

**SOBRE EL SUPUESTO
FRAGMENTO DE HOMERO
DESCUBIERTO EN UN TEXTO
CHINO DEL SIGLO X: TAIPING
GUANGJI, 481.4 Y ODISEA,
IX.105-542***

RUSSELL MAETH CH.

El Colegio de México

EN EL AÑO DE 1983 se publicó en Pekín un libro sumamente inusual por más de una sola razón. En primer lugar, este libro es uno de los muy pocos publicados en los últimos veinticinco años que ostenta los caracteres tradicionales no simplificados. En segundo lugar, el autor, Yang Xianyi (también conocido como Yang Hsien-i) —quien, con su esposa Gladys Yang, tiene fama internacional de traductor y que actualmente es director de la revista trimestral *Chinese Literature* —en este libro desempeña un papel muy diferente, el de especialista en filología comparativa y en historia panasiática. En tercer lugar, el título del libro, *Yiyu oushi* (“Hallazgos fortuitos hechos en los intervalos entre las tareas de traducción”) es curiosamente arcaico, o por lo menos, más que un poco destemplado con el espíritu de la década de las “Cuatro Modernizaciones”. Finalmente, el libro, que se divide en unos noventa artículos cortos, está escrito en gran medida en el estilo filológico no marxista de destacados sinólogos extranjeros del pasado, tales como Paul Pelliot o Berthold Laufer (a los cuales cita Yang con frecuencia), y enfoca el tema de las relaciones entre la China tradicional y los pueblos no chinos de su periferia —coreanos, hunos, turcos, tibetanos e inclusive pueblos tan lejanos como

* Texto revisado de una conferencia dictada en El Colegio de México el 19 de marzo de 1985.

los hindúes, los persas, los bizantinos, etc. Para llevar a cabo este tipo de investigación, Yang se encuentra en una posición muy cómoda, puesto que domina casi todos los idiomas necesarios —tanto antiguos como modernos— y, por lo tanto, puede explotar las fuentes de primera mano además de los estudios secundarios. La mayoría de sus artículos —de tres o cuatro páginas en chino— aparecieron por primera vez en varios de los diarios de Shanghai como ejemplos de un periodismo literario, lo que explica tanto su bello y brioso estilo como su contenido intrigante: Yang, por ejemplo, abre de nuevo la fascinante cuestión de Yexian, la “Cenicienta” china del siglo IX; escudriña “El traje nuevo del emperador” como aparentemente aparece por primera vez en una homilía del eminente monje (medio hindú, medio kuchen) Kumārajīva (344-413); investiga una posible misión diplomática visigótica desde España hasta la corte de Tang durante el siglo VIII, y así sucesivamente. No obstante, a mi parecer, el más intrigante de sus artículos es una pieza corta de dos páginas titulada “Un cuento de gigantes en ‘Sil-la’ [reino coreano medieval], durante la dinastía Tang [618-907] (*Tangdai Xinluo changren gushi*)”. Según Yang se trata, como veremos, nada menos que del episodio de Odiseo y los cíclopes en la novena rapsodia de la *Odisea*.

El artículo de Yang consta de tres partes: una breve introducción donde se mencionan sus fuentes, luego las fuentes mismas, y finalmente un párrafo de comentario. Voy a examinar cada una de estas tres partes, añadir comentarios personales y al final terminar con una evaluación tentativa.

Yang comienza su estudio con la mención de dos textos chinos medievales diciendo, “*Taiping guangji* cita a *Jiwen*, que dice. . .” Antes de examinar la larga cita que sigue, pienso que primero sería conveniente intentar situarla dentro del contexto de las dos obras medievales mencionadas.

Taiping guangji es una enciclopedia tradicional china (*leishu*). *Guangji* quiere decir algo así como “Registro amplio o general”, mientras que *Taiping* es la abreviatura de *Taiping xingguo*, que a su vez es un “título de reinado” (*nianhao*); en este caso, se trata de aquella porción parcial del reinado del emperador Taizong de la dinastía Song, que se extendió desde el año 976 hasta el año 983. *Taiping xingguo* quiere decir algo

así como “La Gran Paz y el Florecimiento del Estado”. El título de la enciclopedia *Taiping guangji*, entonces, puede ser interpretado en toda su amplitud; algo así como “El registro General [del Reinado denominado] ‘La Gran Paz y el Florecimiento del Estado’ ”.

Como hemos mencionado, *Taiping guangji* es una enciclopedia tradicional china, o *leishu*. *Leishu* quiere decir literalmente “escrituras (*shu*) clasificadas (*lei*)”, y una enciclopedia china tradicional y una enciclopedia occidental moderna son dos cosas muy distintas. La enciclopedia tradicional china consta casi totalmente de citas escogidas de textos más tempranos. Se aplica el término occidental “enciclopedia” a las *leishu* simplemente porque en ellas está comprendido el mundo entero del conocimiento. Generalmente, las citas se clasifican según su tema y se recopilan con muy pocos cambios, salvo algunos retoques estilísticos. Este último es un punto muy importante, porque a menudo las citas de épocas anteriores encontradas en las *leishu* son más exactas que los pasajes correspondientes de ediciones subsiguientes y, además, muchas de las obras citadas en las *leishu* antiguas ya están, de otra manera, totalmente perdidas. Por ejemplo, de las 475 obras citadas en *Taiping guangji*, 240 ya no existen. Y éste parece ser también el caso de nuestro cuento de los gigantes de Sil-la, que aparentemente no ha sido conservado en ninguna otra parte.

Taiping guangji fue recopilada al mismo tiempo que otra enciclopedia, *Taiping yulan* o “Digesto Imperial [del Reinado denominado] ‘La Gran Paz y el Florecimiento del Estado’ ”. El mismo equipo de eruditos chinos recopiló ambas obras. En *Taiping yulan* (1 500 capítulos) pusieron todo el material que se reconocía como apropiado para incluirse en obras tales como las historias dinásticas oficiales. Todo lo demás, lo incluyeron en la *Taiping guangji* (500 capítulos), que en cierto sentido es una colección apócrifa —anécdotas, cuentos cortos, fábulas, leyendas— del tipo poco incluido en las obras ortodoxas. Muchas novelas y cuentos cortos han sido recopilados de *Taiping guangji*, que también es una verdadera mina de oro para el estudio tanto de la historia social china como de su cultura material.

El capítulo 481 de *Taiping guangji* se dedica en parte a los

conocimientos relacionados con el Reino coreano de Sil-la (Ch. *Xinluo*). La subsección 4 es el tema de nuestra investigación, y consiste en una cita de unos 380 caracteres de un texto aún más antiguo, que se llama *Jiwen* (“El Registro de lo que he oído”). *Jiwen*, en 10 capítulos, fue recopilado por un cierto Niu Su, quien vivió durante la primera década del siglo IX y sobre el cual no se sabe casi nada más. *Jiwen* aparentemente no ha sobrevivido como texto integral, aunque 41 fragmentos de *Jiwen* se encuentran recopilados en una obra moderna que se llama *Jiu xiaoshu* (Novelas antiguas). *Jiwen* pertenece a ese género de la literatura tradicional china conocido como *biji* o “apuntes”. Desde hace muchos siglos los eruditos chinos gustaban de hacer apuntes sobre sus lecturas y otras fuentes de información, y luego los publicaban para beneficio o entretenimiento de los demás. Encontramos que el alcance de los *biji* es muy amplio, porque se incluye no sólo material sobre política, historia, economía, ciencias naturales y letras, sino también todo tipo de material folklórico, tal como anécdotas, leyendas, fábulas e historia de lo sobrenatural.

Jiwen ha sido descrito de la siguiente manera: “Niu Su registró extrañas historia de retribución sobrenatural y de los espíritus y de los demonios [. . .] y las recopiló en un libro de diez capítulos llamado *Jiwen*” (no obstante, los 41 fragmentos mencionados que sobreviven nos dan un perfil de una obra que también abarca el mundo humano e inclusive el mundo animal). Este tipo de colección, como se sabe, era muy popular en el periodo de la dinastía Tang, y esta obra de Niu Su muestra mucha similitud con la que constituye el mejor ejemplo conocido de este género, la *Youyang zazu* (“Colección miscelánea de la Cueva del Monte Youyang”) recopilada por Duan Chengshi (ob. 861), donde se encuentra, a propósito, la versión completa más antigua de la “Cenicienta”. Del mismo modo que Duan y muchos otros destacados autores de ese tiempo, es probable que Niu Su también fuera residente de Chang’an, la metrópoli más cosmopolita de todo el mundo de aquella época y que, al igual que ellos, se interesara mucho por la gente no china que caminaba por las anchas avenidas de la capital, o pululaba en los grandes mercados al este y al oeste de la ciudad. Dos cuentos de Niu Su, recopilados en *Tai-*

ping guangji, se refieren al Reino coreano de Sil-la, y ambos están conectados con las tradiciones de gigantes y ogros. El primer cuento, que es el más corto y que también se encuentra, con pocas modificaciones, en la *Nueva Historia de la Dinastía Tang (Xin Tangshu)*, es como sigue:

El Reino de Sil-la es vecino de Japón al sureste. Al este confina con el País de los Gigantes (*changrenguo*). Los gigantes miden treinta pies de altura. Sus dientes son como sierras y sus garras como ganchos. No cocinan su alimento; más bien, cazan a los pájaros y a los animales y se los comen [crudos]. También son caníbales. Andan desnudos, sus cuerpos cubiertos con un pellejo negro. Una larga cadena de montañas forma la frontera de su territorio. En medio de las montañas hay un paso que ha sido fortalecido con una puerta de hierro. Este paso está constantemente defendido por millares de arqueros y ballesteros. Por esta razón los gigantes nunca pueden cruzarlo.

La segunda pieza de Niu Su sobre el País de los Gigantes es considerablemente más larga, y relata las curiosas aventuras de un emisario chino mandado a la corte de Sil-la. Además, ésta es la pieza que Yang Xianyi propone identificar con porciones de la novena rapsodia de la *Odisea*. Antes de citar esta pieza, sin embargo, quisiera citar una sección más del mismo capítulo 481 de *Taiping guangji*, que también trata de las tradiciones de los gigantes y de los ogros de Sil-la, y que servirá para proporcionar más adelante un útil contraste con el segundo cuento de Niu Su. Esta historia se ha tomado de un texto del siglo X, *Yutang xianhua* (“Vanas Palabras de la Cámara de Jade”) por Wang Renyu (880-956) y es como sigue:

Ximen Sigong, comisionado de los Seis Ejércitos del Hijo del Cielo, a menudo traía el mandato imperial a Sil-la. Una vez, no obstante, ni los vientos ni los mares eran favorables, de manera que él estuvo a la deriva en alta mar durante varios meses sin atisbar visión de tierra firme. Luego, inesperadamente, se acercó a una costa hacia el sur. Puesto que allí había arrozales y tierras labrantías, sin mencionar otras señales de vida, decidió saltar a tierra y explorar. Súbitamente, apareció un gigante de unos cincuenta o sesenta pies de altura, extrañamente vestido

y con una voz de trueno. Cuando vio a Ximen, el gigante se quedó atónito un rato, pero luego lo tomó entre los dedos de una mano y lo llevó a más de 100 leguas a su cueva dentro de las montañas. Dentro de la cueva se hallaban los demás miembros de su tribu, quienes se pusieron a gritar a la llegada del forastero. Ximen no entendió ni una palabra de lo que estaban diciendo, pero los gestos de los gigantes eran de puro deleite, como si hubiesen adquirido algún objeto raro y valioso. Los gigantes excavaron un hoyo y pusieron a Ximen adentro. También pusieron centinelas por todas partes. No obstante, después de dos noches, Ximen logró subir por el hoyo y efectuar su escape, siguiendo el sendero que el gigante había seguido al venir. Pero apenas había Ximen brincado de nuevo en su barco, cuando llegó el gigante tras sus pasos. El gigante agarró el lado del barco con su enorme mano, pero Ximen usó su espada con cabal efecto y le cortó tres de sus dedos. Cada dedo era del tamaño de uno de esos malletes de madera que actualmente se usan para abatañar el paño. Al perder sus dedos el gigante retrocedió, y Ximen logró cortar el cable [. . .] Finalmente, después de un mes, lograron llegar a una costa al norte donde cubrieron los tres dedos con laca e hicieron de ellos una ofrenda [. . .]

Los gigantes de Wang Renyu son casi benignos y pueriles; como veremos a continuación, Niu Su tiene otro tipo de cuento que contar, que versa así (texto de Yang Xianyi, pp. 84-85, comparado con *Taiping guangji*, edición de 1566 en facsímil y *Jiu xiaoshuo*, 1968):

Durante la primera parte del reinado denominado *Tianbao* (“Tesoro Celeste”, 742-755), la Corte Imperial mandó a Wei Yao, un Grande de la Corte, como embajador a Sil-la con el propósito de instalar allí al nuevo rey [variante: “joven monarca”]. Wei Yao era viejo y temía el viaje. Puesto que uno de sus huéspedes (*ke*) había ido una vez a Sil-la, Wei Yao le preguntó sobre la ruta. Dijo el huésped: “Durante el reinado denominado *Yonghui* (“Eterna Excelencia”, 650-655), Sil-la y Japón gozaban de relaciones amistosas, y un embajador fue mandado por la Corte Imperial con el propósito de hacer un relato sobre ambos países [Yang Xianyi aquí termina erróneamente la narración del huésped que, según la lógica del relato, debe extenderse hasta el fin de la pieza]. El embajador llegó a Sil-la y luego salió

de nuevo hacia Japón. Pero en alta mar encontró mucho viento, y se levantaron olas grandes. La tormenta duró varias decenas de días (*shushi ri*). Desesperadamente a la deriva, el embajador no tenía la menor idea de dónde estaba. Luego, de repente, él y su comitiva llegaron a una costa. Fue exactamente a la puesta del sol. En este momento los camaradas (*tongzhi*) primero contaron sus barcos y sólo después los amarraron y saltaron a tierra, algo más de cien hombres. La orilla tenía veinte o treinta pies de altura, y a lo lejos se veían unas viviendas. El grupo se dirigió hacia allá tan rápido como pudo. De repente, aparecieron unos gigantes, de veinte pies de altura, completamente vestidos y que hablaban un idioma ininteligible. Cuando los gigantes vieron que había llegado un grupo de chinos (*Tangren*), se emocionaron mucho. En consecuencia, bloquearon su salida, los recogieron juntos, y los hicieron entrar a un edificio. Después de cerrar la puerta con una roca enorme, se fueron los gigantes. Poco después, no obstante, regresaron con más de cien de los de su tribu y se pusieron a escoger a los chinos más gordos y grandes. Escogieron unos cincuenta que luego fueron cocinados. Los gigantes los devoraron acompañados con un vino no mezclado (*chunjiu*) [variante: “vino de mijo no mezclado”]. Juntos hicieron un banquete muy divertido, y llegadas las primeras horas de la madrugada, todos los gigantes estaban totalmente embriagados. En estas condiciones, entonces, los chinos que habían sobrevivido lograron pasar de un patio (*yuan*) tras otro. En el patio más al fondo había treinta mujeres, quienes en un tiempo u otro habían sido hechas prisioneras por el viento y la marea [igual que el grupo de chinos]. Dijeron que todos sus hombres habían sido devorados y que ellas habían sido perdonadas sólo porque los gigantes querían que les hicieran ropa. “¿Por qué no huyen”, preguntaron ellas, “puesto que ahora los gigantes están embriagados? Nosotras les mostraremos el camino”. Los chinos se emocionaron. Las mujeres sacaron unos cientos de rollos de seda que ellas habían tejido y los chinos se los echaron al hombro. Luego sacaron sus espadas y decapitaron a los gigantes embriagados. Sólo después se dirigieron hacia la costa. La orilla era alta y en la oscuridad no podían bajar. Pero se ataron con la seda y así pudieron hacerlo —todo el grupo se dejó bajar, uno tras otro. Cuando llegaron a la playa todos lograron abordar los barcos y a la salida del sol se dieron a la vela. De repente oyeron gritos feroces desde los picos de las montañas. Mirando hacia atrás, ¡ya había más de mil gigantes por

allí! Estaban descendiendo las montañas a chorros y en un abrir y cerrar de ojos habían llegado a la playa. Pero era ya demasiado tarde para atrapar los barcos. Todo lo que pudieron hacer los gigantes fue aullar ferozmente y moverse a saltos, y el embajador, su comitiva y las mujeres al final lograron regresar a China sanos y salvos.

Tal es, entonces, el cuento de Niu Su, cuento que Yang Xianyi considera como un fragmento de la *Odisea* descubierto por él en la enciclopedia china del siglo x, *Taiping guangji*. Para dar apoyo a esta pretensión, Yang ofrece un párrafo de comentario, que me propongo dividir en nueve partes para facilitar el análisis de su argumento.

El primer punto de Yang es simplemente la afirmación sin adornos de que, “Esto es nada menos que el episodio de los gigantes en la epopeya griega de la *Odisea*; no existe efectivamente ninguna discrepancia con lo que dice la obra original”. Yang se sirve de la expresión “gigantes” (*changren*) porque, como hemos visto, ése es el término empleado en el texto chino, pero es muy claro, por lo que sigue, que Yang aquí se refiere especialmente al episodio de Odiseo y los cíclopes (los traductores chinos modernos de la literatura griega han inventado, a propósito, la expresión “gigante tuerto” (*duyan juren*) para verter la palabra “cíclopes”). Ciertos puntos de semejanza sí existen claramente entre ambos cuentos, pero al mismo tiempo el cuento de Niu Su también tiene mucho en común con el de Wang Renyu anteriormente citado. Según mi parecer, lo prudente sería reservar nuestro juicio sobre esta afirmación inicial de Yang, hasta que hayamos examinado en detalle el resto de su argumento.

El segundo punto de Yang es, “Donde dice, ‘Pero en alta mar encontró mucho viento, y se levantaron olas grandes. La tormenta duró varias decenas de días [. . .]; no tenía el embajador la menor idea de dónde estaba’, también es así en la *Odisea*”. Ahora bien, antes de llegar al País de los Cíclopes, Odiseo y sus camaradas habían sido detenidos brevemente en el País de los Lotófagos, lugar del que Odiseo se vio obligado a sacar a su gente por la fuerza. Pero la relación de la subsiguiente navegación no contiene nada ni de tormentas ni de

estar a la deriva. Y, en efecto, la mitad de la relación es una descripción, en un lenguaje estereotipado de epítetos, de la manera acostumbrada de navegar de los griegos (IX.103-106; trad. aquí y abajo de Segala y Estalella):

Hiciéronlo en seguida y, sentándose por orden en los bancos, comenzaron a batir con los remos el espumoso mar. Desde allí continuamos a la navegación con ánimo afligido, y llegamos a la tierra de los cíclopes [. . .]

Tormentas y tempestades, de hecho, abundan en la *Odisea*, y en un contexto cercano encontramos algo que pudiera relacionarse con la observación de Yang. Las líneas 39-61 de la novena rapsodia relatan el saqueo calamitoso de la ciudad de los cíclopes. La consecuencia de eso fue un tempestuoso viaje por mar (IX.62-84), descrito como sigue:

Desde allí seguimos adelante con el corazón triste, escapando gustosos de la muerte aunque perdimos algunos compañeros. Mas no comenzaron a moverse los corvos bajeles hasta haber llamado tres veces a cada uno de los míseros compañeros que acabaron su vida en el llano heridos por los cíclopes. Zeus, que amontona las nubes, suscitó contra los barcos el viento Bóreas y una tempestad deshecha cubrió de nubes la tierra y el ponto, y la noche cayó del cielo. Las naves iban de través, cabeceando; y el impetuoso viento rasgó las velas en tres o cuatro pedazos. Entonces las amainamos, pues temíamos nuestra perdición, y apresuradamente, a fuerza de remos, llevamos aquéllas a tierra firme. Allí permanecemos constantemente echados dos días con sus noches, royéndonos el ánimo, la fatiga y los pesares. Mas al punto que la Aurora de lindas trenzas nos trajo el día tercero, izamos los mástiles, descogimos las blancas velas y nos sentamos en las naves, que eran conducidas por el viento y los pilotos. Y habría llegado incólume a la tierra patria, si la corriente de las olas y el Bóreas, que me desviaron al doblar el cabo de Malea, no me hubieran obligado a vagar lejos de Cítera. Desde allí dañosos vientos lleváronme nueve días por el puerto abundante en peces; y al décimo arribamos a la tierra de los lotófagos [. . .]

Esta tempestad empieza con el viento, igual que en la historia china, pero se divide en dos partes, de un día (?) y de nueve

días respectivamente. La tempestad de Niu Su, continua, duró “varias decenas de días (*shushi ri*)”. En ambas narraciones, no obstante, una flota se encuentra a la deriva y también en ambos cuentos se subraya el número diez en la descripción de la duración de las tempestades. A pesar de todo, no podemos estar de acuerdo con Yang cuando dice que la llegada de Odiseo al País de los Cíclopes es idéntica a la llegada descrita en el cuento de Niu Su (“no existe efectivamente ninguna discrepancia con lo que dice la obra original”).

El tercer punto de Yang es, “Donde dice, ‘Luego él y su comitiva llegaron a una costa. Fue exactamente a la puesta del sol [. . .]’; también es así en la *Odisea*”. La descripción que hace Odiseo de su llegada, no obstante, la sitúa en la oscuridad de la noche (IX.142-145): “Allá, pues, nos llevaron las naves, y algún dios debió guiarnos en aquella noche oscura en la que nada distinguíamos [. . .].”

Odiseo y sus compañeros encuentran otro país de gigantes antropófagos, por supuesto, en la décima rapsodia de la *Odisea*, pero tampoco llegan allí a la puesta del sol (X.80-82): “Navegamos sin interrupción seis días con sus noches, y al séptimo llegamos a Telépilo de Lamos, la excelsa ciudad de Lestrigonia [. . .].”

Por estas razones tampoco podemos estar de acuerdo con Yang cuando alega que las narraciones de la llegada en la *Odisea* y en el cuento de Niu Su son idénticas.

El cuarto punto de Yang es, “Donde dice, ‘Los camaradas (*tongzhi*) contaron sus barcos,’ esto aún más claramente deriva de la *Odisea*, puesto que *tongzhi* (‘camarada, compañero’) debe ser una traducción del griego *hetaîros* (‘camarada, compañero’)”. La gramática de la frase es perfectamente normal para el chino clásico, pero el despliegue de la expresión *tongzhi* es indudablemente extraño en el contexto jerárquico de una misión diplomática china del período imperial de la dinastía Tang. No obstante, la palabra *tongzhi*, aunque sea una de las palabras más utilizadas en el chino actual, sí posee una historia muy larga que se remonta hasta el período tardío de Zhou (1066-221 a.C.) o cuando mucho al período de han occidental (206 a.C.-9 d.C.). En chino clásico, *tongzhi* ostenta dos sentidos: 1) “compartir (*tong*) anhelos, ambiciones, etc. (*zhi*)” y

2) “los que comparten (*tong*) anhelos, ambiciones, etc. (*zhi*)”, o sea “camaradas, compañeros”. La hipótesis de Yang, entonces, lejos de ser un anacronismo, parece ser, muy al contrario, un discernimiento capital.

El quinto punto de Yang es, “Donde dice, ‘La orilla tenía veinte o treinta pies de altura [. . .],’ esto debe ser *speodnfsklon* [sic] del original”. Desgraciadamente, ni en el texto mismo ni en las obras de consulta más utilizadas se puede encontrar la palabra griega citada así por Yang, ni nada que se le parezca. Es un hecho, por supuesto, que en la décima rapsodia (la aventura anteriormente mencionada de los lestrigones) encontramos un texto que dice (X.87-90): “[. . .] arribamos al magnífico puerto, el cual estaba rodeado por ambas partes de escarpadas rocas y tenía en sus extremos riberas prominentes y opuestas que dejaban un estrecho paso [. . .]”, pero la palabra china involucrada, *an*, quiere decir simplemente “orilla, costa”. Además, no hay en el texto griego ninguna mención de la altura de las “escarpadas rocas”, que de todas maneras realmente no tenían nada que ver con los cíclopes. Por estas razones, no podemos tampoco estar de acuerdo con Yang cuando alega que las versiones de la *Odisea* y de Niu Su son idénticas, sobre todo cuando la palabra clave griega queda sin identificación.

El sexto punto de Yang se refiere al uso de una enorme roca para encerrar a los prisioneros chinos; el séptimo, a las prácticas antropófagas de los gigantes y el octavo, al uso que hicieron los chinos de la embriaguez de los gigantes para matarlos. Los paralelos entre la *Odisea* y el cuento de Niu Su son tan obvios que no necesitan ser analizados en detalle.

El noveno, y último punto de Yang, es que tanto los griegos como los chinos se escaparon con un botín vivo —ovejas en el caso de Odiseo y mujeres en el caso del embajador chino. Y concluye Yang: “Ovejas que saben convertirse en mujeres ¡ésta verdaderamente es una maravilla!” Ovejas, en verdad, sí constituyeron el botín de Odiseo, pero recordemos bien que antes, en la misma rapsodia, él había saqueado la ciudad de los Cícones (IX.40-43): “[. . .] entré a saco a la ciudad, maté a sus hombres y, tomando a las mujeres y las abundantes riquezas, nos lo repartimos todo para que nadie se fuera sin su parte de botín”. Así, de cierta manera, podemos decir que la Odi-

sea también responde por la “maravilla” compuesta de ovejas y mujeres.

Ahora bien, ¿qué veredicto es justo dictar sobre los argumentos de Yang? Si consideramos en primer lugar los alegados puntos de semejanza entre las dos versiones, dos de ellos, por lo menos, no resultan —los episodios de estar a la deriva y de llegar a la puesta del sol— mientras que un tercer punto queda indeciso, a causa de la imposibilidad de identificar lo que para Yang es la palabra clave. El noveno, y último punto de Yang, también es ambiguo —las mujeres, al fin de cuentas, *no* son ovejas. Por otro lado, el uso de la roca, el canibalismo de los gigantes, la embriaguez de éstos y su destino nefasto sí son claros paralelos. Finalmente, hay que considerar la curiosa intrusión de una expresión tan inesperada como *tongzhi* (“camarada, compañero”), que sí traduce estrictamente la palabra griega *hetairos* (“camarada, compañero”). Debe señalarse, no obstante, que el cuento de Niu Su también comparte más de un punto de semejanza con la historia de Wang Renyu, inclusive la misión diplomática, la aventura de estar a la deriva en alta mar, y la ininteligibilidad del lenguaje de los gigantes. A mi parecer, tomando todos estos factores en consideración, y *basándose sólo en los datos proporcionados por Yang*, uno se inclinaría a considerar que la afirmación “Esto es nada menos que el episodio de los gigantes en la epopeya griega de la *Odissea*” en el mejor de los casos, “no está comprobada”: interesantes y aun fascinantes semejanzas, sí; argumentos conclusivos, no.

Pero esto no es el fin de nuestra investigación. Hice hincapié en las palabras “*basándose sólo en los datos proporcionados por Yang*”, porque pienso que además de esos datos, bien podemos extraer del texto chino otros adicionales y quizá considerar con ellos todo el asunto de nuevo. En total, propongo examinar ocho puntos adicionales, en orden ascendente, de acuerdo con lo que considero su plausibilidad e importancia.

Primero, el número de los chinos y de los griegos es aproximadamente igual. Si calculamos a razón de veinte griegos por barco (una indicación dada en la primera, la segunda y la cuarta rapsodias) en un total de doce barcos, menos los seis muertos en cada barco durante la venganza de los cícones

(IX.60), resulta que Odiseo llegó al País de los Cíclopes con una comitiva de unos 168 hombres. Este número no llega a ser tan diferente de la cifra dada en la historia china de “algo más de cien hombres (*yue bai you yu ren*)”. Naturalmente, el número desconocido de las mujeres cícones puede perturbar el cálculo.

Segundo, ambos grupos divisaron señales de vida humana, o, mejor dicho, gigantesca, por primera vez sólo desde lo lejos, antes de encontrar ningún gigante: “Estando allí dirigíamos la vista a la tierra de los Cíclopes [. . .] y divisábamos el humo y oíamos las voces que ellos daban, y los balidos de las ovejas y de las cabras” (IX.166-167); “[. . .] y a lo lejos eran visibles unas viviendas” (Niu Su).

Tercero, en ambos cuentos encontramos el empleo de “vino no mezclado con agua”.

Cuarto, durante el escape, un grupo tiene que sortear una caverna con sus jaulas y alcalaces (*sēkoús*) para las ovejas y las cabras (IX.219-222), mientras que el otro grupo tiene que pasar por una serie de patios (*yuan*), cosa que recuerda también el motivo del laberinto.

Quinto, ambos grupos efectúan su escape *atados*: los griegos abajo de las ovejas (IX.413-474); los chinos, atados entre sí al bajar a la orilla.

Sexto, entre ambos relatos existe una similitud estructural básica. Las rapsodias IX, X y XI de la *Odisea* constan principalmente de un largo *flashback* (o sea, una interrupción de la continuidad de la narrativa, para presentar escenas anteriores) durante el cual Odiseo cuenta sus aventuras al rey Alcino y a su corte. Un mecanismo semejante se encuentra en el cuento de Niu Su, donde el anónimo huésped del embajador Wei Yao hace una narración también en la forma de un largo *flashback*, y aunque la historia que cuenta el huésped se refiera a otra persona, a saber el anónimo embajador de China a Sil-la y a Japón, tanto el huésped como Odiseo han experimentado personalmente las peligrosas navegaciones de las cuales hablan. Al parecer, también, de las muchas versiones folklóricas de este cuento, sólo la versión de Homero y la de Niu Su encierran el cuento dentro de un largo *flashback*.

Séptimo, y en estrecha relación con el punto anterior, tanto

Odiseo como el anónimo narrador chino son explícitamente descritos como “huéspedes” de un tipo u otro: *xeînos* (“huésped”) en el caso de Odiseo (IX.18) y *ke* (“huésped”) en el caso del chino. El *xeînos* era “el huésped con el cual uno se comprometía a una hospitalidad recíproca, tanto de parte de uno mismo como de parte de los descendientes de uno, por medio de intercambio de favores y de prácticas religiosas, bajo la protección de *Zeús xéinos*”. El *ke* era quien recibía casa y comida de manos de la nobleza o de los clanes ricos y que a cambio les debía ciertos servicios, incluso en casos extremos, el sacrificio de su propia vida. La relación del *xeînos* con su anfitrión era de igualdad entre miembros de la misma comunidad, quienes compartían los mismos valores, que eran, en su última expresión, valores religiosos. La relación del *ke* con su patrono (*zhū*) era claramente más jerárquica, pero también se fundaba, en última instancia, en sanciones trascendentales —las Tres Guías Cardinales y las Cinco Virtudes Constantes (*sangang wuchang*). En ambos casos el énfasis estaba sobre un deber *recíproco*. Sugerimos, entonces, que *ke* (“huésped”) refleja *xeînos* (“huésped”), ya sea directa o indirectamente.

Octavo y último —quizá el punto más interesante de todos— es la cuestión del vino. Fue sólo por medio de esta potente bebida que Odiseo y sus camaradas lograron vencer a Polifemo y efectuar su escape. Probablemente por esta razón Homero le prodiga no menos de veintitrés líneas (IX.193-215) al regalo de Marón y las circunstancias que lo rodearon. En particular, alaba el aroma poderoso del vino y el hecho de que, aun cuando esté mezclado con agua (a la razón de una parte de vino por veinte partes de agua), no pierde en nada su poder embriagante. Una sección de este pasaje resalta a nuestra vista, aun en su traducción: “Hízome Marón ricos dones, pues me regaló siete talentos de oro bien labrado, una cratera de plata y doce ánforas de un vino dulce y puro, bebida de dioses [. . .]” Las palabras clave para nuestro propósito son, obviamente, “vino” y “puro”, o sea, en griego, *ôinon* y *akērásion*. Recordemos que los gigantes de Sil-la acompañaron sū horroroso banquete con “un vino no mezclado” (*chunjiu*); y ésta es precisamente la expresión que encontramos también en el texto de Homero: *ôinon* (“vino”). . . *akērásion* (“no mezclado”).

Akērásion es un adjetivo privativo en *a*-("no") con el sentido de "no mezclado", y éste es exactamente el sentido de la palabra china *chun*. Según el autorizado diccionario antiguo chino *Shuowen jiezi* ("Análisis de Caracteres Sencillos y Compuestos") de Xu Shen (ob. ca. 100 d.C.), la palabra *chun* se refiere a "vino no mezclado con agua" (*bu jiao jiu*), y añade el comentario *Shuowen jiezi zhu* de Duan Yucan (1735-1815): "Todo vino mezclado con el agua es débil e insípido (*bao*); el vino no mezclado con el agua se llama *chun*". La palabra *chun* ("no mezclado") como su contrapartida griega *akērásion* ("no mezclado"), también se usa metafóricamente en el sentido general de "no contaminado", "no ensuciado", etc.; además, *chun* es miembro de una "familia de palabras" que se refiere en general al concepto de la pureza (del vino, del agua, de la seda, etc.). Finalmente, regresando otra vez al adjetivo griego *akērásion* ("no mezclado"), descubrimos que *kērásion* ("mezclado"), la segunda parte de la palabra, deriva del verbo *keránnumi* ("mezclar"), y que este verbo, *keránnumi*, a su vez, fue usado casi exclusivamente en el sentido de "mezclar el agua con el vino". De este modo, la congruencia entre las dos expresiones *chunjiu* ("vino no mezclado") y *ôinon...akērásion* ("vino no mezclado") no podría ser más exacta. Además, de las 125 variantes folklóricas de este cuento, recopiladas y publicadas en 1904 por Oscar Hackman y analizadas en 1955 por Denys Page (*The Homeric Odyssey*) —variantes recordadas en España, Francia, Sicilia, Albania, Grecia, Serbia, Hungría, Alemania, Lituania, Finlandia, Capadocia, el Cáucaso, y varios otros lugares—, ninguna de ellas contiene el episodio de la embriaguez de los gigantes: este episodio es, entonces, algo que comparten *única y exclusivamente* la versión de Homero y la de Niu Su.

Habiendo llegado a este punto, creo que ya es tiempo de terminar este breve estudio con la revaluación prometida antes de nuestro juicio sobre las conclusiones de Yang Xianyi anteriormente citadas. Los puntos válidos de Yang eran básicamente: una similitud general entre ambos cuentos, los tres puntos de paralelismo exacto (la roca, el canibalismo y el asesinato de los gigantes borrachos), y la sorprendente identificación de la expresión china *tongzhi* ("camarada, compañero") con la palabra griega *betaîros* ("camarada, compañero"), cosa que une

el comentario de Yang directamente con el texto de Homero y no con ninguna tradición folklórica amorfa. A estos datos hemos intentado añadir unos cuantos más. Primero, hemos sugerido cinco paralelismos adicionales detallados: el número de los hombres, las circunstancias de sus primeros contactos con los gigantes, el uso de “vino no mezclado con agua”, la ruta de su escape, y el hecho en común de que escaparon *atados*. Segundo, hemos demostrado una similitud estructural básica entre ambos cuentos, en la forma del uso de la convención del *flashback*, empleado en ambos casos por medio de un “huésped” que sirve de narrador; tal convención, al parecer, es compartida sólo por la versión de Homero y la de Niu Su. Tercero, hemos demostrado que dos palabras o expresiones adicionales en el texto chino también pueden ser relacionadas específicamente con palabras o expresiones en el griego original de Homero: *ke* (“huésped”) con *xēinos* (“huésped”) y *chunjiu* (“vino no mezclado”) con *ônon. . . akērásion* (“vino no mezclado”). Finalmente, según los datos proporcionados por Hackman y Page, de todas las variantes conocidas de este cuento, *sólo* la versión de Homero y la de Niu Su comparten el episodio de la embriaguez de los gigantes. Comentando sobre el hecho de que *sólo* la versión de Homero contiene tanto este episodio como el del truco de *Nadie* (*óutis*), observa Denys Page (p. 7):

Me detengo sólo para señalar que ésta es una de las razones principales por las que resulta imposible suponer que la *Odisea* sea la fuente común de las versiones folklóricas: si fuera así, ¿cómo puede ser que ninguna de las narraciones folklóricas haya adoptado alguno de estos incidentes tan memorables? A esta pregunta tan simple, planteada por primera vez por Wilhelm Grimm en 1857, no se le ha dado (o no se le ha podido dar) ninguna respuesta razonable.

A una pregunta semejante sobre el cuento de Niu Su, contestaríamos de la siguiente manera: no sólo encontramos dentro del cuento una gran abundancia de incidentes paralelos y de palabras probablemente relacionadas con la versión de Homero, sino precisamente ese episodio que para Grimm y Page es una de las dos únicas piedras de toque de una verda-

dera filiación, a saber, el episodio de la embriaguez de los gigantes. Igualmente importante encontramos también el cuento entero puesto dentro de un cuadro narrativo que es idéntico hasta su último detalle con el de Homero —un *flashback* extensivo narrado por un “huésped” viajero. En mi opinión, la fuerza combinada y acumulada de estos argumentos no puede llevarnos sino a una sola conclusión y que es que Yang Xianyi “en los intervalos entre las tareas de traducción” de verdad descubrió un fragmento de Homero, y eso dentro de un texto chino del siglo X, *Taiping guangji*.

Addendum

Con fecha 10 de enero de 1986 recibí una comunicación del Prof. Edward H. Schafer de la Universidad de California (Berkeley) acerca del presente estudio. En dicha comunicación se incluye el siguiente verso, también “homérico” (véase *Odisea* xvii. 290-304 y 323-327), del período Tang:

AL FIN DEL OTOÑO REGRESO A CASA

por Pan Tu

Regreso a casa con nada que mostrar de mi viaje.
 Mi (carne y hueso:) familia me recibe con poco afecto.
 Sólo mi sabueso amarillo me muestra cariño:
 A la puerta de la casa está moviendo la cola y ladrando.

Se puede suponer que se trata de un candidato reprobado en los exámenes imperiales trienales del otoño. La palabra aquí traducida como “sabueso” —*k'iwān* en el chino del período de Tang y *k'iwēn* en el chino arcaico— es, según varios eruditos, una palabra probablemente relacionada directamente con *kūōn* en griego, *canis* en latín, etc., o sea una palabra distribuida en un área que abarca tanto a Asia como Europa.

BIBLIOGRAFÍA

Jiu xiaoshuo (Taipeh, 1968).

LIDDELL y Scott, *A Greek-English Lexicon* (Oxford, 1968).

PAGE, Denys, *The Homeric Odyssey* (Oxford, 1955), espec. capítulo I, "Odysseus and Polyphemous".

SEGALA y Estalella, L. (trad.), *La Odisea* (México, Ed. Porrúa, 1983).

Taiping guangji (edición en facsímil de la edición de 1566 [Tan Kai, ed.]: Taipeh, 1970), 20 vols.

XU SHEN, *Shuowen jiezi*, y Duan Yucai, *Shuowen jiezi zhu*, en *Ci-hai* (Shanghai, 1948), sub *chun*.

YANG Xianyi, *Yiyu oushi* (Pekín, 1983).