

El mito del hombre salvaje proviene de un estereotipo que arraigó en la literatura y el arte europeos desde el siglo XII, y que cristalizó en un tema preciso fácilmente reconocible. Sin embargo, este mito desborda con creces los límites del medioevo; si examinamos con cuidado el tema, descubrimos un hilo mítico que atraviesa milenios y que se entretreje con los grandes problemas de la cultura occidental.

Esta extraordinaria continuidad ofrece singulares problemas metodológicos para comprender las raíces del mito y su larga evolución; al mismo tiempo, nos ofrece una gran oportunidad para explorar ampliamente las condiciones y procesos que han auspiciado el surgimiento de la idea (y la *praxis*) de civilización, tan estrechamente vinculada a la identidad de la cultura occidental. El hombre llamado civilizado no ha dado un solo paso sin ir acompañado de su sombra, el salvaje. Es un hecho ampliamente reconocido que la identidad del civilizado ha estado siempre flanqueada por la imagen del Otro; pero se ha creído que la

# El mito del salvaje



ROGER BARTRA

imaginaria del Otro como ser salvaje y bárbaro —más o menos distorsionado— de las poblaciones no occidentales es una expresión eurocentrista de la expansión colonial que elaboraba una versión exótica y racista de los hombres que encontraban y sometían los conquistadores y colonizadores. Yo pienso, por el contrario, que la cultura europea generó una idea del hombre salvaje mucho antes de la gran expansión colonial, idea modelada en forma independiente del contacto con grupos humanos extraños de otros continentes. Además, los hombres salvajes son una invención europea que obedece esencialmente a la naturaleza interna de la cultura occidental. Dicho de forma abrupta: el salvaje es un hombre europeo, y la noción de salvajismo fue

aplicada a pueblos no europeos como una transposición de un mito perfectamente estructurado cuya naturaleza sólo se puede entender como parte de la evolución de la cultura occidental. El mito del hombre salvaje es un ingrediente original y fundamental de la cultura europea.

El salvaje permanece en la imaginación colectiva europea para que el hombre occidental pueda vivir sabiendo que hubiera sido mejor no haber nacido o, más bien, para poner en duda a cada paso el sentido de su vida. En esta forma, paradójicamente, el salvaje es una de las claves de la cultura occidental.

La historia del salvaje europeo hasta el siglo XVI muestra la asombrosa continuidad de un mito preñado de resonancias mo-

dermas. Tal vez lo más notable es la lección que nos da esta suerte de prehistoria del individualismo occidental: la otredad es independiente del conocimiento de los otros. Fue necesario buscar en la historia antigua y medieval los hilos esenciales que bordaron al salvaje en la tela de la imaginación europea; sólo así fue posible comprender que la historia moderna del hombre salvaje —descubierto por los colonizadores, exaltados por la ilustración, estudiado por los etnólogos— es también el desenvolvimiento de un antiguo mito: *el salvaje sólo existe como mito*. Pero fue preciso mirar atrás, muy lejos en la historia, para desembarazarnos de las telarañas que envolvían al salvaje con la ilusión de una presencia avalada tanto por la dominación colonial como por las ciencias sociales especializadas en su estudio: el salvaje, mártir y al mismo tiempo objeto de la otredad. Pensar que la otredad del hombre salvaje era un fruto de la imaginación europea parecía una audacia inadmisibles que ofrecía el peligro de ocultar tanto el etnocentrismo occidental como la dominación colonial. Sin embargo, el mito del hombre salvaje —como hemos visto— no es simplemente una emanación ideológica del colonialismo: su larguísima historia atestigua la presencia de un mito de largo alcance cuya naturaleza es polivalente y difícil de explicar. Por ello fue necesario hacer la historia precolonial de los salvajes europeos, en una búsqueda por comprender su naturaleza mítica.

Uno de los resultados de esta búsqueda ha sido la reconstrucción de la larga historia de un mito pleno de claves para interpretar la cultura occidental. El mito del hombre salvaje alberga una gran riqueza metafórica y es un terreno abonado con múltiples significados. Me inclino menos por interpretar los orígenes de la idea de una civilización occidental. Por ello he desdenado un tanto el contexto para dar prioridad a la continuidad del mito. En cada época las funciones de las leyendas y mitos sobre los hombres salvajes fueron diferentes; sin embargo, hubo ingredientes comunes que permitieron su continuidad. Ahora bien, hay que reconocer que estos eslabones que articulan la continuidad no fueron necesariamente —en cada etapa— los elementos que definían los vínculos del mito con la sociedad que le servía de soporte. Creo que el eslabón que une una leyenda con otra a través del tiempo debe entenderse más a través del momento posterior que en función del momento previo.

Esta relativa autonomía del mito podría parecer sustentada en el engañoso postulado que establece la existencia de un vehículo o lenguaje permanente e indeleblemente impreso en el espíritu humano, cuya función mediadora fundamental aparecería a cada momento de la historia de la mitología. Este postulado estructuralista no es convincente, como tampoco la idea según la cual habría una estructura mitológica originaria que se fue expandiendo gracias a ciertas cualidades o virtudes intrínsecas de un “primer motor” mítico creado por un destello, genial o accidental, humano o divino: una especie de *Big Bang* mitológico.

Al rechazar la presencia de una estructura permanente o de una fuerza trascendente, y al no aceptar tampoco la explicación de un impulso original fulgurante, nos enfrentamos al problema desde otra perspectiva: la concatenación mitológica milenaria tiene una estructura lógica más clara si la leemos al revés, de atrás hacia adelante, a contrapelo del fluir de la historia. Por ejemplo, desde la perspectiva moderna podemos decir —y ha sido dicho— que el mito del hombre salvaje es una expresión



del contrapunteo entre la cultura y la naturaleza. Pero este contrapunteo, que no es sólo una forma racional, sino también uno de los más caros mitos de la cultura occidental, es un mito que contribuye a dar coherencia a la larga cadena del ser salvaje. Cada época, como hemos visto, elabora su hombre salvaje, con sus peculiaridades distintivas. El *agrios* griego es muy diferente al *homo sylvestris*; la idea hebrea de salvajismo no coincide con la noción renacentista. Y no obstante, estos mitos forman parte de una cadena, están vinculados entre sí.

Los mitos, tal como se presentan en cada horizonte cultural, no parecen contener las causas de su evolución y concatenación: por el contrario, todo parece conspirar para condenarlos



a la inmutabilidad y, por tanto, a perecer si el contexto que los rodea cambia. Lo que permite comprender su supervivencia es el hecho de que algunos elementos de los mitos —con frecuencia aspectos marginales— se adaptan a las nuevas condiciones. En este sentido, la evolución de los mitos presenta puntos de articulación similares a esos equilibrios interrumpidos que puntúan la evolución biológica de las especies —como el modelo propuesto por Niles Eldredge y Stephen Jay Gould—, o a esas redes imaginarias del poder político que generan texturas de legitimación capaces de atravesar largos periodos de tiempo.

Ciertas facetas del mito del salvaje medieval, posiblemente marginales en su época, fueron rescatadas por la imaginería renacentista para definir con ironía el nacimiento de un nuevo tipo de hombre; lo mismo había ocurrido con el *homo sylvestris*, que tomó del salvaje trágico de los griegos elementos para dibujar el perfil del sentimentalismo amoroso. De esta forma, rasgos que podrían haberse perdido en la noche de los tiempos son

rescatados por una nueva sensibilidad cultural, para tejer redes mediadoras que van delineando los límites externos de una civilización gracias a la creación de territorios míticos poblados de marginales, bárbaros, enemigos y monstruos: salvajes de toda índole que constituyen simulacros, símbolos de los peligros reales que amenazan al sistema occidental.

#### El mito prefigura al concepto científico

El descubrimiento de que los *homines agrestes* medievales prefiguran con asombrosa nitidez muchos de los rasgos de los grupos étnicos primitivos definidos por la antropología moderna es uno de los aspectos más sorprendentes de su estudio. Es un hecho extraordinario que es necesario investigar, ya que el hombre salvaje de la Edad Media es una criatura imaginaria que sólo existió en la literatura, en el arte y en el folclor como un ser mítico y simbólico. Así como el estudio de esos hombres que G. P. Murdock llama “nuestros contemporáneos primitivos” obliga al hombre moderno a meditar sobre las relaciones entre la cultura y la naturaleza, igualmente la etnografía imaginaria del *homo sylvaticus* enfrentó a la sociedad del medioevo al inquietante problema de la relación entre el hombre y la bestia.

A primera vista, el mito del hombre salvaje parece ser un ejemplo perfecto para ilustrar la conocida definición estructuralista: “la finalidad del mito es proporcionar un modelo lógico capaz de superar una contradicción”. En efecto, el rígido y jerarquizado sistema cristiano impedía pensar en una continuidad entre el hombre y las bestias; sin embargo, el hombre salvaje era un ser mítico ubicado a medio camino entre lo animal y lo humano; era una bizarra mezcla de bestialidad y civilización cuya lógica aterradora —y simbólica— permitía pensar en, y sobre todo sentir, los estrechos nexos que unen la naturaleza con la cultura. En este sentido, el mito establece una mediación entre los polos de una contradicción irresoluble en el interior del sistema cristiano (un ejemplo del paralelismo entre los salvajes modernos y los medievales lo da Lévi-Strauss cuando plantea que el totemismo implica una actitud mental incompatible con la exigencia cristiana de una discontinuidad esencial entre el hombre y la naturaleza). Pero hay otra interpretación posible: que la fórmula estructuralista sea una manifestación moderna del antiguo mito sobre el salvaje, la prolongación de una estructura mítica que establece un modelo analógico para pensar y sentir la oposición entre la naturaleza y la cultura. De esta manera, la ciencia no explicaría al mito, sino a la inversa: el antiguo mito occidental del salvaje explicaría, al menos en parte, a la ciencia moderna. En el interior de la etnología moderna subsistiría, agazapado, un viejo mito.

Cuando afirmo que el *homo sylvaticus* medieval es una prefiguración del hombre primitivo de la era colonial y moderna

uso intencionalmente una noción medieval. La estructura figural, como la ha analizado con maestría Auerbach, permitía establecer una relación fuera del tiempo y del espacio entre dos acontecimientos o personas; era la forma en que se interpretaban las sagradas escrituras: el Antiguo Testamento era visto como una sucesión no de episodios históricos, sino de figuras: de prefiguraciones de la venida de Cristo. La antropología estructuralista, en gran medida, plantea una interpretación similar, provocando el peligro —señalado por Auerbach— de que los episodios queden sofocados “por la espesa red de las significaciones”. Mientras que en la interpretación figural las conexiones históricas y geográficas eran sustituidas por la providencia divina, en la interpretación estructuralista —al menos en la versión de Lévi-Strauss— la relación intemporal es establecida por el espíritu humano que deja su impronta tanto en el mito como en la ciencia moderna. Entre el mito y el mitógrafo se establece una conexión, de tal manera que la estructura del mito puede descubrirse gracias a que una estructura similar existe en el espíritu del mitógrafo. De momento sólo me interesa plantear el problema: lo inquietante no es que el mito medieval funcione como lo prevén los antropólogos, sino que el “pensamiento salvaje” que atribuyen a los hombres primitivos sea similar al mito del salvaje codificado en la Europa del siglo XII, sobre la base de antiguas tradiciones grecolatinas y judeocristianas.

#### La ciencia del buen salvaje

Una de estas vertientes la constituye la deslumbrante visión del hombre salvaje que Jean-Jacques Rousseau nos ha legado. Conviene preguntarnos si para construir esta luminosa imagen Rousseau orientó su mirada hacia la lejanía, para escrutar más allá de los límites de la civilización, o bien dirigió los ojos hacia su interior, para examinar el fondo de su alma y de su corazón. Se ha creído que Rousseau miró el horizonte para descubrir el amanecer de la historia y que con los ojos de los viajeros observó a los hombres primitivos de África y América. Pero también se afirma que fue iluminado por el sol primigenio de su propia infancia y que con los ojos de la mente desnudó a los hombres civilizados de su tiempo. Quienes han considerado a Rousseau como el fundador de la etnología, evidentemente han privilegiado la idea de un pensador capaz de dirigir su mirada hacia los Otros y hacia la alteridad de la naturaleza; es una interpretación que revela su carácter paradójico al tomar como ejemplo a un escritor que fue el gran restaurador del sentimiento místico y del viaje introspectivo en el siglo que se caracterizó por exaltar las luces de la razón.

Es la misma paradoja fascinante del pensamiento de Rousseau, que retoma la antigua imaginaria del hombre salvaje, con todas sus contradicciones, para reinscribirla al más alto nivel en



la cultura europea moderna. Rousseau saca al hombre salvaje de las cuevas marginales y lo instala en el altar central del iluminismo. Los hombres salvajes de Rousseau no son los otros: son los mismos que ya conocemos. No vienen del exterior de la cultura europea: son sus criaturas. Su hombre salvaje no es el otro: es él mismo. En este sentido Rousseau no puede ser considerado como el fundador de la antropología, sino como el gran reconstructor de un antiguo mito. Que este mito se haya alojado posteriormente en el seno de la antropología moderna es otro problema, que sin duda también debe inquietarnos. Robert Darnton se refiere a la paradoja de considerar a Rousseau como el inventor de la antropología al afirmar que lo hizo de la misma manera en que Freud inventó el psicoanálisis: practicando consigo mismo. La práctica de buscar salvajes y monstruos dentro de uno mismo (y de la cultura propia) es muy antigua y no estoy segu-



ro de que muchos antropólogos modernos la aceptarían como el origen de su ciencia. Por mi parte, estoy convencido de que ése es justamente el origen de la antropología, y que sus terribles limitaciones (como las del psicoanálisis) provienen del hecho de que es, en gran medida, un ejercicio de introspección con altas dosis de etnocentrismo y egocentrismo.

Muchas alusiones al salvaje noble de Rousseau parten de la engañosa creencia de que esta imagen refleja o simboliza a los pueblos primitivos descubiertos en América y en África. Esta interpretación se ha vuelto un lugar común profundamente arraigado —es la creencia que subyace en muchos autores, como por ejemplo Urs Bitterli, Michèle Duchet, Claude Lévi-Strauss, Tzvetan Todorov y Geoffrey Symcox—, a pesar de que los importantes avances de los estudios y las reflexiones sobre Rousseau en los años recientes han permitido acercarse a la idea del hombre salvaje desde nuevas perspectivas. En contraste, yo he llegado a la conclusión de que el hombre salvaje de Rousseau es europeo, tiene su origen en el mito del *homo sylvestris*, reproduce sus estructuras y responde a un proceso de larga duración que expresa las tensiones propias de la cultura occidental. La aplicación de la poderosa imagen del hombre salvaje a las sociedades “exóticas” de América y África es un fenómeno derivado, es un fruto de la larga evolución del mito en Europa; a pesar de la es-

pectacularidad de las descripciones de costumbres exóticas hechas por viajeros, colonizadores y misioneros, el mito del hombre salvaje se preservó como una estructura conceptual europea que funcionaba más para explicar (y criticar) las peculiaridades de la civilización moderna que para comprender a los otros pueblos, a las culturas no occidentales.

#### La búsqueda del salvaje maligno

Los viajeros han rastreado insistentemente el mal fuera de las fronteras de su patria. Los europeos, a lo largo del siglo XIX, todavía buscaban en todos los rincones del mundo los testimonios de seres malignos ubicados a medio camino entre el hombre y la bestia. Uno de los casos más fascinantes fue el de los niam-niams, una tribu de caníbales negros que, según los informes, eran unos extraños hombres dotados de cola que habitaban más allá de las míticas fuentes del Nilo. Se trata de un ejemplo del *homo caudatus*, cuya presencia en la imaginería occidental es antigua. Los antropólogos del siglo XX no están tan lejos como quisieran de este tipo de construcciones imaginarias, especialmente cuando especulan sobre la existencia de una entidad única denominada “sociedad primitiva” o “salvaje”. Cuando, por ejemplo, Pierre Clastres afirma contundentemente que la violencia

guerrera es inmanente a lo que llama el “universo de los salvajes”, en realidad continúa y renueva la vieja tradición de los viajeros que descubrieron al *homo caudatus* entre los niam-niams de África central. La diferencia es que Clastres descubre al *homo necans* entre los guaicurú en América del Sur: la esencia del salvaje, dice, es la violencia guerrera. Si leemos con cuidado sus generalizaciones no será difícil comprender que estamos, en gran medida, ante un curioso proceso de primitivización del hombre medieval; los grupos de salvajes que describe habitan en unas comunidades del Medioevo europeo en las que hubiesen desaparecido las jerarquías, los poderes, las riquezas y la moral religiosa. Sin señores feudales ni iglesia, ¿qué es lo que queda? Comunidades esencialmente unificadas en las que domina la guerra contra los extraños, la pasión por la gloria y el ansia de prestigio (en realidad los grupos estudiados en la Amazonia y en el Chaco no son sociedades primitivas, sino remanentes marginales y colonizados de civilizaciones antiguas que se derrumbaron).

Un filósofo francés, Gilles Lipovetsky, apoyado en estas especulaciones que recuerdan a Hobbes, nos expone aún con más nitidez esta primitivización de la Edad Media: concluye que todas las sociedades salvajes están reguladas esencialmente por dos códigos, el del honor y el de la venganza. Tal vez deberíamos también entender estas transposiciones como una neomedievaliza-

ción del mundo primitivo y salvaje, una tendencia que podemos observar asimismo en otros ámbitos de la cultura, como por ejemplo en el cine y los cómics —el ejemplo más evidente es la serie de cómics *The Savage Sword of Conan the Barbarian*. Me temo que en estos ejemplos la antropología europea corre el riesgo de encerrarse en su propia cárcel hermenéutica, como un Ulises que hubiese optado por taparse los oídos con cera, como hicieron sus marineros, para sólo escuchar las voces de su propia cultura.

Así, para comprender a los salvajes primitivos de la Amazonia o del Chaco sería mejor, además de los paseos etnográficos, una buena lectura de Hobbes. Lo más gracioso es que en uno de estos paseos, al sur del Orinoco, el etnólogo francés Pierre Clastres fue tomado por una rara especie peluda de hombre y exhibido por los matowateri ante toda la aldea, donde especialmente las mujeres le jalaban el vello y otras cosas para comprobar que no era artificial.

La imagen medieval del hombre salvaje ha sido usada también por “salvajes” americanos para referirse a otros grupos étnicos cercanos considerados peligrosos; los indios tzeltales de Bachajón en Chiapas, como da cuenta Antonio García de León, representan durante el carnaval a otros indios supuestamente fieros y salvajes como “lacandones”, mediante el típico disfraz del *homo sylvestris* medieval, traído a América por los conquistadores es-



pañoles, cubriéndose “de una pelambre de hojas y pita deshilada y provistos de nudosos garrotes”, atributos imaginarios que nada tienen que ver con los lacandones reales. Por otro lado, una deliciosa leyenda venezolana de la región de Lara se refiere a un salvaje que se roba a las mujeres, las lleva al bosque, las sube a los árboles y les lame las plantas de los pies hasta el punto de dejarles la piel tan sensible que ya no pueden huir; un cuento popular se refiere a uno de estos salvajes que se llevó a una dama a su árbol,

le lamió los pies y después tuvo un hijo con ella llamado Juan Salvajito, un ser de fuerza sobrenatural.

#### La larga duración de los mitos

Otras expediciones han llevado a la imaginación occidental a buscar las huellas del hombre salvaje en el lejano oriente, ese espacio mítico que continúa siendo la tradicional fuente de muchos ensueños europeos. Por ello, el anuncio en 1971 del descubrimiento de un grupo primitivo que nunca había tenido contacto con la civilización (los tasaday de la isla de Mindanao en Filipinas) causó una gran sensación en todo el mundo; muy pronto la prensa convirtió al supuesto grupo primitivo de la edad de piedra en objeto de la curiosidad pública: los tasaday parecían ser unos gentiles salvajes que vivían en cuevas, usaban sólo herramientas de piedra y aparecían en las fotografías como unos personajes sonrientes, sanos, limpios y hermosos, casi totalmente desnudos, cubiertos apenas con sus delicados taparrabos de ver-

fundada por el zoólogo francés Bernard Heuvelmans; se reproducía también un cartel difundido por las autoridades chinas con el dibujo del yeren, solicitando información sobre el buscado salvaje. En esa misma época ocurrió también que un antropólogo estadounidense, Frank E. Poirier, profesor de la Universidad Estatal de Ohio, que realizaba estudios y un documental sobre el misterioso yeren en el noroeste de Hubei, mientras descansaba en la orilla de un río después de bañarse, fue tomado por los aldeanos por un hombre salvaje. ¿No es una señal de que la búsqueda del hombre salvaje rinde sus mejores frutos si investigamos los territorios que se extienden del otro lado del espejo en el que nos contemplamos?

#### La perspectiva evolucionista

El enigma de la larga continuidad del mito del hombre salvaje no se disuelve fácilmente. El problema radica en que la estructura mitológica del hombre salvaje es también, para la cultura mo-



des y frescas hojas de orquídea. El hecho de que se trate de un grupo de seres primitivos inventados es una prueba más de que las estructuras culturales de la imaginación occidental siguen requiriendo la presencia de hombres salvajes; y es otra prueba más de las enormes dificultades de todo intento por escapar del círculo hermenéutico. Igualmente sintomático es el gran interés que despierta la búsqueda del “abominable hombre de las nieves”, el yeti de los Himalayas o el yeren de los bosques de Shennongjia en China. En 1990 la sección científica del *New York Times* publicó la noticia de las búsquedas de un hombre salvaje que podría ser descendiente de una especie extinta de homínidos, según los miembros de la Sociedad Internacional de Criptozoología,



derna, el origen mismo de una civilización que se revuelve contra su cuna primigenia. Por ello el salvaje ha sido convertido en un objeto privilegiado del pensamiento y el arte modernos, y transformado en un concepto racional y científico que pretende captar y definir la otredad de las sociedades no civilizadas. El mismo “pensamiento salvaje” señala la presencia de un universo mental regido por el *mythos* y opuesto al *logos*. El *logos* del etnólogo ha intentado explicar el *mythos* del salvaje, pero ha encontrado innumerables dificultades. Me parece que, ante los obstáculos de un *logos* que no logra explicar cabalmente al *mythos*, es necesario realizar un viraje drástico, que puede parecer —aunque no lo es— un retorno: intentar explicar el *logos* por el *mythos*.

Así, he querido buscar algunas claves de la identidad y la razón occidentales en su propia mitología, reinterpretar la idea de un pensamiento salvaje (productor de mitos) no como una noción racional, sino como un mito. De esta forma es posible reconocer la presencia de un profundo impulso mítico en el seno de la cultura occidental: un antiguo horror y al propio tiempo una gran fascinación por el salvajismo. Es preciso escapar, huir de la bestialidad natural del hombre salvaje, así como a la tentación, la atracción por el buen salvaje poseedor de tesoros y secretos invaluables.

A mi juicio es necesaria una perspectiva evolucionista capaz de hacer una historia de los mitos (o, si se prefiere, una antropología de las ideas), para comprender las largas secuencias de eventos sin dejar de apreciar la presencia de estructuras. El enfoque evolucionista intenta ir más allá de la narración secuencial, pero no se limita a la revisión formal de las estructuras mitológicas. Creo que es necesario, además, enfocar nuestra atención en ciertos momentos de transición durante los cuales se operan mutaciones sintomáticas tanto en la composición del mito como en su función, dentro de la textura cultural que la envuelve. Por este motivo me parece revelador el ejemplo de Piero di Cosimo y sus pinturas mitológicas. ¿Qué determina la peculiar composición de elementos míticos que pinta Piero? Desde el punto de vista de la historia de las ideas podríamos afirmar con Panofsky que se trata de un eslabón, desarrollado a partir de Lucrecio, en la reflexión sobre la evolución del hombre. Otra interpretación podría ser la siguiente: una estructura mítica profundamente enclavada en el espíritu humano envía señales o mensajes que son traducidos por cada cultura e individuo (en este caso, la visión renacentista de Piero di Cosimo) a formas concretas.

La primera interpretación no permite entender las razones por las que una determinada idea encarna en la obra de Piero; la segunda interpretación asume la existencia de lo que podríamos llamar un sistema de mensajes: los cuadros de Piero serían construcciones míticas cuyas peculiaridades obedecerían a la recepción codificada de ciertas “instrucciones” provenientes de una estructura profunda (una especie de gramática generativa) en la



que habría cristalizado la oposición naturaleza-cultura. Esta forma de analizar los mitos dificulta la interpretación evolucionista. Para comprender esta dificultad conviene dar un salto a la biología: el código genético de los organismos no contiene, como se sabe, las instrucciones para un cambio evolutivo; los cambios y las variaciones no se encuentran programados en los mensajes genéticos. Es la estabilidad de la especie la que está programada, no su evolución. Me parece que la neurobiología evolucionista se ha enfrentado a un dilema similar; tal como lo formula Gerald M. Edelman, los mapas neuronales no se pueden explicar por la operación de códigos genéticos preestablecidos que





enviarían supuestamente instrucciones sobre la manera de tejer las redes de sinapsis. Según Edelman, debemos entender la red neuronal a partir de un sistema de selección, en el cual la conexión ocurre *ex post facto* a partir de un repertorio preexistente; es decir, las conexiones no se tejen a partir de un instructivo

(como en un telar o una computadora) sino a partir de un repertorio previo sobre el que opera un proceso de selección de las conexiones más funcionales. La comparación entre los fenómenos biológicos y los culturales es estimulante e ilustrativa, pero no puede llevarse demasiado lejos. Lo que he querido señalar es el problema teórico al que se enfrenta la interpretación evolucionista: la necesidad de eliminar la contraposición cultura-naturaleza y abandonar la esperanza de encontrar un lenguaje natural universal.

Mi esperanza es que, en la medida en que se comprenda la naturaleza mítica del salvaje europeo, pueda enfrentar la historia del tercer milenio, una historia cuyas desgracias previsibles e imprevisibles tal vez puedan ser atenuadas o incluso evitadas si el Occidente aprende por fin que hubiera podido no existir, sin que por ello los hombres sufrieran más de lo que sufren hoy por haber perdido tantos caminos que quedaron abandonados tan sólo para que, si acaso, la voz melancólica de algunos poetas o la curiosidad de raros eruditos los evoque. La Europa salvaje nos enseña que hubiéramos podido ser otros... 🚲

Roger Bartra

Instituto de Investigaciones Sociales,  
Universidad Nacional Autónoma de México.

#### NOTA

Este texto está basado en pasajes que forman parte de textos mucho más amplios, principalmente de mis libros sobre el mito europeo de los hombres salvajes, en donde he realizado una interpretación evolucionista, contrapuesta a la explicación estructuralista dominante. Hilados a manera de reflexiones un tanto fragmentadas, me parece sin embargo que pueden ser útiles como una invitación a reflexionar sobre los posibles usos en las ciencias humanas de los paradigmas darwinianos que han resultado del gran resurgimiento del evolucionismo gracias a los aportes de autores como Stephen Jay Gould, Niles Eldredge y Gerald M. Edelman.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Auerbach, Erich. 1950. *Mimesis: la realidad en la literatura occidental*. FCE, México.  
Bitterli, Urs. 1981. Los "salvajes" y los "civilizados". El encuentro de Europa y Ultramar. FCE, México.  
Bord, Janet y Colin. 1982. *The Bigfoot Casebook*. Granada, Londres.  
Clastres, Pierre. 1977. "Archéologie de la violence", en *Libre*, núm. 1, pp. 137-173.  
Clastres, Pierre. 1980. *Recherches d'anthropologie politique*. Seuil, Paris.  
Darnton, Robert. 1985. "The Social life of Rousseau. Anthropology and the Loss of Innocence", en *Harper's*. Julio, pp. 69-83.  
Duchet, Michèle. 1971. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. Maspéro, Paris.

Edelman, Gerald M. 1992. *Bright Air, Brilliant Fire: On the Matter of the Mind*. Basic Books, Nueva York.

Eldredge, Niles y Stephen Jay Gould. 1972. "Punctuated Equilibria: an Alternative to Phyletic Gradualism", en T. J. Shopf, *Models in Paleobiology*. Freeman, Cooper and Co., San Francisco.

García de León, Antonio. 1992. "El abominable hombre de Occidente", en *La Jornada Semanal*, núm. 181, supl. de *La Jornada*, pp. 42-45.

Geertz, Clifford. 1973. "The Cerebral Savage: On the Work of Claude Lévi-Strauss", en *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, Nueva York.

Gellner, Ernest. 1973. "The Savage and the Modern Mind", en *Modes of Thought. Essays on Thinking in Western and non-Western Societies*, ed. de Robin Horton y Ruth Finnegan. Faber & Faber, Londres.

Harpin, Marjorie M. y Michel M. Ames, eds. 1980. *Manlike Monsters on Trial. Early Records and Modern Evidence*. Universidad de Columbia Británica, Vancouver.

Kirk, G. S. 1985. *El mito. Su significado y sus funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Paidós, Barcelona.

Kuper, Adam. 1988. *The Invention of Primitive Society*. Routledge, Londres.

Lévi-Strauss, Claude. 1963. "The Structural Study of Myth", en *Structural Anthropology*. Basic Books, Nueva York.

Lévi-Strauss, Claude. 1968. *Lo crudo y lo conocido*. Mitológicas I. FCE, México.

Lévi-Strauss, Claude. 1973. "Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme", en *Anthropologie structurale deux*. Plon, Paris.

Lipovetsky, Gilles. 1983. *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. Gallimard, Paris.

Mason, Peter. 1990. *Deconstructing America. Representations of the Other*. Routledge, Londres.

Nance, John. 1981. *Discovery of the Tasaday. A Photo Novel: The Stone Age Meets the Space Age in the Philippine Rain Forest*. Vera-Reyes, Manila.

Panofsky, Erwin. 1930. *Hercules am Scheidewege*. Leipzig, Berlin.

Pénel, Jean-Dominique. 1982. *Homo caudatus. Les hommes à queue d'Afrique Centrale: un avatar de l'imaginaire occidental*. Laboratoire de Langues et Civilisations à Tradition Orale du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.

Rorty, Richard. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Universidad de Princeton, Princeton.

Starobinski, Jean. 1971. *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*. 2a. ed. ampliada. Gallimard, Paris.

Symcox, Geoffrey. 1972. "The Wild Man's Return, the Enclosed Vision of Rousseau's Discourses", en E. Dudley y M. Novak, eds., *The Wild Man Within. An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*. Universidad de Pittsburgh, Pittsburgh.

Todorov, Tzvetan. 1989. *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*. Seuil, Paris.

#### IMÁGENES

P. 88: C. B. Waite, *Salvaje*, ca.1900. P. 89: Désiré Charnay, sin título, 1858-1860. P. 90: Tipos totocos, Papanlla, 1936, Archivo general del estado de Veracruz. P. 91: Ed Vander Eischen, México, 1960. P. 92: Gustavo Scheibe, Grupo de indios mexicanos, 1890; C. B. Waite, *Obrero del país caliente*, México, ca. 1900. P. 93: Celerino Gutiérrez, Uruapan, Michoacán, 1892; C. B. Waite, *Buscando el pijoito*. P. 94: Las chozas miserables, ca. 1900; Ibáñez y Sora, Chontal, 1910. P. 95: Henri Ravell, sin título, 1900; Hugo Brehme, *Vista parcial de las ruinas de Mitla*, 1921. P. 96: Alfredo Laurent, *Seris de la Isla Tiburón*, Guaymas, 1892.