

Heródoto y la comparación histórica del antiguo mundo mediterráneo

Herodotus and the Historical Comparison of the Ancient Mediterranean World

Carlos Alberto Ríos Gordillo
Universidad Autónoma Metropolitana (México)
horusfire@hotmail.com

Resumen

Durante siglos la obra de Heródoto ha tenido un lugar preponderante entre los grandes libros de historia. Sin embargo, todavía son escasos los estudios sobre procedimiento metodológico que la caracteriza, esto es, la comparación histórica. La comparación la utilizó Heródoto para establecer el contraste entre los griegos y los “bárbaros” y descubrir así diferencias y similitudes entre pueblos y civilizaciones del antiguo mundo Mediterráneo. Sin embargo, fueron dos las unidades de análisis que le sirvieron para regular el citado procedimiento: comparaciones políticas y patrióticas ciudadanía-libertad y esclavitud-servidumbre; y comparaciones etnográficas y religiosas “griegos-bárbaros”. Esta sería la clave que permitió a Heródoto contar una historia “así de los griegos, como de los bárbaros”.

Palabras clave

Heródoto, comparación histórica, historiografía, Historia Antigua, condición griega.

Abstract

Throughout the centuries, Herodotus’s work has enjoyed a prominent place among the great books of history. However, the number of studies that examines its principal methodological procedure, that is, the historical comparison, is still weak. Herodotus used that procedure to contrast Greeks with the so-called Barbarians in order to discover both differences and similarities among people and civilizations of the ancient Mediterranean world. Nevertheless, it was two units of analysis that served him to control that method: the political and patriotic comparisons Citizenship-Freedom and Slavery-Bondage; and the ethnographic and religious ones: Greeks-“Barbarians”. This key enabled Herodotus to tell a story “both on the Greeks and on the Barbarians”.

Key Words

Herodotus, historical comparison, historiography, ancient history, Greek condition.

Introducción

Lo que podríamos llamar el método comparativo de la etnografía, reivindica a Heródoto.

Arnaldo Momigliano

La obra de Heródoto es un referente imprescindible para comprender al antiguo mundo mediterráneo, al igual que para la escritura de la historia en la tradición occidental. La importancia del testimonio histórico se equipara así con la que a su vez tiene la operación historiográfica. Esta singular confluencia la ha convertido en una obra clásica que ha despertado un interés extraordinario desde la antigüedad hasta nuestra época, sea sobre algún tema en específico, sea sobre la mirada del historiador.

No obstante la diversidad y vitalidad de los abordajes a la *Historia* de Heródoto, todavía son escasos los estudios sobre el procedimiento metodológico que atraviesa toda ella: la comparación histórica.¹ Esta última no fue emplazada genéricamente a partir de la oposición entre la superioridad de la condición griega y la inferioridad de los “bárbaros”, resaltando tanto las innegables diferencias entre unos y otros como el helenocentrismo que cosifica a toda cultura o civilización fuera de las fronteras de la Hélade. Siendo griego y al estudiar ambas invasiones a Grecia, es un hecho inobjetable que Heródoto tomó partido y su obra lleva impregnada esa característica; pero reducirla a esa simple contraposición simplifica la diversidad y el dinamismo de las comparaciones. La curiosidad extraordinaria, los viajes en torno del mundo circundante y la atención crítica a sus testimonios y testigos, permitieron que Heródoto pusiera a prueba el conocimiento aprendido, sobre todo la familiaridad griega respecto de los “bárbaros”, con quienes los griegos compartían no sólo el Mediterráneo, sino que además habían recibido su influencia en la poesía o los ritos funerarios e incluso el origen del nombre de sus dioses, los oráculos y el carácter adivinatorio.

De tal suerte que Heródoto emplaza el estudio de las evidentes diferencias así como de las inadvertidas similitudes, influencias e intercambios transculturales entre pueblos y civilizaciones del antiguo Mundo Mediterráneo, a través de unidades de análisis que regulaban las comparaciones, justo en la época de la emergencia de la historia como “indagación”, (como se analiza al principio del artículo), que eran tanto políticas y patrióticas: Ciudadanía-Libertad y Esclavitud-Servidumbre, como etnográficas y religiosas: Griegos-Bárbaros (analizadas en la segunda parte). Este es el procedimiento comparativo (estudiado al final) que Heródoto diseñó al contar una historia: “así de los griegos, como de los bárbaros”.

¹ Jean-Marie Hannick, “Brève histoire de l'histoire comparée”, en G. Jucquois y Chr. Vielle (Eds.), *Le comparatisme dans les sciences de l'homme. Approches pluridisciplinaires* (Bruxelles/Paris: De Boeck Université, 2000), 301-27.

La historia como indagación

Durante milenios, tanto en Grecia como en China o la India, África o el Oriente próximo y la América antigua, los mitos fundamentaron el sentido y la trascendencia de la vida humana, al brindar respuestas a los cuestionamientos primordiales sobre la creación del universo, el origen de los dioses y los hombres. Porque en su constitución, al igual que en su conservación y transmisión, el mito griego era sobre todo “un relato, no una solución a un problema”,² y quienes lo escuchaban creían lo que el narrador contaba precisamente porque creían en la realidad de los mitos y en su papel aleccionador en la vida cotidiana. En ello “va incluido, siempre, un acto de *creencia*”, según explicaba Cassirer, porque: “Sin la creencia en la realidad de su objeto, el mito perdería su base”.³

Trasmitidos por la tradición oral, los mitos se transformaron en *textos*, y con excepción de la *Ilíada*, la *Odisea* o la *Teogonía*, algunos de los más antiguos adquirieron la forma de obras literarias que pertenecían a géneros muy diversos: epopeya, poesía, tragedia, historia e incluso filosofía, que en conjunto permiten entender tanto el momento de su transformación en textos, como las características de una civilización oral donde el saber leer, escribir y contar era algo ordinario –aunque sólo entre los ciudadanos libres–. En “ese momento los poetas son cantores y todo se transmite oralmente”;⁴ por ello, debido al papel preponderante de la oralidad en la civilización griega, la narración de las acciones de los hombres conservó el sentido de la antigua “palabra cantada”, “palabra ritmada” o “palabra de alabanza”, que Marcel Detienne ha considerado solidaria de la gloria de las grandes hazañas (Clío), así como de la creación poética emanada de la fiesta (Talía), de la música (Melpómene) y de la danza (Terpsícore), y que en Polimnia y Calíope adquiría la rica diversidad y la voz potente que da vida a los poemas.⁵

Al ser transmitida celosamente por los aedos y poetas de una civilización oral que necesitaba de técnicas precisas de memoria, la palabra cantada era inseparable de una “omnisciencia de carácter adivinatorio”, como la Memoria (*Mnemosyne*), que era un saber mántico definido por la fórmula: “lo que es, lo que será, lo que fue”.⁶ Por ello, la memoria no es solamente “el soporte material de la palabra cantada, es también, y sobre todo, la potencia religiosa que confiere al verbo poético el estatuto de palabra mágico-religiosa”, que al ser pronunciada por un poeta-vidente, “instituye por virtud propia un mundo simbólico-religioso que es lo real mismo”.⁷

A través de la memoria era posible acceder a los acontecimientos que evocaba un poeta con don de videncia, pues al habersele conferido la excepcional facultad de esclarecer las cosas que han pasado, suceden todavía o están por venir, este tenía el privilegio de

² Jean-Pierre Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua* (Barcelona: Ariel, 2001), 340 [original de 1973].

³ Ernst Cassirer, *Antropología filosófica* (México: Fondo de Cultura Económica [FCE], 1963), 117 [1945].

⁴ Jean-Pierre Vernant, *Entre mito y política* (México: FCE, 2002), 82 [1996].

⁵ Marcel Detienne, *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica* (México: Sexto Piso, 2004), 58 [1967].

⁶ *Ibid.*, 62.

⁷ *Ibid.*, 62.

registrar, preservar y transmitir la memoria. Para su ejecución y transmisión, este saber exigía al poeta el dominio de las técnicas de la memoria: atención y concentración, imprescindibles para el aprendizaje del oficio; recitación e improvisación, fundamentales en la expresión de la palabra cantada, puesto que a través de una voz educada y seductora, y de “multitud de incidentes y de fórmulas, acumuladas por generaciones de trovadores anteriores a él”,⁸ daba vida a los poemas; el canto épico o el poema acabado, resultado indispensable del oficio y muestra representativa del lento adiestramiento de la memoria.⁹ Con esta operación podía mantener la Verdad (*Alétheia*) a salvo del Silencio o del Olvido (*Lethe*). “Sólo la Palabra de un cantor permite escapar del Silencio y de la Muerte”,¹⁰ ha señalado Detienne, considerando que “sólo él concede o niega la memoria. En su palabra los hombres se reconocen”.¹¹ Entonces, es “en la memoria de los hombres”, como dice Vernant, “donde reside la inmortalidad”.¹²

La distinción entre el mito y la poesía representa un proceso de autonomía tanto en lo que respecta al pensamiento griego como en la expresión de su lenguaje: el paso de la narración oral a la escritura. “La razón griega se expresaba esencialmente en los discursos”, ha considerado Vernant al describir hasta qué punto las categorías del pensamiento de los griegos se encontraban en estrecha relación con las categorías gramaticales de su lengua, añadiendo que “los pensadores griegos habían deducido sus principios a partir de un análisis de la argumentación oral y de reglas que presiden el manejo del lenguaje”.¹³ Porque:

La cualidad oral de la literatura es, probablemente, parte importante para explicarse por qué vino con tanto retraso el desarrollo de la prosa [...] Sería, por tanto, trastocar las cosas, dar demasiada importancia a lo que significó en aquel entonces la palabra escrita. Los griegos preferían conversar y oír; su misma arquitectura es la de un pueblo aficionado a la charla [...] Esta elevación de la oratoria a formas altamente literarias representa el logro más depurado de la afición de los griegos a la palabra hablada, aspecto de su vida que debe tenerse siempre en cuenta para cualquier examen de su literatura hasta el final del período clásico.¹⁴

Vernant ha sugerido que detrás de la narración oral y la escritura, o “tras esas formas de expresión, existen dos estilos diferentes de pensamiento”:¹⁵ lo que debe ser escuchado (a través del *oído*) y lo que debe ser leído (a través de la *vista*, que ante el oído estableció lentamente su jerarquía como modo de saber). La aparición de la prosa, poesía, tragedia, comedia, logografía e historia, al igual que el pasaje del canto oral a los textos escritos, confirió una racionalidad precisa lo mismo a la poesía oral que a la narración, ordenando incluso las creencias religiosas; es decir, “se pasa de una forma que es narrativa a una forma de texto donde se quiere dar razón del orden de las cosas, expresar las apariencias

⁸ Moses I. Finley, *El mundo de Odiseo* (México: FCE, 1984), 32 [1954].

⁹ M. Detienne, *Los maestros de verdad*, 58-9.

¹⁰ *Ibid.*, 71.

¹¹ *Ibid.*, 76.

¹² J.-P. Vernant, *Entre mito y política*, 206.

¹³ *Ibid.*, 79.

¹⁴ Moses I. Finley, *Los griegos de la antigüedad* (Barcelona: Labor, 1980), 98, 96 y 97 [1966].

¹⁵ Jean-Pierre Vernant, *El universo, los dioses, los hombres* (Barcelona: Anagrama, 2000), 13 [1999].

que el mundo presenta”.¹⁶ Al establecerse un tipo de escritura más explicativa que narrativa, se abrió la posibilidad de confrontar los libros con la tradición oral en la que los griegos se habían criado, convirtiéndose en un medio para resolver ideas y creencias que desde hacía siglos constituían la realidad de sus vidas y la base de su extraordinaria fecundidad mítica.

Este fue un referente para establecer los rasgos de la identidad colectiva, la memoria y la tradición, la organización política y la justicia, los valores, la moral y las maneras de concebir y valorar las cosas, así como lo visto y oído en el mundo circundante. Pero es también un principio que permitía contrastar lo que se sabía y de qué forma había sido conocido; un conocimiento sobre el que se podía volver una y otra vez no solo para encontrar lo que ahí yacía, sino para cuestionarlo. “Es en ese momento”, consideraba Vernant, “cuando se instaura algo que podría llamarse una nueva lógica de interrogación”.¹⁷ Puesto que al buscar explicaciones que iban en sentido contrario a la racionalidad del carácter sagrado del universo (*Caos, Gea, Eros, Urano y Ponto*), dirigiéndose a la explicación del lugar que ocupa el hombre en el universo y en el tiempo, la operación intelectual obedece a una lógica propia: lo real existe y puede ser descrito como verdadero. La conformidad con los principios lógicos y con la realidad era producto de la “voluntad de saber”, como señalaba Foucault, o más exactamente, de la “voluntad de verdad”.¹⁸ En este marco general, escribió Detienne, “se opera la secularización de la palabra”, añadiendo: “Se efectúa a diferentes niveles: a través de la elaboración de la retórica y la filosofía, y también a través del derecho y la historia”.¹⁹ Es decir, una de esas explicaciones racionales fue la historia, en un sentido que incluye tanto la “descripción” como la “indagación”.

Y es en la Grecia del período clásico, al igual que en la Roma del tránsito de la República al Imperio, donde se encuentra el origen de la historia en la tradición occidental. En ocasiones mezclada todavía con la poesía, la épica, la tragedia o la retórica, aun cuando fuesen detalladas narraciones de batallas, funerales o sacrificios que eran reales, la historia era diferente de todas ellas. De esta forma, tanto la inteligibilidad del pasado, la selección de los episodios, el registro de la tradición oral y de lo observado en el mundo circundante, como la permanencia, transmisión y significado universal de los acontecimientos, así como la prueba de su existencia y grado de veracidad y realidad, corrieron por senderos de separación y autonomía, manteniéndose a modo de territorios distintos y hasta antagónicos, según fuera el caso de las leyendas y los mitos, o de la indagación histórica.

Basada en la inspección e interrogación de los testigos presenciales y en la selección del trabajo de recuperación de recuerdos y tradiciones, en la historiografía se examinaban los testimonios de la potente tradición oral, que “no transmitía solamente el pasado, sino que lo recreaba”.²⁰ Hecateo y Heródoto fueron viajeros, “geógrafos” y “etnógrafos” o

¹⁶ J.-P. Vernant, *Entre mito y política*, 82.

¹⁷ *Ibid.*, 85.

¹⁸ Michel Foucault, *L'Orde du discours* (Paris: Gallimard, 1970), 16 y 18.

¹⁹ M. Detienne, *Los maestros de verdad*, 159.

²⁰ Moses I. Finley, *Uso y abuso de la historia* (Barcelona: Crítica, 1984), 33 [1975].

incluso testigos y hasta actores de los mismos sucesos que narraban, como es el caso de Tucídides. Por eso, el registro de la historia es para ellos el de la historia inmediata, basada en la experiencia directa, en lo escuchado y observado.²¹ “Preferimos la vista a todo el resto”, dice Aristóteles en su *Metafísica*, explicando el porqué: “La causa radica en que la vista es, entre todos los sentidos, el que nos permite adquirir más conocimientos y nos descubre más diferencias”.²² Inclusive, el término *Historia* derivaba del sustantivo *ístor*, “el que ve”, el testigo ocular y presencial;²³ y quien dice testigo, dice también testimonio o prueba. Por ello “todo trabajo serio de historiografía helena será sobre la historia contemporánea”, según ha señalado Finley.²⁴ Así, en un razonamiento que permite ver la jerarquía de los sentidos, el espíritu crítico de una nueva época en la historia del pensamiento griego y la interrogación sobre las causas del acontecer histórico, Momigliano explicaba el interés de los historiadores griegos por la historia “casi contemporánea”:

Para justificar esa preferencia por la historia casi contemporánea se aducían principios de método. Heródoto subrayó la importancia de registrar lo que uno había visto y oído, y en definitiva daba preferencia a lo que había visto. Tucídides hizo de la experiencia directa la primera condición de la historiografía propiamente dicha. También Polibio hizo hincapié en la habilidad para interrogar a los testigos de los acontecimientos y la experiencia directa [...]; afirmaba que el período principal de su propia historia estaba dentro de la vida de personas a las que podía someter a interrogatorios cruzados.²⁵

Pero esta atención a la tradición oral y la capacidad sensorial de registrar lo visto y oído, se fundamentaba también en una actitud racionalista del pasado: la investigación de las acciones humanas y su demostración a partir de pruebas no testimoniadas directamente. “Toda reflexión sobre el significado que tenía la historiografía para los griegos, y que tiene todavía para nosotros”, escribió Ginzburg a propósito de la historia y la prueba, “debe ajustar cuentas con el juicio de Aristóteles”.²⁶ Pues, en la Grecia del siglo V, la indagación sobre el pasado era un terreno compartido entre la retórica judicial y la historiografía, y esta última, para el caso de Tucídides, era una “arqueología” o anticuaria “encaminada a reconstruir eventos no testimoniados directamente”.²⁷ De acuerdo con el juicio de Aristóteles, que había sido lector de Tucídides, la relación cognoscitiva del pasado en la *Historia de la guerra del Peloponeso*, se fundamentaba a través de términos relacionados

²¹ Hegel consideraba que la historia inmediata se caracteriza por el hecho de que los historiadores (como Heródoto o Tucídides) habían vivido los acontecimientos que narraban, y que desde su presente los convertían en una obra de la representación: “El autor describe lo que él mismo, más o menos, ha contribuido a hacer o, por lo menos, ha vivido [...] La cultura del historiador y la cultura de los sucesos que describe; el espíritu del autor y el espíritu de la acción que narra, son uno y el mismo”. G.W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal* (Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente, 1974), 154 [1830].

²² François Dosse, *La historia: conceptos y escrituras* (Buenos Aires: Nueva Visión, 2004), 13 [2000].

²³ Detienne considera que “el *histôr* es un testigo, es el que *ve* y el que *oye* y, en su calidad de heredero del *mnemôn*, es también memorialista. En su ‘verdad’ quedan testimoniados al menos dos componentes: el no-olvido y, complementariamente, el relato completo, exhaustivo, el relato de lo que ha pasado realmente”. M. Detienne, *Los maestros de verdad*, 160, n. 80.

²⁴ M. I. Finley, *Uso y abuso de la historia*, 41.

²⁵ Arnaldo Momigliano, *Ensayos de historiografía antigua y moderna* (México: FCE, 1997), 141 [1947].

²⁶ Carlo Ginzburg, “Aristóteles, la historia, la prueba”, *Ruptura*, 10-11 (2002): 3.

²⁷ *Ibid.*, 6.

con las fuentes del *entimema* o la más importante de las pruebas internas dentro del arte. Estos términos eran: lo verosímil (*eikos*), el ejemplo (*paradeigma*), la prueba necesaria (*tekmerion*) y la prueba o signo (*semeion*).²⁸ Tucídides “infería” (*tekmairomenos*) su escrito sobre la guerra del Peloponeso a partir de un examen de la situación presente de Grecia y de una investigación sobre el pasado realizada con base en “indicios” (*tekmerion*). Para él, la imagen de los tiempos antiguos se basaba en las pruebas (*ton... tekmerion*), y se contraponía con los elementos fabulados (*to mythodes*). La expresión: *tekmerion de*, significaba: “y la prueba es ésta”.²⁹

Sin embargo, como Ginzburg ha observado, a diferencia de la clara distinción formulada por Aristóteles entre prueba o signo (*semeion*) y prueba necesaria (*tekmerion*), Tucídides usaba el segundo término “más o menos como sinónimo del primero” (pruebas-indicios) “para indicar conexiones no necesarias, válidas *epi to poly* ‘en la mayoría de los casos’”, conjeturando “lo invisible a partir de lo visible, de las huellas o indicios”; palabras cuya presencia en la lengua griega hablada revelaban la presencia de un “antiquísimo saber venatorio”.³⁰

Para Ginzburg, la identificación de la prueba como “núcleo racional de la retórica propugnada por Aristóteles” –cuya consideración de la historia como “menos filosófica” que la poesía, se refería más bien a la que examinaba los acontecimientos contemporáneos a partir de testimonios predominantemente orales, y no la que se basaba en huellas o indicios, más próxima a la arqueología o anticuaria–, permite formular que la historia humana puede ser reconstruida a partir de indicios (*semeia*). Estas reconstrucciones implicaban una serie de conexiones naturales y necesarias (*tekmeria*), que tienen un carácter de certidumbre; y al margen de estas reconstrucciones los historiadores se mueven en el ámbito de lo probable o lo verosímil (*eikos*) y hasta en el de lo infinitamente probable, que se suelen confundir comúnmente con lo “cierto” (*hos eikos*). Desde Tucídides hasta hoy día, según ha considerado Ginzburg, los historiadores han llenado las lagunas de la documentación con aquello que es “natural, obvio y, por lo tanto, cierto”.³¹ La noción de prueba –que al posicionarse en el centro de la “indagación” histórica, asienta el criterio de cientificidad de la historia–, establece también las fronteras entre la realidad y la ficción, entre lo verdadero y lo falso.³²

Considerada desde esta óptica: un modo específico del discurso y una orientación en torno de la búsqueda de la verdad basada en la prueba, la historia es un género nuevo, distinto de los demás. Sustitución del reino del aedo, del poeta narrador de leyendas y dispensador de la gloria inmortal para los héroes, a quienes salva del silencio, del olvido y,

²⁸ *Ibid.*, 4.

²⁹ *Ibid.*, 5.

³⁰ *Ibid.*, 6 y 7.

³¹ *Ibid.*, 7.

³² Por ello, “la reducción de la historiografía a la retórica, hoy de moda”, dice Ginzburg a propósito de las posturas posmodernas en la historiografía, “puede y debe ser rechazada volviendo a partir de la tradición retórica iniciada por Aristóteles”. *Ibid.*, p. 8. Véase también Carlo Ginzburg, *History, Rhetoric and Proof. The Menahem Stern Jerusalem Lectures* (New Hampshire: University Press of New England, 1999).

por tanto, de la muerte, el trabajo de la “indagación” es llevado a cabo por el *histor*, quien “se asigna la tarea de demorar la desaparición de las huellas de la actividad de los hombres”.³³ Y uno de los más importantes es Heródoto de Halicarnaso (*circa* 480-425 a.C.).

El espejo de los bárbaros: Heródoto y la condición griega

Autor de un libro que devendría en piedra de toque de la historiografía antigua, conocido como *Historia*, o *Los nueve libros de la historia*,³⁴ Heródoto tuvo un método historiográfico que combinaba los conocimientos de los logógrafos acerca de la revisión crítica de los mitos griegos –aun cuando él mantuviera una causalidad atribuida a los dioses acerca de ciertos acontecimientos que le parecieron de ascendencia divina–, con los testimonios orales de sus muchos informantes y testigos, a quienes él buscó por todas partes (escuchándolos tal y como él lo hizo), para proyectar así –al estudiar presente y pasado a partir de la evidencia oral– un velo de autenticidad sobre la “representación de la realidad”, en el sentido que Auerbach le atribuyó.³⁵ Todo ello a través de la escritura de la historia: la *historie*, en el dialecto jonio; o *historia*, en el griego de Atenas.

Sus viajes, observaciones, averiguaciones, preguntas y amplitud de intereses lo llevaron a incluir aspectos económicos, políticos, sociales y culturales, tanto de los griegos como de otros pueblos, a modo de una suerte de historia universal de la época (entre el 550 y el 479 a.C.). Este método se basaba en los conocimientos que él adquirió en sus viajes por la Grecia central, el Peloponeso, Macedonia, Siria, Babilonia o Egipto, lo cual lo convierte también en un testigo;³⁶ en sus dudas e interrogantes, que prueban su faceta de analista y representan la base y la ruta de toda su “investigación”; al igual que en sus fructíferas conversaciones con los escribas persas o los sacerdotes egipcios, por ejemplo, cuya sabiduría provenía de las regiones septentrional y oriental del mundo antiguo, que a diferencia del mundo griego tenían la longeva tradición de preservar el conocimiento documental en archivos.

De este modo, la tradición oral (“entre las muchas versiones que se cuentan sobre la

³³ F. Dosse, *La historia: conceptos y escrituras*, 11.

³⁴ Un antiguo editor alejandrino dividió la obra de Heródoto en nueve libros, numerados progresivamente y cuyos títulos eran los nombres de las musas griegas (*Clío, Euterpe, Talía, Melpómene, Terpsícore, Erato, Polimnia, Urania* y *Calíope*). No obstante, de acuerdo con E. Legrand, cuyo juicio recupera O’Gorman, cualquiera que haya sido la cronología y la forma original de esta obra, las *Historias* de Heródoto tienen una forma “tripartita”: “las grandes unidades de la obra están formadas por tres libros cada una, pero sin tomar con demasiado rigor los límites”. Edmundo O’Gorman, “Introducción” a Heródoto, *Los nueve libros de la historia*. Traducción de Bartolomé Pou (México: Porrúa, 2011), XI. Sin embargo, la edición consultada y de la cual provienen las referencias de Heródoto, es *Historia*. Traducción y notas de Carlos Shrader, 5 tomos (Barcelona: Biblioteca Gredos/RBA, 2006). El número de los libros está en romanos, y en arábigos el de los capítulos.

³⁵ Eric Auerbach, *Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental* (México: FCE, 2011) 9-30 [1942].

³⁶ Heródoto, II, 99.

muerte de Ciro, esta que he relatado es, a mi juicio, la más plausible”);³⁷ la experiencia directa (“Yo he visto por mis propios ojos”);³⁸ el papel fundamental de sus informantes y testigos (“Yo sé que así fueron las cosas por habérselo oído a los delfios”);³⁹ o bien: “Esto es, pues, lo que oí de labios de los sacerdotes de Tebas”);⁴⁰ pasando por la consulta de textos sobre los temas que debía tratar o la lectura de los mismos por parte de los sacerdotes egipcios,⁴¹ la corroboración de las pruebas y hasta las supervivencias del pasado en su época, la enorme curiosidad que en Heródoto fundamentaba lo mismo sus dudas que sus preguntas, y la observación de la historia “casi contemporánea”, fueron las características que le sirvieron para escribir su obra.

Al indagar las acciones con sentido crítico y escepticismo –“Y, si yo no me veo en el deber de referir lo que se cuenta, no me siento obligado a creérmelo todo a rajatabla (y que esta afirmación se aplique a la totalidad de mi obra)”–⁴² su objetivo era exponer las causas de las guerras entre los griegos y los “bárbaros”; salvaguardando del olvido las hazañas de unos y otros. Heródoto, un “Maestro de Verdad”, según la expresión de Marcel Detienne, es quien preserva en la memoria las acciones de los hombres, salvaguardando no solo las hazañas de los héroes sino también los valores, la cultura, los rasgos civilizatorios que surgían en el marco de las *poleis*, las orgullosas ciudades de la Hélade, en el momento de las Guerras Médicas.

Ésta es la exposición del resultado de las investigaciones de Heródoto de Halicarnaso para evitar que, con el tiempo, los hechos humanos queden en el olvido y que las notables y singulares empresas realizadas, respectivamente, por griegos y bárbaros –y, en especial, el motivo de su mutuo enfrentamiento– queden sin realce.⁴³

Vecinos en disputa por el espacio circundante y contemporáneos en el tiempo, tanto los “griegos”, “helenos” o “europeos”, como los “persas”, “asiáticos” o simplemente “bárbaros”, serían los actores centrales de una de las investigaciones comparativas (“así de los griegos como de los bárbaros”)⁴⁴ más importantes de todo el mundo antiguo. Al crear un *continuum* de eventos humanos que permitía ordenar el pasado en torno de una temporalidad humana, cuando el mito o la leyenda contenían ciclos atemporales o circulares, y establecer una secuencia temporal de acontecimientos que abarcaron dos siglos de la historia helena (desde la mitad del siglo VII a.C. en adelante), Heródoto fue registrando el vasto espacio civilizatorio que incluía lo mismo el mar Mediterráneo que otros mares vecinos: Egeo, Jónico y Negro, cuyas aguas bañaban a ciudades, pueblos y

³⁷ Id., I, 214.

³⁸ Id., VI, 47.

³⁹ Id., I, 20.

⁴⁰ Id., II, 55.

⁴¹ Id., II, 100.

⁴² Id., VII, 152.

⁴³ Id., I, 1.

⁴⁴ A diferencia de la traducción de Carlos Shrader (“respectivamente, por griegos y bárbaros”) en las de Bartolomé Pou y María Rosa Lida de Malkiel, puede leerse esta frase inicial del proemio I, 1: “así de los griegos como de los bárbaros”, que enfatiza con mayor precisión, desde el comienzo de la obra, el enfoque comparativo de Heródoto.

civilizaciones de tres continentes distintos, que en conjunto constituían el mundo hasta entonces conocido. Es en este territorio caracterizado por la comparación entre la identidad griega con el resto del mundo conocido –o por el contraste sistemático entre sus formas de gobierno, las creencias, la literatura, el arte, la religión y los valores normales de la civilización helena, que ante el espejo del mundo “bárbaro” no solo reconocía su innegable superioridad, sino también la reafirmación de su identidad–, donde la comparación es emplazada entre pueblos, culturas, sistemas políticos y de pensamiento a escala civilizatoria. Por ello, al identificar este rasgo fundamental, Arnaldo Momigliano consideraba que Heródoto “influyó en escritores griegos y más tarde romanos que exploraron las costumbres de otros países y que también, como nativos, explicaron a griegos y romanos los rasgos característicos de sus propios países”.⁴⁵

En *Historia*, la comparación permite experimentar indirectamente sobre las similitudes y las diferencias a partir del contraste entre ciudades e imperios diferentes y rivales entre sí, o entre un sistema de pensamiento y códigos culturales distintos, así como a través del contraste entre las mismas formas de organización social y códigos identitarios compartidos, haciendo posible penetrar en lo diverso o lo distinto; en un esfuerzo por pensar al Otro desde un marco de referencia concreto o particular: la propia identidad. Esta comparación ha sido abordada a través de la premisa lógica de indagar la identidad frente a la alteridad, cuyo contraste ha sido regularmente favorable a la primera, quien a través del contacto se erigió triunfadora a partir de la denostación de la segunda; sin embargo, esto mismo permite observar una forma de la comparación, a través de la elaboración de unidades de análisis, o los criterios que serán utilizados para la comparación, que Heródoto no formuló expresamente pero que constituyen la arquitectura de toda su obra: 1) Comparaciones políticas y patrióticas: las *poleis*, la democracia, la ciudadanía, la patria; 2) Comparaciones etnográficas y religiosas: los rasgos distintivos de la civilización helena, fuese el origen étnico o la religión.

Estas son las unidades de análisis que Heródoto formuló en su historia del mundo antiguo. No obstante, aunque obvia en algunos pasajes, la comparación a menudo suele ser imperceptible en la narración. Sin embargo, esta puede ubicarse a modo de una puesta a punto del dispositivo conocido por Gide como “mise en abyme”; es decir, la imbricación de una narración que corre dentro de otra narración.⁴⁶ La “puesta en abismo” muestra los diversos registros o escalas del relato, así como también la homología entre las relaciones del narrador con su relato, por un lado, y del personaje con el relato que él cuenta en tanto que personaje-narrador en segundo grado, por el otro.⁴⁷ Desconcertante por sus abruptas apariciones, seductora en cuanto a su modo de empleo, es posible tomar conciencia del

⁴⁵ Arnaldo Momigliano, *De paganos, judíos y cristianos* (México: FCE, 2011), 30 [1987].

⁴⁶ En su *Journal 1889-1939*, Gide la definió en estos términos: “Me gusta mucho que en una obra de arte se encuentre transpuesto, a la escala de los personajes, el sujeto mismo de esta obra”. A partir de este texto, Dällenbach definió así a este procedimiento: “Es mise en abyme todo enclave que mantiene una relación de similitud con la obra que la contiene”, o “es mise en abyme todo espejo interno que refleja el conjunto del relato a través de la reduplicación simple, repetida o esporádica”. Lucien Dällenbach, *Le récit spéculaire: essai sur la mise en abyme* (Paris: Seuil, 1977) 18 y 52.

⁴⁷ Bal Mieke, “Mise en abyme et iconicité”, *Littérature*, 29 (1978): 116-28.

funcionamiento de esta forma de la comparación, aun cuando se encuentre dentro de un relato más vasto y es difícil definir sus contornos específicos, “pues, a decir verdad”, como dice el historiador, “mi relato ha ido, desde un principio, en busca de digresiones”.⁴⁸ A modo de “espejo interno que refleja el conjunto del relato” (Dällenbach *dixit*), la comparación explica la arquitectura, la composición y las intenciones del autor, suscitando una reflexión sobre el carácter narrativo del relato y otorgando así un nuevo significado a las *Historias* de Heródoto, leídas en clave comparativa.

Las comparaciones etnográficas, religiosas y políticas que él utilizó son el resultado de las relaciones que suscitaron el contacto entre helenos y otros pueblos, quizá más antiguos pero sin duda alguna vecinos y contemporáneos, cuya proximidad los hacía compartir el vasto espacio civilizatorio del Mediterráneo, que desde el fondo agitaba con fuerza el conjunto del Mundo mediterráneo. Pues el Mediterráneo “no es siquiera *un mar*”, según recuerda Fernand Braudel, “es, como se ha dicho, un ‘complejo de mares’, y de mares, además, salpicados de islas, cortados por penínsulas, rodeados de costas ramificadas. Su vida se halla mezclada a la tierra”, definiendo los espacios líquidos y las franjas continentales de tres continentes distintos.⁴⁹ Este es el destino de ese *Mare Internum*, decía Braudel, al estar “inmerso en el más amplio conjunto de tierras emergidas que pueda haber en el mundo: el grandioso, el gigantesco continente unitario”, euroafroasiático, al que consideraba un “planeta por el que todo circuló precozmente”.⁵⁰ Tres continentes cuyos nombres “responden a nombres de mujeres”:⁵¹ Europa, Libia o África, y Asia, que en conjunto constituían el mundo estudiado por Heródoto, a través de las unidades de análisis.

Las relaciones que se suscitaron ante el contacto de los griegos con otros pueblos, son consideradas por Heródoto a modo de comparaciones etnográficas y religiosas. Sin embargo, las relaciones entre “griegos”, “helenos” o “europeos”, frente a “egipcios”, “escitas”, “persas”, “asiáticos” y sobre todo “bárbaros”, como suele definir a todos ellos, eran sumamente complejas y venían de muy lejos en el Mundo Mediterráneo, sobre todo en lo que concierne a la identidad y la alteridad de unos y otros, y se construían según la situación y la forma de contacto. “El concepto de alteridad, aunque vago y excesivamente amplio”, decía Vernant, “no parece anacrónico en la medida que los griegos lo conocieron y lo emplearon”.⁵² No obstante, aun cuando jamás se llamaron a sí mismos –y en su propio idioma–, “griegos” (denominación que proviene de los romanos, quienes los llamaron *graeci*; mientras que en los poemas homéricos aparecen a menudo con el nombre de *aqueos*, de los que una parte recibió más tarde los nombres de *jonios* y *eolios*), estos se identificaban y reconocían como integrantes de una misma comunidad civilizatoria bajo el

⁴⁸ Heródoto, IV, 30.

⁴⁹ Fernand Braudel, *El Mediterráneo y el Mundo Mediterráneo en la época de Felipe II* (México: FCE, 1953), 13 [1949].

⁵⁰ Fernand Braudel, *Memorias del Mediterráneo. Prehistoria y antigüedad* (Madrid: Cátedra, 1998), 34 [1996].

⁵¹ Heródoto, IV, 45.

⁵² Jean-Pierre Vernant, *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia* (Barcelona: Gedisa, 2001), 16 [1985].

nombre de *hellenes*.⁵³ Esta condición identitaria que para la época clásica se conocía con el nombre colectivo de Hélade, por haber agrupado a la totalidad de los pueblos griegos asentados en torno a los mares Mediterráneo y Negro, y sobre todo en la zona meridional de los Balcanes y el Egeo, a pesar de su característica homogénea jamás significó realmente una identidad absoluta.

De acuerdo con ello, la tensión entre la identidad de los griegos y la alteridad de los demás pueblos aflora desde las relaciones dispares entre los propios griegos, atendiendo de entrada a las *similitudes* evidentes, pero también a partir de las *diferencias* entre ellos: las diferencias en los dialectos, la conciencia de pertenencia a una *polis*, la organización política, las formas de gobierno, la codificación de las leyes y el significado de la justicia, los vínculos de solidaridad de una comunidad, los códigos morales o las prácticas religiosas que existían en la Grecia continental, particularmente en el caso concreto de atenienses y espartanos o lacedemonios, pero también en las *poleis* y las colonias griegas ubicadas a lo largo del Mundo Mediterráneo. Pero ante todo, esta tensión entre la identidad y la alteridad existía en las relaciones de los griegos con aquellas civilizaciones y pueblos a quienes ellos mismos consideraban “bárbaros”: persas, por supuesto, pero también egipcios, fenicios, escitas o tracios, entre otros tantos que recorren la narración de Heródoto y que se encontraban fuera de las fronteras de la Hélade, aun cuando estuvieran dentro del Mundo Mediterráneo.⁵⁴

Así, para todos aquellos a quienes su lengua materna no era el griego, la categoría de “bárbaros” sirvió para agruparlos, pues no sólo eran incomprensibles para los griegos (el mismo Heródoto era monolingüe: no sabía más que el dialecto dórico oral que le era propio por nacimiento y el jónico literario que empleó al escribir su *historie*), “sino también, –[y] muchos griegos llegaron a creerlo– de naturaleza inferior”.⁵⁵ De acuerdo con ello, Finley señala que los griegos tuvieron idea de sí mismos “en cuanto contradistintos de los bárbaros”.⁵⁶ “Una contrafigura inventada expresamente para que les sirviera de contraste”, ha considerado Fontana a propósito de la imagen que los griegos elaboraron de sí mismos, “mirándose en el espejo deformante del bárbaro asiático”. Por ello, según considera, el concepto de “griego” se ha construido al propio tiempo que el de “bárbaro”.⁵⁷ Desde esta perspectiva, la historia de Heródoto recodifica y traduce la alteridad o “el espejo” de la

⁵³ El autor de la *Historia del Helenismo*, y acuñador de este último término, consideraba: “Los helenos de esta época son, comparados con las naciones de Asia, naciones de vieja cultura, un pueblo joven. El nombre helénico fue aglutinando poco a poco a toda una serie de pueblos dispersos, hermanados por afinidad de lenguas. Su historia se cifra en el logro de su unidad nacional y en el fracaso de su unidad política”. J. G. Droysen, *Alejandro Magno*, Trad. y Presentación de W. Roces (México: FCE, 1988), 4 [1883].

⁵⁴ De manera que, según decía Momigliano, la época helenística presenció: “un acontecimiento intelectual de primer orden: la confrontación de los griegos con otras cuatro civilizaciones, tres de las cuales habían sido prácticamente desconocidas hasta entonces para ellos [romanos, celtas y judíos], y una había sido conocida en muy diferentes condiciones [la civilización irania]”. Arnaldo Momigliano, *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización* (México: FCE, 1988), 13-4 [1975].

⁵⁵ M. I. Finley, *Los griegos de la antigüedad*, p. 17.

⁵⁶ *Ibid.*, 35-6.

⁵⁷ Josep Fontana, *Europa ante el espejo* (Barcelona: Crítica, 2000), 10 y 11.

representación del otro;⁵⁸ definiendo por oposición al mundo “bárbaro” la identidad de la civilización griega, a partir de las necesidades políticas y morales surgidas por las Guerras Médicas. No obstante, Heródoto no hace una denostación del mundo “bárbaro”. Por el contrario, construye un observatorio que le permite identificar, –al tomar *distancia* de sus propios códigos, evitando hasta donde le es posible, la *familiaridad* griega que conllevaba a la visión del “bárbaro”–, las peculiaridades y originalidades de egipcios y persas, a quienes entre todos los “bárbaros” dedicó la mayor parte de su obra; ubicando así las evidentes diferencias, pero también las desconocidas *analogías* de estos con los griegos.⁵⁹

Él establece un uso de la comparación etnográfica asociado a las similitudes y las diferencias entre civilizaciones, culturas y pueblos vecinos y contemporáneos. Esta es la unidad de análisis que al historiador le permite un marco analítico sin el cual una cultura es impenetrable, volviéndose también en parte imprescindible del análisis y de la investigación. Esta comparación permite dar a conocer lo que es desconocido en la Hélade, relacionándola y hasta familiarizándola con un mundo diferente, casi por completo ajeno, extraño, y sobre todo, extranjero. Puesto que confiere sentido a una realidad distante, a una civilización más antigua: la egipcia, vecina del mundo griego, todavía viva aunque con la antigua gloria desgastada por el paso del tiempo. “Familiarizarnos con un pasado cuya fisonomía cotidiana nos es huidiza”, como señala Ginzburg, es una “operación aparentemente banal, que en realidad suponía un profundo quiebre dentro de la tradición historiográfica nacida en Grecia”.⁶⁰

El descubrimiento de estas características originales y específicas de un mundo distinto, debe ser dado a conocer para ser igualmente valorado, a través de las filiaciones entre la Hélade y los “bárbaros”. “¡Con qué objetiva curiosidad, con qué atención cortés”, Heródoto “examina ese mundo distinto y paradójico que contradice a cada paso sus hábitos de griego!”.⁶¹ Profundamente impresionado por el inmenso Nilo, los ritos funerarios y religiosos, las costumbres cotidianas, la variedad del panteón de sus dioses, la brillante arquitectura monumental o la vastedad de su cultura y la magnificencia de su civilización, Heródoto dedicó todo un libro, *Euterpe*, a explicar las originalidades y la extraordinaria repercusión de Egipto en el mundo conocido y, sobre todo, entre los griegos. La religión le había interesado vivamente, e iba por el mundo recogiendo mitos, rituales y costumbres, de

⁵⁸ François Hartog, *El espejo de Heródoto. Ensayo sobre la representación del otro* (Buenos Aires, FCE, 2003), 8 [1980].

⁵⁹ Sobre todo, atenienses y espartanos o lacedemonios. A estos últimos, Heródoto los relacionaba directamente con los persas (VI, 59) y asimilaba con los egipcios (VI, 53; VI, 60). Esta mirada sobre los “bárbaros” tendría consecuencias. En el libelo atribuido a Plutarco, *De Herodoti Malignitate* (*Sobre la malignidad de Heródoto*), él consideraba que este último había cumplido con el objetivo de preservar las hazañas de los “bárbaros”, mas no con el de preservar imparcialmente las hazañas de los griegos. En virtud de su simpatía por los “bárbaros” y su parcialidad con Atenas, Plutarco llegó a calificar a Heródoto de *philobarbaros*. Si bien excesivo, este es un testimonio de inconformidad hacia una historia llena de relaciones e influencias entre griegos y “bárbaros”.

⁶⁰ Carlo Ginzburg, *El Hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio* (Buenos Aires: FCE, 2010), 215 [2006].

⁶¹ María Rosa Lida de Malkiel, “Estudio Preliminar”, en Heródoto, *Los Nueve Libros de la Historia* (Biblioteca Clásicos Grecolatinos) (USA: W. M. Jackson INC, 1972), 9.

forma que, a partir de una comparación religiosa acerca del origen egipcio de los nombres de los dioses griegos,⁶² Heródoto cuenta un pasaje sorprendente:

Por otra parte, los nombres de casi todos los dioses han venido a Grecia provenientes también de Egipto. Que efectivamente proceden de los bárbaros, constato que así es, merced a mis averiguaciones; y, en ese sentido, creo que han llegado, sobre todo, de Egipto, pues, en realidad, a excepción de Posidón y los Dioscuros –como ya he dicho anteriormente– y de Hera, Hestia, Temis, las Cárites y las Nereidas, los nombres de los demás dioses existen, desde siempre, en el país de los egipcios (y repito lo que dicen los propios egipcios).⁶³

Al advertir esta extraordinaria filiación, que no trata de semejanzas genéricas sino de las que expresan relaciones históricas, Momigliano consideró:

Como viajero observador y como adepto del método comparativo (que los médicos de la época utilizaban para explicar las diferencias climáticas), Heródoto creó un modelo para la investigación de la religión. Explicó las semejanzas entre los dioses griegos y los dioses egipcios afirmando que los griegos habían derivado sus dioses de Egipto.⁶⁴

Así, el historiador que buscaba respuesta a sus preguntas en la tierra de las pirámides y de los antiguos faraones, encontró una suerte de vínculo genealógico entre egipcios y griegos que permitía explicar las peculiaridades de las artes (como la poesía)⁶⁵ y sobre todo la religión de los griegos (procesiones, ofrendas religiosas, el origen de los oráculos y el de los nombres de los dioses,⁶⁶ como el de Heracles)⁶⁷ a partir de un complejo juego de influencias y préstamos que de Egipto habían recibido. Se trata de un descubrimiento de las originalidades de la civilización y la religión de los egipcios, consideradas griegas por los mismos griegos, que fue posible a través de la comparación, en este caso, religiosa.

En el mismo tono, las comparaciones políticas también ocupan un lugar sobresaliente en la obra de Heródoto, aunque a simple vista parecen ser un rasgo compartido entre los historiadores griegos. La manera en que los hombres deben gobernarse: monarquía, oligarquía, tiranía, democracia, o las cuestiones sobre los tributos generales, la renta, la independencia local o el imperio, y la coexistencia de sistemas políticos radicalmente diferentes: el de Atenas y el de Esparta, por ejemplo, –considerando además las formas de gobierno de otros pueblos localizados fuera de la Hélade–, fueron para ellos una invitación a la comparación. Por tal motivo, desde Eurípides o Isócrates hasta Polibio, pasando por Platón y Aristóteles, por citar sólo a algunos de ellos, se encuentran discusiones sobre los méritos respectivos de uno u otro régimen político. Sin embargo, en Heródoto las comparaciones políticas tienen una función privilegiada, y al igual que las comparaciones etnográficas y religiosas, permiten encontrar similitudes y diferencias entre los propios griegos, así como también entre ellos y los “bárbaros”.

⁶² Heródoto, II, 43 y II, 45.

⁶³ Id., II, 50.

⁶⁴ A. Momigliano, *De paganos, judíos y cristianos*, 30.

⁶⁵ Heródoto, II, 58.

⁶⁶ Id., II, 50 y II, 144-6, por ejemplo.

⁶⁷ Id., II, 42-5.

En el caso de la comparación entre griegos y “bárbaros”, al escribir acerca de los escitas, “su pueblo es, de todos los del mundo, el más reciente”⁶⁸ y en un abordaje parecido al de los naturalistas del siglo XVIII y XIX, o al de los geógrafos de la primera mitad del siglo XX, el análisis de Heródoto parte desde las características geográficas y climáticas del territorio de los escitas, con la intención de explicar una formación social de “nómadas que habitaban en Asia”,⁶⁹ al norte del Mundo Mediterráneo, allende del estrecho del Quersoneso, en las costas occidentales del Mar Negro, que mucho tiempo después serían las costas de las modernas Bulgaria, Rumania y Ucrania. Aunque valientes, osados e indomables en batalla, los escitas eran para Heródoto un pueblo de nómadas que no siembra ni cultiva. Para el historiador, los *scolotos*, a quienes los griegos llamaron escitas, son:

Efectivamente, dado que esas gentes no tienen construidas ciudades ni recintos amurallados (sino que, con su casa cuestras, todos son arqueros a caballo), que no viven de la labranza, sino del ganado, y que tienen sus viviendas en carros, ¿cómo no habían de ser semejantes individuos a la vez invencibles e inaccesibles?⁷⁰

El nomadismo, rasgo característico de los escitas, se transforma en la gran diferencia que se vislumbra en el espejo de la comparación política. La base de la política y el gobierno de los griegos, el sitio desde donde había florecido la gran transformación intelectual del pensamiento griego, la ciencia, la filosofía, la literatura (poesía, tragedia, comedia o prosa), o la cultura y las artes que habían fundamentado la peculiaridad de la importancia histórica de la Hélade, no existía en la joven nación de los escitas. Cuando Heródoto decía: “no tienen construidas ciudades”, se refería a que entre los escitas no existía algo equiparable a la *polis*.

Sin embargo, esta diferencia no existía solamente entre griegos y “bárbaros”. Heródoto había hecho notar esta condición entre los propios griegos, a propósito de los macedonios,⁷¹ quienes a los ojos de algunos griegos –pese a que su lengua, costumbres y religión, o a que la etimología y la genealogía mitológica los ubicaban como una más de las ramas helénicas–, no eran griegos de prosapia o por completo griegos. Esta consideración acerca de los macedonios sobrevivió hasta el siglo XIX, cuando Niebuhr y Grote, por ejemplo, veían en Alejandro –quien se convirtió en rey de Macedonia, en el jefe de la liga de todos los estados griegos, en rey de Asia Menor, en faraón de Egipto, en gran rey del Imperio persa y rajá del territorio noroccidental de la India, y en cuya época los mayores ríos del mundo: el Nilo, el Indo, el Tigris y el Éufrates; o las mayores ciudades del mundo antiguo: Atenas, Esparta, Menfis, Babilonia, Susa o Persépolis, se encontraban reunidos bajo su cetro–, solo al “bárbaro genial”.⁷² ¿A qué se debe esta indefinición sobre la identidad de los macedonios? Hacia comienzos del siglo V aun no existía en Macedonia la

⁶⁸ Heródoto, IV, 5.

⁶⁹ Id., IV, 11.

⁷⁰ Id., IV, 46.

⁷¹ Id., VIII, 136-44.

⁷² Wenceslao Roces, “Presentación”, en J. G. Droysen, *Alejandro Magno*, VIII.

autonomía política que en la Hélade se daba desde tiempo antes: la *polis*.

Puesto que al estar agrupadas en una elipse de varios miles de kilómetros de extremo a extremo, las colonias griegas se encontraban en toda el área de la Hélade, pero también a lo largo de las costas del Mar Negro, en las zonas meridionales de las modernas Italia, España y Francia, y hasta África (Libia, Egipto y todo el delta del Nilo), en un corredor que comunicaba desde las Columnas de Hércules hasta el Fasis (que desemboca en el extremo oriental del Mar Negro, en la actual Georgia). En esta inmensa extensión, el millar y medio de ciudades y colonias que constituían la Hélade fueron edificadas, sin embargo, con el tipo de constitución proveniente de la metrópoli; señalando con ello que en la formación de la ciudad, a las influencias del medio se unieron las circunstancias históricas.⁷³ De tal suerte que la ciudad griega, en lo que corresponde a su carácter urbano (de población mayoritariamente rural, aunque agrupaba a la comunidad y permitía la construcción de todos los edificios religiosos y cívicos), pero también al sentido de entidad política, era el lugar en el cual, sobre todo en el *ágora* (mercado que servía para las transacciones comerciales, pero también plaza pública donde se conocían las noticias, se hablaba de política y se formaban las corrientes de opinión), el reducido grupo de ciudadanos libres se reunía en asambleas plenarias: en las asambleas del pueblo. En su sentido clásico, la *polis* significaba: “un Estado autónomo, que se gobierna a sí mismo”.⁷⁴

Ser ciudadano de una *polis* significaba ser miembro de la comunidad griega, encontrarse dentro de la forma más elevada de la convivencia humana –“el hombre es por naturaleza un ser-para-la-*polis*”, formuló Aristóteles–, pero también significaba ser libre. En Grecia, la solidaridad panhelénica y la unidad de civilización se manifestaban en el terreno político, por lo que la liberación y la independencia del individuo eran consustanciales al carácter y la naturaleza de la ciudad. La *polis* pudo convertirse en un organismo político al englobar a todos los grupos (*genos*, *fratrias*, *tribus*) que la componían y ocupaban un territorio determinado, y que “se designaba con una palabra que pasó a significar el conjunto de gentes que lo habitaban, *demos*”.⁷⁵ Pero al igual que el *demos*, o el pueblo, era el cuerpo de los miembros de la ciudad, la figura del ciudadano era también el centro de toda la figura política. Por ello, el proyecto democrático se basaba en la idea de la libertad del ciudadano, aunque la libertad fuera concerniente a la comunidad de ciudadanos en general, en estrecha solidaridad con el carácter autónomo de la ciudad y con la soberanía estatal. “El hecho de que la comunidad fuese la única fuente de la ley”, dice Finley, “era una garantía de la libertad”.⁷⁶ De este modo, para los griegos los persas eran “bárbaros” no

⁷³ “Desgarrada, tallada y rugosa por el continuo encuentro con el mar y la montaña”, dice Glotz, en todas partes las angostas depresiones o los innumerables cantones eran un “receptáculo natural de una pequeña sociedad”. La naturaleza definía el asentamiento humano en un territorio escarpado que no tenía salida fácil sino a las costas de tres mares distintos: el Egeo, el Jónico y el Mediterráneo. De este modo, “la división física determina, o facilita, la política. Tantos compartimentos, otras tantas nacionalidades diferentes”. Gustave Glotz, *La Ciudad griega* (Col. La Evolución de la Humanidad, vol. XV) Prólogo de Henri Berr y Apéndice de Paul Cloché (México: UTEHA, 1957), 1 [1921].

⁷⁴ M. I. Finley, *Los griegos de la antigüedad*, 55.

⁷⁵ G. Glotz, *La Ciudad griega*, 10.

⁷⁶ M. I. Finley, *Los griegos de la antigüedad*, 59.

solo por el hecho de no ser griegos, sino porque al estar faltos de democracia, al no haber nacido en la *polis*, no eran ciudadanos. Es decir, no eran ciudadanos y hombres libres –así como los griegos consideraban a sus propios esclavos, sin quienes no había ni arte ni ciencia ni Estado griego, como advertía F. Engels en *Anti-Düring*–, sino súbditos de un rey. Y esto mismo era el peligro que representaba “el yugo de los persas”.⁷⁷ Pues, en la época de la primera guerra médica, Darío había dado órdenes de que una vez arruinadas las ciudades griegas, “condujesen a los esclavos a su presencia”.⁷⁸

Aunque “este contraste entre la libertad griega y el despotismo asiático era en gran medida ilusorio”,⁷⁹ para Heródoto las orgullosas *poleis* eran la antítesis del Imperio persa, pues constituían uno de los caracteres fundamentales del desarrollo histórico de Grecia y la esencia del helenismo.⁸⁰ A la luz de la comparación política, aparece, por un lado, un pueblo dividido y disperso en innumerables comunidades pequeñas, regidas por su libre autonomía, cohesionadas por la idea de la democracia y la libertad, diferenciadas políticamente aunque agrupadas en una comunidad de civilización;⁸¹ y por el otro, un complejo de naciones diferentes, aglutinadas por la conquista y la fuerza de las armas que habían creado al Imperio persa, cohesionadas a través de la humillación y el sobajamiento,⁸² cuya figura más representativa era el gran rey, considerado no solo un Rey de reyes, sino también de carácter divino. Por ende, la pasión por la independencia, el orgullo por la autonomía de las *poleis* griegas, independientemente de su tamaño, población, riqueza, hace de ellas Estados soberanos, pero también una *patria* a la que los griegos se ofrendan y cuyo esfuerzo destinan, entonces, al socorro de Grecia.⁸³ Así, frente al vasto Imperio Persa, creación del inmenso Oriente, el ciudadano dispone del patriotismo de carácter local y la vitalidad de su pequeña *polis*; frente a los persas, o “bárbaros”, que viven bajo el yugo del despotismo que suelen divinizar en el *Megas Basileus*, Heródoto pinta la imagen de la democracia y del ciudadano; frente a la esclavitud, contrapone la figura del hombre libre. A propósito, Vernant decía:

⁷⁷ Heródoto, VI, 45.

⁷⁸ Id., VI, 94.

⁷⁹ J. Fontana, *Europa ante el espejo*, 12.

⁸⁰ Heródoto, VI, 11; VI, 43; VI, 45.

⁸¹ Id., VIII, 102.

⁸² Id., VIII, 135.

⁸³ Id., VII, 103-104 y VIII, 144. Sobre la noción de patria: “La misma palabra lo dice. Indica todo lo que une entre sí a hombres que tienen un mismo antepasado, un mismo padre. La *patria* fue primeramente el *genos*, como lo vemos en Asia Menor; por medio de un continuo crecimiento, en Elida, por ejemplo, se convirtió en el grupo más extenso llamado generalmente *fratría*, y terminó por ser en todas partes la comunidad en que se reúnen todas las sociedades de menor extensión, la ciudad. Por eso el patriotismo de los griegos nos parece hoy un patriotismo cerrado, pero es un sentimiento más extenso y profundo por concentrarse en un objeto restringido. Desde el día en que el efebo ya mayor presta el juramento cívico, debe a la ciudad todos sus pensamientos y su sangre. No se consagra en cuerpo y alma a una abstracción, sino a algo concreto que ve todos los días con sus propios ojos. La tierra sagrada de la patria es el recinto familiar, las tumbas de los abuelos, los campos cuyos propietarios son conocidos, la montaña a donde se va a cortar madera, a llevar el rebaño o a recoger miel, los templos en que asiste a los sacrificios, la acrópolis a la que sube en procesión; es todo lo que se ama y de lo que se está orgulloso, y que cada generación quiere dejar mejor de como lo recibió [...] Saliendo de ese microcosmos que es la ciudad, el griego está en país extranjero, y, muy a menudo, en país enemigo”. G. Glotz, *La Ciudad griega*, 25.

Desde luego no se puede hablar de alteridad sin calificativos: es necesario distinguir y precisar en cada caso los tipos precisos de alteridad: lo que es otro en relación con la criatura viva, el ser humano (*ánthropos*), es ser civilizado, el varón adulto (*anèr*), el ciudadano”.⁸⁴

Todo ello, además de los ritos religiosos compartidos, el significado de las prácticas culturales, los valores y las aptitudes, la comunidad de tradiciones funerarias, la lengua o las costumbres, la identidad definida por oposición, o la construcción de lo que significaba ser griego, representa en Heródoto, el gran historiador de las Guerras Médicas, dos unidades de análisis que son el núcleo de sus comparaciones; tanto etnográficas y religiosas: Griegos/Bárbaros, los rasgos originales de la civilización helénica, sea el origen étnico o la religión; como políticas y patrióticas: Ciudadanía-Libertad y Esclavitud-Servidumbre, las *poleis*, la ciudadanía, la patria.

Sobre el método y las unidades de análisis

Viajero incansable, Heródoto exploró el Mundo Mediterráneo en la época de las Guerras Médicas. Lo que él conoció directamente, así como los datos, testigos y testimonios que encontró en sus recorridos por Grecia y las tierras de los “bárbaros”, fueron las pruebas para corroborar la verdad de los acontecimientos. Su capacidad de observación, sus razonamientos finos y visión de conjunto, eran capacidades solo comparables con sus dotes de conversador. Contemporáneo de Sócrates, quizá el más grande conversador del mundo antiguo, Heródoto asimiló el conocimiento de testigos, sobrevivientes de gestas, escribas egipcios y sabios persas, quienes le transmitieron la memoria de sus refinadas civilizaciones, mucho más antiguas que la griega, a la cual pertenecía. Es decir, como decía Ginzburg, al igual que el saber venatorio la historiografía tenía también un conocimiento basado en la reconstrucción de eventos *no* testimoniados directamente, permitiendo conocer más allá, o en vez de, la experiencia directa; estableciendo así la frontera entre la realidad y la ficción, lo verdadero y lo falso. De esta práctica historiográfica emergió su obra, que es considerada el inicio de la narración histórica en la tradición occidental.

Sin embargo, ¿es la comparación de Heródoto, un método comparativo, surgido silenciosamente en el marco de la historiografía antigua? Aunque Momigliano haya señalado que él ha sido un “adepto del método comparativo”, particularmente por sus investigaciones sobre la religión, el problema es que el historiador nunca definió explícitamente lo que estaba haciendo y menos aún reflexionó sobre ello en términos más abstractos, con las herramientas que la filosofía de su época le hubiesen permitido. En suma, su comparación no es como los métodos comparativos que más adelante, sea el *Settecento*, la Ilustración o durante los siglos XIX y XX, fueron puestos en práctica en las ciencias humanas, sino más bien un procedimiento comparativo que, sin embargo, permite examinar semejanzas y diferencias entre dos o más hechos o fenómenos, para extraer conclusiones y explicaciones de las causas que fomentan tanto los parecidos como las diferencias entre ellos.

⁸⁴ J.- P. Vernant, *La muerte en los ojos*, 16.

Este procedimiento comparativo cuenta con tres características fundamentales e inéditas en la historiografía occidental. En primer lugar, es una modalidad basada en la explicación de similitudes y diferencias entre sociedades y civilizaciones distantes aunque contemporáneas. En segundo lugar, se emplaza a partir de criterios o unidades de análisis que son tanto etnográficas y religiosas: Griegos/Bárbaros, como políticas y patrióticas: Ciudadanía-Libertad y Esclavitud-Servidumbre. Con ellas, el historiador dispuso de herramientas sin las cuales un mundo, como el suyo, era por completo incomprensible; pues son estas unidades las que finalmente señalan *qué* se compara y *cómo* se compara. En tercer lugar, al ser una comparación ubicada en la sincronía, y al estar basada en unidades de análisis, el historiador tendió los puentes para explicar las *diferencias* entre los mismos griegos (los macedonios, por ejemplo) o la Hélade y los persas y escitas, pero también las *similitudes* con otros “bárbaros”: los egipcios, por ejemplo, permitiéndole moldear los contornos de la identidad frente a la alteridad, señalando los rasgos peculiares de los propios griegos, pero también toda la sabiduría de los “bárbaros” que entre ellos estaba presente. Egipto es la muestra más acabada de que estas semejanzas no son genéricas sino específicas, y cuya explicación parte de una profunda relación histórica: los orígenes de la religión griega se encuentran en la zona nebulosa de los “bárbaros”, que es la tierra del Nilo. Por ello, al inquirir en dos instituciones religiosas que han tenido lugar en dos o más medios cercanos, el historiador observa la originalidad de la una y su influencia sobre la otra, revelándose, entonces, *filiaciones, influencias, imitaciones y préstamos* transculturales a escala civilizatoria.

A partir de estos tres factores, este procedimiento comparativo le hizo posible organizar su obra en la medida que también le permitió comprender el antiguo Mundo Mediterráneo. Así, la condición helénica, el hecho de ser griego en el conjunto de la civilización, fue observada a partir del contraste específico, sean escitas o persas –pues, como decía Platón: “no se puede concebir ni definir el Mismo sino en relación con el Otro, con la multiplicidad de otros”–,⁸⁵ lo cual redundaba en una imagen positiva y gloriosa: la *polis*, la democracia, la libertad, y todas las características del panhelenismo que, en ese momento de colisión de las Guerras Médicas, se delimita, recrea y esencializa como fruto del contacto entre civilizaciones. Por ello, la figura del griego se creó a partir del reflejo de la figura del “bárbaro”: “El otro como componente del Mismo, como condición de la propia identidad”.⁸⁶ Quizá por ello, lo que “podríamos llamar el método comparativo de la etnografía”, según recordaba Momigliano, “reivindica a Heródoto”.⁸⁷

Por ello, al observar el significado de estas relaciones de/hacia/sobre lo diferente, se aprecia cómo este conocimiento parte de la familiaridad tanto como de la ajenidad, de la cercanía o de la distancia: las similitudes/diferencias, la identidad/alteridad, explican las relaciones, filiaciones, préstamos e influencias entre griegos y “bárbaros” en el antiguo

⁸⁵ *Ibid.*, 38.

⁸⁶ *Ibid.*, 36.

⁸⁷ Arnaldo Momigliano, “The place of Herodotus in the history of historiography”, en Id., *Studies in Historiography* (Los Ángeles California: University of California Press, 1990), 140.

Mundo Mediterráneo. Y en la medida que todos “somos forasteros de alguien”,⁸⁸ cada quien es el “bárbaro”, el “salvaje” o el “primitivo” del otro; cada quien es el “pagano”, el “hereje”, el “infiel” o el “idólatra” del otro; cada quien es el “oriental”, el “negro”, el “indio”, el “piel roja” o incluso el “blanco” del otro; cada quien es el “subdesarrollado”, el “inferior”, el “desigual”, el “anormal”, el “paria” del otro.

De tal suerte que la explicación de las causas de similitudes y diferencias entre griegos y “bárbaros”, también explican las relaciones entre quienes fueron contemporáneos y vecinos en el antiguo Mundo Mediterráneo; cuyas hazañas fueron salvaguardadas del olvido en una narración caracterizada por el principio de representación de la realidad, la progresiva secularización del pensamiento, el lugar del testimonio y la prueba, que desde el comienzo se planteó ser una historia (comparada) “así de los griegos como de los bárbaros”.

Conclusiones

La emergencia de la narración histórica en una civilización predominantemente oral, como la Grecia del siglo V a.C., donde a diferencia del conocimiento codificado en las letras de los papiros egipcios, florecía la palabra “ritmada” o “cantada”, se debe en buena medida a Heródoto. Su impronta se ubica en varios niveles: el fundamento de esa narración partía de las acciones humanas, seculares y terrenales, y no del poder sagrado de mitos o leyendas; la información de dichas acciones provenía de un conocimiento del presente (sea lo visto y escuchado en testimonios y testigos de la época, sea la tradición oral y sus viajes por Grecia y el Oriente) además de su comprobación a partir de pruebas del pasado (la primera Guerra Médica fue un acontecimiento de una generación anterior a la suya); los cantos del aedo y del poeta que preservaban la gloria del silencio y del olvido, manteniendo así el deber de memoria, sería entonces una tarea llevada a cabo por el *histor*; la frontera nebulosa entre lo verdadero y lo falso, entre la realidad y la ficción, serían más firmes a partir de la “indagación” histórica. Por ello, Cicerón (*De Legibus*, I, 1, 5) lo consideró “el padre de la historia”. ¿Sería también el “padre” de la comparación histórica?

Esta última le permitió organizar los hilos conductores de su obra, tan solo porque también le hizo posible comprender el Mundo Mediterráneo en la época de las Guerras Médicas. Y en todo ello, las unidades de análisis fueron el punto de partida para comprender *qué* comparaba y *cómo* lo hacía. Así, al permitirnos comprender el procedimiento de la comparación histórica, –penetrando en la explicación de las similitudes y las diferencias, o sea, el núcleo de la comparación– y aquilatar una forma de la historia comparativa,⁸⁹ *Historia* o *Los 9 libros de la historia* conserva entre nosotros un rasgo indiscutible de vigencia y actualidad, que nos permite estudiar el pasado antiguo así como la historia del tiempo presente.

⁸⁸ Carlo Ginzburg, *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia* (Madrid: Península, 2000), 11 [1998].

⁸⁹ Carlos Alberto Ríos Gordillo, *Las formas de la comparación: Marc Bloch y las ciencias humanas. Ensayo de morfología e historia* (México: UAM-I/Siglo XXI Editores/Anthropos, 2006), 21-56.

Profile

Carlos Alberto Ríos Gordillo estudió Historia en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas, en San Cristóbal de Las Casas (México). Es maestro y doctor en historia por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, de la Ciudad de México. También fue estudiante de La Escuelita Zapatista, convocada por el EZLN. Actualmente es profesor en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI-Conacyt). Es autor de *Las formas de la comparación: Marc Bloch y las ciencias humanas. Ensayo de morfología e historia* (México-Barcelona: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa/Siglo XXI Editores/Anthropos, 2016).

Carlos Alberto Ríos Gordillo graduated in History at the Faculty of Social Sciences in the Universidad Autónoma of Chiapas, in San Cristóbal de Las Casas (Mexico). He has a Master and a PhD in History from the Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, in Mexico City. He was also student of La Escuelita Zapatista, organized by the EZLN. He is currently professor at Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco and member of the Sistema Nacional de Investigadores (SNI-Conacyt). He is author of *Las formas de la comparación: Marc Bloch y las ciencias humanas. Ensayo de morfología e historia* (México-Barcelona: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa/Siglo XXI Editores/Anthropos, 2016).

Fecha de recepción: 31 de marzo de 2017.

Fecha de aceptación: 25 de mayo de 2017.

Publicación: 30 de junio de 2017.

Para citar este artículo: Carlos Alberto Ríos Gordillo, “Heródoto y la comparación histórica del antiguo Mundo Mediterráneo”, *Historiografías*, 13 (enero-junio, 2017): pp. 13-33.

<http://www.unizar.es/historiografias/historiografias/numeros/13/rios.pdf>