ahora se nos presenta; es común también en esta etapa la predilección por los personajes mitológicos que no fueran de primera línea, como efectivamente no lo era el Cíclope, porque proporcionaban al poeta la oportunidad de demostrar sus conocimientos mitológico-literarios; finalmente, el oficio tradicional de pastor hacía a Polifemo similar a otros pastorcillos enamorados que tan en boga estaban en la que se ha dado en llamar poesía "bucólica".

El nuevo Polifemo se nos presenta como un joven enamorado; esta precisión en la edad permite compaginar la imagen que ahora se ofrece con la

¹⁰⁵ Cf. A. SANCHO ROYO, "Análisis de los motivos de composición del "Cíclope" de Filóxeno de Citera, *Habis* 14, 1983, pp. 33-49.

¹⁰⁶ *Op. cit.*, p. 48.

¹⁰⁷ De manera similar, también en Calímaco, *Epigrama* 46, encontramos a Polifemo como descubridor de un conjuro que eliminaba los males amorosos: "¡Qué excelente conjuro descubrió Polifemo para el enamorado! ¡Por Gea que no es rústico el Cíclope! ..." Traducción de L. A. de Cuenca y Prado, *Calímaco. Himnos, epigramas y fragmentos*, Madrid, 1980, p. 110. Es posible que también Hermesianacte (nacido *circa* 300 a. C.), en su *Leontion*, libro de elegías en donde narra los amores desdichados de personajes diversos, hiciera aparecer a Polifemo como víctima del amor desdeñoso de Galatea: cf. E. Legrand, *Bucoliques Grecs I*, París, 1960 (reimpresión), p. 70.

tradicional. Efectivamente, de este Cíclope se pretenden narrar ahora sus años mozos, anteriores a la aventura odiseica. Nuestra comparación con el Cíclope anterior, el "adulto", sólo se puede establecer, por tanto, en torno a las características con que aparece dibujado:

a) físicas: la descripción de éstas la realiza el propio Polifemo, precisamente porque cree que se debe a ellas el rechazo de la ninfa. Según él, ésta no lo ama porque su única ceja es enorme -llena toda su frente, de oreja a oreja- y, además, es hirsuta; porque tiene un solo ojo, que, por cierto, se dejaría quemar - sutil alusión a la leyenda tradicional del Cíclope- a cambio de conseguir su amor; porque tiene una nariz chata, que entre los griegos era considerada como un signo de lujuria; y, por fin, porque es muy velludo.

Encontramos en esta descripción el afán de humanización que es general en el tratamiento de los personajes mitológicos en esta época. Esta humanización hace posible que el Cíclope tenga reacciones físicas similares a las de las personas - como es el hecho de que el amor le hace adelgazar "día tras día" y de que sienta "palpitaciones en la cabeza y en ambos pies"-, las cuales resultan sumamente jocosas.

b) ético-psicológicas: la soberbia que tradicionalmente caracterizaba al Cíclope se manifiesta también ahora circunstancialmente, pero en relación con su amor; así, en su búsqueda de razones que justifiquen el rechazo de Galatea llega a afirmar que la causante de su desgracia amorosa es su madre, porque ésta no elogia a su hijo ante la ninfa. También al final de la pieza se recomienda a sí mismo dejar de lado a la esquiva nereida y demostrar que, en tierra, él es alguien importante.

No aparece como salvaje; antes bien es uno más de los refinados pastorcillos que pueblan la poesía bucólica y consume sus días mirando al mar, mientras canta acompañándose de un instrumento musical. Es más, Polifemo se considera el mejor entre los cíclopes tocando la siringa. Nada tan carente de salvajismo como los dos hechos que apuntamos a continuación: el hacer de guía para Galatea y su propia madre en la excursión que las dos hicieron al monte para recoger jacintos, a raíz de la cual Polifemo conoció y se enamoró de la nereida; y el deseo de tener branquias para llevar flores a su amada al fondo del mar, donde ella habita.

Como se puede observar, han desaparecido totalmente las facetas relativas a su crueldad, su violencia y la antropofagia homéricas y eurípideas. En cambio, sigue siendo un hábil pastor, y de su rebaño saca ahora las imágenes con las que describe a su amada: compara la blancura de Galatea con la blancura de la leche; lo tierna que ella es, con un tierno cordero; lo alegre que ella es, con la alegría de una ternera; la reacción esquiva de ella para con él, con la de una oveja que viera al lobo. Su máximo deseo es que ella llegue a pastorear con él, ordeñe la leche y disponga el cuajo para hacer queso. No obstante, su situación de enamorado hace que en ocasiones no se ocupe de sus ovejas, que vuelven solas al redil, mientras él canta a Galatea. Pero es éste un

modo de obrar que no es del gusto del Cíclope, de manera que al final se reconviene a sí mismo, afirmando que sería más juicioso por su parte si se ocupara de recoger ramas para sus corderas y trenzara canastos para hacer los quesos.

c) materiales: el Cíclope sigue viviendo en una cueva, la cual ha recibido también la idealización que envuelve toda esta poesía: hay en ella árboles y arbustos aromáticos (laureles), ornamentales (cipreses, hiedra), frutales (parra) y agua pura, que mana de la ya establecida ubicación en el Etna.

Su aislamiento tradicional y su actitud hostil para con los extranjeros han desaparecido totalmente. Por el contrario, haciendo de nuevo un guiño al cultivado lector que conocía la leyenda homérica y eurípidea, Polifemo piensa que quizás alguno de los hombres que llegue en una nave podrá enseñarle a nadar, para que él pueda visitar el hogar de su amada.

El medio de vida de Polifemo sigue siendo su rebaño y Polifemo se siente orgulloso de él, hasta el punto de pensar que servirá de compensación a su poco agraciado aspecto: efectivamente es un gran rebaño, formado por mil reses, cuya mejor leche ordeña y bebe; cría para su amada animales salvajes en cautiverio -observamos también aquí la reminiscencia del Cíclope cazador eurípideo-: once cervatos y cuatro oseznos. También presume de saber mantener un fuego - signo de civilización- que no se apaga nunca.

d) De acuerdo con el resto de la poesía helenística, que aparece absolutamente alejada de preocupaciones político-sociales si no es para elogiar a los monarcas-mecenas que hacían posible la labor creadora de los literatos, este Cíclope no hace ninguna mención del ambiente político-social que lo rodea.

3.2. En el *Idilio* VI de Teócrito encontramos otra variante del mismo tema de Polifemo: en esta ocasión los protagonistas son dos pastores adolescentes, Dafnis y Dametas, los cuales toman al Cíclope como tema de una competición artística que se establece entre ellos. Sin embargo, respondiendo al gusto contemporáneo por la novedad, se ha dado ahora la vuelta a la versión del idilio que acabamos de comentar, de manera que es ahora la hermosa Galatea, descrita aquí como un ser frívolo y coqueto que "huye de quien la quiere, y al que no la quiere persigue", la que está enamorada del Cíclope y éste quien la rechaza.

Las notas características de este Cíclope son, como era de esperar, muy similares a las del anterior:

a) físicas: para comenzar, Polifemo ha cambiado la idea que de sí mismo tenía: ya no se considera tan feo, a pesar de que así lo afirman todos. Y lo sabe porque se ha mirado en el mar y en él le han parecido hermosas su barba, su pupila y la blancura de sus dientes. El recuerdo del bello Narciso, que sin duda resultaría muy divertido para los griegos conocedores de lo sucedido a este personaje, se explota hasta sus últimas y grotescas consecuencias, de manera que Polifemo, para evitar enamorarse de sí mismo y morir como le sucedió a

aquél, escupe, es decir, realiza el gesto apotropaico que le aparta del mal. Por su parte también Galatea, que lo ve ahora con ojos enamorados, lo encuentra bello. Tiene un único ojo con el que desea que vea siempre y que no se cumpla el vaticinio de Telemo, que el lector conocía bien.

b) ético-psicológicas: la soberbia aparece de nuevo como una de las características de Polifemo en su calidad de amado: efectivamente, no piensa hacer ningún gesto de acercamiento a Galatea, ni aun en el caso de que le envíe un mensajero, hasta que ella misma le prepare un hermoso lecho en la isla.

Por otro lado, se muestra hábil conocedor de las reglas del juego amoroso: puesto que ha comprendido cuál es el carácter de Galatea, no hace caso de los gestos de aproximación de ella -tirar manzanas, intentar acercársele saliendo del mar-; ni siquiera la mira e incluso azuza su perra contra ella; también le miente diciéndole que está con otra mujer para que Galatea sienta celos, lo espíe y esté pendiente de él.

Como era de esperar en un cíclope enamorado, tampoco es descrito como un salvaje: se afirma que sabe arrancar dulces sonos a su siringa.

c) Prácticamente nada se nos dice sobre las condiciones materiales de vida, salvo una alusión a su gruta de la cual se menciona la puerta que Polifemo piensa atrancar si Galatea le envía algún mensajero; hay también una alusión a su ganado y a su perro, que nos evocan su imagen de pastor.

3.3. En otros dos *Idilios* encontramos, en cambio, una imagen más cercana al Polifemo homérico. Así en el VII, vv. 151 ss, en el que, a propósito de una alusión a la bondad del vino, se menciona al "poderoso Polifemo", como pastor que apedreaba barcos con montañas y que bailó -dato nuevo, no encontrado en ningún texto anterior- por influencia del vino. Aunque este Cíclope alude al que protagonizó una aventura en la *Odisea*, su imagen es más más agradable y se busca obtener para él la simpatía del lector.

Por el contrario, en el *Idilio* XVI, vv. 50 ss, encontramos al Cíclope descrito como "funesto", es decir, tal como se le muestra en el episodio homérico. Pero este trato es debido al contexto: efectivamente, se trata de elogiar el papel de la poesía como instrumento que permite la pervivencia de la memoria de héroes, como sucede en el caso de Odiseo, a propósito del cual se citan algunas de sus aventuras y, entre ellas, la del Cíclope.

3.4. En otros autores posteriores encontramos también alguna alusión a Polifemo, como en el *Canto fúnebre por Bión* atribuido a Mosco, en donde de nuevo Polifemo aparece como enamorado de Galatea (vv. 60 ss): se hace una comparación entre lo bien que cantaba el poeta muerto, al que la nereida admiraba, y lo mal que canta Polifemo, a quien ella rehuye.

En el propio Bión (*fr.* 16), es Polifemo en persona quien habla: está enamorado de Galatea y se dirige "tarareando" a la orilla del mar mientras anuncia que persistirá en sus ilusiones amorosas hasta el fin de sus días.

También en el epitalamio que Bión dedica a Aquiles y Deidamía (II, vv. 2-3) se cita a Polifemo a propósito de una canción de amor que el Cíclope dirige a Galatea¹⁰⁸.

4. En la literatura latina el cíclope Polifemo tenía consolidadas las dos imágenes con que aparece en la griega: la de monstruo caníbal y la de joven enamorado. Los poetas hacen uso de la una o de la otra según las necesidades del género en el que escriben, como se puede observar en las obras de Virgilio y Ovidio.

4.1. En *Eneida*, III, 617 ss Eneas recalca, como hiciera Odiseo, en la tierra siciliana de los cíclopes. Virgilio conecta esta expedición con la homérica por medio del itacense Aqueménides, quien había permanecido en este lugar después de la marcha de la expedición de Odiseo, según él mismo dice, porque sus compañeros se habían olvidado de él. Este personaje resume con brevedad lo sucedido a los aqueos, haciendo mención de tres episodios: el de la antropofagia (B), descrito con unos tintes de negrura de los que carece el homérico, el de la ceguera (E), con la novedad de que los aqueos invocan a las divinidades y echan a suertes su papel en la acción ya que sienten un gran temor de realizarla, y parte del H, dado que se justifica la ceguera que sufre Polifemo como el castigo y la venganza que tiene que sufrir por haberse comido a los aqueos. Como novedad, se nos muestra la vida que hace el ciego Polifemo tras la huida de Odiseo: sigue apacentando su rebaño valiéndose para ello de un bastón, como los ciegos, y cura su cuenca vacía en el mar.

La descripción del Cíclope que realiza el héroe abandonado junto al Etna, es probablemente la más terrible que encontramos en la literatura:

a) características físicas: se insiste especialmente en que es un gigante - toca las altas estrellas, sus costados son enormes, "alcanzando hasta el cielo sus elevadas cabezas (las de todos los cíclopes)" - y en que su visión es horrorosa - es "terrible de ver" (vv. 680 ss), un "monstruo horrible" (650-660), con su único ojo, en su torva frente-.

b) características psicológico-morales: la nota más destacada de su personalidad es su falta de sociabilidad, exagerada hasta el punto de ser "peste de las tierras" (v. 620). Cuando no consigue su propósito (apresar la nave de Eneas) "exhala un inmenso alarido", que hace temblar el mar, la tierra de Italia

¹⁰⁸ Fieles al objetivo de nuestro trabajo nos ocupamos sólo de la figura de Polifemo; no obstante, queremos dejar constancia de que los otros tipos de cíclopes siguen apareciendo en la poesía helenística, como es el caso de los uranios, en Calímaco, *Himno a Apolo* (en el que se narra cómo este dios tuvo que cuidar los rebaños de Admeto como castigo de Zeus por haber matado a los cíclopes) y en su *Himno a Artemis* (vv. 9 ss donde esta diosa piensa pedir a los cíclopes dardos y un arco flexible; y 46 ss en que aparecen trabajando en Lípara, isla próxima a Sicilia, en las fraguas de Hefesto, ocupados en la fabricación de un abrevadero de caballos para Poseidón). También en Euforión de Calcis (nacido circa 276 a. C.) se menciona a Estéropo, ubicándolo en el Etna: cf. fr. 53, "Cerbero".

y el Etna. El alarido es similar al homérico, mientras que el movimiento de tierras causado en las entrañas del Etna recuerda el temblor que también los cíclopes uranios producían cuando trabajaban en su oficio de herreros. La aproximación entre los dos tipos de cíclopes viene ahora propiciada por su ubicación, y, desde luego, es tradicional, ya que todos ellos eran concebidos por los griegos como pertenecientes a un mismo grupo en virtud de su nombre.

La escena de antropofagia es descrita recalándose más que en la homérica las connotaciones macabras y monstruosas que conlleva: Polifemo se alimenta con las entrañas y la sangre, insistentemente descrita como negra, de los desgraciados que allí llegan, y lo hace de la manera más negligente posible, tumbado en la cueva y con una bestialidad mayor, si cabe, que la ya conocida en Homero: rompe contra la pared los cuerpos de dos aqueos, se come sus miembros que destilan sangre, e incluso se sugiere que los aqueos están todavía vivos mientras se los come (sus miembros tiemblan bajo sus dientes)¹⁰⁹.

d) materiales: sólo sabemos que este Cíclope sigue siendo pastor y que en este oficio se manifiesta también la crueldad de su carácter, de manera que "oprime" las ubres de sus ovejas al ordeñarlas. Después de la ceguera su rebaño es lo único que le queda, sus ovejas constituyen su único placer y el único consuelo de su mal.

Vive (vv. 610-620) en una gruta enorme, y de ella se destaca su aspecto tétrico: es una "mansión corrompida de sangre y de manjares ensangrentados", llena de oscuridad. Como el Cíclope homérico, en ella encierra a sus ovejas.

Nada se menciona de la navegación, pero es evidente que no la conocen: los troyanos logran escapar gracias a su nave.

d) características político-sociales: otros cien terribles cíclopes habitan en torno a las playas y lo alto de los montes. Su vinculación con ellos se dibuja paralela a la homérica, aunque en un momento diferente: cuando oyen el alarido de Polifemo porque no puede detener la nave de Eneas, "todos" acuden corriendo.

En toda la aventura ciclópea observamos que Virgilio ha resaltado, con respecto a su modelo homérico, las características más terribles y las connotaciones más tétricas¹¹⁰.

¹⁰⁹ Esta forma de comerlos no es desconocida en los cuentos populares: cf. la variante 3 en ELENA REDONDO MOYANO, *op. cit.*

¹¹⁰ También en el *Apéndice Virgiliano*, y concretamente en el *epilion* titulado *Mosquito* (vv. 3 y 32) -en el que se describe la hazaña de un mosquito que muere por salvar a un pastor mientras dormía ya que logra que no sea mordido por una culebra- Virgilio usa las figuras del Polifemo y Odiseo homéricos como referencia para explicar en su relato la diferencia de tamaño entre sus protagonistas.

Por otro lado, como era de esperar, en la literatura romana siguen apareciendo otros cíclopes, concretamente los uránidos. En la obra de Virgilio los encontramos en *Eneida* VIII, 416 ss, instalados en su función de constructores de armas para los dioses y héroes, y en *Geórgicas*, IV, 170 ss, donde se menciona a los cíclopes del Etna como seres que trabajan mucho y con esmero en primavera. Por el

4.2. En *Metamorfosis* XIII, vv. 750-897, Ovidio nos cuenta una leyenda siciliana que narraba los amores entre Acis y Galatea¹¹¹: la nereida le cuenta a su amiga Escila, antes de que ésta se convirtiera en un monstruo horrible, que ella había estado enamorada de Acis, pero que este amor se vio truncado porque Polifemo, a su vez, se enamoró de ella y lo destrozó lanzándole una roca. Acis es hijo del dios Pan (Fauno, en la tradición latina) y de una ninfa; cuando cae ensangrentado por la agresión del Cíclope, Galatea logra restituirle la naturaleza de su madre y lo transforma en río.

Este Polifemo presenta las siguientes características:

a) físicas: para Galatea es de aspecto feroz, por su roja y rufa cabellera y su larga barba. Por el contrario, el propio Polifemo que se ha contemplado en un río como el teocriteo, se encuentra casi guapo, alto, y fuerte, hasta el punto que sólo la divinidad es más poderosa que él; se reconoce velludo, pero su vello es un adorno, como en los caballos; tiene un solo ojo, pero esto le convierte en un ser singular. Son elogios semejantes a los que hemos visto en los alejandrinos, pero en la manera de expresarlos no existe ahora el tono de ingenuidad de que los dotaron aquellos poetas, sino, por el contrario, de ridícula soberbia.

b) ético-psicológicas: la soberbia sigue caracterizando al Cíclope, no sólo en la descripción de su físico, sino también en la de sus bienes, su cueva, sus baños y los numerosos árboles frutales que posee. También cuando Telemo le predice su futura ceguera, Polifemo se siente tan seguro de sí mismo que no puede creerse esta profecía y se ríe de ella.

La vida que llevaba el Cíclope antes de conocer a Galatea se sugiere como muy cercana a la de un animal salvaje: precisamente, al conocer a la nereida, Polifemo trata de abandonar esos hábitos animalescos y deja su cueva y sus ganados, a la vez que comienza a cuidar su persona, bañándose y cortándose la barba. También deja de lado su tradicional hostilidad para con los extranjeros, y evita atacar a los navíos que llegaban por mar, el medio en el que su amada vive.

Aunque el salvajismo que implica la antropofagia ha desaparecido, como ocurre en los demás Polifemos enamorados, éste sigue mostrándose cruel y violento: amenaza de muerte a su rival amoroso, Acis, y cumple esta amenaza aplastándolo con una roca. El salvajismo de la antropofagia se ha eliminado, pero Polifemo se ha convertido en un asesino.

Ha perdido también el carácter de pastor culto que tenía entre los alejandrinos: aunque, como heredero de esta tradición, Polifemo canta su amor

contrario, en el poema épico-didáctico *Etna*, que el poeta escribió con afanes "científicos", rechaza Virgilio la ubicación de los dioses en el mencionado volcán (v. 37), así como el humilde trabajo de herreros que se les atribuye, considerándolos invenciones de los poetas poco respetuosas con la dignidad de los seres divinos que habitan en el cielo.

¹¹¹ A. SANCHO ROYO, *op. cit.*, p. 34 apunta la posibilidad de que esté inspirada en los *Heteroiúmena* (*Metamorfosis*) del poeta helenístico Nicandro, desgraciadamente perdidos.

por Galatea acompañándose de un instrumento similar a una flauta, esta flauta resulta ser enorme y bastante extraña, concretamente se la describe como "un raro instrumento compuesto de cien cañas".

c) materiales: la historia de los desgraciados amores entre Galatea y Acis se desarrolla en un ambiente bucólico, a la manera helenística, con imágenes similares a las que allí se encontraban: se compara a Galatea con diversas plantas y árboles (es blanca como la alheña), con objetos o fenómenos de la naturaleza (es clara como el día sereno) y con animales (es vivaz como el cabrito, blanda como la pluma; brava como la becerra, enojosa como una culebra pisada, soberbia y vana como el pavón). A través de estas imágenes queda claro que el entorno en que se mueve el Cíclope es el tradicional: se ocupa de la ganadería.

d) político-sociales: al igual que ocurría con el Cíclope helenístico, en el ovidiano nada se menciona sobre su entorno político-social.

Como se ha podido observar, en algunos detalles del Polifemo ovidiano encontramos una fusión entre las dos imágenes de este personaje creadas por los poetas griegos: por un lado, está enamorado y tiene rasgos de humanización como el Cíclope alejandrino; por otro, es feroz y violento, como el homérico¹¹².

En este trabajo hemos indagado en las raíces populares en las que se hunde la aventura homérica de Polifemo, para llegar a proponer que el cuento en el que fundamentalmente se basó pudo tener su origen en la amalgama de dos relatos míticos, uno de tipo pedagógico que relataría un ritual de iniciación al cual se debería la antropofagia, otro de tipo epistemológico, al que se debería el ojo único del Cíclope y la ceguera. El Polifemo homérico fue transformado por Eurípides en dos direcciones fundamentales: una, la obtención de situaciones cómicas; otra, el reflejo de sus propias preocupaciones. Esto acarrea dos consecuencias: aunque aparecen todos los episodios del relato homérico, su sentido es diferente del de la *Odisea*; también se mantiene la imagen de primitivismo tradicional de Polifemo, pero a la vez se convierte en un rico hacendado que piensa como lo haría un contemporáneo de Eurípides.

En la misma época clásica, la narrativa popular entró de nuevo en esta historia y llevó a Filóxeno de Citera a hacer aparecer a Polifemo como un enamorado de la ninfa Galatea. Esta imagen de enamorado, junto con su oficio de pastor, serán la base de la conversión del monstruo antropófago en el culto cantor y músico que se nos presenta en la época helenística.

¹¹² También Ovidio, en los *Fastos* IV, 287 ss, cuando la comitiva que traslada a Roma desde Frigia (Troya) a la madre de los dioses (Cibeles) pasa por el mar trinacrio (Sicilia), menciona a los tres cíclopes uranios como trabajadores del hierro.

La tradición romana heredará los dos Polifemos, el caníbal y el enamorado, optando por uno u otro según necesidades literarias. No obstante, en pequeños detalles, se apunta una nueva transformación, cuya dirección es la amalgama de caracteres propios de ambos.